

Theologisch- praktische Quartalschrift

Aus dem Inhalt:

- | | |
|--------------------|---|
| W. Beinert: | Beten — Glaube, der lebt |
| J. Hertel: | Bibel oder Kirche? |
| F. Zehrer: | Sinn und Problematik der Schriftverwendung in der Passion |
| H. Heimerl: | Menschenrechte, Christenrechte und ihr Schutz in der Kirche |
| K. Pfaffenbichler: | Gedanken zum Alltag |
| J. A. Jungmann: | Untergang der Abendandacht? |
| H. Hollerweger: | Die Zukunft der Volksandachten |
| A. Gots: | Das Apostolat Kranker für Kranke |
| P. Gordan: | Kirche in der Welt von heute |
| N. Brox: | Neue Bücher zur Kirchengeschichte des Altertums |

Inhaltsverzeichnis des ersten Heftes 1973

	Abhandlungen	Seite
Wolfgang Beinert:	Beten — Glaube, der lebt	3
Joachim Herten:	Bibel oder Kirche?	12
Franz Zehrer:	Sinn und Problematik der Schriftverwendung in der Passion	18
Hans Heimerl:	Menschenrechte, Christenrechte und ihr Schutz in der Kirche	26
	Pastoralfragen	
Karl Pfaffenbichler:	Gedanken zum Alltag	35
Josef A. Jungmann:	Untergang der Abendandacht?	39
Hans Hollerweger:	Die Zukunft der Volksandachten	43
	Mitteilungen	
Anton Gots:	Das Apostolat Kranker für Kranke	50
	Berichte	
Paul Gordan:	Kirche in der Welt von heute	53
Peter Gradauer:	Römische Erlässe und Entscheidungen	59
Norbert Brox:	Neue Bücher zur Kirchengeschichte des Altertums	61
	Literatur	
	Eingesandte Bücher	64
	Buchbesprechungen	67
	Bibelwissenschaft AT, NT, Kirchengeschichte, Fundamental- theologie, Dogmatik, Ökumene, Moraltheologie, Pastoral- theologie, Sozialwissenschaft, Aszetik, Katechetik/Pädago- gik, Homiletik, Liturgik.	
	Bezugsbedingungen	letzte Seite

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

Anschriften der Mitarbeiter: Dr. Wolfgang Beinert, Univ.-Prof., D-463 Bochum-Querenburg, Kath.-Theol. Abtl., Ruhruniversität. Dr. Norbert Brox, Prof., D-8 München 71, Forst-Kasten-Allee 129. P. Paulus Gordan OSB, Generalsekretär, I-00153 Roma, Piazza dei Cavalieri di Malta 5. P. Dr. Anton Gots OSC, Direktor, Losensteinleiten 1, A-4493 Wolf-
fern. DDr. Peter Gradauer, Hochschulprof., A-4020 Linz, Herren-
straße 37. Dr. Hans Heimerl, Univ.-Prof., A-8301 Laßnitzhöhe,
Hauptstraße 22. Joachim Herten, Univ.-Ass., D-84 Regensburg,
Universitätsstraße 31. Dr. Hans Hollerweger, Hochschulprof.,
A-4020 Linz, Lissagasse 4. P. Dr. Josef A. Jungmann SJ, Univ.-
Prof., A-6021 Innsbruck, Sillgasse 6. Dr. Karl Pfaffenbichler,
Hochschulprof., A-3100 St. Pölten, Ranzonigasse 3 a. Dr. Franz
Zehrer, Univ.-Prof., A-8010 Graz, Burgring 6/II.

Die Theologisch-praktische Quartalschrift erscheint jährlich in den Monaten Jänner, April, Juli und Oktober. Sie verwendet die Abkürzungen des Lexikons für Theologie und Kirche 1957—1968. Die Mitarbeiter werden gebeten, das zu beachten. Manuskripte, Rezensionsschriften und Tauschexemplare sind an die Redaktion zu senden. Die Geschäftspost ist zu richten an den OÖ. Landesverlag, A-4010 Linz, Landstraße 41.

THEOLOGISCH-PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

Herausgegeben von den Professoren
der Philosophisch-Theologischen 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. Johannes Marböck
Professor für alttestamentliches Bibelstudium

121. Jahrgang 1973

L I N Z / D O N A U , O B E R Ö S T E R R E I C H I S C H E R L A N D E S V E R L A G

Beten — Glaube, der lebt

Zur Dogmatik des Gebetes¹

Wie kann man beten — heute (noch) beten? Diese Frage bewegt augenblicklich nicht nur Menschen, die im herkömmlichen Sinn als religiös oder als fromm zu bezeichnen sind. Sie stellen auch angesichts der allgemeinen Weltsituation mehr und mehr Menschen in der Hoffnung, vielleicht aus dem Gebet Hilfe in ihrer Ausweglosigkeit zu finden. Die Frage ist eminent praktisch und sie erheischt eine praktikable Antwort. Kann sie von der Dogmatik kommen? Diese ist eine systematische Wissenschaft; ihr geht es nicht in erster Linie um das praktische Verhalten, sondern um die Theorie, die im Vergleich mit des Lebens grünem Baum gern als grau verschrien wird. Wenn dieses Verdikt je zutrifft, so scheint es für das Beten zu gelten. Beten ist erstlich und letztlich ein existentieller Vollzug, eine Sache des lebendigen Tuns. Welchen Sinn soll dann eine Theorie des Betens haben — und das heißt einschlußweise ja auch: welcher Nutzen könnte ihr zugeschrieben werden? Muß man nicht mit einem glatten Nein antworten?

Mit dem Beten ist es nicht anders als mit anderen Lebensvollzügen. Wenn einer mit noch so ergreifenden Worten über die Liebe redet, hat er noch keinen Augenblick geliebt. Der geistreichste Vortrag über die Philosophie der Freude wiegt kein einziges herzliches Lächeln auf. Noch so sublimen und ausgefeilten Gedanken über das Beten vermögen dann nicht ein einziges Vaterunser zu ersetzen, das mit Andacht gesprochen wird. Wer wissen will, was Liebe ist, muß lieben; um das Glück der Freude zu erleben, muß man sich freuen können — und um Not und Segen des Gebetes inne zu werden, muß man sich beherzt an Gott wenden. Für den Liebenden und Frohen und für den Beter sind alle philosophischen und theologischen Abhandlungen über Liebe oder Freude oder Beten wahrlich graue Theorie, grauer noch als der verhangenste Novembertag. Wozu dann also Zeit verschwenden mit einer Dogmatik des Gebetes? Auch wenn sie weder selber Beten ist noch eine unmittelbare Hilfe dazu bieten kann, wird sie durch zwei Gründe gerechtfertigt, ja als notwendig erwiesen.

Den ersten Grund kann man so formulieren: zur Würde des Gebetes und des Beters gehört die Reflexion über sein Tun. Jede vollmenschliche, verantwortete, kurz jede personale menschliche Tat verlangt und setzt voraus, daß der Täter sich seines Tuns bewußt ist. Das ist nicht nur deswegen erforderlich, damit ein wirklicher Vollzug aus der Tiefe seiner Existenz geschieht, sondern auch um der Auswirkungen seiner Tat willen. Der Liebende, der nicht weiß, warum er seine Liebe jemandem schenkt, wird sie nicht über alle Anfechtungen hinweg zur Treue werden lassen können. Freude, die nicht aus ihrem Grund lebt, verlöscht in bloßer Lustigkeit. Muß also das Gebet als existentieller Lebensvollzug angesprochen werden, dann bedarf der Beter des Bedenkens seines Gebetes, um je lebendiger, je intensiver beten zu können.

Der zweite Grund ist aus der Zeit geboren. Wie notwendig und wichtig auch immer die Reflexion über unser Tun sein mag, tatsächlich leben wir lange Zeiträume dahin,

¹ Vortrag, gehalten am 5. November 1972 in der Domschule Würzburg. Die Vortragsform wurde bewußt beibehalten, auf einen Apparat verzichtet. Literatur zum Thema: *Balthasar H. Urs v.*, Das betrachtende Gebet, Einsiedeln 1955; *Guardini R.*, Vorschule des Betens, Einsiedeln 1956⁵; *Rahner K.*, Worte ins Schweigen, Innsbruck 1963⁸; *ders.*, Von der Not und dem Segen des Gebets (Herder-Bücherei 28), Freiburg 1968⁸; *ders.*, Vom Beten heute: *GuL* 42 (1969), 6–17; *Schillebeeckx E.*, Gott — die Zukunft des Menschen, Mainz 1969, 49–99; *Schäfer R.*, Gott und Gebet: *ZThK* 65 (1968), 117–128; *Sudbrack J.*, Gebet: *Sacr. Mundi* II, 158–174; *Bernet W.*, Gebet, Stuttgart 1970; *Pesch O. H.*, Sprechender Glaube. Entwurf einer Theologie des Gebetes, Mainz 1970; *ders.*, Das Gebet (Christliches Leben heute 14), Augsburg 1972; *Kasper W.*, Einführung in den Glauben, Mainz 1972, 79–84.

ohne uns Rechenschaft zu geben über unsere personalen Aktivitäten. Das gilt ebenso wie für unsere Existenz auch für unsere leiblichen und sozialen Beziehungen, in denen wir stehen. Normalerweise denken wir nicht an das Atmen, sondern wir atmen eben. Ein gesundes Kind tollt und tobt den ganzen Tag umher, ohne einen einzigen Gedanken auf sein Herz zu verschwenden. Wir nehmen Geld ein und geben es wieder aus, leisten Arbeit und empfangen die Produkte fremder Arbeit. Dabei besinnen wir uns keineswegs jedesmal auf die volkswirtschaftlichen Zusammenhänge, auf Arbeitsteilung, Geldumlauf und Sozialpartnerschaft. Alles das wird erst dann interessant, wenn es zur Krise kommt: wenn man nicht mehr durchatmen kann, wenn das Herz klopft, die Inflation galoppiert, der soziale Friede gestört ist. In diesem Augenblick setzt geradezu zwangsläufig die Reflexion ein, die als Diagnose die Voraussetzung jeder wirksamen Therapie ist.

Das trifft auch für die existentiellen Lebensvollzüge zu. Wo Liebe in Not ist, besinnt man sich auf ihr Wesen; wo die Freude fehlt, forscht man nach den Gründen. Das kann der einzige noch verbleibende Ausweg aus der Krise sein. Über die Not des Betens heute brauchen nicht viele Worte verloren zu werden. Wir können nicht mehr beten. Das ist keine partielle Erscheinung in unserem religiösen Leben. Wir sind allem gegenüber sehr skeptisch geworden, was mit ihm zusammenhängt. Das Religiosum ist uns fremd geworden. Die Schwierigkeiten, die viele Menschen heute in der Kirche zu bewältigen haben, kommen nicht letztlich davon, daß die Handkommunion erlaubt ist und die einfachen Sätze des alten Katechismus als unzureichend von den Theologen abgelehnt werden oder daß dieser oder jener Prälat immer noch nicht weiter schauen kann als es der eigene Kirchturm erlaubt. Gott selber ist dieser Generation fragwürdig geworden — und dann ist es schwer, religiös, gar fromm zu sein. Dann kann man auch nicht mehr beten. So weist sich die Krise des Gebetes als Symptom der allgemeinen religiösen Krise aus. Dann aber setzt die praktische Frage nach dem Wie des Betens notwendig die dogmatische Reflexion über das Was des Gebetes voraus. Wenn wir wieder beten lernen wollen, genügen uns praktische Gebrauchsanweisungen allein nicht. So wichtig, so unerläßlich sie auch sind, praktikabel werden sie aufs Ganze gesehen erst durch die Meditation auf das, was Beten ist. Es bedarf der Theologie des Gebetes, damit die Praxis unseres Betens lebendig werde.

*

Was ist Beten? Es gibt auf diese Frage verschiedene Definitionen zur Antwort. Wir wollen an dieser Stelle nur zwei näher besehen.

Die landläufigste, vertrauteste Begriffsbestimmung sagt: *Beten ist Gespräch mit Gott*. Daran ist sicher richtig, daß der Beter sich mittels der Sprache an Gott wendet. Er sagt Du zu ihm und teilt ihm etwas mit — eine Bitte meistens, aber auch seine Ehrfurcht, seine Anbetung, sein Gotteslob. Trotzdem läßt diese Definition uns unbefriedigt. Beten mag Rede zu Gott, Ansprache an ihn sein — aber ist es ein Sprechen mit ihm? Gespräch ist Wechselrede. Die meisten Schwierigkeiten aus dem versuchten Vollzug des Betens rühren aber gerade daher, daß man es nicht als Dialog erfährt. Nicht nur, daß man den Partner weder sieht noch hört, man spürt auch keine Reaktion von ihm. Diese wesentliche Komponente eines Gesprächs fehlt fast immer, legen wir die Maßstäbe an, die uns sonst von einer Wechselrede sprechen lassen.

Es gibt aber auch sachliche Schwierigkeiten mit dieser Definition. Unter Menschen ist grundsätzlich jeder befugt, ein Gespräch zu beginnen. Der Adressat meiner Worte mag sich abwenden, im Schweigen verharren oder die Rede aufnehmen — daß ich rechtens zu ihm rede, kann er nicht bestreiten. Wir setzen meistens selbstverständlich voraus, daß der Mensch mit Gott ebenfalls ins Gespräch kommen könne. Das ist es keineswegs. Im Buche Ijob wird sich der Held seiner Vermessenheit bewußt, mit der er unbekümmert Jahwe angesprochen hat. Er erkennt, daß damit die Majestät und Transzendenz Gottes verletzt werden kann. So verspricht er: „Ich lege die Hand auf

meinen Mund. Einmal habe ich geredet und wiederhole es nicht, zweimal, und tue es nicht wieder" (39, 34 f). Es ist zumindest sehr gedankenlos, wenn man Beten für selbstverständliches Sprechen mit Gott hält. Noch etwas stimmt bei der genannten Definition bedenklich. Beten wird dabei gern zur ethischen Leistung, zum Kraftakt des menschlichen Gesprächspartners.

Ich hatte einmal kurzfristig den Religionsunterricht in einem Fürsorgeheim zu übernehmen, das von ausgezeichneten Schwestern geleitet wird. Als wir auf das Gebet zu sprechen kamen, erklärten die Mädchen sofort: „Bei uns kann man gar nicht richtig beten, weil wir zu viel beten müssen“. Die vorsichtige Nachfrage ergab, daß die sozial- und milieugeschädigten Kinder in der Tat überfordert wurden. Die Schwestern legten ihr eigenes Gebetsoll als Maßstab an, und dieses war respektabel. Ich sagte dies in aller Ehrlichkeit und bekam mit gleicher Ehrlichkeit von ihnen zu hören, mit solchen Ansichten bewege ich mich nicht mehr auf rechtgläubigem Boden. Man könne den Himmel nicht heftig genug bestürmen. Er würde dem den Segen nicht verweigern, der lange und ausdauernd betet. Das klingt sehr fromm und war sicher auch gut gemeint. Aber dahinter verbirgt sich nur zu leicht eine Art Kaufmannsdenken, ein Spekulieren nach dem Motto: „Steter Tropfen höhlt den Stein“. Das wäre letzten Endes aber eine Profanisierung der Unangreifbarkeit des göttlichen Geheimnisses. Denn ist nicht Gott der unendliche und ur-sprüngliche Geber alles Guten, dessen Gnade uns allemal zuvorkommt? Jesus hat einmal nachdrücklich davor gewarnt, zu plappern wie die Heiden, „denn sie meinen, daß sie um ihrer vielen Worte willen Erhöhung finden werden. Seid ihnen nun nicht gleich; denn euer Vater weiß, was ihr bedürft, ehe ihr ihn bittet“ (Mt 6, 7 f).

Nimmt man das alles ernst, dann scheint sich als Resultat zu ergeben, daß Beten als Gespräch mit Gott, als personale Rede mit ihm zumindestens christlich nicht mehr möglich ist. Es gibt verschiedene moderne Theologen, die diese Folgerung in der Tat gezogen haben. Gert Otto erklärt in seinem Buch „Vernunft“ (1970), Beten könne sich rechtens nicht im Du-, sondern nur im Er-Stil vollziehen. Es sei nur statthaft als Reflexion über Jesu Wort und Tun und leite als solche einen Klärungsprozeß ein, in dem der Mensch seine Orientierung gewinne. Für Dorothee Sölle ist das traditionelle Beten nichts anderes als ein Rückzug aus der Verantwortung, die dem Christen in der Welt und für die Welt aufgegeben ist. Der Beter mache, anstatt selbst zu handeln, Gott zum Lückenbüßer des eigenen Versagens, zum Alibi für seine Flucht vor der Last der Zeit. Echtes Beten geschieht dort, wo sich der Mensch über den Gesamtzusammenhang des Daseins vergewissere. Das könne, meint Frau Sölle, durchaus durch Zeitungslesen geschehen. Christus selber würde, statt zum Vater zu beten, heute Zeitung lesen.

In diesen Thesen wird also das Gebet verstanden als Daseinsorientierung. Sehen wir einmal über die Überspitzungen in der Formulierung hinweg, dann zeigt sich manches Bedenkenswerte. Mißverständnisse wie in der traditionellen Frömmigkeit sind kaum mehr möglich. Doch treten nicht an ihre Stelle andere? Der fundamentale Grund-Satz der ganzen Hl. Schrift, daß Gott sich den Menschen personal zugewandt hat, wird übersehen. Ist das so, dann dürfen und können wir auch eine personale Antwort geben – so mindestens ist Gebet nicht nur möglich, sondern erforderlich. Wird Gott in dem traditionellen Gebetsverständnis manchmal zum Geschäftspartner herabgewürdigt, so degradiert ihn diese Ansicht zum deistisch-bedeutungslosen Gott, dem die Welt aus den Händen geglitten ist.

*

Der kurze Überblick hat gezeigt, daß eine Beschreibung des Wesens von Gebet nur vom Gottesbild her möglich ist. Gott ist in irgendeiner Weise das Gegenüber des betenden Menschen, aber er ist auf jeden Fall der unendlich Erhabene, der Absolute, der Urheber der Dinge. Was Beten wirklich sei, bestimmt sich daher von ihm. Doch damit ist das Problem nicht leichter geworden. Unsere Generation hat sich damit hervorgetan, die alten Gottesbilder zu zerbrechen und im Überschwang zu verkünden, daß der alte Gott gestorben sei. Zum toten Gott kann man nicht beten. Noch einmal offenbart sich hier in aller Deutlichkeit die religiöse Krise, von der wir eben

gesprochen haben. An dieser Stelle müßte über die christliche Gottesvorstellung gesprochen werden, müßte ihre Begründung gegeben und ihre innere Berechtigung für uns gezeigt werden. Das ist in diesem Rahmen freilich nicht möglich. Wir kommen dennoch nicht darum herum, zur Beantwortung unserer Frage, was Beten sei, wenigstens einige Züge zu skizzieren. Wir legen sie vor, müssen aber auf alle Details verzichten.

Die biblisch-christliche Offenbarung zeigt Gott in einer seltsamen Gegensätzlichkeit. Er ist einmal der absolut Geheimnisvolle, dem man sich nur, wie Mose, mit verhülltem Haupte nahen kann. Er ist das Mysterium aller Mysterien, der Unbegreifliche und Unnennbare, von dem man sich kein Bild machen kann, weil jedes Abbild ihn verfälschen würde. Er ist aber auch der menschnahe Gott, der Liebhaber seiner Geschöpfe. Als Herr des Bundes erwählt er die Völker, als Gott der Offenbarung macht er sein innerstes Geheimnis den Menschen kund – daß er der Eine in Dreien ist. Das tut er nicht in Belehrungen, sondern indem er seinen Sohn und den Geist in seine Welt sendet. „So sehr hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen einzigen Sohn gab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht verlorengehe, sondern ewiges Leben habe“ (Jo 3, 16). Und in seinem Namen wird nach dem gleichen Johannesevangelium der Geist als Beistand für die Menschen gesandt (14, 26). In Christus ist Gott uns nahe gekommen, indem er einer von uns wurde; im Hl. Geist ist er das innerste Prinzip unseres geistlichen Lebens. Der transzendente Gott ist die Intimität unserer Innerlichkeit. Dennoch hebt seine Nähe seine Distanz nicht auf. Denn er ist der Gott der Menschen aus der freien Verfügung seiner Souveränität heraus. Er will es so – das ist der tiefste Grund, den wir angeben können.

Gott erweist sich damit als der Liebende. Das bedeutet, daß er Herr nicht im absolutistischen Sinne ist, der alles in sich und auf sich hin bis zur Ver-Nichtung aufgehen läßt, sondern daß er auf den Menschen als den von ihm Geliebten wartet. Er läßt den Menschen Mensch sein – mit seiner Freiheit, seiner Schwäche, seinen zentrifugalen Kräften. Gott wird zum Gegenüber des Menschen, weil er es so will. Seine Macht respektiert die menschliche Freiheit. Gottes Nähe wird so zum Anruf des Menschen. Da Gott ihn Mensch sein läßt, soll der Mensch Gott sein lassen. Gott kommt in seiner Gnade dem menschlichen Bemühen zuvor, aber der Mensch soll diesem Appell Gottes in Liebe nachkommen. Der Mensch in seiner Personalität ist aufgerufen zur Antwort auf Gottes Wort. Wo er sie gibt, glaubt er.

Wenn wir vom Glauben reden, meinen wir meistens unsere Zustimmung zu bestimmten Wahrheiten, die in formulierten Sätzen ausgesprochen sind – daß Gott der Schöpfer ist, daß Jesus am Kreuz für uns gestorben ist, daß es eine Auferstehung der Toten gibt. Bezugspunkt eines solchen Glaubens, daß etwas so oder anders sei, kann nur eine Person sein, der man auf Vertrauen hin das glaubt, an die man glaubt. An das Leben der kommenden Welt kann nur glauben, wer an den Urheber des Lebens glaubt. Eine solche personale Haltung aber setzt liebendes Vertrauen, unerschütterliche Festigkeit der Hoffnung voraus. In diesen lebt er. Glaube, Hoffnung und Liebe sind Grundhaltungen des Menschen. Sie werden jedoch nicht immer aktualisiert.

Wenn ein junger Mann ein Mädchen liebt, dann wird ihm dies zu einer Grundlage seines Lebens. Er liebt sie ständig. Es gibt keinen Augenblick, wo man sagen könnte: jetzt, in der Arbeitszeit von acht bis siebzehn Uhr, liebt er sie nicht, sondern jetzt arbeitet er; aber heute abend, wenn sie sich treffen, da fängt er wieder an zu lieben. Ein solches Verhalten wäre absurd. Der Mann lebt immer in der Liebe zu seinem Mädchen. Doch gibt es bestimmte Zeiten, wo diese Liebe zu wachem, sichtbarem Leben erweckt wird, wo er sie zeigen kann mit Worten oder Gesten.

Das kann ein Bild sein für die Wirklichkeit des Glaubens. Der Gläubige lebt im Glauben und aus dem Glauben, er hofft beständig auf Gott und ist ihm immer in Liebe verbunden. Aber das wird nicht in jedem Moment bewußt realisiert. Wenn aber und wo die personale Bezogenheit auf den personalen, heilschaffenden, liebenden und

lebendigen Gott ausdrücklich und positiv verwirklicht wird, dort ereignet sich Gebet. Da der Mensch seinen Glauben bekennt, seine Hoffnung erweckt und seine Liebe lebt, wird er zum Beter. Beten ist der in Hoffnung und Liebe geschehende lebendige Glaube. Beten ist Glaube, der lebt. Indem sich der Mensch in der Sprache Gott zuwendet und ihm antwortet auf seinen Ruf, indem er also seinen Glauben hier und jetzt vollzieht, betet er.

*

Unsere Frage, was Beten sei, ist damit grundlegend bereits beantwortet. Doch was sich so einfach anhört, steckt voller wichtiger Implikationen. Wir müssen ihnen ein wenig nachgehen, um uns der Tragweite dieser Definition bewußt zu werden.

Das Gebet ist der religiöse Grundakt einfachhin. Indem sich der Mensch dem unendlichen Gott zuwendet, anerkennt er dessen absolute und unbegründbare Transzendenz. Er versteht sich selber dann als begründete Existenz, als einen, der aus der Liebe Gottes lebt. Beten zeigt sich als responsorischer Akt, als Antwort auf die zuvorkommende Zuneigung Gottes, als Gegenliebe zu seiner Liebe. Der Mensch kann nicht spontan aus sich heraus beten; er wird erst durch Gott dazu ermächtigt. Indem er in Freiheit diesen Ruf aufnimmt, vollzieht er Religion.

Beten ist Akt des Heiles. Gebete können sehr vielfältig und vielgestaltig sein. Im Grunde lassen sie sich alle reduzieren auf den Satz: „Ich glaube“. In diesem Glauben, wie wir ihn vorhin kurz beschrieben haben als aus Hoffnung und Liebe lebend, kommt der Beter zu sich selbst: er läßt sich hineinziehen in die Fülle der Liebe Gottes und überwindet damit seine wesentliche Mangelhaftigkeit, die in der Abwesenheit Gottes in seinem Leben besteht. Der fragmentarische Mensch wird ganz. Diese Ganzheit meint das Wort *Heil*, dessen Verwandtschaft mit dem englischen *whole* (ganz) nicht zu übersehen ist. Der Mensch wird heil, wenn er und weil er bei Gott ist, seinem Heil. Indem er betet, ist er bei Gott. Heil geschieht ihm.

Die Bedingung der Möglichkeit des Betens ist die Gnade. In diesem Satz wird die theologische Schlußfolgerung aus dem eben Bedachten gezogen. So wenig wie das Heil ist das es schaffende Beten und der dieses ermöglichende Glaube ein menschliches Gemächte, sondern bedingt durch die göttliche Bevollmächtigung. „Darin besteht die Liebe, nicht daß wir Gott geliebt haben, sondern daß er uns geliebt hat“ (1 Jo 4, 10). Deswegen allein können auch wir ihn lieben und unsere Liebe im Beten realisieren.

Beten ist trinitarisches Geschehen. Das eben zitierte Wort aus dem ersten Johannesbrief geht noch weiter: Gottes Liebe zeigt sich darin, daß er „seinen Sohn als Sühnopfer für unsere Sünden gesandt hat“. Die uns zum Beten ermächtigende Gnade Gottes begegnet uns also in der gegenwärtigen heilsgeschichtlichen Situation in der Begegnung mit Jesus Christus. „In keinem andern ist das Heil, denn es ist auch kein andrer Name unter dem Himmel für die Menschen gegeben, durch den wir gerettet werden sollen“ (Apg 4, 12). Die Begegnung mit ihm wird uns ermöglicht in seinem, dem Hl. Geist, der uns zum Vater führt. Durch ihn und in ihm vollzieht sich alles Beten. „Wir wissen nicht, was wir beten sollen, wie sich's gebührt; aber der Geist selbst tritt für uns ein mit unaussprechlichen Seufzern“ (Röm 8, 26). In ihm allein können wir „Abba, lieber Vater“ sprechen (Röm 8, 15) in der Bruderschaft mit Jesus Christus (vgl. Röm 8, 17). Mit diesen Worten des hl. Paulus ist auch die Struktur christlichen Betens angedeutet. Grundsätzlich meint es Gott, aber eben so, daß es Gott Gott sein läßt. Er ist der Eine in drei Personen. Damit erhebt sich die Frage, wer eigentlich der Adressat unseres Gebetes sei. Sie scheint sehr merkwürdig zu sein, eine typische abstrakte Theologenfrage. Aber sie hat praktische Auswirkungen. Vielleicht hängt die Blässe unseres Betens auch damit zusammen, daß wir gar nicht

recht wissen, zu wem wir beten sollen: zu Gott ganz allgemein, zu den göttlichen Personen gesondert, zum Vater? Die Frage ist sehr schwierig, weil die Trinitätslehre uns veranlaßt, weder die Einheit noch die Dreiheit Gottes in irgendeiner Weise preiszugeben.

Wie sich in den Sätzen aus dem Römerbrief aber bereits andeutete, kennt die Heilige Schrift einen deutlichen Weg in dieser Problematik. Wie Jesus selber immer zum Vater betet, leitet er auch die Seinen an, „unseren Vater im Himmel“ um alles Gute zu bitten. Das freilich sollen sie tun in seinem Namen. Der Kolosserbrief faßt diese ntl Lehre in der schönen Anweisung zusammen: „Was immer ihr tut, in Worten oder in Werken, das tut alles im Namen des Herrn Jesus Christus. Durch ihn dankt ihr Gott dem Vater“ (Kol 3,17). Der Geist wird gezeigt als die Gabe, die Gott sendet, um das richtige Beten und Glauben zu ermöglichen. Ich erinnere noch einmal an Röm 8,26. Die christliche Liturgie hat diesen Zug des ntl Betens immer bewahrt. Noch heute schließt sie das Tagesgebet der Meßfeier mit dem Satz: „Durch unseren Herrn Jesus Christus, der mit dir (*dem Vater*) lebt und herrscht in der Einheit des Hl. Geistes“. Der Vater ist so das eigentliche Du unseres Betens. Das schließt nicht aus, daß wir auch, wie das NT und wie die Liturgie, zu Christus (vgl. das *Kyrie*) und zum Geist beten (vgl. den Hymnus *Veni Creator Spiritus*). Denn sie sind dem Vater gleichwesentlich Gott. Das aber wird ebenso im Gebet an den Vater durch den Sohn im Geist gewahrt.

Beten ist Tun in der Kirche. Der gleiche Geist, der in uns betet als der Geist Jesu Christi und das Pneuma des Vaters, ist der Geist der Kirche, ihr innerstes Lebensprinzip. Das II. Vatikanum hat die Kirche als „Zeichen und Werkzeug für die innerste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ beschrieben (*Lumen gentium* 1,1). So ist mit der trinitarischen Struktur des Betens auch seine ekklesiale Gestalt gegeben. „Gott gebührt die Ehre in der Gemeinde und in Jesus Christus bis zu allen Geschlechtern von Ewigkeit zu Ewigkeit“ (Eph 3,21). Wo Christen beten, wo der Glaube an den dreifaltigen Gott aktualisiert wird, da wird auch die Kirche realisiert. Der Beter, der Gemeinschaft mit Gott haben will, erfährt sie in der betenden Kirche. Auch das hat sehr praktische Konsequenzen. Eine wesentliche ist, daß das liturgische Gebet, das Gebet in und mit der Gemeinde jenes ist, das den eigentlichen Charakter christlichen Betens am deutlichsten zum Ausdruck bringt. Sicher kann und soll man auch im stillen Kämmerlein oder in Gottes freier Natur beten oder wo auch immer, denn schließlich sollen wir allezeit beten. Aber alles Beten steht seinem inneren Gesetz nach in Bezug zur kirchlichen Gemeinschaft, kommt also dort auch am besten zum Ausdruck.

Das Gebet der Kirche ist die Vollform christlichen Betens, auf das alle anderen Formen hinbezogen sind, von der her sie ihre Gestalt erfahren. Es ist dann auch klar, daß das Beten dort zu seiner Vollendung kommt, wo das ekklesiale Gebet seinen Höhepunkt hat – in der Feier der Eucharistie. Sie ist das Geheimnis des Glaubens, wie wir nach jeder Konsekration bekennen: Beten als lebendiger Glaube hat darum in ihr seine Mitte. Von hier aus wäre einmal die ebenso aktuelle wie leidige Frage der „Sonntagspflicht“ anzugehen, aber auch die Bedeutung der Liturgie für die Gemeindepastoral zu erörtern. Die zentrale Bedeutung beider für den christlichen Lebensvollzug würde dadurch lebendiger und auch vielleicht dem Menschen von heute einsichtiger.

Beten ist Fürbitte. Dieser Satz ist eine wichtige Konsequenz aus der ekklesialen Struktur des Gebetes. Es hat grundsätzlich offen zu sein für die anderen. Sicher muß man nicht bei jedem Gebet an die anderen Menschen denken, aber sie sind grundsätzlich im richtigen Beten eingeschlossen. Robinson könnte nicht beten. Schauen wir noch einmal in den ersten Brief des Johannes. Er hatte uns bereits darauf aufmerksam gemacht, daß die Grundvoraussetzungen unserer Liebe, aus der unser Glauben und Beten sich ergibt, die zuvorkommende Liebe Gottes ist, die uns in seinem Sohn mani-

festiert wurde. Im gleichen Atemzug heißt es dann: „Wenn Gott uns so geliebt hat, sind auch wir verpflichtet, einander zu lieben. Niemand hat Gott jemals geschaut; wenn wir einander lieben, bleibt Gott in uns und seine Liebe ist in uns vollendet“ (1 Jo 4, 11 f). Unsere Gottesliebe zeigt sich in unserer Nächstenliebe. Auch das muß notwendig in unserem Gebet seinen Ausdruck finden. Unsere Mitmenschen sind darin einbeschlossen. Das gibt dem Beten des einzelnen die Weite. Aber umgekehrt ist auch er jeweils getragen von den anderen Betern. Das macht sein Beten kraftvoll und schenkt ihm in seiner Einsamkeit Zuversicht.

Dem Gebet ist die Verheißung seiner Erhörung gegeben. Das ist nicht nur so gemeint, als ob irgendwann einmal irgendwie Gott sein Versprechen einlösen würde. Verheißung im biblischen Sinn meint feste Erfüllung. Unser Gebet ist der Erhörung sicher. Eine solche Aussage muß Widerspruch wecken. Wer je um etwas gebetet hat, hat auch schon die Erfahrung der Erfolglosigkeit seines Flehens gemacht. Die Zahl der unerhörten Gebete ist Legion. Da betet eine Familie heiß und innig um das Leben der kranken Mutter, die die Kinder so dringend brauchen – und sie stirbt. Da flehen die Menschen um Frieden und Eintracht – und neue Kriege brechen aus. Da möchte einer aus der Verfallenheit an eine böse Neigung herauskommen und bestürmt den Himmel – immer vergebens. Viele haben an Gott gezweifelt, weil er immer nur in erhabener Stummheit unseren Bitten gegenüber zu stehen scheint. Dagegen scheint die selbstverständliche Erhörungsgewißheit nicht ankommen zu können, die aus dem NT spricht: „Bittet, so wird euch gegeben werden, suchet, so werdet ihr finden; klopft an, so wird euch aufgetan werden“ (Mt 7, 7 f); „Alles, um was ihr bittet und betet, glaubt nur, daß ihr es empfangen habt, und es wird euch zuteil werden“ (Mk 11, 24). Schauen wir uns diese Texte, die um etliche vermehrt werden könnten, an, so sehen wir, daß die Voraussetzung der Erhörung jenes Urvertrauen in Gott ist, das sich in der Liebe zu ihm gläubig artikuliert. Die Voraussetzung der Erhörung ist der Glaube; er ist auch deren Maß. Selbst wenn er nur senfkorngroß ist, heißt es bei den Synoptikern, kann er Berge versetzen (Mt 17, 20 f parr).

Auch das ergibt sich aus unserer Definition. Wenn Beten Glaube ist, der lebt, dann ist es im Maße dieser Lebendigkeit der Erhörung gewiß, die dem Glaubenden verheißen ist. Denn Glaube wie Beten sind nichts anderes als die totale Selbstübergabe des Menschen an Gott. Wer glaubt und diesen seinen Glauben betend aktualisiert, will nichts anderes als Gott selber und alles andere nur in Harmonie mit dieser Grundausrichtung seines Wollens. Wenn aber Gottes zuvorkommende Gnade darin besteht, daß er sich liebend den Menschen schenkt, dann treffen sein und des Beters Wille in eins: Gott will sich den Menschen geben und die Menschen wollen Gott. Darum ist jedes Gebet der Erhörung sicher: „Dein Wille geschehe“ – Gott kann selbst nichts anderes wollen. Ist das das innerste Gesetz des Betens, dann wird leicht sichtbar, daß dann gerade nicht jede vordergründige Intention unseres Betens erhört werden kann. Unser Wollen kann niemals in letzter Eindeutigkeit auf Gott gerichtet werden: auch wenn dies seine Grundausrichtung ist, strebt es nach vielem anderen, das wenigstens *de facto* ihr entgegensteht. So kann es beispielsweise sein, daß jemand durchaus vertrauend und liebend um die Heilung von einer schweren Krankheit bittet, durch die er aber in Wirklichkeit reifer und innerlicher wird, durch die seine Gottesbeziehung tatsächlich unendlich vertieft wird. Gerade indem Gott das erste ablehnt, schenkt er das zweite; gerade weil der Kranke nicht geheilt wird, wird seine gläubige Grundausrichtung deutlicher aktualisiert. Indem Gott sich uns also verweigert, erhört er uns; indem er sich versagt, schenkt er die größere Fülle seines Reichtums.

Mit solchen Erwägungen tritt die Not des Betens an uns heran. Das alles mag sehr leicht vom grünen Tisch aus zu sagen sein. Wie aber, wenn wir selber in die Probe genommen sind? Hört dann unser Beten nicht auf? Das ist nur eine Schwierigkeit des Betens. Es gibt viele Gründe, warum es uns schwer fällt – sie brauchen nicht alle

erörtert und vorgelegt zu werden, denn alle kennen und leiden unter der Last, die Beten ist. Da ist zu sagen: *Die Schwierigkeit zu beten folgt aus dem Wesen des Gebetes selbst.* Dieser Satz mag manchem etwas überraschend klingen. Man hat in der Gebetserziehung oft so getan, als sei Beten etwas Selbstverständliches. „Beten ist das Atmen der Seele“, pflegte man zu sagen. Wie das Atmen ist es etwas Unproblematisches, sollte das auch heißen. Dem freilich widerspricht nicht allein die Erfahrung jedes Beters, sondern auch die dem Gebet eigene innere Gesetzmäßigkeit.

Wenn Beten Glaube ist, der lebt, dann hat es teil an der Schwierigkeit des Glaubens. Er ist gerichtet auf den unsinnlichen Gott, auf die transzendente Personalität, d. h. also auf den, der gerade nicht in unserer normalen Erfahrung, im Bereich möglichen Wissens vorkommt. Es mag sein, daß es vergangene Geschlechter leichter hatten, Gott in der Welt zu entdecken als deren Urheber. Vielleicht fällt es uns heute schwerer, die Spuren eines Gottes zu sehen, dessen Tod man seit Nietzsche immer wieder proklamiert hat. Im großen und ganzen freilich haben es alle Menschen zu allen Zeiten gleich schwer und gleich leicht, den verborgenen Gott der Offenbarung zu finden — eben jenes Paradoxon auszuhalten, welches das Gottesbild der Hl. Schrift vor Augen stellt. Der Gott, der uns angerufen hat, der in der Geschichte handelt, ist der unennbare, unsichtbare, verhüllte Gott. Zu ihm zu beten ist darum immer Mühsal. Unser Gebet scheint ins Leere zu gehen. Es ist nicht Gespräch, sondern wie das Rufen des Verdurstenden in der Wüste — echolos, antwortlos. Das ist im Grunde trügerischer Schein, weil auch und gerade in dieser „Nacht“ (Johannes vom Kreuz) Gott uns nahe ist. Es gibt Augenblicke, wo der Betende das weiß und neuen Mut findet, seine Worte dem Unsagbaren zu sagen. Aber im Alltag seines Glaubens und Betens wird die große Nüchternheit, die graue Sachlichkeit herrschen. Beides wird darum sehr schmucklos sein, ohne Pathos und Überschwang. Der gläubige Beter weiß durch alle Mühsal hindurch, daß darin die Treue seiner Liebe im Examen Gottes steht.

Das bittende Gebet ist christlich legitim. Den meisten wird dieser Satz als Binsenwahrheit erscheinen. Andernfalls würde die Mehrzahl aller Gebete in Frage gestellt. Wenn wir beten, bitten wir zumeist um etwas. Wir wollen etwas von Gott haben, etwas bei ihm erreichen. Er ist der Geber aller Gaben und sein Sohn hat uns wieder und wieder aufgefordert, in seinem Namen den Vater zu bitten. So gilt das Bittgebet als eine Hochform des christlichen Betens neben dem Lob- und Dankgebet, das freilich weit seltener praktiziert wird. Wenn wir ein wenig nachdenken, wird uns jedoch bewußt, daß das alles eher ist als selbstverständlich. Hat Bitten dort einen Sinn, wo der himmlische Vater von vornherein weiß, wessen wir alles bedürfen (vgl. Mt 6, 32)? Ist nicht der Gott, den wir um etwas bitten, der unwandelbare und unveränderliche Gott, den man mit seinem Flehen umzustimmen versucht — ein absurdes Unternehmen? Ist unser Betteln nicht ein Widerspruch zu unserem Glauben an den gnädigen, freigiebigen Gott? Die Einwände, die hier vorgebracht werden, sind so wenig neu wie das ganze Problem. Sie sind der Summa theologica des hl. Thomas v. A. entnommen (II II, 83, 2). Inzwischen hat sich die Frage noch verschärft. Mehr und besser als der Aquinate glauben wir heute erkannt zu haben, daß Gott nicht unmittelbar in das Geschehen eingreift. Er sitzt nicht auf der Kommandobrücke, um die Weltgeschichte zu lenken, sondern hat den Dingen ihre Gesetzmäßigkeit und den Menschen ihre Freiheit gegeben, die er beide respektiert. Das sind echte Schwierigkeiten, die die Rechtmäßigkeit des Bittgebetes durchaus in Frage stellen. So gab und gibt es immer Bestrebungen, es als verwerflich zu deklarieren. Die amtliche Kirche hat sich ihnen seit je entgegengestellt, ohne freilich das Problem zu lösen. Es existiert wirklich. Trotzdem gibt es eine Reihe von Ansätzen, die seine Legitimität zu sichern vermögen.

Als wir über die Gebetserhörungen sprachen, die die Antwort auf unser Bitten sind, haben wir feststellen können, daß jedes rechte Beten auf Gott selber zielt. Es ist immer die Hingabe an Gott, die Erklärung der Übereinstimmung meines mit seinem Willen. Wenn man also Gott um etwas bittet und dies gläubig tut, dann bittet man

immer um ihn selber und um alles andere nur, insoweit es sein ist. „Dein Wille geschehe“, ist der Tenor jedes Bittgebetes. Es versucht Gott nicht auf die eigene Seite heranzubekommen, es zweifelt nicht an seiner liebenden Zuvorkommenheit, sondern es spricht das alles nur aus, was im Herrengebet unmittelbar auf die eben zitierte Bitte folgt: „Dein Reich komme.“ Seinem innersten Gehalt nach ist alles bittende Beten das Flehen, daß Gottes Herrschaft sich ereigne. Der Segen dieser Art des Gebetes ist dann nicht die Umstimmung Gottes, sondern unsere Übereinstimmung mit ihm. Es wird der Ausdruck unserer Demut, die Absage an jenen Stolz, der die Quelle aller Auflehnung gegen Gott ist. Indem wir uns bittend an Gott wenden, wird die Antwort auf seinen Ruf lebendiger und vollendeter.

*

Am Schluß drängt sich noch eine Frage auf. Zum Wesen einer Sache gehört ihr Sinn. Auf ihm besteht vor allem das moderne Denken. Was keinen Sinn hat, das ist sinnlos und damit auch bedeutungslos. So bleibt die Frage: *warum soll man beten?* Als aktualisierter Glaube ist Gebet die Selbstüberantwortung des Menschen an Gott. In ihm manifestiert sich die Grundbefindlichkeit des Menschen als begrenztes, endliches Wesen. Zugleich ist es der Ausdruck dafür, daß jene Grenze in der Fülle Gottes aufgehoben wird. Da die Begrenztheit Mangel an Freiheit bedeutet, ist ihre Überwindung Befreiung. Indem der Mensch betend Gottes Herrlichkeit anerkennt, wird ihm seine volle Menschlichkeit geschenkt. Beten ist darum der Raum, in dem die Verfremdung des Menschen, die ihn ständig bedroht, aufgehoben wird. Beten hat keinen unmittelbaren Zweck, es dient zu nichts, sondern hat seinen Wert in sich. Es ermöglicht so die Freiheit und Eigenständigkeit des Menschen und seiner Welt. In ihm erfolgt die Absage an alle anderen Arten von Lebensbegründung, Daseinsvorsorge und Leitbildern der Aktivität. Denn Beten ist zu nichts gut, es ist gelebte Güte. So wird es zur Buße, zur Umkehr von den Götzen aller Art zum einen, wahren Gott, zum Gott der unendlichen Freiheit. Beten führt in jene Krisis, die das Ende aller Krisen bedeutet. Gerade weil der Betende nichts als Gott will, will er so das Heil der Welt und wirkt es: „Dein Reich komme“. „Ich hege keinen Zweifel“, schrieb schon Aristides im 2. Jh. an den römischen Kaiser, den Herrn der damaligen Welt, „nur durch das flehentliche Gebet der Christen besteht die Welt noch weiter“ (Apol. 16).

Da wir das scheinbar Fernliegende bedacht haben, sind wir mitten in dem gewesen, was uns alle bedrängt — die Zeit und die Welt, in der wir leben. Nun offenbart sich auch das Praktikable der grauen Theorie. Vielleicht ist es ihr gelungen, die stärkste Hilfe für das Beten zu geben, die denkbar ist: die Einsicht in die Notwendigkeit zu beten. Von dort bis zum Gebet ist kein weiter Weg mehr. Ihn muß jeder selber gehen, aber er muß und soll ihn gehen. Das Wort bleibt wahr, das *Reinhold Schneider* mitten in der Finsternis der Unmenschlichkeit seiner Tage niedergeschrieben hat:

„Allein den Betern kann es noch gelingen,
Das Schwert ob unsern Häuptern aufzuhalten
Und diese Welt den richtenden Gewalten
Durch ein geheiligt Leben abzurufen.

Denn Täter werden nie den Himmel zwingen:
Was sie vereinen, wird sich wieder spalten,
Was sie erneuern, über Nacht veralten,
Und was sie stiften, Not und Unheil bringen.

Jetzt ist die Zeit, da sich das Heil verbirgt,
Und Menschenhochmut auf dem Markte feiert,
Indes im Dom die Beter sich verhüllen.

Bis Gott aus unsern Opfern Segen wirkt
Und in den Tiefen, die kein Aug' entschleiern,
Die trocknen Brunnen sich mit Leben füllen.“

Bibel oder Kirche?

Überlegungen zur Autorität der Bibel¹.

Schon das Fragezeichen hinter der Überschrift weist darauf hin, daß die Zusammengehörigkeit beider Begriffe, aber auch ihre mögliche Trennbarkeit nicht selbstverständlich sind. Um unsere Überlegungen nicht zu sehr zu belasten, lassen wir an sich hierher gehörige Fragenkomplexe thematisch beiseite² und beschränken uns auf die Diskussion dieser beiden Begriffe, um Aspekte zu einer möglichen Antwort auf unsere Frage zu suchen.

1. Kirche ohne Bibel?

Erleichtern wir uns den Einstieg mit einer Gegenfrage: Warum eigentlich nicht *Kirche ohne Bibel*? Sofort ist jedem klar, daß es ganz ohne Bibel in der Kirche nicht geht, da sie zumindest historisch mit den Anfängen der Kirche fest verbunden ist. Aber über diese historischen Anfänge hat sich die Zeit und die Entwicklung längst hinausbewegt, hat neue Situationen, Probleme und Lösungen gebracht; Kirche veränderte sich, wurde groß, reich und mächtig, strukturiert durch ein fast allgegenwärtiges Amt und dessen Autorität, die nötig war, um ein so kompliziertes und ehemals fragiles Gebilde sicher durch die Gefahren der Zeiten zu bringen. In der Festlegung des Kanons, in der fortlaufenden Entwicklung der Lehre, in Lehramt und Dogmen zeigt sich eine allmähliche Verselbständigung der Kirche am Werke, die man zusammenfassend Tradition nennen kann. Immer mehr erscheint die Kirche als ein sich selbst und nur in Referenz zu ihrer jeweiligen Umwelt regulierendes System, in dem zwar die eigenen Anfänge durchaus enthalten sind, die aber im dauernden *aggiornamento* der gesamten Kirche immer unkenntlicher werden. Das kann kein Verdikt bedeuten, sondern es scheint geradezu das Gebot der ständig fortschreitenden Geschichte zu sein, die in je neuen Situationen je neue kirchliche Verhaltensweisen erfordert, die pragmatisch und dynamisch gefunden werden müssen, wenn die Kirche ihrer Rolle treu bleiben will. Das Kontinuum jeden möglichen kirchlichen Verhaltens in der Geschichte wäre, wenn die dargestellte Meinung richtig ist, die Kirche selber, die sich in einem dauernden Auf und Ab ihren Weg bahnt.

Die Bibel wäre als selbständige Instanz in diesem ständigen Fortschritt geradezu gefährlich, da sie gegenüber einer vernünftigen Pragmatik entweder restaurativen oder schwärmerischen Konzeptionen Vorschub leisten würde³. Außerdem belehrt uns die exegetische Wissenschaft darüber, daß die Bibel selber bereits ein Dokument kirchlichen Glaubens, Denkens und Verhaltens ist, ein Teil dessen, was wir Tradition nennen. Die Kirche war historisch eindeutig vor der Bibel, auch vor ihren ungeschriebenen Vorstufen, da sie in jeder Form der Niederschlag der Erfahrung und der Reflexion des

¹ Der Beitrag war ursprünglich das dritte der von verschiedenen Referenten vorgetragenen Kurzreferate auf dem Theologischen Forum der Katholisch-Theologischen Fakultät Regensburg am 15. Dez. 1971 mit dem Thema: Autorität der Bibel. Da diese Fora sich an weite Kreise der Bevölkerung richten, wird in den Vorträgen auf jeden wissenschaftlichen Ballast verzichtet. Das Referat wurde in dieser spezifischen Form belassen, lediglich leicht überarbeitet und mit einigen Anmerkungen, die als Lesehinweise zu verstehen sind, versehen.

² Zum kontroverstheologischen und historischen Hintergrund vgl. J. R. Geiselman, *Die Hl. Schrift und die Tradition* (QD 18), Freiburg 1962; J. Ratzinger in K. Rahner / J. Ratzinger: *Offenbarung und Überlieferung* (QD 25), Freiburg 1965, bes. 50–67.

³ J. Ratzinger: „Eine Loslösung der Schrift von der gesamtkirchlichen Überlieferung führt entweder zum Biblizismus oder zum Modernismus oder zu beidem“, in ²LThK, Zusatzband II, Kommentar zu *Dei Verbum* Art. 23, Freiburg 1967, 575. Sucht man heutige Beispiele, so fallen einem leicht „Una voce“ und „Theologie der Revolution“ ein.

Glaubens der ersten Christengemeinden und ihrer Theologen ist. Auch die älteste erreichbare Form der Botschaft findet sich nur in Gestalt der gläubigen Aufnahme, Deutung und Weiterentwicklung. Die Bibel ist kirchliche Tradition, ein „Buch der Kirche“⁴. Sie unterliegt zeitgebundenen kulturellen, religiösen und theologischen Denk- und Verhaltensschemata. Kirche also hat das Erstgeburtsrecht, da jedes Zeugnis explizit innerkirchlich ist — mag man auch nach den Implikationen fragen wollen und können.

Auch wenn man davon überzeugt ist, daß die Bibel in gewisser Weise Wahrheit endgültig offenbart⁵, so kann das doch nur heißen, daß diese endgültige Wahrheit als jeweils gedeutete vorfindlich ist und daß diese Deutungen einem ständigen Prozeß ausgesetzt sind. Wahrheit bleibt also nur im Kontinuum Kirche erfahrbar und auch nur dort unverlierbar. Kirche ist dann Hort und Hüter dieser Wahrheit, ja, ihr jeweiliger Teil⁶.

2. Bibel ohne Kirche?

Wir drehen nun unsere Gegenfrage um: Warum eigentlich nicht *Bibel ohne Kirche*?

Wie wir sehen konnten, ist die Bibel historisch ein Dokument gläubiger Menschen über ihre Fragen und Antworten. Aber dieser Glaube existiert nur als Glaube an etwas anderes und als Zeugnis von etwas anderem: von der Offenbarung des heil-schaffenden Handelns Gottes in der Geschichte der Menschen. Die Autorität, die diese Fragen, Antworten, Deutungen und Literatur erst erzeugt, ist die Offenbarung⁷.

Gerade das Neue Testament verweist als Produkt glaubender Gemeinden und Menschen über sich hinaus auf den antwortheischenden Inhalt dieses Glaubens: Leben, Wirken, Tod und Auferstehung Jesu von Nazareth, der als der, der einmal und für alle Mal⁸ nach dem Willen Gottes Heil in die Menschengeschichte gestiftet hat, letzte Autorität und letzter Anspruch ist. Diese historische wie theologische Einmaligkeit und Endgültigkeit liegt dem biblisch bezeugten kirchlichen Glauben voraus und zu Grunde. Wir haben zwar jetzt nur das Kerygma von Jesus, dem Christus, und nicht Jesu eigene Botschaft, aber ohne dieses „von Jesus“ wäre es eben nicht dieses unverwechselbare Kerygma. Die Worte der Bibel deuten und legen also ein ihr immer schon vorausliegendes Heilsgeschehen aus, die göttliche Offenbarung, deren Inhalt und Prinzip Jesus Christus ist⁹.

Deshalb war und ist es legitimerweise immer möglich, sich von diesem personalen Inhalt anrühren, bewegen und verändern zu lassen, ohne sich einer christlichen Kirche

⁴ So nach dem Buch von W. Marxsen: *Das Neue Testament als Buch der Kirche*, Gütersloh 1966, dessen Ansatz zu begrüßen ist, wenn man ihm auch nicht bei allen Konsequenzen folgen kann.

⁵ II. Vat. Konzil, *Dei Verbum* Art. 7.

⁶ Bedingt durch ihre verwickelte Vorgeschichte, zeigt die Offenbarungs-Konstitution des II. Vat. Konzils „*Dei Verbum*“ gelegentlich Spuren solcher kirchlichen Selbstbespiegelung. Aus diesen Unausgeglichheiten des Dokuments allerdings darauf zu schließen, es sei für den Katholizismus typisch, Wahrheit als deponierbaren Schatz und Kirche hauptsächlich als deren Hort und Hüter anzusehen, wie das W. Schmithals (in J. Chr. Hampe [Hg.]: *Die Autorität der Freiheit*, Bd. 1, München 1967, 207 f) tut, scheint für einen Fachexegeten bemerkenswert pauschal.

⁷ Wenn auch mehr im Blick auf den biblischen Bücherkanon, so ist das doch auch die Meinung von K. H. Ohlig: *Woher nimmt die Bibel ihre Autorität?* Düsseldorf 1970. Er entwickelt allerdings lediglich weiter, was K. Rahner / J. Ratzinger: *Offenbarung und Überlieferung* (QD 25), Freiburg 1965, grundgelegt haben. Für unseren Zusammenhang vgl. bes. 34 f (J. Ratzinger).

⁸ Vgl. Hebr 10, 10.

⁹ H. Ott schreibt in J. Chr. Hampe (Hg.): *Die Autorität der Freiheit*, Bd. 1, München 1967, 171, Christus sei der zentrale Inhalt der Offenbarung und zugleich das Prinzip des Offenbar-werdens.

zugehörig zu fühlen¹⁰. Diese Art der Bibelrezeption kann sogar menschlich anständiger und aufrichtiger sein, da sie den Beschneidungen, Verkürzungen und Verdrehungen, die die Kirche häufig der Bibel zufügt, aus dem Weg geht und so nicht mit-schuldig wird, wenn die neue Botschaft ihrer Impulse beraubt, domestiziert und kanali-siert wird. Oft hat die Auslieferung der Botschaft an die Kirche gegenüber ihrem einzigen Inhalt Jesus Christus zu sekundären Sätzen, Deutungen und Realisierungen geführt, die einer Verkleinerung des je größeren Gottes und seines Christus gleich-sahen¹¹.

Vermittels der exegetischen Erforschung der Bibel könnte Jesus selber als Zeuge gegen eine sich behäbig und geschickt einrichtende Kirche angeführt werden, waren doch der Wille des Vaters sowie die Zusage und Ankunft des Reiches Gottes, das mehr und prinzipiell anderes ist als jede Kirche, zentraler Inhalt seiner Botschaft und seines Lebens¹². Die fortbestehende Existenz der Bibel bedeutet also eine Rückbindung an die religiösen und eschatologischen Impulse und Zusagen seiner Gestalt und Botschaft über jede Kirche hinaus. Von vielen Menschen aller Jahrhunderte ist die Bibel gerade in diesem Sinn immer wieder gelesen, begriffen und getan worden – und wird es noch. Lassen wir das allzu einfache, wenn auch naheliegende Beispiel der „Jesus-People“ ruhen und erinnern uns dafür exemplarisch an Luther, der die Bibel kirchlich gegen die bestehende Kirche las. Oder an Marxisten wie Kolakowski, Gardavski, Garaudy oder Ernst Bloch, der schreibt: „Ein Zeichen unserer guten Sache hieß und heißt Jesus . . . Als das sanfteste Zeichen, gewiß, darin aber zugleich als das brennend-ste, uns umbrechendste, aufbrechendste“¹³.

3. Bibel und Kirche

Dem aufmerksamen Leser wird kaum entgangen sein, daß die beiden Komplexe *Bibel* und *Kirche* sich bei ihrer Gegenüberstellung nicht säuberlich auseinander-halten ließen – und das, obwohl alle bisher aufgeführten Argumente für eine Tren-nung durchaus ihr Gewicht und Recht haben. Es hat sich schon angedeutet und wird sich bald genauer zeigen, daß diese Argumente nur ein relatives Recht haben; relativ deshalb, weil sie ihre volle Wirksamkeit erst entfalten, wenn man Bibel und Kirche zueinander in Beziehung setzt.

Es ist richtig, wenn die Exegeten uns sagen, daß historisch die Kirche vor der Bibel war, denn erst mit dem Tode Jesu wurde es notwendig, Traditionen über seine Bot-schaft, seine Person und sein Wirken für die neuen Gläubigen fruchtbar aufzubewah-ren. Dieses mündliche und schriftliche Aufbewahren war zugleich ein Ordnen und Anwenden, weil es von kirchlichen, apologetischen, missionarischen und theologischen Interessen, von neuen Schwierigkeiten und Situationen geleitet wurde. Sammlung und Ordnung waren also schon gelebte Deutung, Tradition, deren augenfälligste Wirkung vielleicht in dem schwierigen Geschäft der Übersetzung des Gemeinten in andere

¹⁰ So auch in positiver Formulierung II. Vat. Konzil, Dei Verbum, Schluß von Art. 25 und Art. 26. J. Ratzinger zitiert im Kommentar a. a. O., 581 R. Schutz-M. Thurian, *La parole vivante au concile*, Taizé 1966, 184: „C'est aussi un signe que l'Eglise catholique pense également que la Parole de Dieu écrite peut parler d'elle-même et toucher le cœur des hommes qui ne croient pas.“

¹¹ Unbestreitbar waren und sind die „sekundären Sätze“ als geschichtliche Entfaltungen der Offenbarung notwendig um des Fortlebens dieser Offenbarung willen. Allzu oft aber erringen sie den Status der „Unveräußerlichkeit“, einen Quasi-Offenbarungs-Charakter, während in Wahrheit über ihre Relevanz ihr Charakter als Werkzeug zum Tun und zum Verständnis der Offenbarung entscheiden muß.

¹² Darüber geben seit A. Schweitzer fast alle Jesus-Bücher mehr oder weniger klare Auskunft, ebenso die zahlreichen Werke zur Geschichte des Urchristentums.

¹³ E. Bloch, *Atheismus im Christentum*, Frankfurt/M. 1968, 169; vgl. R. Garaudy, *Vom Bann-fluch zum Dialog*, 98: „Er (Jesus) kündigt an, daß die Zeit erfüllt ist und daß die Gegenwart die Zeit der Entscheidung ist. Glauben heißt fortan, gänzlich der Zukunft geöffnet sein.“ In R. Garaudy / J. B. Metz / K. Rahner: *Der Dialog*, Hamburg 1966.

Sprachen und Kulturen bestand. Spätestens der Beginn der Mission verursachte also größere deutende Verschiebungen.

Diese Akte sind zweifellos kirchliche, überliefernde Akte, aber doch nur, weil sie zugleich versuchen, das ursprünglich Gemeinte festzuhalten. Sie deuten ein der Kirche Vorausgehendes, die Offenbarung, die durch Gottes Handeln und in Jesus Christus geschah; das aber heißt, daß diese erste Deutung, die die Grundlage unserer Bibel ist, Autorität beanspruchen kann allein von dem her, was sie immer neu zu umschreiben und zu verstehen sucht. Nicht die Bibel als Buch verändert die Welt oder die Kirche, sondern Annahme oder Ablehnung des Inhalts, den dieses Buch meint. Nicht die kirchliche Annahme begründet die Autorität der Bibel, sondern ihr intendierter Inhalt, der Anspruch der Sache Gottes und Jesu, der die Kirche so betrifft, daß sie diesen Anspruch glaubend verstehen lernt, bewahrt, deutet und aufzeichnet. Da es menschlichen Glauben nur in Geschichte gibt, ist dieses Festhalten der Worte und Taten Folge des Offenbarungsgeschehens und Grundlage christlicher Hermeneutik¹⁴. Mag also die Kirche historisch immer schon vor der Bibel dagewesen sein, theologisch jedenfalls kodifiziert die Bibel den Glauben der Kirche an den autoritativen Anspruch Gottes und den Gehorsam gegen ihn, durch den die Kirche erst sein kann, was sie ist¹⁵.

Kirche ist aber nicht bloß die faktische, erfahrbare Folge von Offenbarung, sondern zugleich deren innerlich notwendige Folge. Nach Tod und Auferstehung Jesu ist Offenbarung nur noch in der Deutung, d. h. im NT, zu haben. Die historischen „Fakten“ der Heilsgeschichte sind, wenn man so sagen darf, nicht mehr als „Fakten“ erhebbar, sondern nur noch aus der Hand von an diese Offenbarung glaubenden Zeugen zu empfangen¹⁶. Gibt es das überhaupt in menschlich gestalteter Geschichte: bloße Fakten ohne Bedeutung, ohne Wert? Jede irgendwie geartete Annahme oder Ablehnung eines Ereignisses nimmt diesem seine prinzipielle und unaufhebbare Mehrdeutigkeit und macht es zum Sinn, zur Überzeugung, die freilich ohne das zugrundeliegende „Faktum“, die „Realität“, ein Märchen oder eine Illusion wäre¹⁷. Die Aneignung der Offenbarung ist, wenn sie gelingt, situationsgerecht, in jedem Fall aber zeit- und umständebedingt: Erstes Zeugnis dieses notwendigen Prozesses ist die Bibel; die Kirche ist die Weiterentwicklung dieses Deutungsvollzuges, der durch sie die Offenbarung in jeder Zeit neu verstehbar und annehmbar machen soll.

Endlich bedeutet die Forderung nach je notwendiger neuer Deutung einer einmaligen Offenbarung zugleich die Forderung nach einer sozialen Institutionalisierung der Deutung, um diese auch in einer aktuellen Situation vor völliger Beliebigkeit zu bewahren, ihre Impulse zu vervielfältigen und so dem Dialog zwischen Einmaligkeit und deren geschichtlicher Jeweiligkeit eine kontinuierliche Plattform zu verschaffen.

Wir konstatieren ein unlösbares Ineinander von Kirche und Bibel, indem eines das andere erst ermöglicht, weil beide die sich ergänzenden und bedingenden Antworten

¹⁴ G. Müller-Fahrenholz, Das Verhältnis von Heiliger Schrift und Kirche, *Ev Theol* 31 (1971), 252.

¹⁵ H. Fries, Kirche und Offenbarung Gottes, in J. Chr. Hampe (Hg.), Die Autorität der Freiheit, Bd. 1, München 1967, 166. — Es kann aber auch nicht so sein, meint W. Marxsen zu Recht, daß die „Sache Jesu“ an die Stelle der Bibel treten könne, da diese „Sache Jesu“ für uns nur mittels des NT und seiner Wirkungsgeschichte zu haben ist (op. cit. 65).

¹⁶ Das artikuliert nicht deutlich genug K.-H. Ohlig, op. cit. Siehe dagegen H. Ott, in J. Chr. Hampe (Hg.): op. cit. 173; K. Rahner, in K. Rahner / J. Ratzinger, op. cit. 20 f.

¹⁷ Diese — zugegebenermaßen mageren — Bemerkungen wollen hinweisen auf die hermeneutische Diskussion, die heute eine Grundlagenreflexion der Theologie eingeleitet hat. Wir mußten es bei Andeutungen bewenden lassen, um den Rahmen nicht zu sprengen. Vgl. P. Ricoeur, der meint, Hermeneutik sei eine Funktion der historischen Kontinuität selbst, indem wir zur selben Überlieferung gehören wie der Text. Der wahre hermeneutische Zirkel liege in der Dimension einer Gemeinde, die zugleich interpretiert und interpretiert wird. In X. Léon-Dufour (Hg.): *Exégèse et herméneutique*, Paris 1971, 290 f.

auf den Anspruch der Offenbarung sind: Tradition ohne Bibel wäre ohne Autorität, Bibel ohne Tradition wäre ein weitgehend wirkungsloses historisches Dokument.

4. Bibel – Gericht der Kirche

Nun aber meldet sich unabweisbar die Frage, ob das *Ineinander von Kirche und Bibel* zugleich ihre völlige Gleichberechtigung bedingt. Wäre das so, bekäme die jeweils existierende Kirche – bei theoretischer Gleichberechtigung – ein praktisches Übergewicht, weil ihre jeweilige Annahme und Realisierung der Deutung der Offenbarung zugleich die allseits verbindende Richtlinie *jedes* Anspruchs der Offenbarung wäre¹⁸. Kirche verstünde also Offenbarung in ihrer Zeit immer völlig richtig und vollständig, wäre die jeweils adäquate Antwort auf Offenbarung.

Die Kirche deutet aber nicht letztlich sich selber, sondern ein ihr immer Vorausliegendes. Sie ist weder die Wahrheit noch ein Teil von ihr noch ihr Ersatz, sondern Zeuge der Wahrheit, die ihr zu tun aufgegeben ist. Wahrheit aber ist Gottes und Jesu Tat an den Menschen, die in zeitgebundenen Gestalten und Denkfiguren nie endgültig einzuholen ist. Der Gefahr, das zu meinen, war und ist die Kirche in ihrer Geschichte oft erlegen, weil ihr das Pilgern zu mühselig wurde und sie sich lieber dort festklammerte, wo sie sich gerade befand.

Die je neue Weise des Ergreifens und Tuns von Offenbarung ist auch je neue Auslegung und Anwendung der Bibel als der ursprünglichsten Quelle der autoritativen Glaubensantwort der ersten kirchlichen Zeugen des Offenbarungswortes. Auch Schrift steht also der Kirche faktisch als eine auszulegende gegenüber: ihre Fragen verlangen Antwort. Wer etwa empfände nicht die sogenannte Bergpredigt als Frage an uns alle, auch an die heutige Kirche? Im Bericht von Jesu Predigt vom Reich Gottes warnt die Schrift jede Form von Kirche ständig, sich vorschnell und unter Umgehung der Offenbarung selbstmächtig für das angekommene Reich Gottes zu halten. Kirche kann sich unter dem Anspruch der Bibel nur als Kirche Jesu Christi verstehen, wenn sie nichts als ein Verweis auf ihn und sein Reich, sein Zeichen in der Welt sein will – und sich zugleich bewußt bleibt, wie schnell Zeichen mißlingen, mißverstanden werden oder sündig werden können¹⁹.

Die bohrenden Fragen der Bibel an das Selbstverständnis der Kirche gehen so an die Substanz, daß man sich fragen muß, ob der in ihnen angemeldete Auftrag die jeweils mögliche Gestalt seiner Antwort nicht so sehr überragt, daß die Gestalt der Kirche immer nur eine sehr vorübergehende sein darf. Zielen die Fragen nicht eigentlich eine Kirche an, die dem jetzigen Status immer vorausliegt – und kann nicht die Kirche dieser gebieterischen Forderung nur entsprechen, wenn sie sich bis ins Innerste als *semper reformanda* versteht²⁰? Schrift ist Norm für die Kirche *gegen* die Kirche²¹, ihr stän-

¹⁸ Dieses hier einzuführende „politische“ Argument artikuliert endlich das theologische Interesse am Gegenstand und bringt den bisherigen abstrakt-theoretischen Überlegungen eine völlig neue Gewichtung; eine neue Gewichtung, die, einmal vollzogen, sich leicht auch historisch belegen läßt.

¹⁹ Insbesondere evangelische Autoren bedauern immer wieder, daß das II. Vat. Konzil sich nicht dazu durchringen konnte, diesen Aspekt der Schrift als kritischer Instanz gegenüber der Tradition stärker zu betonen. Dabei hätte sich eine Chance geboten, nachdem Kardinal Meyer in seiner Rede am 30. Sept. 1964 in der Konzilsaula gerade diesen Gedanken des Gerichtes des Wortes Gottes über die Kirche hervorgehoben hatte. Er meinte (nach L. A. Dorn / G. Denzler, *Tagebuch des Konzils*, Nürnberg 1965, 103), nicht alles, was in der Kirche existiere, müsse Ausdruck legitimer Tradition sein, sondern es gebe durchaus entstehende Traditionen. In statu viatorum stehe Tradition auch unter der Möglichkeit des Fehlens, sie sei also kritisch zu betrachten. Für die unerläßliche Traditionskritik stehe als Maßstab die Hl. Schrift zur Verfügung, an der die Tradition immer wieder zu messen sei.

²⁰ So auch O. Cullmann, *Die kritische Rolle der Hl. Schrift*, in J. Chr. Hampe (Hg.), op. cit. 194.

²¹ K.-H. Ohlig, op. cit. 123, Anm. 85: „Schrift ist Norm für die Kirche gegen die Kirche.“

diger Stachel im Fleisch, ihr inneres Reformprinzip, die institutionalisierte Kirchenkritik, das schmerzende Offenhalten des „eschatologischen Vorbehalts“, das mit der Wesenskonstitution der Kirche zusammenhängt. In diesem Sinn ist die Bibel der Kirche nicht bloß faktisch, sondern notwendig gegenüber, das Schwert über ihr zur Mahnung.

Wie jede Kritik, so ist auch die Bibel als die institutionalisierte Kirchenkritik gerade in ihrer reinigenden, destruierenden, in die „Krise“ bringenden Kraft eine befreiende Hilfe zum Überwinden allzu vertrauter Muster und zum Auffinden neuer, phantasievoller Zeichen am Weg des Glaubens, der im vorläufigen Tun vorläuft zu der Wahrheit, die vor der Kirche liegt und zugleich innerster Kern ihrer weltzugewandten Hoffnung ist: Jesus Christus. Die Bibel mahnt die Kirche, daß es ihr nicht um die Konservierung irgendeiner Vergangenheit zu tun sein darf, sondern um die Einlösung der vergangenen Hoffnungen²².

Kirche und Bibel sind also ohne einander undenkbar, wenn auch die Bibel einen theologischen Vorrang und eine Autorität hat, der die Kirche sich ihrem Wesen nach zu unterwerfen hat, die sie aber auch ermuntert, bei ihrer Aufgabe, Zeichen der gläubigen Annahme, Deutung und Verwirklichung des allen Menschen offenbarten Heiles zu sein, nicht zu erlahmen. Die Bibel ermöglicht nicht das Gehen dieses Weges, aber das Atmen derer, die auf dem Wege sind²³.

5. Zusammenfassung

1. Kirche hat der Bibel gegenüber, wenn auch nicht unabhängig von ihr, eine relative Selbständigkeit, da sie die immer neue, weltgebundene Realisierung des in der Bibel von Gott erhobenen Anspruchs ist und daher die fortdauernde Präsenz der einmaligen Offenbarung für alle Menschen.

2. Bibel hat der Kirche gegenüber, wenn auch nicht unabhängig von ihr, eine relative Selbständigkeit, da sie in gläubiger Deutung der Kirche den Blick offen hält für die uneinholbare Autorität des Lebens und der Botschaft Jesu, die Heil bedeutet über jede kirchliche Realisierung hinaus.

3. Bibel und Kirche sind innerlich so aufeinander bezogen, daß sie ohne das je andere sinn- und wirkungslos wären und nur miteinander das Hören des Glaubens und die Impulse des Hoffens ermöglichen können.

4. In dieser gegenseitigen Angewiesenheit muß die Bibel ein notwendiges prinzipielles wie materielles Vorrecht behalten, da allein durch sie das Wesen der Kirche von allem pragmatischen Sich-Einrichten frei gehalten und die gläubige Option für das Reich Gottes vor jeder Kirche und für alle offen gehalten werden kann.

²² In Adaption von M. Horkheimer / Th. W. Adorno: Dialektik der Aufklärung, Frankfurt/M. 1971, Vorwort 4.

²³ J. Ratzinger: „Christlicher Glaube ist wesentlich zugleich Hoffnung und kann so seine endgültige Beglaubigung erst in der Einlösung der Hoffnung finden: Sein Wagnis besteht weniger in der Paradoxie des Verstandes als in dem Vertrauen, das sich auf einen Weg macht, dessen Ziel noch nicht zu sehen ist.“ ²¹LThK, Zusatzband II, Freiburg 1967, 511.

Sinn und Problematik der Schriftverwendung in der Passion

Eine bloß flüchtige Durchsicht der Marginalangaben im griechischen Neuen Testament von E. Nestle¹ lehrt, daß die Leidensgeschichten², im ganzen gesehen, vom atl Schriftwort stärker durchsetzt sind als durchschnittlich die übrigen Teile der Evangelien. Die folgenden Ausführungen wollen zunächst (I) einen Überblick über die Schriftverwendung in den Lgen vermitteln; hierauf (II) den Sinn der Schriftverwendung dartun und schließlich (III) auf die in ihr von der neueren Forschung gesehene Problematik etwas eingehen.

I. Über die Schriftverwendung in den Leidensgeschichten

a) Im Allgemeinen

Wenn wir die Verwendung des ATs in den Lgen richtig erfassen wollen, dürfen wir uns nicht bloß auf die dort vorkommenden *ausdrücklichen Schriftzitate* („Reflexionszitate“), die als solche durch „es steht geschrieben“ (Mt 26, 31; Mk 14, 27) oder ähnliche Einleitungsformeln (Mt 27, 9; Lk 22, 37; Jo 19, 24.28.36.37) gekennzeichnet sind, beschränken; vielmehr müssen wir auch den zahlreichen *nicht ausdrücklichen Schriftziten*, d. h. den Schriftanführungen, die nicht durch Einleitungsformeln ausdrücklich als solche markiert sind, unser Augenmerk zuwenden, zumal sie in den Lgen die ausdrücklichen Schriftzitate zahlenmäßig bei weitem übertreffen³.

Bei den nicht ausdrücklichen Schriftziten handelt es sich entweder um (mehr oder minder ausführliche) *Anführungen* von atl Schrifttexten oder um bloß flüchtige (aber nichtsdestoweniger deutliche) *Anspielungen* auf gewisse Stellen des ATs. Zu ersteren gehört die in den Lgen nicht seltene Einkleidung von *Aussprüchen* redender Personen in Schriftworte, wie sie z. B. in der Spottrede der Synedristen unter dem Kreuz (Mt 27, 43; vgl. Ps 22, 9), im Verlassenheitsruf (Mt 27, 46 Parr; vgl. Ps 22, 2) und im Sterbegebet Jesu (Lk 23, 46; vgl. Ps 31, 6) vorliegt. Auch Erwähnungen von *Begebenheiten* der Passionsgeschichte erscheinen wiederholt im Kleid atl Worte, wie z. B. die Auszahlung des Verräterlohnes (Mt 26, 15; vgl. Zach 11, 12) oder die Verlosung der Kleider des Gekreuzigten (Mt 27, 35; vgl. Ps 22, 19). Als Beispiel für eine bloße Schriftanspielung sei genannt die Erwähnung der „Galle“ als Bestandteil des Betäubungstrankes, den man Jesus vor der Kreuzigung reichte (Mt 27, 34; vgl. Ps 69, 22).

Nicht unwichtig ist es auch, darauf aufmerksam zu machen, daß es in den Lgen nicht nur zahlreiche Hinweise auf die atl Bibel *dem Wortlaut nach* gibt, sondern daß in ihnen auch nicht wenige *sachliche Anspielungen* auf das AT vorkommen. Letztere liegen dort vor, wo gewisse Verhaltensweisen des Passions-Christus in deutlichem Bezug auf im AT vorkommende analoge Verhaltensweisen dargestellt erscheinen. So z. B. erinnert das auffallend oft erwähnte *Schweigen* Jesu in der Passion — Jesu „schweigt“ vor dem Hohen Rat⁴, vor Pilatus⁵, vor Herodes⁶ — an das Schweigen des jesajanischen Gottesknechtes (Is 53, 5); die nicht minder auffallend oftmaligen Mißhandlungen und *Verspottungen* Jesu während seines Leidens — Jesus wird von den Juden⁷, von

¹ In der von K. Aland bearbeiteten Jubiläumsausgabe 1963 (25. Aufl.).

² Wir gebrauchen folgende Abkürzungen: „Lg“ = Leidensgeschichte, „Lgen“ = Leidensgeschichten.

³ Dies betont mit Recht E. Lohse, *Geschichte des Leidens und Sterbens Jesu Christi* (1964), 16.

⁴ Vgl. Mt 26, 63 Par.

⁵ Vgl. Mt 27, 14 Par; Jo 19, 9.

⁶ Vgl. Lk 23, 9.

⁷ Vgl. Mt 26, 67 f Parr; 27, 39–40. 41–43. 44 Parr; vgl. auch Jo 18, 22.

Herodes⁸ und von den römischen Soldaten⁹ verspottet¹⁰ —, rufen das Bild des atl leidenden Gerechten in Erinnerung, von dem es immer wieder heißt, daß er verkannt und verachtet wird. Die in den Lgen enthaltenen Anspielungen auf das AT, ob es sich nun um solche dem Wortlaut oder der Sache nach handelt, sind für das Aufspüren der in der Passionserzählung enthaltenen theologischen Gedanken nicht weniger wichtig als die darin vorkommenden ausdrücklichen Schriftzitate und Schriftenführungen¹¹.

b) In den einzelnen Leidensgeschichten

1) Bei Matthäus und Markus

Die Lgen der beiden ersten Evv stimmen in der Verwendung der atl Schrift weitgehend überein. Dies gilt schon einmal bezüglich der dort vorkommenden *Reflexionszitate*. Zu ihnen gehört das Zitat aus Zach 13, 7 („Ich werde den Hirten schlagen, und die Schafe werden sich zerstreuen“), das sich sowohl bei Mt (26, 31) als auch bei Mk (14, 27) findet, wogegen das Zitat aus Zach 11, 12 f (die „dreißig Silberlinge“ als Kaufpreis für den „Töpferacker“) nur bei Mt 27, 9 f (dort allerdings als „Jeremias“-Stelle angeführt!) vorkommt. Zu erwähnen ist hier auch die Formel „wie geschrieben steht“ bei Mt 26, 24 und Mk 14, 21, wodurch das „Hingehen“, d. h. das In-den-Todgehen des Menschensohnes, bloß allgemein als „schriftgemäß“, d. h. als dem göttlichen Ratschluß entsprechend hingestellt wird, ohne daß jedoch dabei eine bestimmte Schriftstelle angeführt würde; dasselbe gilt auch von der Stelle bei Mt 26, 56: „Das alles“ (gemeint ist die vorher erzählte Gefangennahme Jesu) „ist geschehen, damit die Schriften der Propheten erfüllt würden“, die bei Mk 14, 49 ein ähnlich lautendes Gegenstück hat.

Noch weiter gehend als in den Reflexionsziten ist die Übereinstimmung zwischen Mt und Mk in den *nicht ausdrücklichen Schriftziten* (d. h. in den atl Zitaten ohne Einführungsformeln) und in den bloßen *Anspielungen* auf bestimmte atl Stellen. So z. B. klingen Ps 110, 1 und Dan 7, 13 bei Mt 26, 64 und Mk 14, 62 an. (An der Par-Stelle bei Lk 22, 69 findet sich nur das Zitat aus Ps 110, 1.) Die Verwendung von Ps 22, 19 bei der Erwähnung der Kleiderverteilung begegnet nicht nur bei Mt 27, 35 und Mk 15, 24, sondern auch bei Lk 23, 34 und Jo 19, 24 (an letztgenannter Stelle sogar als Reflexionszitat), wogegen das auf Ps 22, 8 anspielende „Kopfschütteln“ jener, die am Kreuz Jesu lästernd vorübergingen, nur bei Mt (27, 39) und Mk (15, 29) erwähnt wird; ebenso steht der Verlassenheitsruf Jesu, ein Zitat aus Ps 22, 2, nur bei

⁸ Vgl. Lk 23, 11.

⁹ Vgl. Mt 27, 27–31 Par; Jo 19, 2 f.

¹⁰ Vergleicht man die vier Lgen miteinander, so gewinnt man den Eindruck, Jesus sei in der Zeit nach seiner Gefangennahme bis unmittelbar nach seiner durch Pilatus vollzogenen Verurteilung zum Tode nicht weniger als *fünfmal* verspottet worden, nämlich: a) im Anschluß an die „Nachtsitzung“ des Hohen Rates — durch „einige“ Ratsherren und die „Diener“ (Mk 14, 65; nach dem bei Mt 26, 67 f vorliegenden Zusammenhang wäre Jesus nur durch die [alle] Ratsherren verspottet worden); b) während der Nacht, vor Beginn der „Morgensitzung“ des Hohen Rates — durch die Männer der Wache (Lk 22, 63–65); c) vor Herodes — durch den Tetrarchen und seine Offiziere (Lk 23, 11); d) mitten im römischen Prozeß — durch die römischen Soldaten (Jo 19, 2 f); e) am Ende des römischen Prozesses nach der Fällung des Todesurteils — durch die römischen Soldaten (Mt 27, 27–30; Mk 15, 16–19). P. Benoit widmet in seinem Buch *Passion et Résurrection du Seigneur* (Paris 1966) den Verspottungen Jesu während der Passion eine ausführliche Untersuchung und kommt dabei (a. a. O., 107 f) zum Schluß, daß es wahrscheinlich nur zwei Verspottungen gegeben habe, eine jüdische und eine heidnische: von den Juden sei Jesus als der messianische Prophet verhöhnt worden, von den Heiden (d. h. von den römischen Soldaten) als König. Als sicher darf jedenfalls gelten, daß die vorhin angeführten fünf Verspottungs-„Berichte“ teilweise sachlich zusammenfallen; d. h.: bei den fünf verschiedenen „Berichten“ handelt es sich z. T. bloß um verschiedene Überlieferungen von ein und demselben Ereignis.

¹¹ E. Lohse, *Geschichte des Leidens und Sterbens Jesu Christi*, 16.

Mt (27, 46) und Mk (15, 34); dagegen findet sich die Anspielung auf Ps 69, 22 bei Erwähnung der Darreichung des „Essig“-Trunkes sowohl bei Mt (27, 38) und Mk (15, 36) als auch bei Lk (23, 36).

Besondere Beachtung verdienen folgende zwei der Mt-Lg ausschließlich eigene Schriftverwendungen: die Anspielung auf Ps 69, 22 bei der Erwähnung des mit „Galle“ vermischten Betäubungsweines (Mt 27, 34) und das Zitat aus Ps 22, 9 im Munde der den Gekreuzigten verspottenden Synedristen (Mt 27, 43). Diese beiden Schriftanführungen wie auch das oben erwähnte, ebenfalls Mt-eigene Zitat aus Zach 11, 12 f (Mt 27, 9 f) lassen eine beachtliche Eigenständigkeit der matthäischen Lg gegenüber der markinischen erkennen; allem Anschein nach handelt es sich hier um matthäischen Urbestand, kaum aber um Auffüllung der Mk-Vorlage.

2) Bei Lukas

Von den Reflexionszitaten in den Lgen nach Mt und Mk (Zach 11, 12 f bei Mt 27, 9; Zach 13, 7 bei Mt 26, 31 und Mk 14, 27) findet sich keines in der Lk-Lg; dafür kommt dort im zur Gänze Lk-eigenen Abschnitt 22, 35–38 (d. h. näherhin im V 37 dieses Abschnittes) als Reflexionszitat ein Bruchstück aus Is 53, 12 („Und er wurde unter die Übeltäter gerechnet“) vor, dem die singular stilisierte Einleitungsformel „dieses Schriftwort muß sich . . . erfüllen“ vorausgeht. Es ist dies das einzige Reflexionszitat in der Lk-Lg.

Unter den sonstigen Schriftanführungen in der Lk-Lg ist vor allem das ausführliche Zitat aus Os 10, 8 im völlig Lk-eigenen Stück 23, 27–31 (Frauen am Kreuzweg) zu erwähnen. Vorhin unter 1) wurden bereits drei in der Lk-Lg vorkommenden Ps-Zitate nebenbei gestreift: Ps 22, 19 (Lk 23, 34; vgl. Mt 27, 35; Mk 15, 24; Jo 19, 24); Ps 69, 22 (Lk 23, 36; vgl. Mt 27, 48; Mk 15, 36) und Ps 110, 1 (Lk 22, 69; vgl. Mt 26, 64; Mk 14, 62). Außer ihnen finden sich in der Lk-Lg, u. zw. als lukanisches Sondergut, noch folgende zwei Schriftverwendungen: bei Lk 23, 46 das Zitat aus Ps 31, 6 (das Sterbegebet Jesu: „Vater, in deine Hände . . .“) und bei Lk 23, 49 die nach Ps 38, 12; 88, 9 formulierte Bemerkung: „alle seine Bekannten standen fernab“. Aus der soeben gebotenen Überschau geht hervor, daß Lk bei der Verwendung der atl Schrift in seiner Lg vielfach eigene Wege gegangen ist, wodurch die mehrfach vertretene Vermutung, daß der dritte Evangelist bei der Abfassung seiner Lg nicht (oder nicht hauptsächlich) die Mk-Lg als Vorlage benützte, sondern, zumindest weitgehend, aus Quellen schöpfte, die jener Tradition nahestanden, die später in der Jo-Lg verwertet wurde¹², eine gewisse Bestätigung erfährt.

¹² Wie R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium (HThK) IV/1 (1965), 20–22, nachweist, erstreckt sich die auffallende Nähe zwischen Lk und Jo nicht nur auf die Passion, sondern auch auf Begräbnis und Auferstehung; ja auch schon vor der Passion sind in den beiden Evangelien zahlreiche bemerkenswerte, von Mt-Mk deutlich sich unterscheidende Berührungspunkte festzustellen. Aufgrund dieser Berührungspunkte „sind traditionsgeschichtliche Zusammenhänge zwischen Lk und Jo kaum zu leugnen“ (a. a. O., 22). Aus zahlreichen einleuchtenden Gründen, die Schnackenburg anführen kann, ist nicht anzunehmen, daß der vierte Evangelist das Lk-Ev als Vorlage benützt habe; vielmehr wird die Nähe zwischen Lk und Jo durch die Annahme zu erklären sein, daß Lk Zugang zu Quellen hatte, die der (vor allem auf Judäa und Jerusalem konzentrierten) Tradition, auf der das vierte Ev fußt, nahestanden.

A. M. Ramsey, The Narratives of the Passion, in: Stud. Ev. II (= TU 87 [1964]), 127–130, weist auf die auffallende Verschiedenheit zwischen Mk und Lk in der Zeichnung des Bildes der Passion hin: Bei Mk geht Jesus in äußerster Verlassenheit in den Tod, isoliert von den Jüngern, von der ganzen Menschheit, ja auch vom Vater (vgl. den „Verlassenheitsruf“ Mk 15, 34). Im merkwürdigen Unterschied von diesem (sich teilweise auch bei Mt findenden) schrecklich düsteren Passionsbild vom „verlassenen Jesus“ nimmt bei Lk der Passions-Christus immer wieder Verbindung mit seiner Umgebung auf und erhält auch Erweise ihrer Verbundenheit mit ihm: Nur bei Lk (22, 31 f) betet Jesus um den Glauben der Jünger; diese schlafen zwar auch nach Lk im Ölgarten, aber nicht aus Teilnahmslosigkeit, sondern

3) Bei Johannes

Unter allen vier Lgen enthält die Jo-Lg *die meisten Reflexionszitate*, nämlich im ganzen vier: In 19, 24 wird die Kleiderverteilung mit Worten aus Ps 22, 19 umschrieben (dieses Ps-Zitat findet sich auch an den syn Par-Stellen, allerdings nicht als Reflexionszitat); die restlichen drei Reflexionszitate sind ausschließlich johanneisches Sondergut, nämlich Ps 69, 22 bei Jo 19, 28 (Durst Jesu), Ex 12, 46 („kein Knochen soll an ihm zerbrochen werden“) bei Jo 19, 36 und, anschließend daran (19, 37), das Zitat aus Zach 12, 10 („Sie werden auf den blicken, den sie durchbohrt haben“).

Hinzuweisen ist auch auf die ebenfalls als Reflexionszitat angeführte Stelle aus Ps 41, 10 bei Jo 13, 18 („der mein Brot ißt, hat wider mich seine Ferse erhoben“), die dort auf die Ankündigung des Verrates des Judas (V 21 ff) überleitet. Gehört zwar nach der Disposition des Jo-Ev diese Stelle noch nicht zur Lg (die Jo-Lg setzt erst mit 18, 1 ein), so darf sie im Hinblick auf die Syn, welche die Vorgänge im Abendmahlsaal, sozusagen als Präludium auf die Passion, bereits in ihre Lgen einbeziehen, ihrem Inhalt nach bereits zur johanneischen Lg gerechnet werden.

Neben diesen verhältnismäßig zahlreichen Reflexionszitaten in der Lg des vierten Ev fällt dort das fast gänzliche Fehlen sonstiger Verwendung des AT — sei es in Form von Zitaten ohne Einleitungsformeln, oder sei es auch nur in Form von Anspielungen auf atl Stellen — gegenüber den drei übrigen Lgen, in denen, wie wir vorhin sahen, Anspielungen auf das AT häufig sind, einigermassen auf¹³.

II. Sinn und Zweck der Schriftverwendung in der Passion

Die urchristliche Theologie war wesentlich *Schrifttheologie*; dies gilt von der Theologie der Passion in besonderem Maße. Nach Lk 24, 26 f hat bereits Jesus eine von der atl Schrift her bestimmte Passionstheologie getrieben, wenn er dort vor den beiden Emmausjüngern die von ihm selbst aufgeworfene Frage (V 26): „Mußte nicht der Messias dies leiden . . .?“ anschließend (V 27) beantwortet, indem er ihnen „auslegte, was sich in allen Schriften auf ihn bezieht“. Bei 1 Kor 15, 3 f lesen wir: „Christus

„vor Traurigkeit“ (22, 45); nur bei Lk heilt Jesus den durch den Schwertschläger verwundenen Häscher (22, 51), nur dort blickt er den zerknirschten Petrus an (22, 61), hat ein teilnehmendes Wort für die Frauen am Kreuzweg und erfährt von ihnen Anteilnahme (23, 28–31), betet er für seine Feinde (23, 34) und verheißt dem reuigen Schächer das Paradies (23, 43); im dritten Ev stirbt Jesus nicht mit dem Verlassenheitsruf (Mt 27, 46; Mk 15, 34), sondern mit dem ergebungsvollen Sterbegebet (Lk 23, 46); im Unterschied zu Mk (und Mt) verspottet bei Lk das auf Golgotha anwesende Volk den Gekreuzigten nicht, sondern „schaut“ nur „zu“ (23, 35) und geht nach dem Hinscheiden Jesu reumütig und tief beeindruckt nach Hause (23, 48). Die Mk-Lg erweckt den Eindruck, als sei es ihrem Verfasser darum gegangen, den Lesern das unergründliche, unnahbare *Geheimnis* der Passion mit all ihrem Ernst und ihrer fürchterlichen Einsamkeit zum Bewußtsein zu bringen, um sie zu erschüttern. Während Mk sozusagen seine Leser in achtungsgebietender Ferne vom Kreuz verweilen läßt, läßt hingegen Lk gleichsam die Leser ein, an das Kreuz heranzukommen; nach seiner Auffassung ist die Passion Jesu da, um nachgeahmt zu werden: wie Simon von Cyrene soll auch der wahre Jünger dem Herrn das Kreuz „nachtragen“ (23, 26), u. zw. „tätlich“ (9, 23). (Die eben genannten zwei Details finden sich nur bei Lk!) Das tröstliche, einladende Passionsbild bei Lk ist von der analogen düsteren, bewußt erschüttern wollenden Zeichnung bei Mk zu verschieden, als daß es von ihr abgeleitet werden könnte; und so kommt Ramsey (a. a. O., 129) zum Schluß, daß die Passionsüberlieferung bei Lk weitgehend auf Quellen fußt, die von Mk verschieden sind. So wird man denn anzunehmen haben, daß Lk bei Abfassung seiner Lg neben der Mk-Lg, reichlicher als sonst in seinem Ev, andere Quellen laufend mitbenützt hat, wenn er nicht gar die Mk-Lg zeitweise ganz beiseite schob. Vgl. auch W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas* (ThHK) ^{III} (Erscheinungsjahr nicht ersichtlich), 15.

¹³ Als eine der ganz wenigen diesbezüglichen Ausnahmen könnte höchstens Jo 18, 20 genannt werden, falls dort eine Anspielung auf Is 45, 19 („nicht im geheimen rede ich“) vorliegt, was nicht ganz unwahrscheinlich ist.

starb für unsere Sünden, *den Schriften gemäß*; er wurde begraben und auferweckt . . . , *den Schriften gemäß*". Aus dieser Stelle geht bereits klar hervor, daß die Urkirche am Aufweis der Schriftgemäßheit des Leidens und Sterbens Jesu sehr interessiert war.

Man übersehe nicht, daß das Geschehen des Karfreitags nicht nur für die ungläubigen Juden und Heiden ein „Ärgernis“ bzw. eine „Torheit“ war (1 Kor 1, 23), sondern daß auch die Christen, mochten sie aus jüdischem oder heidnischem Lager stammen, von Haus aus Abscheu vor einem gekreuzigten Messias empfinden mußten. Diesem großen Ärgernis sah sich die urchristliche Predigt gegenüber, und sie suchte es auf zweifache Weise zu beseitigen: *Erstens* durch die *Verkündigung der Auferstehung* Jesu, bei der aufgezeigt wurde, daß Gott sich zum gekreuzigten Jesus bekannte und Jesu messianischen Anspruch bestätigte, indem er ihn von den Toten erweckte; vgl. Apg 2, 23 f (Pfingstrede des Petrus: „ihn . . . habt ihr . . . ans Kreuz geschlagen . . . ; Gott hat ihn auferweckt . . .“); ähnlich in Apg 3, 13 ff; 5, 30 f; 10, 39 f; 13, 27 ff. *Zweitens* suchte das urchristliche Kerygma dem Ärgernis des Kreuzes — und damit kommen wir zur Darlegung des Zweckes der Schriftverwendung in den Lgen — durch den *Nachweis* zu begegnen, daß *die Passion von Gott gewollt war*: Die Passion geschah, weil sie nach dem Ratschluß Gottes geschehen „mußte“; vgl. den Hinweis auf dieses „göttliche Muß“ der Passion bei Lk 24, 26 (Gespräch Jesu mit den Emmausjüngern: „Mußte nicht der Messias dies leiden . . .?“). Auf dieses „Muß“ der Passion wird bereits in der ersten Leidensweissagung (Mt 16, 21 Parr) hingewiesen; vgl. auch bei Lk 24, 7 den Rückverweis der beiden Grabesengel auf die erste und zweite Leidensweissagung (Lk 9, 22.44), wonach der Menschensohn ausgeliefert und gekreuzigt werden „mußte“; vgl. ferner Lk 17, 25 („zuerst“, d. h. vor dem strahlenden Anbruch des Tages des Menschensohnes, „muß der Menschensohn viel leiden“); vgl. weiters den Hinweis Jesu bei Mt 26, 54, daß seine Gefangennahme dem Ratschluß Gottes entspreche („daß es so geschehen muß“).

In den Leidensgeschichten unserer Evv, in denen die frühchristliche Passionsverkündigung schließlich ihren schriftlichen Niederschlag gefunden hat, wird demnach der Nachweis erbracht, daß die Passion „göttliches Muß“ war, d. h. daß sie dem Willen Gottes entsprach. Nun aber ist der auf das Leiden und Sterben sich beziehende Wille Gottes im AT im voraus prophetisch geoffenbart. Darum wird in den Lgen die Passion im Lichte des ATs betrachtet und von dort her als gottgewollt erwiesen. Der Zweck der Verweise auf die atl Schrift in den Lgen ist es also, das „göttliche Muß“ des Leidens und Sterbens Christi, d. h. die *Gottgewolltheit der Passion*, ins Licht zu rücken. Von der atl Prophetie her wird in den Lgen aber nicht nur die Tatsache des Leidens und Sterbens Jesu im allgemeinen als gottgewollt erwiesen, sondern es werden dort auch zahlreiche Einzelheiten der Passionsgeschichte als bereits im AT vorausgesagt oder im voraus dargestellt aufgezeigt.

Offensichtlich nur, um die atl Weissagung zur Geltung zu bringen, werden in den Lgen nicht selten auch gewisse Einzelheiten berichtet, die entweder sachlich unwichtig oder selbstverständlich sind. So ist z. B. die genaue Angabe der Höhe („dreißig Silberlinge“) des Verräterlohnes bzw. des für den „Töpferacker“ ausgelegten Kaufpreises (Mt 26, 15; 27, 7–10; vgl. Zach 11, 12 f) doch wohl an sich belanglos; dies gilt auch von der Verteilung der Kleider unter die diensttuenden Soldaten des Hinrichtungskommandos (Mt 27, 35 Parr; vgl. Ps 22, 19), einem Vorgang, der sich damals wahrscheinlich bei jeder Kreuzigung wiederholte¹⁴. Ähnliches ist auch über die Darreichung von „Essig“ (Mt 27, 48 Parr; vgl. Ps 69, 22) als Erfrischungstrunk¹⁵ und die Zerschlagung der Schenkelknochen, das sog. Crurifragium (Jo 19, 31–36; vgl. Ex 12, 46), das zum Zweck der rascheren Herbeiführung des Todes der Gekreuzigten

¹⁴ Vgl. J. Blinzler, *Der Prozeß Jesu*, 1969, 368 f.

¹⁵ Vgl. hierüber J. Blinzler, *Prozeß*, 369 f.

vorgenommen wurde¹⁶, zu sagen. Zweifellos hätte man auch noch andere, z. T. sachlich wichtigere Einzelheiten vom Leiden und Sterben Jesu berichten können, etwa den Vorgang der Kreuzigung und das Verhalten Jesu bei ihr¹⁷. Es ist sicherlich auffällig, daß diese wichtige Begebenheit der Passion Jesu in keiner der Lgen näher beschrieben, sondern dort jeweils nur ganz kurz erwähnt wird – bei Mk 15, 24 und Lk 23, 33 mit der lakonischen Feststellung: „sie kreuzigten ihn“ (ähnlich bei Jo 19, 18), bei Mt 27, 35 sogar lediglich in einem Nebensatz („nachdem sie ihn . . . gekreuzigt hatten“). Wenn man nebensächliche Details des Passionsgeschehens, von denen vorhin nur einige Beispiele angeführt wurden, trotz ihrer sachlichen Belanglosigkeit in den Lgen (und z. T. wohl bereits in der ihnen vorausgehenden mündlichen Passionsverkündigung) erwähnte, so tat man dies, wie bereits gesagt wurde, offensichtlich deshalb, weil man in ihnen jeweils die Erfüllung einer atl Schriftstelle sah und man augenscheinlich daran interessiert war, auf diese Erfüllung hinzuweisen, um auf diese Weise immer wieder zu zeigen, daß die Passion im AT vorausgesagt und daher von Gott gewollt war.

III. Problematik der Schriftverwendung in den Leidensgeschichten

Mehrfach wurden die atl Zitate, Anführungen oder Anspielungen zum Anlaß genommen, um die *Geschichtlichkeit* jener Einzelheiten, die in den Lgen als Erfüllung des ATs dargestellt werden, anzuzweifeln oder gar zu leugnen: hinter diesen Details (oder zumindest hinter gewissen von ihnen) stehe nicht jeweils ein tatsächliches Ereignis, sondern das Bestreben, die Erfüllung der Schrift in der Passion in möglichst großem Umfang zur Geltung zu bringen. Bei den in Rede stehenden Stellen der Lg bestehe zumindest der Verdacht, daß die dort als Ereignisse dargestellten Details aus den als Prophetie betrachteten atl Texten herausgesponnen worden seien¹⁸; so sei man denn berechtigt zu fragen, ob es sich bei diesen Details nicht sozusagen um *eventa post vaticinium* handelt. Nach G. Bornkamm¹⁹ „kann kein Zweifel sein, daß, in welchem Umfang auch immer, der Weissagungsbeweis“ (in der Passion) „nicht nur eine Zutat nachträglicher Reflexion und Deutung ist, sondern auch selbst geschichtszeugend gewirkt hat.“

Sicher ist, daß, wie vorhin bereits dargelegt wurde, das Interesse der urchristlichen Verkündigung an der in der Passion erfüllten Weissagung die *Auswahl* der in den Lgen erzählten Vorgänge weitgehend beeinflusste. Es wäre jedoch unbegründet, die Tatsächlichkeit der in den Lgen als erfüllte Weissagung erzählten Einzelheiten von vornherein zu leugnen oder a priori anzuzweifeln. Dies ergibt sich schon einmal aus der Tatsache, daß zahlreiche solche Einzelheiten, z. B. die Kleiderverteilung (Mt 27, 35 Parr) oder das Crurifragium (Jo 19, 31–33), profangeschichtlich einwandfrei bezeugt sind²⁰. Die in Schriftworte gekleidete hämische Verspottung des gekreuzigten Jesus durch die „Vorübergehenden“ (Mt 27, 39 f Parr) und die Synedristen (Mt 27, 41–43) überrascht keineswegs, wenn man das offensichtlich feindselige Benehmen dieser Männer und des von ihnen verhetzten Volkes während der Prozeßverhandlungen Jesus gegenüber (vgl. Mt 26, 39 Parr; 27, 18, 20.22 f Parr) in Betracht zieht; diese Berichte von der Verspottung des Gekreuzigten bloß wegen ihrer atl Einkleidung

¹⁶ Vgl. hierüber bei J. Blinzler, Prozeß, 391.

¹⁷ Es darf als sicher angenommen werden, daß die auf Golgotha anwesenden Frauen (Mt 27, 55 f Parr), die bei allem, was dort geschah, wenn auch nur „von weitem“, aber jedenfalls mit Interesse „zuschauten“, die wichtigsten Einzelheiten des Kreuzigungsvorganges mitbekamen und davon den (zweifellos daran interessierten) Jüngern Jesu auch erzählten.

¹⁸ Vgl. M. Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums, ²1933, 184 ff; R. Bultmann, Geschichte der synopt. Tradition, ³1957, 305 ff.

¹⁹ Jesus von Nazareth (Urban-Bücher, wissenschaftliche Taschenreihe, Bd. 19), ⁸1956, 145.

²⁰ Vgl. J. Blinzler, Prozeß, 368 f (Kleiderverteilung) und 391 (Crurifragium).

schon als historisch verdächtig hinzustellen, ist daher unberechtigt²¹. Vollends unverständlich aber wäre die Annahme, der Verlassenheitsruf Jesu (Mt 27, 46 Par) sei samt und sonders eine nachträgliche Gemeindebildung nach Ps 22 (21), 2. Welches Interesse sollte denn die urchristliche Verkündigung gehabt haben, ausgerechnet dieses Herrenwort zu erfinden, das bekanntlich der Auslegung schwerste Probleme aufgibt?! „Niemals hätten die Christen ein so düsteres und hartes Wort erfunden“. (P. Benoit²²). Zweifellos waren es die mit diesem sicherlich echten Herrenwort verbundenen theologischen Schwierigkeiten, die spätere Verkündiger veranlaßten, entweder durch teilweise Änderungen des Wortlautes dem Verlassenheitsruf seine Härte zu nehmen²³ oder ihn ganz zu übergehen und mit einem anderen Wort den Heiland sein Erdenleben beschließen zu lassen (vgl. Lk 23, 46; Jo 19, 30).

Es verdient vermerkt zu werden, daß die urchristliche Passionsverkündigung mit der Verwendung atl Schriftzitate einigermaßen zurückhaltend war; so z. B. wird die Geißelung bloß erwähnt (Mt 27, 36 Parr), obwohl die Bezugnahme auf Ps 129 (128), 3 („Auf meinem Rücken pflügten die Pflüger, zogen lang ihre Furchen hin“²⁴) oder auf Is 50, 6 a („den Schlagenden bot ich meinen Rücken“) nahegelegen wäre. Die Fortsetzung der soeben zitierten Is-Stelle (50, 6 b; „mein Antlitz verbarg ich nicht vor denen, die mich schmähten und anspuckten“) hätte sich auf die *Verspottung* Jesu durch die Synedristen (Mt 26, 67 Par) anwenden lassen, und Ps 22 (21), 17 („... eine Rotte von Frevlern umringt mich, die mir Hände und Füße durchbohren“) hätte gut zu der (in den Lgen nicht ausdrücklich erwähnten) *Annagelung* Jesu bei der Kreuzigung gepaßt²⁵. Bei der Erwähnung der Kreuzigung Jesu zwischen zwei Verbrechern (Mt 27, 38 Parr) wäre die Heranziehung von Is 53, 12 („Er wurde unter die Übeltäter gerechnet“) umso naheliegender gewesen, als nach Lk 22, 37 Jesus selbst diese Is-Stelle auf sich angewendet hat²⁶. Vor allem wäre in diesem Zusammenhang auf Is 53 (der leidende Gottesknecht) zu verweisen, dem sich zahlreiche, auf Jesu Leiden und Sterben passende (ausdrückliche) Zitate hätten entnehmen lassen.

Wenn die vorhin erwähnten atl Stellen in den Lgen nicht in ihrem Wortlaut anklingen, so darf man jedoch daraus kaum folgern, daß der urchristlichen Passionsverkündigung diese atl Stellen völlig entgangen seien; zumindest von Is 53 scheint es soviel wie sicher zu sein, daß dieses Is-Kapitel im Hintergrund zahlreicher Stellen der Lgen steht²⁷, mag auch dort sein genauer Wortlaut nicht immer ausdrücklich aufscheinen.

Wenn die urchristliche Passionsverkündigung, wie soeben gezeigt wurde, bei der Verwendung des ATs längst nicht alle an sich naheliegenden Möglichkeiten aus-

²¹ Mit anderen Forschern (vgl. z. B. J. Schmid, Das Evangelium nach Markus [RNT], ³1954, 307) tritt auch H. W. Bartsch, Historische Erwägungen zur Leidensgeschichte, EvTh 22 (1962), 453, für die Tatsächlichkeit dieser Szene ein: das tatsächliche Geschehen ist vom AT her gedeutet worden.

²² „Cette parole est authentique; jamais les chrétiens n'auraient inventé une parole si tragique, si dure“ (La Passion, 223).

²³ Der Cod. D bietet bei Mk 15, 34 statt „du hast mich verlassen“ (ἐγκατέλιπες) die weniger harte Variante „du hast mir Schmach angetan“ (ὀνειδίσας). Im Petrus-evangelium findet sich folgende abschwächende Änderung: „Meine Kraft (warum hast du mich verlassen)“, durch die der Verlassenheitsruf theologisch völlig entschärft wird.

²⁴ Völlig mißdeutet wird der zweite Teil dieser Stelle in der Vulgata, die nach der LXX übersetzt: Supra dorsum meum fabricaverunt peccatores, *prolongaverunt iniquitatem suam*.

²⁵ Die Verurteilten wurden entweder mit Stricken oder mit Nägeln (mandmal vielleicht mit beiden) am Kreuz befestigt (vgl. J. Blinzler, Prozeß, 361). Daß Jesus, wenigstens an den Händen, angenagelt wurde, ergibt sich aus Jo 20, 27 (der Auferstandene zeigt dem Thomas seine Hände; vgl. V 25).

²⁶ J. Schmid, Das Evangelium nach Markus (RNT), ³1954, 307 f. — Das Zitat dieser Is-Stelle, das die Vulgata im Verein mit zahlreichen anderen zweitrangigen Textzeugen hinter Mk 15, 27 (als „V 28“) bietet, ist als nachträgliche Glosse aus Lk 22, 37 zu betrachten.

²⁷ Vgl. O. Cullmann, Die Christologie des NT., ²1958, 50–81; J. Jeremias, ThWB V 703–713 (Art. παῖς); vgl. auch E. Schweizer, Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern (ATHANT), (1962), 71–73.

schöpfte, so läßt dies erkennen, daß sie es nicht auf die „Vergeschichtlichung“ von atl Schriftworten abgesehen hatte; andernfalls hätte sie das AT in weit größerem Ausmaß zu Wort gebracht.

Es läßt sich jedoch nicht leugnen, daß *vereinzelt* das atl Schriftwort tatsächlich (wenigstens in etwa) „geschichtszeugend“ war²⁸. Bei dem einen oder anderen Detail in der Passion ist nämlich nicht zu verkennen, daß es von der dort zitierten atl Weissagung herrührt und daher kaum anders als von dort her zu erklären ist. Dies gilt z. B. von der weder historisch sicher belegbaren, noch sachlich einleuchtend erklärbaren Darreichung des „mit *Galle* vermischten“ Weines als Betäubungstrank bei Mt 27, 34. Offensichtlich sah der erste Evangelist in der (sicherlich geschichtlichen²⁹) Verabreichung eines Betäubungstranks an Jesus, von der auch Mk (15, 23), allerdings in verschiedener Formulierung³⁰, zu erzählen weiß, eine Erfüllung der Psalm-Stelle 69 (68), 22, „die in ihrer LXX-Fassung mit „sie gaben mir *Galle* als Nahrung“ beginnt. (Im hebräischen Urtext steht „Gift“ statt „Galle“.) Mit dem LXX-Wortlaut dieser Psalm-Stelle ist offensichtlich die „Galle“ in den Mt-Text hineingerutscht³¹. Analoges ist wohl auch von den „dreißig Silberlingen“ (Mt 26, 15; 27, 9 – vgl. Zach 11, 12) zu sagen: die Verwendung von Geld ist an den beiden soeben angeführten Mt-Stellen historisch, die genaue Höhe des Betrages dürfte hingegen aus Zach 11, 12 stammen³². Bei solchen Fällen handelt es sich jedoch um seltene Ausnahmen.

Zusammenfassend läßt sich also sagen, daß die *prinzipielle* Skepsis gegenüber der Geschichtlichkeit jener Stellen in der Passion, die dort im Kleid des atl Wortlautes erscheinen (und dadurch als Erfüllung der Weissagung des ATs hingestellt werden), als unbegründet abzulehnen ist. Von seltenen Ausnahmen abgesehen, handelt es sich dabei um historische Einzelheiten des Passionsgeschehens, die der Evangelist (und z. T. sicher bereits die von ihm aufgenommene frühchristliche Verkündigung) im Kleide des atl Schriftwortes darstellte, weil er (bzw. die Verkündigung vor ihm) in ihnen die Erfüllung der atl Weissagung sah. Historische Vorgänge der Passion wurden im Licht des ATs interpretiert.

²⁸ G. Bornkamm, Jesus von Nazareth, 145; vgl. auch H. Schelkle, Die Passion in der Verkündigung des NT. (1949), 91 f.

²⁹ Nach einer im rabbinischen Schrifttum belegten jüdischen Überlieferung (vgl. Strack-Billerbeck, Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch I 1037) pflegten angesehene Frauen den Verurteilten vor ihrer Hinrichtung einen berausenden Trank zu geben, damit sie die Schmerzen leichter ertrügen; vgl. auch J. Blinzler, Der Prozeß Jesu, 365.

³⁰ „Und sie reichten ihm mit Myrrhe gewürzten Wein.“

³¹ Vgl. J. Blinzler, Prozeß, 365, Anm. 36.

³² Im Unterschied zu Mt 26, 15 ist an den Parallelstellen bei Mk 14, 11 und Lk 22, 5 nicht von den „dreißig Silberlingen“, sondern nur allgemein von „Geld“ die Rede.

Menschenrechte, Christenrechte und ihr Schutz in der Kirche

Wenn heute die Forderung nach Demokratisierung in der Kirche erhoben wird, so versteht man darunter zu einem guten Teil, daß Würde und Rechte des einzelnen Christen besser anerkannt und geschützt werden sollen. Die so gemeinte Demokratisierung ist mit Recht weniger umstritten als der Wunsch nach demokratischen Elementen in der Kirchenleitung.

Das Eintreten für die Menschenrechte und die Grundrechte des Christen stammt innerkirchlich hauptsächlich aus der ekklesiologischen Erneuerung, welche die Kirche vorzüglich als Gemeinschaft, als Volk Gottes sieht. So stellt sich von selbst die Frage nach den Rechten der Glieder dieses Gottesvolkes, eine Frage und Forderung, die lange Zeit unter der Flagge des „Laienrechtes“ segelte. Etwas demagogisch wies man dabei auf die sparsamen Canones des CJC über den Laien hin. Auf der anderen Seite ist die Parallele zur Entwicklung in der Welt nicht zu übersehen. Am 10. Dezember 1948 sprach die UNO die Deklaration der Menschenrechte aus, und es mag den Anschein haben, als finde in der Kirche wieder einmal ein Nachziehverfahren statt. So wird ein geschichtlicher Überblick lehrreich sein. Doch zuvor eine Klärung der Begriffe.

Es soll hier nicht die Rede sein von den subjektiven Rechten, die jemandem nach der jeweiligen Rechtsordnung zukommen; auch nicht nur von den durch die verschiedenen staatlichen Verfassungen garantierten Grundrechten. Wir verstehen hier unter Menschenrechten jene Rechte, die dem Menschen so eigen sind, daß sie vor dem positiven, gesetzlich geregelten Recht stehen. Sie sind Forderungen an das positive Recht, das sie anerkennen, formulieren und durchsetzen soll. So ist ja auch die Menschenrechtsdeklaration nicht unmittelbar anwendbares Recht, sondern ein Appell an die Mitgliedstaaten der UNO, sie in ihre Rechtsordnung aufzunehmen. In einem noch allgemeineren Sinn spricht man von Grundrechten und meint damit die allen Rechtsgenossen gemeinsamen Rechte, vor jeder Verschiedenheit, die sich aus besonderen Funktionen oder Fähigkeiten ergibt.

1. Die Kirche und die Menschenrechte in den letzten zwei Jahrhunderten

Auf weltlichem Gebiet stellt die französische Revolution für Europa einen Wendepunkt zur ausdrücklichen Anerkennung der Menschenrechte dar. Freilich stand ihre Praxis im Widerspruch zu ihren Grundsätzen; diese jedoch setzten sich allgemein durch und hoben die folgende Periode deutlich von der vorhergehenden ab.

„Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit“ war die Devise. Kennzeichnend für diese Epoche ist die Tendenz, „die Integritäts- und Freiheitssphäre des Menschen gegenüber dem Staat abzusichern, die Möglichkeiten der Willkür von seiten der Staatsorgane möglichst klein zu halten, Ungleichheiten zu beseitigen und allen Menschen die gleiche Chance zu geben. Die Einführung von Grundverfassungen, die Definition unveräußerlicher Menschenrechte, die Gewaltenteilung, kurz das, was wir den Rechtsstaat nennen, ist eine Frucht dieses Denkens. Und es hängt auch das demokratische Prinzip eng mit den neuen Ideen zusammen. Wenn man in der Folge erkannte, daß der Mensch trotz Wahrung seiner rechtlich abgesicherten Persönlichkeitssphäre doch wirtschaftlich zugrunde gehen kann, so hat dies konsequenter Weise in vielen Ländern zu einer Sozialgesetzgebung geführt, die ihn auch von seiner wirtschaftlichen Seite her möglichst abzusichern sucht“¹.

Wie sah es auf *kirchlichem* Gebiet aus? Die französische Revolution richtete sich auch gegen die Kirche, sie kam aus einem aufklärerischen, philosophischen, unkirchlichen

¹ H. Schwendenwein, Die Errungenschaften der Französischen Revolution und das Kanonische Recht: OAKR 21 (1970) 130.

Humanismus. Es ist verständlich, daß die Kirche sich dazu ablehnend stellte und sich mit den damaligen absolutistischen Monarchien zu einem Bund von Thron und Altar verband. In Wirklichkeit war aber der Gegensatz der Kirche zu den Ideen der französischen Revolution weniger groß als es schien, er hat sich bis heute weitgehend eingebettet. Geistesgeschichtlich gibt es zweifellos Einflüsse des Christentums, die für den Humanismus der Aufklärung maßgebend waren. Er ist sozusagen ein illegitimes Kind der Kirche, zu dem sie sich nun bekennen kann².

Seit der zweiten Hälfte des vorigen Jh.s hat die Proklamierung und Verteidigung der Menschenrechte in der kirchlichen *Soziallehre* einen Platz gefunden. Schon die Enzyklika „*Rerum novarum*“ vom 15. Mai 1891 wendet auf die soziale Frage den Grundsatz an: „Alle Menschen ohne Ausnahme sind von Gott dem gemeinsamen Vater erschaffen und streben zum gleichen Endziel alles Guten, das Gott selbst ist... Alle sind in gleicher Weise durch das Verdienst Jesu Christi erlöst und zur Würde der Kinder Gottes erhoben, so daß sie untereinander und mit Christus ein wahres Bruderband verbindet. Die Güter der Natur, die Geschenke der göttlichen Gnade, sind gemeinschaftliches und ungeteiltes Eigentum des ganzen Menschengeschlechtes.“ Freilich durchschaute die Kirche damals die Konsequenzen aus dieser Lehre nicht in dem Maß wie heute, doch Leo XIII. forderte den Staat auf, sich einzusetzen für den Schutz des Privateigentums, aber auch der Rechte der Arbeiter, wie das auf Freizeit, geregelte Arbeitszeit und gerechten Lohn.

Das *Kirchenrecht* jedoch blieb diesen Entwicklungen weitgehend fern. Das zeigt sich im kirchlichen Rechtsbuch von 1917. In dessen Systematik haben die Menschenrechte bzw. die Grundrechte der Christen keinen eigenen Platz. Einige wenige Grundrechte finden sich ausdrücklich genannt, jedoch verstreut: So das Recht auf Eheschließung, das auf Rechtsschutz im Prozeßrecht. Eine allgemeine Regel findet sich in c. 682: Die Laien haben das Recht, vom Klerus die geistlichen Güter und besonders die zum Heil notwendigen Hilfen zu erhalten. Kombiniert man diesen Canon mit anderen Gesetzesstellen, die eine Verpflichtung eines kirchlichen Amtsträgers aussprechen, so lassen sich weitere Rechte der Gläubigen erschließen. Wenn z. B. der Pfarrer aus Gerechtigkeit verpflichtet ist, das Sakrament der Krankensalbung zu spenden (c. 939), so ergibt sich daraus das Recht der Gläubigen auf diesen Dienst. Ähnliche Rückschlüsse lassen sich bezüglich anderer Sakramente ziehen. Aus dem Verbot, den Gläubigen eine rechtliche Last aufzuerlegen, läßt sich auf die Bestätigung ihrer Freiheit schließen. Umgekehrt begründet das Recht eines kirchlichen Amtsträgers, etwas zu fordern, eine Pflicht der Gläubigen, es zu leisten. Die Grundrechte des Christen waren also im bisherigen Kirchenrecht zwar vorhanden, jedoch kaum reflex, sie standen sozusagen in seinem Halbbewußtsein.

Es wäre falsch zu sagen, die Kirche habe in ihrer Rechtsordnung keine Menschenrechte und Grundrechte des Christen gekannt. Es mangelte aber an ausdrücklicher Formulierung. Die Gründe für diese Unterentwicklung mögen folgende sein: Der CJC hat es sich zur Aufgabe gesetzt, das frühere Recht zu sammeln und in ein klares System zu bringen. Manche seiner Bestimmungen waren schon bei seinem Erscheinen tot oder am Sterben. So ist es verständlich, daß er auf die Entwicklung auf dem weltlichen Sektor, die neueren Datums war, nicht einging. Ferner ist das kirchliche Gesetzbuch sicher nicht grundsätzlich, jedoch faktisch Klerusrecht. Es wendet sich an den Geistlichen und sagt ihm, was er tun soll. Die Kirchenglieder im allgemeinen sind weniger direkt angesprochen. Damals mangelte es ja noch an einer ausdrücklichen Lehre über das Volk Gottes und seine Glieder. Schließlich spielte auch ein nicht unberechtigtes Mißtrauen gegen staatliche Grundrechtskataloge mit, die liberalistisch-individualistisch auf kirchenfremden Ideen aufbauten und positivistisch orientiert waren.

² Von „entlaufenen Kindern“ spricht K. Lehmann, Zur dogmatischen Legitimation einer Demokratisierung in der Kirche: Concilium 7 (1971), 173.

Das II. Vatikanum brachte einen Umschwung. Die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute würdigt die moderne rechtsstaatliche (demokratische) Entwicklung sehr positiv. „Aus dem lebendigeren Bewußtsein der menschlichen Würde wächst ja in den verschiedenen Teilen der Welt das Bestreben, eine neue politisch-rechtliche Ordnung zu schaffen, in der die Rechte der menschlichen Person im öffentlichen Leben besser geschützt sind³.“ Dem Wunsch dreier Konzilsväter, die Deklaration der Menschenrechte formell zu übernehmen, wurde nicht entsprochen, denn die Lehre der Kirche hat ihr manches an Begründungen hinzuzufügen, und ein bloßer formaler Verweis wäre zu dürftig gewesen. So hat man sich sachlich mit diesen Menschenrechten beschäftigt, sie ergänzt und in anderer Form ausgesagt⁴.

Die spezifisch christlich-kirchlichen Grundrechte werden vom Konzil in verschiedenem Zusammenhang deutlicher als je zuvor ausgesprochen. Ein kleiner, etwas zufällig zusammengewürfelter Katalog findet sich im Laienkapitel der Kirchenkonstitution.

Das Kapitel über das Volk Gottes schafft die Voraussetzungen für die rechte Einordnung und umfassende Formulierung dieser kirchlichen Grundrechte. So legte das II. Vatikanum ein tragfähiges Fundament für die formalrechtliche Zusammenstellung der Grundrechte im erneuerten Kirchenrecht.

Die Bischofssynode 1967 billigte Prinzipien für die Reform des CJC und formuliert: „Mit Recht wird vorgeschlagen, daß im künftigen Codex ob der wurzelhaften Gleichheit, die unter allen Christgläubigen herrschen muß, sowohl wegen der Menschenwürde als auch wegen des Empfanges der Taufe, ein allen gemeinsames juridisches Statut aufgestellt werde, bevor Rechte und Pflichten aufgezählt werden, die die verschiedenen kirchlichen Funktionen betreffen“⁵. Der umstrittene Entwurf zu einer „Lex Ecclesiae fundamentalis“ enthielt 15 zusammenhängende Canones (von 95) über Grundrechte und -pflichten aller Christen.

2. Angebahnte Entwicklungen und ihre möglichen Auswirkungen in der Zukunft

In der Kirche steht heute die Forderung nach besserem Schutz der Rechte des einzelnen im Vordergrund. Jedoch sind auch gegenläufige Bewegungen zu beobachten, die in ihrer Gefahr nicht ohne weiteres erkennbar sind.

a) *Die Autoritätskrise.* Die Ablehnung des Kirchenrechtes richtet sich nicht nur nach oben, sondern auch nach unten, bzw. gegen den Mitchristen. Kleine Gruppen können in einem weitgehend rechtlosen Zustand leicht ihren Willen anderen aufzwingen; Amtsträger schränken die Rechte der Gläubigen nach Gutdünken ein, indem sie ihre subjektiven, oft auch gutgemeinten, pastoralen Ideen durchsetzen. Diese Subjektivität des Amtsträgers und darum eine verschiedenartige Handhabung wird auch dadurch begünstigt, daß dem einzelnen Amtsträger (Bischof, Pfarrer) ein größerer Ermessensspielraum eingeräumt wird. Das ist im Sinn der Elastizität zu begrüßen, kann aber für die Sicherheit der Grundrechte bedenkliche Folgen nach sich ziehen.

b) *Der Trend von der Volks- zur Gemeindekirche* ist für die Rechte des einzelnen als ungünstig anzusehen. Einmal wegen des Ausschlusses derer, die nicht zur Gemeinde im engeren Sinn gehören, der Nichtgläubenden oder gar der Nichtpraktizierenden. Es macht sich deutlich die Tendenz bemerkbar, ihnen die Sakramente zu verweigern. Eine so entscheidende Maßnahme darf aber nie auf das bloße Ermessen eines Pfarrers hin geschehen, sie stellt ja die Verweigerung eines elementaren christlichen Grundrechtes dar.

Ferner ist das Recht des einzelnen in der großen anonymen Gemeinschaft besser gesichert. Nicht umsonst wird die Justitia mit verbundenen Augen dargestellt. In kleinen

³ Kirche in der Welt n. 73.

⁴ Vgl. J. Beyer, *De iuribus humanis fundamentalibus* . . . : Per RMCL 58 (1969), 29–58.

⁵ *Communicationes* der Pont. Comm. CIC recognoscendo, H. 2/1969, 82 f, 89 f.

Gemeinschaften dagegen werden oft Sympathie, Abneigung, sachfremde persönliche Beziehungen die Objektivität eines Amtsträgers oder Kollegialorgans trüben. Anscheinend geht übrigens auch im weltlichen Bereich der Trend im Abrücken vom Individualismus zum Kollektiv hin, was einen Verlust für die Individualsphäre bedeutet. Es wäre schade, wenn die Kirche den Schritt in neue Gemeinschaftsformen machte, ohne vorher etwas nachzuholen, was der Profangesellschaft selbstverständlich geworden ist, nämlich eine echte Anerkennung, rechtliche Fixierung und Sicherung der Menschenrechte.

c) Eine Gefährdung nicht nur für die kirchliche Einheit, sondern auch für die Position des einzelnen Christen stellt die *Parteienbildung* in der Kirche dar. Gruppierungen, die man als „linke“ oder „rechte“ zu bezeichnen pflegt, verhalten sich oft als Kampforganisationen gegeneinander, teils mit starker interner Disziplin. Machtstreben, das nicht vor dem Druck auf die kirchliche Öffentlichkeit und auf die kirchlichen Amtsträger zurückscheut, macht sich bemerkbar. Vom Gegner wird nur das Schlechtere angenommen, seine Schwächen werden schonungslos aufgedeckt bis zur persönlichen Verunglimpfung. Obwohl (oder weil) diese Gruppierungen in der Kirche eine Parallele zum Parteienwesen im demokratischen Staat bilden, sind sie geeignet, die Freiheit und die Rechte des einzelnen zu beeinträchtigen.

3. Das Fundament der Menschenrechte und Christenrechte

Menschenrechte und Grundrechte des Christen sind im kirchlichen Bereich nicht voneinander zu trennen. Der Mensch in der Kirche bleibt ja Mensch, seine Person wird von der Kirche anerkannt; aber sie wird neu begründet und in eine neue Sphäre erhoben. Mit der ganzen Menschheit ist die Kirche der Überzeugung, „daß alles auf Erden auf den Menschen als seinen Mittel- und Höhepunkt hinzuordnen ist⁶.“ Die Würde des Menschen besteht in seiner Erschaffung nach dem Ebenbild Gottes und zugleich in der Hinordnung auf die personale Gemeinschaft mit seinesgleichen. Durch die Sünde in seinen Beziehungen zu Gott und zum Mitmenschen gestört, wird er dennoch von Gott aus ungeschuldeter Vaterliebe in Jesus Christus angenommen. In ihm als dem vollkommenen Menschen ist die Menschennatur erhöht worden. In ihm hat uns Gott mit sich und untereinander versöhnt und der Sünde entrissen. Als von Gott Geliebter empfängt der christliche Mensch die Erstlingsgabe des Geistes, durch die er fähig wird, das neue Gesetz der Liebe zu erfüllen. Gott will, daß alle Menschen eine Familie bilden und einander in brüderlicher Gesinnung begegnen. Die menschliche Person und die menschliche Gemeinschaft sind gegenseitig voneinander abhängig. Wurzelgrund, Träger und Ziel aller gesellschaftlichen Institution ist die Person, die ihrerseits wieder des gesellschaftlichen Lebens bedarf. Jedenfalls muß die Ordnung der Dinge und auch die Gesellschaft der Ordnung der Person dienstbar werden und nicht umgekehrt. — So die Lehre des II. Vatikanums⁷.

Die alten Postulate der französischen Revolution sind vom Christen im Lichte dieses Menschenbildes zu sehen. Die *Freiheit* (als psychologisch-sittliche Wahlfreiheit) wird nach dem Zeugnis des NT in Jesus Christus durch seinen Geist gegeben als Befreiung von Sünde und Tod und darum auch als Unverfügbarkeit des Christen von seiten aller menschlichen, aller welthaften Mächte⁸. Diese Freiheit der Liebe zu Gott und den Menschen braucht aber einen Raum ihrer Verwirklichung auch in der Gesellschaft, die *soziale Freiheit* steht also in enger Beziehung zur theologischen Freiheit. Dem Menschen als Gemeinschaftswesen entspricht es aber durchaus, daß seine Freiheit nicht isoliert und absolut steht, sondern durch den Gemeinschaftsbezug bestimmt ist. Die Kirche soll der Ort sein, wo die Freiheit exemplarisch gelebt wird als Vorwegnahme

⁶ Kirche in der Welt n. 12.

⁷ Ebd. n. 12—16. 22—26.

⁸ R. Pesch, Neutestamentliche Grundlagen kirchlich-demokratischer Lebensform: Concilium 7 (1971), 167.

der vollendeten Freiheit in Vereinigung mit der absoluten Freiheit Gottes. Alle Einschränkungen, die in der Zeit vor der Vollendung noch notwendig sind, auch im Hinblick auf die noch fortwirkende Sündlichkeit, müssen auf ein Minimum reduziert werden.

Alle Menschen in ihrer von Gott geschaffenen und erhobenen Personwürde sind wesentlich *gleich*. „In der christlichen Gemeinde werden alle in der Welt geltenden naturhaften und sozialen Unterschiede außer Geltung gesetzt beziehungsweise relativiert: „Denn ihr alle seid Söhne Gottes durch den Glauben in Christus Jesus. Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus (wie ein neues Kleid) angezogen. Da gilt nicht mehr Jude noch Grieche (Unterschied des Volkes und der Religion), nicht Knecht noch Freier (Unterschied des gesellschaftlichen Standes), nicht Mann noch Frau (Unterschied des Geschlechtes), denn ihr alle seid einer in Christus Jesus“ (Gal 3, 26–29)“. Niemand darf den anderen verachten, es gibt kein „Ansehen der Person“ als Zuerkennen sozialen Vorranges⁹. Die fundamentale Gleichheit aller in der Kirche wird durch die Verschiedenheit der Gaben und Aufgaben nicht beeinträchtigt¹⁰. Gleiche Anerkennung von Grundrechten, deren Schutz und Durchsetzung muß Programm der Kirche für die menschliche Gemeinschaft überhaupt und auch für sich selbst sein. Jede Diskriminierung soll überwunden und beseitigt werden, da sie dem Willen Gottes widerspricht¹¹.

Christliche *Brüderlichkeit* ist Bruderschaft aufgrund der Vaterschaft Gottes, die uns in Christus geschenkt ist und in ihm die Einswerdung der Christen untereinander in sich schließt. Damit werden die trennenden natürlichen und geschichtlichen Grenzen aufgehoben. Die Bruderschaft ist zuerst eine der Christen unter sich, die aber auf die ganze Menschheit verpflichtet und hingeordnet ist, so daß sie gerade in den Notleidenden die „Geringsten“ des Herrn und ihre Brüder findet¹².

Die Beziehungen der Menschen zueinander sollen nach dem Vorbild des Herrn auch bestimmt sein durch *Partnerschaft* (im NT unter dem Bild von Braut und Bräutigam gipfelnd), *Freundschaft* (Nicht mehr Knechte nenne ich euch, sondern Freunde, Jo 15, 15) und gegenseitiges *Dienen*. – Von all dem sollen auch die Beziehungen der Amtsträger zu den Kirchengliedern getragen sein. Ja noch mehr: Das Amt ist in besonderer Weise Dienst, Fortsetzung des liebenden Dienens Jesu selbst.

Für den Christen sind also Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit und im allgemeinen Menschlichkeit keine innerweltliche Heilslehre wie für den Aufklärer oder den Marxisten, sondern stehen unter dem eschatologischen Vorbehalt, der das Heil von Gott erwartet. Daraus folgt aber keineswegs, daß die Kirche gegen die Menschenrechte Reserven anmelden dürfte. Die Offenbarung bedeutet keinen Gegensatz¹³ zur natürlichen Begründung der Menschenrechte, sondern deren Überhöhung. Die Kirche muß daher zuerst im eigenen Hause leben, was sie der Welt als Heilsbotschaft verkündet, sie muß in einem echten und wahreren Sinn, aber auch zeugnishaft für die Welt und nicht bloß in abstraktem Glauben, für den Menschen und sein Recht eintreten.

4. Zur Systematik der Grundrechte des Christen.

Die Grundrechte des Christen werden heute zunehmend in ihrer richtigen *Einordnung* gesehen. Ihre noch auf dem II. Vatikanum geübte Etikettierung als Rechte des Laien ist falsch. Die wahre Grundstruktur der Kirche ist nicht stufenförmig mit starker Betonung der Über- und Unterordnung (was sich im alten Verhältnis von Klerus und Laien ausdrückt), sondern sie läßt sich an den Bildern vom Volk Gottes und vom Leib Christi ablesen. Am Anfang steht in ihr die fundamentale Gleichheit aller sowohl in Würde als auch in Sendung und Aufgabe. In zweiter Linie ist der Leib

⁹ Ebd. 167 f.

¹⁰ Kirchenkonst. n. 32.

¹¹ Kirche in der Welt n. 29.

¹² Vgl. J. Ratzinger, *Die christliche Brüderlichkeit*, München 1960.

¹³ Dieses Wort gebraucht Ratzinger (a. a. O., 63) im Zusammenhang mit der Brüderlichkeit.

Christi organisch gegliedert, wobei jedes Glied seine eigene besondere Aufgabe für den ganzen Leib wahrnimmt. Eine unter diesen verschiedenen Aufgaben, die zugleich Gabe des Geistes ist, ist die der kirchlichen Amtsträger. Aber primär ist auch der Kleriker Christ, gleich mit anderen, und die Grundrechte sind gemeinsame Christenrechte, die vor jeder Unterscheidung in Klerus und Laien bestehen.

Die Grundrechte, wenigstens die wichtigsten von ihnen, existieren *vor* ihrer *positiven Formulierung* im Kirchenrecht. Es darf nicht der Eindruck entstehen, daß Rechte, die nicht formuliert sind, nicht vorhanden seien. Die Anerkennung einer Naturrechtsordnung und des göttlichen Rechtes ist Voraussetzung für die Grundrechte des Christen, sonst wäre es um diese ja bisher schlimm bestellt gewesen, und auch in Zukunft darf mangelhafte Gesetzesteknik nicht zur Aberkennung gottgegebener Rechte führen.

Versuch eines Grundrechtskataloges¹⁴

Die hier stichwortartig zusammengestellten Grundrechte und die ihnen entsprechenden Pflichten sind zum Teil bereits im CJC und in den Konzilsdokumenten enthalten bzw. daraus zu erschließen, zum anderen Teil stellen sie Wünsche an das zukünftige Kirchenrecht dar.

Recht auf Bekennen des Glaubens: Freies Annehmen und Bekennen des Glaubens als einzeln und in Gemeinschaft. Den Glaubenssinn der Kirche mit zum Ausdruck bringen und an der Verbreitung des Glaubens mitwirken. Recht auf theologische Lehr- und Forschungsfreiheit in Gehorsam gegenüber dem Lehramt. Entsprechende Pflichten: Glaubensgehorsam und Glaubensbekenntnis; den Glauben wenigstens durch das Zeugnis des Lebens zu bezeugen und an seiner Verbreitung mitzuwirken.

Recht auf Ausübung des allgemeinen Priestertums: Aktive Mitfeier der Liturgie; Empfang der Sakramente und Sakramentalien; Recht auf den eigenen Ritus. Entsprechende Pflichten: Sonntagsmesse, Osterbeichte und -kommunion, gemeinsame öffentliche Buße (Fasten).

Das Recht, am Aufbau des kirchlichen Gemeinschaftslebens teilzunehmen: Das Recht, unter gegebenen Voraussetzungen in den Ehestand einzutreten; kirchliche Ämter und den Ordensstand anzustreben; die grundlegende rechtliche Fähigkeit, von der Hierarchie mit besonderen kirchlichen Aufgaben und Diensten betraut zu werden und in deren Beratungsgremien berufen zu werden. Elternrecht. Koalitionsrecht: „Unter Wahrung der erforderlichen Verbundenheit mit der kirchlichen Autorität, Vereinigungen zu gründen, zu leiten und den Gegründeten beizutreten“¹⁵. Pflichten: Einordnung des Einzelnen und der kleineren Gemeinschaften in die Struktur der Kirche, deren Einheit durch die Autorität mitbegründet wird.

Das Recht auf den Dienst der Amtsträger: Dieses liegt im Begriff des kirchlichen Amtes selbst begründet. Einzelne Rechte in den Beziehungen des Kirchengliedes zum Amtsträger: Initiativen zu ergreifen und Vorschläge zu erstatten; freie Meinungsäußerung; Bildung öffentlicher Meinung; das Recht, mit den Autoritätsträgern persönlich in Verbindung zu treten; Recht auf Information; auf guten Ruf und persönliches Geheimnis.

5. Rechtsschutz

Grundrechte sind in der Praxis soviel wert, als sie gegen jedermann, auch gegen die kirchliche Obrigkeit, gesichert und geschützt sind. Im profanen Bereich dient dem Schutz der Grundrechte die ganze Struktur dessen, was man den demokratischen

¹⁴ Vgl. F. Klostermann, Desiderate zur Reform des Laienrechtes: ThPQ 115 (1967), 344 f; J. Beyer, De Statuto iuridico christifidelium . . . : Per RMCL 57 (1968), 550–581.

¹⁵ Laienap.-Dekret n. 19.

Rechtsstaat nennt¹⁶. Grundgedanke ist das Mißtrauen gegen die Macht, die zum Mißbrauch neigt, das darum ihre Einschränkung, Bindung und Kontrolle fordert. Dazu dienen einige Organisationsprinzipien: Legalität, d. h. daß die Staatstätigkeit, insbesondere die Verwaltung, nur auf Grund der Gesetze geschehen darf; die Kontrolle von Gesetzgebung und Verwaltung durch unabhängige Gerichte; die Gewaltenteilung in Gesetzgebung, Rechtsprechung und vollziehende Gewalt. Auch manche Verfahrensgrundsätze dienen dazu, die Rechte des einzelnen zu sichern, z. B. Instanzenzug, Recht auf Gehör, die Pflicht der Behörde, Anträge binnen bestimmter Frist zu entscheiden und die Entscheidung zu begründen.

In der Kirche findet sich dieses System zum Schutz der Grundrechte zwar vor, hat sogar manche alte Tradition, ist jedoch wenig reflex ausgebaut, so daß ein gewisses Gefühl der Unsicherheit, der Gefahr der Willkür, entstehen konnte. Z. B. standen die eben genannten Verfahrensgrundsätze im kirchlichen Gerichtswesen schon bisher in Geltung, kaum jedoch (wenigstens formal) in der Verwaltung. Das Legalitätsprinzip besteht als negative Grenze, insofern kein kirchlicher Amtsträger gegen übergeordnete Gesetze verstoßen darf, der ihm dadurch bleibende Rahmen für seine Tätigkeit ist sehr weit und kann zu Konflikten mit den Rechten des einzelnen Anlaß geben.

Die *Gewaltenteilung* kann es im Träger der obersten Kirchengewalt und insbesondere im Papst nicht geben, dies würde den Definitionen des I. Vatikanums widersprechen. Für die Ebene der Bischöfe wäre sie theologisch fraglich. In den Behörden der römischen und bischöflichen Kurie ist die Gewaltenteilung (oder besser Gewaltenunterscheidung) durchaus möglich, bisher jedoch nicht konsequent durchgeführt. Die Frage hat insofern an Bedeutung verloren, als die klassische Gewaltenteilung auch im Staat weder faktisch herrscht (Parlamentsmehrheit und Regierung sind miteinander verquickt) noch auch heute als sachlich einziges und bestes Modell anerkannt wird¹⁷. Das Grundanliegen, eine Machtanhäufung zu vermeiden, kann auf andere Weise erreicht werden. Man schlägt etwa vor, daß Gesetzgebung und Verwaltung, also die allgemeine und die Einzelentscheidung, eine Linie bilden sollen, der ein Stab fachlicher Beratung sowie unabhängige Kontrollorgane nebengeordnet sind.

In der Kirche war die Macht des Bischofs bisher durch die starke Abhängigkeit von der römischen Kurie beschränkt. Während diese Einschränkung zu einem großen Teil weggefallen ist, bildet sich an ihrer statt langsam eine andere durch die Bindung an Beratungsgremien (Priesterrat, Pastoralrat) heraus. Die Tendenzen gehen dahin, die Kompetenzen dieser Gremien in Richtung einer rechtlichen Bindung des Bischofs auszubauen. Im Sinn der Gewichtsverteilung ist dies zu begrüßen. Doch ist jetzt schon daran zu denken, daß es auch gefährlich wäre, „alle Macht den Räten“ zu verleihen (abgesehen von manchen theologischen Bedenken). Eine Begrenzung ergibt sich dadurch, daß dem Bischof kraft seiner Sendung von Christus her die eigenverantwortliche Letztentscheidung verbleiben muß. Überdies wäre eine Gewaltenteilung von Vorteil, indem den diözesanen Gremien nur die Beteiligung an Grundsatzentscheidungen (ähnlich der Gesetzgebung) zukommt, nicht aber deren Durchführung, die weiter den Verwaltungsorganen zusteht.

Unabhängige Kontrollorgane sollten nicht nur die Verwaltung im engeren Sinn, sondern auch die Partikulargesetzgebung und die Tätigkeit von Beratungsgremien auf allen Ebenen auf ihre Rechtmäßigkeit überwachen und so die Grundrechte garantieren. Vom Bedenken, daß solche Kontrollinstanzen allzu mächtig werden könnten¹⁸, ist die Kirche noch weit entfernt, sie stecken vielmehr in den Anfängen.

¹⁶ Dieser Begriff ist nicht ganz eindeutig, Differenzierungen können aber in diesem Rahmen unberücksichtigt bleiben.

¹⁷ Vgl. P. Huizing, Das Problem der Trennung von Obrigkeitfunktionen in der Kirche: Concilium 7 (1971), 200 ff.

¹⁸ G. May, Demokratisierung der Kirche, Wien 1971, 134 f, 141.

In erster Linie werden für die Kirche *Verwaltungsgerichte* gefordert. Da die Verwaltung auf das Gemeinwohl abzielt, oft nach Ermessen und rasch entscheiden muß, können ihre Handlungen noch leichter als Gerichtsurteile (die sehr oft von Oberinstanzen revidiert werden!) unrichtig sein und bedürfen daher besonderer Kontrolle. Diese ist durch die Möglichkeit des Rekurses an übergeordnete Verwaltungsbehörden, die ja nach den gleichen Grundsätzen handeln, nur unvollkommen gegeben. Daher die Notwendigkeit eigener Verwaltungsgerichte. Das alte Kirchenrecht kannte als ähnliche Einrichtung die *appellatio extraiudicialis*, durch die man gegen Akte des Bischofs das Urteil des Metropoliten als Richters anrufen konnte. Das Recht des CJC jedoch sah gegen Verwaltungsakte nur den Rekurs an die römischen Kongregationen als Verwaltungsbehörden vor. Die ordentlichen Gerichte, die an sich für gerichtliche Verfahren aller Art zuständig sind, beschränken sich fast ausschließlich auf Eheprozesse. Die offene Lücke wurde ein wenig gefüllt durch die Errichtung eines Verwaltungsgerichtes als zweite Sektion der Apostolischen Signatur im Jahre 1967. Dieses hat auf Antrag Entscheidungen anderer Behörden der römischen Kurie hinsichtlich ihrer Rechtmäßigkeit zu beurteilen. Der Rechtszug gegen eine Entscheidung untergeordneter Stellen (Pfarrer, Bischof usw.) geht also zunächst über die Instanzen des Verwaltungsweges bis zu einer römischen Kongregation, erst dann an ein Verwaltungsgericht¹⁹. Die Errichtung von Verwaltungsgerichten auf mittlerer Ebene, etwa für den Bereich einer Bischofskonferenz, liegt nahe, ist als Experiment schon weit gediehen (so die Vorarbeiten für ein Verwaltungsgericht der bayrischen Kirchenprovinzen)²⁰ und dürfte im Rahmen eines Gesetzes über das Verwaltungsverfahren auch gesamtkirchlich in absehbarer Zeit Wirklichkeit werden^{20a}.

Im Rahmen der einzelnen Diözese freilich wäre ein eigentliches Verwaltungsgericht illusorisch, es wäre dafür kaum qualifiziertes Personal zu finden, erst recht nicht solches, das einigermaßen unabhängig wäre. Aus dieser Not läßt sich eine Tugend machen, wenn man dazu erwägt, daß es dem Geist Christi entspricht, Konflikte zwischen kirchlichen Behörden und Kirchengliedern in einem möglichst frühen Stadium beizulegen oder von vornherein zu vermeiden. So taucht vielfach der Gedanke einer Institution zur *Schlichtung* oder Vermittlung auf²¹. Es könnten dies Beratungsgremien von Fachleuten sein, die Beschwerden über Verwaltungsakte nicht selbst bindend entscheiden können, aber dem Bischof Gutachten über deren Revision erstatten (noch besser ihn vor deren Setzung entsprechend beraten). Schlichtungs- oder Vermittlungsstellen führen die streitenden Parteien ohne rechtliche Verbindlichkeit gütlich zusammen, sich untereinander zu einigen; die Parteien können sich aber auch einvernehmlich dem Spruch eines Schiedsgerichtes unterwerfen, der dann für sie verpflichtend ist. Alle diese Möglichkeiten gibt es schon nach der derzeitigen Rechtslage, Vermittlung durch den kirchlichen Richter (c. 1925 f) und Schiedsspruch (c. 1929 f) werden sogar nahegelegt. Derartige Einrichtungen wären gerade im diözesanen Bereich auch deshalb vorteilhaft, weil es einerseits natürlich Konflikte gibt, andererseits aber man wegen persönlicher Vertrauensbindungen vor einem Rekurs an die römische Kurie zurückscheut, so daß die Konflikte ungelöst bleiben oder nur auf Umwegen gelöst werden. Auch könnten dadurch Differenzen zwischen Gremien bzw. Ämtern geschlichtet werden, ohne die Autorität des Bischofs zu beanspruchen.

Eine Funktion, die der eines *Verfassungsgerichtes* analog ist, nämlich die Überprüfung

¹⁹ J. Gordon, *Normae speciales S. T. Signaturae Ap.*: Per RMCL 59 (1970), 75–166.

²⁰ H. Straub, *Kirchliche Verwaltungsprozeßordnung der Kirchenprovinzen in Bayern*: Per RMCL 60 (1970), 591–642.

^{20a} Ein diesbezüglicher Entwurf wurde bereits den Bischofskonferenzen zur Begutachtung zugesandt. *Communications der CJC-Reformkommission* 1972, 35 ff.

²¹ Vgl. Huizing, a. a. O., 203 f; HerKorr 1970, 11 f.

der Gesetzgebung auf ihre Übereinstimmung mit übergeordneten Normen²², ist in der Kirche heute nicht überflüssig. Die schon oben genannte Autoritätskrise bringt es mit sich, daß partikuläre Gesetzgeber (Bischof, Synoden) sich manchmal über gemeinrechtliche Normen hinwegsetzen möchten, aber auch schon früher sind der Kanonistik manche Erlässe römischer Kurialbehörden aufgefallen, die mit dem CJC und seinen Begleitdokumenten nicht recht übereinstimmen. Ob dazu ein eigener Gerichtshof notwendig ist oder ob wie bisher verschiedene päpstliche Verwaltungsbehörden diese Kontrollaufgabe wahrnehmen können oder ob sie einem bestehenden Gerichtshof zugeteilt werden sollte, sei dahingestellt.

Eine Frage, die nicht mehr allzu lange zurückgestellt werden kann, ist die einer der heutigen Zeit entsprechenden *Glaubensgerichtsbarkeit*. Historisch schwer belastet durch die Inquisition bzw. deren Image, ist dennoch auch jetzt ein geordnetes Verfahren zur Beurteilung des Verhältnisses von verschiedenen Lehren zum Glauben der Kirche notwendig. Zum Schutz der Grundrechte trägt ein solches Verfahren in zwei Richtungen bei: einmal, indem es den einzelnen Gläubigen in seiner christlichen Existenzgrundlage, dem Glauben, durch Verurteilung von Irrtümern schützt; sodann, indem es den Verkündiger des Glaubens vor diffusen, kaum faßbaren Verdächtigungen der Häresie schützt – wo es eine rechtmäßige Feststellung der Irrlehre gibt, dort ist jeder bis dahin als rechtgläubiger Bruder zu präsumieren und kann diese Ehre rechtlich beanspruchen. Die Schwierigkeiten, denen eine solche Glaubensgerichtsbarkeit begegnet, sind zuerst theologischer Art. Die Erkenntnisse über die Historizität der Dogmen (die zwar nicht zur Auflösung der Glaubenslehre führen dürfen), erlauben nicht so leicht, eine Meinung als häretisch zu verurteilen. Auch andere theologische Qualifikationen sind mit größerer Vorsicht als früher auszusprechen. Hier zeitgemäße Kriterien zu finden, ist Aufgabe des Dogmatikers und Fundamentaltheologen.

Nur selten aber wird es um ein oberstes Urteil über die Lehre gehen, das von der Glaubenskongregation gefällt wird; diese hat dafür ihr besonderes, 1971 erneuertes Verfahren, das auf Kritik stößt. Häufiger wird es um praktische Maßnahmen gehen, die wegen gefährlicher Lehren gegen einen Träger der Verkündigung gesetzt werden sollen, also um Einschränkungen seiner Tätigkeit in Predigt, Religionsunterricht oder Erwachsenenbildung. Vielleicht werden auch Schriften eines Autors für den Bereich einer Diözese oder eines Landes offiziell warnend beurteilt. Alle diese Maßnahmen tragen zwar nicht Strafcharakter, doch haben sie für die christliche Persönlichkeit – er wird zum Außenseiter der Glaubensgemeinschaft gestempelt – und meist auch für den Beruf des Betroffenen sehr ernste Folgen. Es geht nicht an, sie als reine, kaum durch bindende Verfahrensregeln geordnete Verwaltungsakte zu setzen²³. Sowohl die in Glaubensunsicherheit geratenen Schichten des Kirchenvolkes als auch der allzu kühne Glaubensverkündiger sollen das Bewußtsein des Rechtes, der realen Möglichkeit einer gerechten autoritativen Entscheidung, haben, zugleich aber soll Offenheit für eine legitime Bandbreite der theologischen Meinungen herrschen. Dazu bedarf es eines handhabbaren Verfahrens, das sehr zurückhaltend anzuwenden ist, um nicht den Eindruck einer Ketzerjagd hervorzurufen.

Für den Rahmen der Diözese stünde dazu nur das Strafverfahren zur Verfügung, das als gerichtliches zu kompliziert und außer Übung gekommen ist, als Verwaltungsverfahren dem Beschuldigten zu wenig Schutz bietet; außerdem wird oft die subjektive Schuld von vornherein fraglich und das Ziel nicht die Verhängung einer Strafe sein.

²² Eine Normenhierarchie gibt es in der Kirche bisher nur im Verhältnis partikulärer zu gemeinrechtlicher Gesetzgebung und Instruktionen (Durchführungsverordnungen) zu Gesetzen, nicht aber im Sinn einer übergeordneten Verfassung. Die geplante *Lex fundamentalis* würde in etwa eine solche darstellen.

²³ Die Entziehung der *Missio canonica* z. B. bedarf nach dem österreichischen Konkordat von 1934, Art. V, § 4, nicht einmal einer Begründung!

Man könnte sich daher vorstellen, daß die Bischöfe²⁴ sich frei an ein Verfahren etwa folgender Art binden:

1. Erhebung der Fakten durch Vorlage der Schriften bzw. Zeugeneinvernahme über die angeblichen glaubensgefährdenden öffentlichen Äußerungen; vielfach werden sich dabei Beschuldigungen als haltlos oder übertrieben herausstellen. Wenn nicht, Anhörung des Beschuldigten.
2. Beurteilung der Fakten durch theologische Fachleute verschiedener Richtung.
3. Beratung über die zu setzende Disziplinarmaßnahme, womöglich durch ein anderes Gremium. — Vor beiden Gremien kann sich der Beschuldigte selbst oder durch eine Vertrauensperson verteidigen.
4. Entscheidung des Bischofs. Falls sich aus dem Verfahren keine Beanstandung ergibt, kann der Beschuldigte die Bekanntgabe verlangen.
5. Die gemeinrechtliche Rekursmöglichkeit.

*

Rechtliche Institutionen können in der kirchlichen — sichtbaren — Gemeinschaft viel dazu beitragen, die Grundrechte des Christen zu fördern und zu schützen. Sie werden aber wenig ausrichten ohne Gesinnungsreform. Wir müssen die Tugend des Vertrauens pflegen: Vertrauen in den Geist Gottes, der die Kirche durchweht und in ihr immer wieder das Feuer seiner Liebe entzündet; Vertrauen in die kirchlichen Amtsträger, die bei aller erbsündlichen Gefährdung durch die Macht sich bemühen, Diener Christi und in ihm Diener ihrer Schwestern und Brüder zu sein; Vertrauen in unsere Mitchristen, daß auch sie uns (und wir ihnen!) in Hochachtung begegnen und den Leib Christi aufbauen wollen.

²⁴ Nach HerKorr 1972, 477 verabschiedete die Herbst-Vollversammlung der deutschen Bischofskonferenz eine Vorlage zur Regelung von Lehrbeanstandungsverfahren.

KARL PFAFFENBICHLER

Gedanken zum Alltag

Auswahl aus einer Reihe „Morgenbetrachtungen“, die der Verfasser im Österreichischen Rundfunk gesprochen hat (März 1971).

Ändern oder hinnehmen?

Eine Zeitung wußte von einem Mann zu berichten, der auf den gepflegten Rasen vor seinem Haus sehr stolz war. Doch die Freude währte nicht lange. Eines Tages war das herrliche Grün mit gelbem Löwenzahn übersät.

Das ärgerte den Gartenfreund und er versuchte alles Mögliche, um den Löwenzahn auszurotten, aber nichts half. Da wandte er sich an den Beratungsdienst seines Leitblattes. Die Zeitung gab ihm eine verblüffende Antwort. Sie lautete: Entdecken Sie die Schönheit des Löwenzahns und machen Sie ihn zu Ihrer Lieblingsblume!

Der Rat scheint auf den ersten Blick etwas seltsam zu sein, vor allem, weil man ihn kaum oder nur sehr schwer befolgen kann: genauer betrachtet, ist er aber gar nicht so schlecht, enthält er doch ein gutes Stück praktischer Lebensweisheit.

Auf dieser Welt ist nun einmal vieles anders, als wir es gerne haben möchten; vieles paßt uns nicht, ist uns zuwider, belastet uns, macht uns größere oder kleinere Sorgen.

Es gibt tatsächlich nur zwei Möglichkeiten: das Unangenehme entweder ändern und aus der Welt schaffen oder es ertragen und das Beste aus ihm zu machen versuchen.

Wem eine Radio- oder Fernsehsendung nicht behagt, kann ohne Schwierigkeiten abschalten oder eine andere Sendung wählen. Damen können vom Minirock auf den Maxilook oder gar auf „hot pants“ umsteigen. Den Kaufmann, den Friseur, den Speisezettler kann man wechseln, mit mehr Mühe vielleicht auch noch den Posten, den Beruf, die Wohnung.

Wer aber mit einem Menschen verheiratet ist, dessen Lebensart ihm gründlich auf die Nerven geht, muß schon den Rat der Zeitung befolgen und die angenehmen Seiten des Partners, die es zweifellos auch gibt, zu entdecken trachten; denn nur in der Witzspalte der Illustrierten kann man eine vierzigjährige Frau gegen zwei Zwanzigjährige eintauschen. Es ist zwar nicht leicht, aber wir müssen die Menschen, mit denen wir täglich beisammen sind, sozusagen immer „brutto“ annehmen, das heißt mit ihren Vorzügen und Fehlern, wir können sie beim besten Willen nicht „netto“ haben, das heißt nicht so ideal und fehlerlos, wie wir sie gerne sehen möchten.

Ein Kind, das für Fremdsprachen wenig begabt ist, kann man zwar – wie es heute so schön heißt – zu „begaben“ trachten, ein Sprachgenie wird aber kaum jemals aus ihm werden. Mit einer Krankheit, gegen die kein Kraut gewachsen ist, muß man sich am besten in Geduld abfinden.

Ein besonders schwieriges Kapitel sind unsere schlechten Gewohnheiten und Laster, von denen wir so gerne loskommen möchten, wenn, ja wenn es nur ein wenig leichter ginge. Denken wir nur an die starken Raucher, denen die Ärzte eindringlich aber oft erfolglos in das Gewissen reden. Wenn ein leidenschaftlicher Raucher genug über die lebensbedrohenden Gefahren des Rauchens gelesen hat, entschließt er sich meistens, sofort das Lesen und erst später das Rauchen aufzugeben.

Kein Mensch kann über seinen Schatten springen, aber es ist doch seltsam, wie zimperlich wir mit unseren Fehlern und Mängeln umzugehen pflegen. Dabei hat uns Gott die Besserung nicht so schwer gemacht, wie wir leichthin meinen, aber auch wiederum nicht so bequem, wie wir es gerne haben möchten.

Es ist also beides nötig: Ändern und bessern, wo wir dazu verpflichtet und imstande sind, hinzunehmen und ertragen, wo wir nicht anders können und am besten das Löwenzahnrezept praktizieren sollten. Wo liegt aber die Grenze? Daß wir dieses Problem mit bloß menschlichen Kräften nicht bewältigen können, hat schon Friedrich Oettinger vor zweihundert Jahren erkannt und im folgenden Gebet formuliert:

Gott, gib mir die Kraft, Dinge zu ändern, die ich ändern kann;
gib mir Gelassenheit, geduldig hinzunehmen, was ich nicht zu ändern imstande bin;
vor allem aber schenke mir Weisheit und Einsicht,
das eine vom anderen unterscheiden zu lernen!

Recht reden

Ein Mann – ein Wort, eine Frau – ein Wörterbuch! Dieses bekannte Scherzwort bringt die gängige Meinung zum Ausdruck, daß Frauen im allgemeinen mehr reden als Männer. Es ist aber nicht wahr. Psychologen haben nämlich Hunderte von Frauen und Männern beim Gespräch auf der Straße, zu Hause, in Büros, Fabriken, Warenhäusern und am Telefon getestet und dabei festgestellt, daß im Durchschnitt kein Unterschied ist, daß also Männer und Frauen ungefähr gleich viel und gleich lang reden.

Gott hat uns Menschen zum Unterschied von den Tieren mit der Gabe der Sprache beschenkt. Was wären wir ohne das Wort vom Ich zum Du! Die Sprache ist das Fahrzeug der Wahrheit und der Liebe oder sollte es zumindest sein.

Gesprächige Menschen sind im allgemeinen wohlgelitten, viel weniger hingegen die Geschwätzigten, also Leute, die nahezu in einemfort reden. Diese allzu Redseligen kann man in zwei Gruppen gliedern: in Leute, die ohne Schwierigkeit über jedes

Thema reden, und in solche, die überhaupt kein Thema brauchen, um zu reden.

Unserer Zeit hat man vorgeworfen, sie könne kaum mehr Gespräche führen. Das ist zweifellos übertrieben. In vielen Fällen gibt die Sprache leider kein Verständigungsmittel mehr ab. Wie kann es auch zu einer Verständigung kommen, wenn die Sprechenden aneinander vorbeireden? Wenn jeder Partner nur immer wieder seinen eigenen Standpunkt wiederholt und gar nicht den Versuch macht, auf den anderen einzugehen, kann es zu keinem Ergebnis kommen. So haben jahrelang Abrüstungsgespräche keine Abrüstung und ungezählte Friedensgespräche keinen Frieden gebracht.

Das Menschenwort ist in sich mehrdeutig und kann daher falsch verstanden werden. Noch schlimmer ist es, wenn die Sprache mißbraucht wird, um die Wahrheit zu verdrehen oder zu verschleiern, wenn der Partner belogen, getäuscht und in die Irre geführt wird.

Man braucht nicht so pessimistisch zu sein wie Bert Brecht, der behauptet hat: Am Anfang war nicht das Wort, das Wort ist am Ende, es ist die Leiche des Dinges, also des Gemeinten; man kann ebensogut die Sprache als „Haus des Seins“ deuten, wie es Martin Heidegger getan hat.

Doch weg von aller gelehrten Sprachtheorie! Halten wir uns lieber an den Apostel Jakobus, der gesagt hat, die Zunge sei „ein nimmermüdes Übel voll tödlichen Giftes“ (3, 8); wer sich daher beim Reden nicht verfehle, sei ein wahrhaft vollkommener Mensch (3, 2).

Der Volksmund behauptet, daß durch Reden die Leute zusammenkommen. Leider können sie dabei aber auch auseinander und gegeneinander geraten. Im Zeitalter der kollektiven Geschwätzigkeit müßte uns das vorsichtig machen. Wir sollten uns ernstlich prüfen, ob wir wirklich auch etwas zu sagen haben, wenn wir reden. Eine gute Regel lautet: Rede nicht alles, was du weißt, aber wisse immer, was du sagst.

Der hl. Paulus schrieb an die Kolosser: „Eure Rede sei allezeit liebenswürdig und mit Salz gewürzt, damit ihr wißt, wie ihr jedem antworten sollt“ (4, 6). Nicht jedem ist es gegeben, mit Geist und Charme plaudern zu können, nicht jeder kann seine Gedanken gleichsam in geflügelte Worte kleiden; gezügelte, das heißt überlegte Worte können und sollen es aber immer sein, wenn wir über die Brücke des Gesprächs mit unseren Mitmenschen in Kontakt kommen.

Pünktlichkeit

Am schwarzen Brett einer Firma stand zu lesen: Wie können wir erreichen, daß alle Mitarbeiter unseres Betriebes beim Klingelzeichen pünktlich am Arbeitsplatz sind? Tags darauf hatte ein Spaßvogel die Frage beantwortet und hingeschrieben: Den klingeln lassen, der zuletzt kommt!

So einfach kann man das Problem leider nicht lösen. Die Unpünktlichkeit soll ja nicht bestätigt, sondern wirklich beseitigt werden. Ludwig XVIII. schreibt man den Ausspruch zu, Pünktlichkeit sei die Höflichkeit der Könige. Das mag stimmen, aber sie zielt nicht bloß den Königen, sondern ist ein wichtiger, manchmal sogar ein entscheidender Punkt, sozusagen ein I-Punkt in jedem Menschenleben.

„Alles zu seiner Zeit“ ist eine der festen Lebensregeln, die wir mit Recht schon den Kindern beizubringen trachten. Pünktliche haben tatsächlich mehr Zeit, weil sie sich an eine feste Zeiteinteilung zu halten wissen.

Der ewige Gott kennt keine Zeit in unserem Sinn, er steht über aller Zeit. Daher hat er nie Terminschwierigkeiten und kommt nie zu spät, er kann nichts übersehen oder vergessen. Was er tut, geschieht immer, wie die Bibel sagt, im Kairòs, das heißt im rechten Augenblick.

Wir Menschen hingegen kennen nur bestimmte Zeitpunkte in unserem Leben und wissen daher die Pünktlichkeit zu schätzen. Sie erscheint uns als eine besonders sympathische Form der Nächstenliebe. Gewiß kann Pünktlichkeit auch in Pedanterie ausarten, aber ein Mann, der fast regelmäßig zu spät zum Essen heimkommt, kann

die Frau fast zur Verzweiflung treiben; eine Frau wiederum, die vor einer Stunde bloß auf fünf Minuten zur Nachbarin oder zum Greißler gegangen ist und dann mit dem Kochen nicht fertig wird, hebt damit auf keinen Fall das häusliche Betriebsklima. Verabredungen, Zusagen, Fristen, — das alles schreit gleichsam nach Pünktlichkeit und Zuverlässigkeit. Wenn jemand rechtzeitig am Bahnhof oder am Arbeitsplatz ist, muß er noch lange kein grundsätzlich pünktlicher Mensch sein. Diese Bezeichnung verdient erst, wer die anderen auch dann nicht warten läßt, wenn ihm kein persönlicher Nachteil oder Schaden droht. Pünktlich ist ein Mensch, auf den man sich schlechthin verlassen kann.

Unpünktliche aller Sorten können sich bessern und sollten es gleich gründlich tun. Es wäre gewiß noch kein Kompliment, wenn man von einem bloß pünktlicher Gewordenen sagen müßte: So früh wie heute ist er bisher noch nie zu spät gekommen!

Sollten Sie als pünktlicher Mensch heute schon oder in nächster Zeit wieder das bedauernswerte Opfer der Verspätung anderer werden, so ist das gewiß peinlich, aber ärgern Sie sich, bitte, nicht zu sehr! Zitieren Sie nicht gleich das englische Sprichwort: Pünktlichkeit ist der Dieb der Zeit! Der Säumige hat Ihnen zwar unbestreitbar zehn Minuten Ihrer kostbaren Zeit gestohlen. Sie könnten aber mit gleichem Recht sagen: Gott hat mir, dem allzeit Gehetzten und Eiligen, zehn Minuten zum Nachdenken und zur Besinnung geschenkt.

Damit die Richtung stimmt

Amerikanische Autofahrer dürften rasch besseren Zeiten entgegengehen, genauer gesagt entgegenfahren. Wie eine Zeitung zu berichten weiß, soll es in den Vereinigten Staaten bald sogenannte „automatische Autobahnen“ geben. Der Lenker wird seinen Wagen mit der Hand bis zur nächsten Autobahnauffahrt steuern und ihn dann mit Hilfe eines Computers auf die gewünschte Ausfahrt programmieren. Ein automatisches System wird die Kontrolle übernehmen und den Wagen in den allgemeinen Verkehr einfädeln.

Während der Fahrt braucht sich der Autofahrer um nichts zu kümmern. Richtung und Geschwindigkeit werden vom automatischen Magnetfeld kontrolliert. Der Lenker wird auf seinem Weg zur Arbeit im Auto sogar noch ein Schläfchen wagen können.

Falls die Zeitungsmeldung stimmt, kann man nur sagen: Amerika, du hast es besser! Unseren Autofahrern bleibt nämlich voraussichtlich noch lange keine andere Wahl, als sich mit Autos von heute über mittelmäßige Straßen von gestern — zuweilen fast mit einer Geschwindigkeit von morgen — fortbewegen zu müssen. Es wird nach wie vor der persönlichen Vorsicht und Rücksicht aller Verkehrsteilnehmer bedürfen, damit die Fahrt sicher verläuft und niemand dabei zu Schaden kommt.

Über unbesonnene, ziellose Autofahrer wurde der Satz geprägt: Sie wissen nicht, wohin sie wollen, dafür aber sind sie um so schneller dort! Das kann man nicht bloß von Autofahrern sagen, sondern von vielen Menschen unserer Zeit. Gemeint ist damit jene provisorische Daseinshaltung und Richtungslosigkeit, die den Menschen verzichten läßt, das Steuer seines Lebens fest in die Hand zu nehmen, ja sogar nach einem Sinn des Lebens zu fragen.

Das Leben präsentiert sich manchmal als grausamer Scherz und hinter einer brüchigen Fassade tut sich ein unheimlicher Ernst auf. Irgendwo in England ist folgendes geschehen: Die Stadtverwaltung hatte ein Straßenschild mit der Aufschrift angebracht „cemetery road“, das heißt „Friedhofstraße“. Die Verkehrspolizei gab ein Richtungsschild dazu: one way street — Einbahnstraße. Also: Friedhofstraße — Einbahnstraße. Gegenverkehr ist polizeilich untersagt.

Da wird mit einem Mal uns allen die Richtung gewiesen. Unser Leben ist eine Einbahnstraße zum Friedhof. Das kann kein Mensch bestreiten, aber viele Leute, nicht nur Autofahrer, müßten nicht so bald dort landen, wenn sie vorsichtiger und be-

herrscher lebten, wenn sie beispielsweise daran dächten, daß es weit besser ist, eine Minute im Leben zu verlieren, als in einer Minute das Leben.

Kein Mensch kann auf der Friedhofstraße des Lebens den Rückwärtsgang einschalten. Jeder Tag bringt uns unaufhaltsam ein Stück vorwärts. Nun kommt es darauf an, welche Folgerungen man aus dieser Tatsache ableitet. Man kann das ganze Leben sinnlos und absurd nennen, weil ihm ein ungewolltes und unerwartetes Ende droht. Man kann – wie es leider nur zu viele machen – möglichst sorglos in den Tag hinein leben, ohne daran zu denken, wie es weitergeht und was morgen kommt. Man kann aber ebenso gut jeden Tag als einmaliges und unwiederholbares Geschenk Gottes betrachten, als ein Angebot, sich in Pflichterfüllung, Hilfsbereitschaft und Geduld zu bewähren.

Die Friedhofstraße, auf der wir alle unentwegt voran müssen, ist zwar eine Einbahnstraße mit Halteverbot, für den gläubigen Christen aber auch der einzige Weg zum wahren und eigentlichen Leben.

JOSEF A. JUNG MANN

Untergang der Abendandacht?

Noch vor wenigen Jahrzehnten war es in Stadt und Land selbstverständlich, daß zum gottesdienstlichen Programm von Sonn- und Festtagen außer dem Amt in den Morgenstunden am Nachmittag oder am Abend eine „Andacht“ gehörte. Ihr Besuch war in jüngerer Zeit gewiß oft nicht glänzend. Aber Gläubige aus der näheren Umgebung der Kirche fanden sich zu ihr ein und in manchen ländlichen Gegenden bildete auch für jene, die weiter entfernt wohnten, eine einsame Kapelle den Sammelpunkt für einen gemeinsamen Rosenkranz.

Das ist nun fast überall anders geworden. Zuletzt hat noch die Abendmesse die Abendandacht, wie es scheint, endgültig verdrängt. Man hat wohl mit einer gewissen Genugtuung festgestellt, daß nun der Besuch gewaltig angewachsen ist. Auch ist ein Gottesdienst mit sakramentalem Kern, wie es die hl. Messe ist, an und für sich offenbar wertvoller als irgendeine Andacht, auch wenn diese aus heiligen Worten aufgebaut ist. Aber ist nicht doch eine Verarmung eingetreten, wenn nun an die Stelle der Vielfalt immer nur Messe getreten ist und wenn das Angebot der Abendmesse nun doch nur eine größere Aufteilung der eben vorhandenen Messebesucher bedeuten kann? Es gibt jedenfalls zu denken, wenn man feststellen muß, daß eine solche Auflösung allen kirchlichen Gottesdienstes in lauter Messen in der Geschichte der Kirche etwas Neues ist.

Selbst in der Notzeit der frühen Kirche, in der öftere Versammlungen der Gläubigen nicht gut möglich waren, finden wir neben der sonntäglichen Eucharistiefeier die Agape, die ja zugleich eine Gebetsveranstaltung war. Sowie die Kirche frei wird, erscheinen alsbald auch schon die Nachrichten sogar von täglichen Gebetsversammlungen am Morgen und am Abend. Eusebius von Cäsarea (gest. 339) kommentiert im 64. Psalm den Vers: „*exitus matutini et vespere delectabis*“, und stellt dabei mit sichtlicher Befriedigung fest: „Eine Freude für Gott sind die Hymnen, die in seiner Kirche überall auf der Erde zur morgendlichen und zur abendlichen Stunde emporgesandt werden“¹. Und im Abendland wiederholt Hilarius von Poitiers (gest. 367) zum gleichen Vers dieselbe Feststellung². Es sind das die Anfänge der beiden Gebets-

¹ PG 23, 640.

² CSEL 22, 244.

stunden Laudes (Mette) und Vesper, die das II. Vatikanum in der Liturgiekonstitution zutreffend als *cardines* des kirchlichen Stundengebetes bezeichnet. Es waren Gebetsstunden der christlichen Gemeinde unter Führung des Klerus, aufgebaut aus Psalmen und Hymnen und priesterlichem Gebet, wobei die Schriftlesung nicht fehlte; die sonntägliche Eucharistiefeier war dann der Höhepunkt. Erst allmählich beginnt in diesen Gebetsstunden das Volk zu fehlen und wird daraus eine Übung der Kleriker, hauptsächlich wohl, weil man starr am Latein festhielt. Aber noch im Nibelungenlied heißt es von Kriemhilde, daß sie eines Morgens eben daran war, zur Mette zu gehen, als sie den toten Siegfried vor ihrer Türe fand. Der Besuch der Mette war ihre tägliche Gewohnheit, „der diu vrouwe Kriemhilt vil selten daheine verlac“³.

Als am Beginn der Neuzeit Ignatius von Loyola zu Manresa die ersten Schritte in seinem religiösen Leben tat, kam er täglich zweimal zur Kirche: am Morgen zum Hochamt und am Nachmittag zur Vesper. Der feierliche Gesang des Magnificat, bei dem die Weihrauchwolken das Gebet begleiteten, waren das volkstümliche Element dieser Hore. Dann schloß sich an die Vesper oder an die Komplet das Salve Regina, das der Ausgangspunkt wurde für volkssprachliche Beigaben und Erweiterungen und schließlich für die „Salveandachten“, wie die Nachmittagsandachten in manchen Diözesen bis heute heißen. Es ist ein großer Reichtum von Formen entwickelt worden.

Die Bruderschaften und Marianischen Kongregationen haben für ihre Versammlungen im Anschluß an Formen des liturgischen Stundengebetes eigene Andachten ausgebildet, in denen man wenigstens die Struktur der Horen nachzubilden suchte. Man begann etwa mit einem Invitatorium; die Psalmen hatten seit dem späteren Mittelalter ihre Volkstümlichkeit verloren; so behielt man von diesen meist nur einzelne Verse, die als Versikel und Gemeindeantwort die Andacht belebten und zur Oration überleiteten. Dafür wurden die Litaneien seit dem siebzehnten Jahrhundert zu einem Lieblings-element, das sogar zu Wucherungen führte, sodaß dagegen eingeschritten werden mußte⁴. — Ein zweiter Typ legte das meditierende Element zugrunde. Einzelne Glaubensgeheimnisse wurden, oft anschließend an die Christenlehre, betend entfaltet; Pausen der Besinnung wurden eingeschaltet; mit Gebet wird geschlossen⁵. In vielen Diözesen besonders des Rheinlandes sind solche Gebetsformen, die in Bruderschaften und Sodalitäten ihre erste Pflegestätte hatten, in den nachmittägigen Gemeindegottesdienst übernommen und in den Diözesangebetsbüchern bis in die Gegenwart festgehalten worden. — Anderswo, wie in unserem deutschen Süden, sind Rosenkranz, Kreuzweg und Litanei Grundelemente solcher Andachten geblieben. — Der Segen mit dem Allerheiligsten hat dann in allen diesen Fällen den regelmäßigen Schlußpunkt gebildet und hat der Andacht vielfach den Namen „Segen“ mitgegeben. Wenn auch nicht als tägliche und in jüngerer Zeit auch nicht immer als sonntägliche Übung, so sind doch Andachten solcher Art zu gewissen Zeiten, an Festtagen und an deren Vorabenden, dann besonders als Maiandacht, wichtige Elemente im religiösen Leben des christlichen Volkes gewesen.

Unser Jahrhundert hat mit der liturgischen Bewegung eine Neuentdeckung der Messe gebracht. Liturgie hieß in der Liturgischen Bewegung fast ausschließlich Meßliturgie. Hatte man sich bis dahin begnügt, in ehrfürchtigem Abstand „die Messe mit Andacht zu hören“ und beim sonntäglichen Hochamt von den Melodien und dem festlichen Glanz sich emportragen zu lassen, so sahen die Gläubigen sich nun mehr und mehr in den Gang der Messe selber hineingenommen. Im Gefolge der konziliaren Reform,

³ Aventure 19, Strophe 1064. — Für weitere Beispiele vgl. J. A. Jungmann, *Christliches Beten in Wandel und Bestand*, München (Ars sacra) 1969.

⁴ Vgl. davon noch heute CIC can. 1259, 2.

⁵ Zu diesen beiden Typen vgl. Th. Schmitzler, *Meßopferfeier und Nachmittagsandacht: Die Messe in der Glaubensverkündigung*, hg. von F. X. Arnold und B. Fischer, 2. Aufl., Freiburg 1953, 354–363.

durch den Übergang zur Volkssprache und die Bereicherung der Texte ist die Messe selber zur „Andacht“ geworden. Die Messe ist nicht mehr bloß für alle, die ihr beiwohnen, Quelle des Segens, der auf uns zukommt; sie ist selber auch Aufstieg. Sie ist anbetende und dankende Antwort auf Gottes Anruf – soll und kann es jedenfalls sein. So erscheinen besondere Andachten entbehrlicher geworden zu sein.

Andere Faktoren haben in gleicher Richtung gewirkt. Dazu gehört, angesichts der geänderten Lebensgewohnheiten besonders in der Industriebevölkerung, ein immer weitergehendes pastorales Entgegenkommen. Die Messe ist nicht mehr an die Morgenstunde gebunden, auch am Abend wird sie den Gläubigen angeboten, und als sonn- und festtägliche Pflichtmesse nun auch am Vorabend der Sonn- und Festtage. Man ist damit nicht lediglich auf die größere Bequemlichkeit der Gläubigen und auf ihren geänderten Lebensrhythmus eingegangen, auch ein nun immer stärker betonter moraltheologischer Grundsatz ist dabei wirksam geworden. Die Verpflichtung zur Messe war vordem in erster Linie als Sache der Gemeinschaft betrachtet worden. Die Sonntagsmesse war die Vollversammlung der Gemeinde, an der alle, die konnten, teilnahmen. Nun wird diese Verpflichtung mehr und mehr individualisiert, der Einzelne ist dazu verpflichtet, und es muß darum möglichst für jeden einzelnen die Gelegenheit geschaffen werden.

Das ist nicht immer so gewesen. Bis in die Mitte unseres Jahrhunderts war die Bination praktisch auf Diasporagebiete und Missionsverhältnisse beschränkt, wo der Priester weitentfernten Gruppen von Gläubigen die Möglichkeit der Sonntagsmesse bieten und darum die Zelebration wiederholen mußte. Daß der Priester in derselben Kirche für verschiedene Gruppen der Gläubigen zwei- oder dreimal zelebrierte, war kaum üblich. Ländliche Orte mit nur einem Priester hatten eben nur einen Gottesdienst. Dabei war es selbstverständlich, daß in den einzelnen Hausgemeinschaften jemand zu Hause bleiben mußte, um die Kinder zu betreuen. Man hörte auf das Geläute der Glocken, man kniete nieder zur Wandlung; man wechselte ab: am folgenden Sonntag übernahm jemand anderer die Aufgabe „das Haus zu hüten“.

Inzwischen ist durch römische Dekrete die Möglichkeit der Bination wesentlich erweitert worden. Pius XII. hat den Bischöfen weitgehende Vollmachten zuerkannt, die Abendmesse zu erlauben – zuerst 1953 durch die *Constitutio „Christus Dominus“*, für Sonn- und Feiertage⁶, dann 1957 durch das *Motu proprio „Sacram Communionem“* auch täglich⁷. Neben der Erleichterung der Möglichkeit, die Sonntagspflicht zu erfüllen, nennen die genannten Dokumente auch die Beförderung der öfteren Kommunion. Es ist bezeichnend, daß das *Motu proprio* von 1957 mit den Worten „*Sacram Communionem*“ beginnt. Es wird damit die Linie fortgesetzt, die Pius X. 1905 mit dem Dekret über die öftere und tägliche Kommunion begonnen hat. Der normale Ort für die Kommunion ist nun – das ist durch die Liturgische Bewegung Gemeingut der Gläubigen geworden – das Meßopfer. So war es folgerichtig, zur Erleichterung der werktäglichen Kommunion auch die werktägliche Abendmesse zu ermöglichen. Erst nach dem Konzil ist durch die *Instructio „De cultu mysteriorum eucharistici“* von 1967 auch die Spendung der Kommunion in den Nachmittagsstunden außerhalb der Messe, besonders im Anschluß an einen kurzen Wortgottesdienst, ins Auge gefaßt worden⁸.

Man kann nicht leugnen, daß auf diese Weise zunächst ein Fortschritt in der Heilsorge für die Gläubigen erreicht worden ist. Das sakramentale Moment ist verstärkt worden. Eine Messe ist mehr als ein Rosenkranz, auch mehr als eine wohlgestaltete Andacht. Doch ist zu beachten, daß es sich, von der römischen Gesetzgebung aus gesehen, nur um Möglichkeiten für die Bischöfe handelt, für das geistliche Wohl der Gläubigen von der Abendmesse Gebrauch zu machen. Es sollte also von den Seelsorgern geprüft werden, ob im gegebenen Fall auf diesem Wege das geistliche Wohl

⁶ AAS 45 (1953) 23.

⁷ AAS 49 (1957) 177 f.

⁸ N. 33: AAS 59 (1967) 559 f.

der Gläubigen gefördert wird. Der Ersatz beinahe aller Andachtsformen durch die Messe hat jedenfalls auch seine Schattenseiten. Wir stehen vor einer offenkundigen Inflation der Meßhäufigkeit. In Italien hat man bereits das Wort vom „*panmessismo*“ geprägt. Jede Inflation bedeutet auch Entwertung, Verarmung. Was allzu freigiebig auf allen Straßen angeboten wird, wird auch entsprechend weniger geschätzt. Das Heilige braucht seinen ausgesparten Raum, seinen schützenden Umkreis, seinen Vorhof, der es aus der profanen Welt heraushebt, auch in der Zeit der Entsakralisierung. In diesem Sinn hat ja das II. Vatikanum an die Stelle der Vielheit der sich manchmal häufenden Privatmessen die Möglichkeit der Konzelebration gesetzt.

Gewiß enthält auch die Messe die wesentlichen Elemente einer Andacht, ja in der Vormesse liegen sie in konzentrierter Form vor: Sündenbekenntnis, Lobpreis, belehrende Lesung und Predigt, Fürbitten, dazu der Wechsel im Kirchenjahr. Aber in konzentrierter Form bedeutet zugleich auch: in komprimierter Form. Keines dieser Elemente kann sich in diesem engen Raum recht entfalten. Die Homilie bleibt immer eine Kurzpredigt, sie kann die Viertelstunde nicht überschreiten, ohne den Rahmen zu sprengen. Die Predigt verfällt. Trotz der vielen Möglichkeiten, die der neue Ordo Missae dem Zelebranten offen läßt zur Anpassung an Ort und Stunde, bleibt doch notwendig der feste Rahmen und damit die Gefahr einer gewissen Eintönigkeit. Das Fehlen anderer Gelegenheiten zu freier Gestaltung religiösen Lebens verführt Jugendgruppen und manchmal auch wohlmeinende Seelsorger dazu, den Rahmen zu sprengen und die Messe selbst zum Übungsfeld für ihre Experimente zu machen.

Angesichts solcher Tatsachen drängt sich die Frage auf: Sind wir mit der einfachen Erleichterung und Multiplizierung der Messe nicht an den Anfang einer Fehlentwicklung geraten? Der Bereicherung auf der einen Seite ist eine bedenkliche Verarmung auf der anderen gefolgt – und dies, obwohl in der Überlieferung der Kirche ein unabsehbarer Reichtum an Formen vorliegt. Gewiß ist darin neben Unvergänglichem vieles Überlebte und Veraltete, vieles, das unserer Welterkenntnis und unserem Stilempfinden nicht mehr entspricht. Aber es liegen in der Vielfalt alter Formen doch ebensoviel Anregungen zu neuer Gestaltung.

Außerdem fehlt es nicht an neuen Ansätzen. Für die Reform des priesterlichen Stundengebetes hat das Konzil auf das Ideal hingewiesen, daß auch die Gläubigen daran beteiligt sein sollten. „Die Seelsorger sollen darum bemüht sein, daß die Hauptthoren, besonders die Vespren an Sonntagen und höheren Festtagen, in der Kirche gemeinsam gefeiert werden“⁹. „Wenn nun die Priester und andere kraft kirchlicher Ordnung Beauftragte oder die Christgläubigen, die zusammen mit dem Priester in einer approbierten Form beten, diesen wunderbaren Lobgesang recht vollziehen, dann ist das wahrhaft die Stimme der Braut, die zum Bräutigam spricht, ja es ist das Gebet, das Christus vereint mit seinem Leibe an seinen Vater richtet“¹⁰. Die Durchführung der vom Konzil gewünschten Reform ist dann tatsächlich so getroffen worden, daß die Horen, und vor allem die beiden großen Horen, Laudes und Vesper, auch mit dem Volk zusammen gehalten werden können. Die „*Institutio generalis*“, die das neue Brevier von 1971 einleitet, enthält Hinweise in diesem Sinn: Für die Vesper seien Psalmen gewählt, die dieser Hore „*et celebrationi populari*“ angepaßt sind (n. 43). Besonders bei der Feier mit dem Volke sei anstelle des *capitulum* auch eine längere Lesung erlaubt, es könne auch eine kurze Homilie angeschlossen werden und darauf könne eine Weile der Stille oder ein Kirchenlied (*cantus popularis*) folgen (nn. 46–49).

Das Konzil hat sodann mit der Empfehlung der Wortgottesdienste einen weiteren Wink gegeben, der sich als sehr fruchtbar erweisen könnte. Es waren zwei argentinische Bischöfe, die das Konzil darauf hinwiesen und die darin zugleich für ihre

⁹ Liturgiekonstitution, Art. 100.

¹⁰ Ebd., Art. 84.

priesterarmen Gebiete einen möglichen Ersatz für die oft fehlende Sonntagsmesse erblickten. Das Konzil ist sofort darauf eingegangen: „Zu fördern sind eigene Wortgottesdienste (*sacra verbi Dei celebratio*) an den Vorabenden der höheren Feste, an Wochentagen im Advent oder in der Quadragesima sowie an den Sonn- und Feiertagen, besonders da, wo kein Priester zur Verfügung steht“¹¹. Hier wird ein Stück kirchlicher Liturgie eingeführt, ohne daß dafür bestimmte Vorschriften gegeben werden. Auch von der nachfolgenden Gesetzgebung sind dafür keine näheren Bestimmungen getroffen worden. Die Sache allein und die durch Zeit und Raum gegebenen Voraussetzungen sollen maßgebend sein. Hier ist also weiter Raum für das manchmal so lebhaft geforderte freie Schaffen. Dabei hat sich in den letzten Jahrzehnten die Erkenntnis durchgesetzt, daß einige Wesensgesetze mit dem Begriff dieses vom Wort Gottes (in Lesung, Katechese oder Predigt) ausgehenden Gottesdienstes gegeben sind: das Echo des Gotteswortes im heiligen Schweigen oder im Gesang, das Wechselgebet der Gemeinde, das abschließende Kirchengebet. Diese Grundstruktur könnte auch auf ältere Formen der Andacht angewendet werden, sei es als einmaliges Schema, sei es in mehrfacher Wiederholung, und könnte auf diese Formen erneuernd wirken, ohne daß daraus ein festes Gesetz gemacht werden müßte.

So steht einem großen Reichtum von Möglichkeiten nur die Tatsache entgegen, daß heute für ihre Verwirklichung an vielen Orten der Raum entzogen ist, weil nun auch die allein dafür in Betracht kommende Abendstunde durch die Messe besetzt ist. Das *opus operatum* der sakramentalen Feier hat den Raum für das gottesdienstliche *opus operantis* überwuchert. Uns Priestern ist neben unserem persönlichen Gebetsleben außer der Messe als kirchliches Gebetspensum das Brevier gegeben. Ist nicht auch für die Gläubigen neben der Messe eine Form des kirchlichen Gottesdienstes nötig, in der der Reichtum der Glaubensgedanken und die Vielfalt kirchlicher und lokaler Anliegen zur Geltung kommt? In der Zeit einer blühenden ökumenischen Bewegung sind wir im gottesdienstlichen Leben durch die einseitige Pflege des sakramentalen Gottesdienstes erst richtige Antipoden unserer evangelischen Brüder geworden, die mit ähnlicher Einseitigkeit ihren Gottesdienst fast ausschließlich auf das Wort gebaut haben. Wie hier wieder das rechte Gleichgewicht gefunden werden könnte, ist eine Frage, die des Überlegens wert ist.

¹¹ Ebd., Art. 35, 4.

HANS HOLLERWEGER

Die Zukunft der Volksandachten

Überlegungen zu ihrer Neubelebung

Ist die sonntägliche Abendandacht überhaupt noch einer Überlegung wert? Wenn man die allgemeine Situation überschaut, würde eine negative Antwort nicht überraschen. Ist doch in vielen Pfarreien, am Land und in der Stadt, die regelmäßige Andacht am Sonntag aufgegeben oder durch eine Abendmesse ersetzt worden! Eine Rundfrage in Linz hat ergeben, daß von den 24 Pfarreien nur noch vier regelmäßig und zwei fallweise eine Andacht am Sonntag halten¹. Zugleich mit diesem Trend,

¹ Eigenartig ist, daß diese sechs Pfarreien in ihrer Lage und Struktur völlig verschieden sind: eine Wallfahrtskirche, je eine alte und eine neue Pfarrkirche in der Innenstadt, zwei neue und eine alte Stadtrandkirche. Die Klosterkirchen, die nicht Pfarrkirchen sind, wurden in die Befragung nicht einbezogen. Bemerkenswert ist ferner, daß in zwölf Linzer Pfarrkirchen täglich gemeinsam der Rosenkranz gebetet wird.

der immer noch anhält, wird andererseits das Unbehagen mit den vielen Messen und den wenigen Volksandachten immer spürbarer². Der Zustand, in den wir geraten sind, ist freilich nicht von selbst gekommen: Wir haben bisher fast nur in die Reform der Messe investiert und dabei die außereucharistische Liturgie beinahe völlig aus dem seelsorglichen Interesse entlassen.

Wie jedoch Beispiele traditioneller oder neueingeführter Andachten zeigen, erfreuen sich bestimmte außereucharistische Feiern großer Beliebtheit, z. B. die Adventskranzweihe, die Jahresschlußandacht, der Kreuzweg, die Maiandacht, das Totengedenken zu Allerheiligen. In manchen Orten des oberösterreichischen Salzkammergutes ist die Vesper am Hl. Abend besser besucht als die Mitternachtsmesse. Der Versuch einer Linzer Pfarre, etwa zur selben Zeit eine „Kindermette“ als Messe zu halten, mißlang, bis an die Stelle der Messe eine freigestaltete Feier trat; seither ist die Kirche überfüllt. Es fällt auf, daß es sich bei diesen Andachten durchwegs um die Feier von Anlässen handelt, die „zu Herzen gehen“. Wenn aber an einem Sonntag Nachmittag in einer Landpfarre die Kirchenglocken zum Besuch des „Segens“ einladen, so rührt dieses Zeichen nur noch wenige. Die beinahe allgemeine Interesselosigkeit ist so weit fortgeschritten, daß man zur Feststellung neigt: Es sei besser, wenn diese Form des gemeinschaftlichen Betens ausläuft; vielleicht ist es dann wieder einmal möglich, mit ansprechenden Feiern neu zu beginnen.

Diese von Ort zu Ort verschiedene, im großen und ganzen aber schlechte Situation in Österreich ist nicht zu vergleichen mit dem südwestdeutschen Raum, wo heute noch, wenigstens an Feiertagen, die Vesper beliebt und gut besucht ist. Für mich war es eine große Überraschung, als ich vor einigen Jahren zur Vesper am Christi Himmelfahrtstag den Dom zu Trier mit Gläubigen gefüllt sah. Diese verschiedene Situation ist nur aus der verschiedenen historischen Entwicklung erklärbar, ein typisches Beispiel, wie einmal getroffene Entscheidungen durch Jahrhunderte nachwirken können. Während nämlich im südwestdeutschen Raum die Vesper die Aufklärungszeit nicht nur überdauerte, sondern durch Wessenberg eine Aufwertung erfuhr, wurde sie im Einflußbereich des Josephinismus als „Mönchssache“ abgetan und verboten. In diesem Zusammenhang soll auch erwähnt werden, daß erst Maria Theresia im Jahre 1770 die Nachmittagsandachten (Vesper oder Rosenkranz), die bisher nur in Städten und größeren Märkten üblich waren, für alle Pfarreien vorschrieb. Im Zuge der nachfolgenden josephinischen Reform blieb es bei dieser Vorschrift; als einzige erlaubte Andachtsform wurde jedoch nur die Allerheiligenlitanei, einige Gebete und der Segen mit dem Ziborium gestattet. Da diese Vorschrift mit wenigen Erweiterungen in Österreich bis zum Jahre 1850 in Kraft war, darf es nicht wundern, daß auf diesem kargen Boden bis heute nichts Nennenswerthes gewachsen ist. Immerhin hat die Aufklärungszeit im österreichischen Raum wenigstens eine einzige Andachtsform gefördert. Die Frage ist, ob wir als die Zeitgenossen einer weiteren Aufklärungswelle noch weniger hinterlassen wollen. Die vornehmlich von der Ratio geprägten Zeiten scheinen eine Vielfalt von liturgischen Formen nicht zu begünstigen, wofür eine letztlich in einen Engpaß führende Tendenz zum Wesentlichen und die Abneigung gegenüber den Gefühlswerten verantwortlich sind.

Aber ist für eine christliche Gemeinde *nur* die Messe wesentlich? Hat vielleicht das Unbehagen mit der Meßreform zum Teil darin seinen Grund, daß sie (erstmalig in der Geschichte) wie ein erratischer Block dasteht ohne ein „liturgisches Hinterland“, das

² So hat z. B. die Liturgische Kommission Österreichs vor kurzem zwei Themen aufgegriffen und behandelt, die der Präfekt der Gottesdienstkongregation, Kardinal Tabera, bei seinem Besuch der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen des deutschen Sprachgebietes als Desiderat geäußert hat, nämlich die eucharistische Verehrung außerhalb der Messe und die Marienverehrung. Zum Thema „Verehrung der Eucharistie außerhalb der Messe“ vgl. den aufschlußreichen Beitrag von J. H. Emminghaus, in: *Bibel und Liturgie* 45 (1972).

sie ergänzt, aus ihrem Geist lebt und zu ihr hinführt? Braucht es neben der gemeinschaftlich gefeierten Eucharistie nicht auch gemeinschaftliche Gebetsformen, bei denen aber das Eigenleben des Einzelnen mehr zum Tragen kommt? Die „Einführung in das Stundengebet der Kirche“³ setzt jedenfalls Akzente, die mit unserer Praxis nicht übereinstimmen. Sie beginnt mit der Feststellung: „Das öffentliche und gemeinsame Gebet des Volkes Gottes gilt mit Recht als eine der Hauptaufgaben der Kirche“. Mit Berufung auf die Praxis der Apostolischen Zeit (Apg 1, 14; 4, 32) wird der Gemeinschaftscharakter des Gebetes vom innersten Wesen der Kirche selbst hergeleitet⁴. Die Hinordnung des gemeinschaftlichen Gebetes zur Eucharistiefeier wird als Vorbereitung gesehen, „da so die Innerlichkeit geweckt und gefördert wird, wie sie eine fruchtbare Eucharistiefeier verlangt: Glaube, Hoffnung, Liebe, Hingabe und Opfergesinnung“⁵.

Die folgenden Gedanken wollen eine Anregung zur Diskussion sein, keineswegs ein fertiges Konzept. Auf der Suche nach einem gangbaren Weg, wie der fortschreitenden „Vermessung“ ein Riegel vorgeschoben und wie für die Andachten wieder ein fester Platz im Gemeindegottesdienst gesichert werden kann, bedarf es noch mancher Überlegungen. Die wichtigsten Schritte für die seelsorgliche Praxis scheinen mir zu sein: die bestehenden Andachten fördern, neue Anlässe nützen, feste Formen entwickeln, die Mentalität des Volkes ansprechen und schließlich den Andachten den notwendigen zeitlichen Ansatz und Raum innerhalb der gesamten gottesdienstlichen Feiern geben⁶.

1. Die bestehenden Andachten fördern

Im Laufe des Kirchenjahres gibt es eine nicht geringe Zahl von außereucharistischen Feiern, z. B. die Adventskranzweihe, die Jahresschlußandacht, den Kreuzweg, die Maiandacht, die Erstkommunionfeier am Nachmittag, das Totengedächtnis zu Allerheiligen, die Totenwache. Neben diesen mehr oder weniger allgemeinen Andachten sind, je nach Gegenden und Verhältnissen verschieden, noch weitere zum Teil neue Feiern gut besucht: die Adventsandacht, die Kindermesse, die Kindersegnung am Familiensonntag, die Sternsingerfeier, die Bußandachten, der Rosenkranz im Oktober, die „Hl. Stunde“ am Donnerstag vor dem Herz-Jesu-Freitag u. a. m.

Die erste Aufgabe ist es, für diese vielen Anlässe entsprechende Unterlagen zu schaffen. Freilich liegen in den offiziellen Diözesangebetbüchern Feiern vor, doch sind sie vielfach veraltet. Wie notwendig wäre es doch, etwa für die Jahresschlußandacht eine Form zu finden, die besinnlich und festlich zugleich ist und sich nicht in banaler Berichterstattung ergeht; wie leicht könnten die Maiandachten durch eine stärkere christologische Ausrichtung über den Weg der Marienverehrung letztlich zu Christusandachten werden; wie entscheidend für die christliche Sicht des Todes und die Verkündigung des Glaubens an die Auferstehung könnten gute Vorlagen für das Totengedenken und die Totenwache sein. Es wäre eine dankenswerte Aufgabe, wenn zu den „Neuen Gottesdiensten für . . .“, die schon zum Überdruß die Bücherregale füllen, auch einmal ein Buch mit neuen Feiern für die genannten Anlässe käme.

2. Neue Anlässe nützen

Unter diesen neuen Anlässen sind an erster Stelle die Feiern zur Spendung der Sakramente zu nennen. Der „Taufsonntag“, der sich schon in manchen Pfarreien gut eingeführt hat, ist mit seiner nachmittägigen Taufspendung ein möglicher Ersatz für die bisherige Nachmittagsandacht. Die Firmung, die als Initiationssakrament zwar

³ Die „Institutio generalis de Liturgia horarum“ vom 2. 2. 1971 ist als Sonderheft der Zeitschrift „Heiliger Dienst“, hg. vom Institutum Liturgicum, Erzabtei St. Peter, Salzburg, in einer vorläufigen Übersetzung erschienen.

⁴ Ebd. Art. 9.

⁵ Ebd. Art. 12.

⁶ „Andacht“ wird in den folgenden Ausführungen meist für alle Arten außereucharistischer Feiern verwendet.

ihren Platz innerhalb der Messe hat, könnte aufgrund der festeren Bindung an die Pfarreien in der Zukunft einen festlichen Abschluß des Firmtages in einer abendlichen Feier bringen. Das Herzstück unseres Gottesdienstes, die Eucharistie, bedarf, um einer Verflachung zu entgehen, der Formen der Anbetung. Der Anbetungstag, sinnvoll gefeiert, oder je eine abendliche Anbetung zu den vier Quatemberzeiten oder in größeren Pfarreien die „Hl. Stunde“ sind wohl keine Utopien. Die Erneuerung des Bußsakramentes hat schon vor allen offiziellen Reformen zu Bußandachten geführt, durch die ein größerer Kreis von Gläubigen angesprochen wird. Für das Krankensakrament wird es entscheidend sein, ob wir ihm durch die Spendung innerhalb von Krankenandachten den Nimbus des Todessakramentes als „Letzte Ölung“ nehmen werden.

Diese neue Situation der gemeinschaftlich gespendeten Sakramente wird eine bisher nicht gekannte Bereicherung unseres Gottesdienstes bringen. Dabei schützt der Ritus vor jeder Verflachung, und dennoch könnten durch eine festliche und das Gemüt ansprechende Gestaltung die Teilnehmer, besonders aber die jeweilige Zielgruppe angesprochen werden.

Als neuer Andachtstyp könnte sich auch die heute auf breiter Basis geübte Meditation herausbilden. Sie war in den traditionellen Andachten immer ein wesentliches Element. Der Einsatz audiovisueller Mittel ist besonders für diese Art der Andacht eine wertvolle Hilfe. Freilich müßten sich allmählich Formen herausbilden, damit die Meditation aus dem Zufallserfolg herausgehoben und Allgemeingut werden könnte. Dabei wäre es auch möglich, an die Strukturen der bisherigen meditativen Andachten, die in großer Zahl in unseren Gebetbüchern stehen, oder an die Litaneiform anzuknüpfen.

3. Feste Formen entwickeln

Jeder Gehalt, der nicht in einer festen Form Gestalt annimmt, geht nur allzu leicht verloren. Insbesondere sind die Andachten durch ihre das Gefühl ansprechende Tendenz in Gefahr, in Formlosigkeit abzugleiten. Deshalb bedarf es gerade bei ihnen einer festen Struktur. Es ist doch hochinteressant, daß sich z. B. der Kreuzweg mit seinen feststehenden 14 Stationen trotz des Verbotes in der josephinischen Zeit bis heute halten konnte und sogar von der Jugend gerne aufgegriffen wird. Dieses Phänomen ist nur erklärbar durch die eindeutige Form des Kreuzweges, die aber je nach Umständen mit dem entsprechenden Inhalt gefüllt werden kann. Wichtig ist, daß für die verschiedenen Anlässe die entsprechende Form der Andacht genommen wird.

Die Vesper (Laudes) als Feierform: Laudes und Vesper sind in ihrer erneuerten Gestalt nicht allein für den Klerus, sondern ebenso für das Volk gedacht. Die Kenntnis einiger Psalmen und vor allem des Magnificat sind wohl keine Überforderung einer Gemeinde. Der Ersatz des Hymnus durch ein Kirchenlied, die Auswahlmöglichkeiten für die Lesung, die anschließende Homilie und das Volksgebet vor der abschließenden Oration (Bitten und gemeinsames Vater unser) geben die Möglichkeit der Anpassung an die jeweilige Situation. Außerdem haben Laudes und Vesper eine große Breite in der möglichen Festlichkeit: sie können gebetet, aber auch einstimmig mit dem Volk oder unter Beteiligung des Chores gesungen werden. Für festliche Feiern, für den Abschluß von Zusammenkünften geistlicher Art und für die großen Festtage des Kirchenjahres ist die Vesper die passende Form.

Die Form des Wortgottesdienstes: Der Wortgottesdienst steht und fällt zwar mit der guten Auslegung des Wortes Gottes. Neben dem belehrenden Charakter darf jedoch das meditative Element nicht vernachlässigt werden. Man hat sich vom Wortgottesdienst, wie er durch die konziliare Reform initiiert worden ist⁷, sehr viel erwartet; inzwischen ist eine Ernüchterung eingetreten. Die oft fehlende Mühe einer guten

⁷ Liturgiekonstitution Art. 35, 4.

Homilie und der Mangel einer anziehenden äußeren Umrahmung sind wohl die Ursache dafür. Im Wortgottesdienst der Messe haben wir ein Modell vor uns, das auch getrennt von ihr verwendet werden kann. Dennoch scheint es richtiger zu sein, das im neuen römischen Stundengebet zugrunde liegende Schema des „Officium lectionis“ zu nehmen, einmal um einer Monotonie der Formen aus dem Weg zu gehen, vor allem aber, um auch die außerbiblische Lesung einsetzen zu können. Schon die Eröffnung, bestehend aus (dem Invitatorium) dem Hymnus (= Kirchenlied) und den Psalmen, die unter Umständen bei einem Wortgottesdienst durch meditatives Gebet oder Musik ersetzt werden könnten, hat ein anderes Relief und gewinnt durch den Wegfall des nun bei allen Gelegenheiten strapazierten Schulbekenntnisses.

Der Wortgottesdienst ist in erster Linie keine Feierform. In der Liturgiekonstitution wird ihm ausdrücklich die Funktion der Vorbereitung auf ein Fest oder der Glaubensvertiefung in der ein Hochfest vorbereitenden Advents- und Fastenzeit zugeteilt. Daher ist er auch die entsprechende Form zur Eröffnung von Tagungen und geistlichen Zusammenkünften.

Die meditativen Formen: Der hastige Mensch unserer Zeit sucht im Gottesdienst Ruhe, die ihm in der Messe nicht im gewünschten Ausmaß gewährt werden kann. Daher ist das Angebot von meditativen Gottesdiensten gerade heute von großer Wichtigkeit. Eine Reihe fester Formen, deren Praxis jedoch manchmal einer Erneuerung bedarf, bietet sich an.

Der Rosenkranz: Wir sollten nicht warten, bis uns Psychologen wieder seinen Wert vorstellen. Die pastorale Erfahrung genügt für seine Rechtfertigung vollauf. Freilich braucht auch der Rosenkranz eine Pflege und dies vor allem beim gemeinschaftlichen Vollzug. Die Einfügung von Meditationen, von Liedern und Kehrversen sollte häufig praktiziert werden.

Die Litanei: Diese in vergangenen Zeiten so häufig und sogar oft ausschließlich geübte Andachtsform hat zur Zeit nicht gerade das beste Ansehen, oft auch aufgrund der schlechten Texte. Die Verwendung im neuen Tauf- und Begräbnisritus als Volksgebet und die für das Einheitsgesangbuch vorbereiteten Neufassungen lassen aber eine neue Beliebtheit erhoffen, die durch die leichte Vollziehbarkeit auch bei großer Volksbeteiligung gefördert wird.

Der Kreuzweg: Seine Besonderheit liegt vor allem in der Bildmeditation und der Bewegung, die nach Möglichkeit nicht vernachlässigt werden sollte, da wir „sitzende“ Meditationen auch anderweitig haben und beim Kreuzweg die Ortsveränderung von der Sache her selbst nahegelegt wird.

Die Meditationsformen im engeren Sinn: Zu diesem Grundtyp gehören die „Andachten“, in denen ein Thema unseres Glaubens, aber auch bestimmte Anliegen im Wechsel zwischen Priester und Volk mit Gebet und Gesang durchbetrachtet werden. In diese Form fallen auch die eucharistischen Andachten, besonders die „Anbetungsstunden“, bei denen theologisch und psychologisch ein Meditationspunkt vorhanden ist, nach dem sich das Beten, Singen und die Stille ausrichten. Auch die Bildmeditation könnte, wie schon vorher erwähnt, in ähnlicher Weise feste Formen annehmen.

Wenn es auch immer Mischformen geben wird, so ist es doch für eine Reform des Andachtswesens wichtig, daß die einzelnen Typen deutlich unterschieden und für den passenden Anlaß eingesetzt werden.

4. Die Mentalität des Volkes ansprechen

Weil die Messe heute vielfach die einzige Form der liturgischen Versammlung geworden ist, versucht man, um eine zeitgemäße Liturgie zu haben, in sie alles hineinzustopfen. Wenn sie auch alle Elemente der Andachten in sich hat, so scheint es doch nicht richtig zu sein, das Gleichgewicht durch die Überbetonung etwa der Belehrung oder die Einfügung langer Meditationen zu stören. Als die hochentwickeltste liturgische

Form ist sie auch die empfindsamste. Darum wäre es für die Weiterführung der Reform von Vorteil, wenn manche Experimente (z. B. die Verwendung von audiovisuellen Mitteln) zuerst in anderen Gottesdiensten erprobt und erst nach der Phase einer gewissen Klärung auch in die Messe übernommen würden. Man würde dadurch manchen Schwierigkeiten mit der kirchlichen Obrigkeit aus dem Weg gehen, die wohl mit Recht aus pastoralen Rücksichten die Struktur der Messe gewahrt wissen will. Freilich setzt dies die Bejahung verschiedener außereucharistischer Formen voraus. Für die weitere liturgische Praxis ist es daher von nicht geringer Bedeutung, ob wir uns um außereucharistische Formen des gemeinschaftlichen Betens bemühen, die dem *Lebensgefühl* des heutigen Menschen voll und ganz entsprechen. Ich könnte mir vorstellen, daß sich eine „Jugendvesper“ gut einführen würde, wobei freilich nicht die Vorauspublikation zum Einheitsgesangsbuch, sondern „progressivere“ Gesänge verwendet werden müßten. Neue Formen der Gesprächsführung, der Einsatz audiovisueller Mittel, die Leitung solcher Gottesdienste durch Laien und weitere Möglichkeiten moderner Gestaltung könnten sich auf diese Weise (wieder) Eintritt in die Liturgie verschaffen.

Weiters werden die außereucharistischen Formen der Liturgie das *Gemüt* ansprechen müssen, ohne in das Sentimentale abzugleiten. Es ist doch ohne Zweifel eine der Schwächen unserer Liturgie-(=Meß)reform, daß diese Werte zu kurz kommen, und es gibt nicht wenige Gläubige, die deshalb vom Gottesdienst wegbleiben oder sich anderswo Ersatz suchen. Findet nicht auch die Sucht mancher Kreise nach sensationellen und aftermystischen Erscheinungen gerade darin seine Erklärung? Es ist ein wichtiges pastorales Anliegen, im Gottesdienst alle Tiefen menschlichen Empfindens anzusprechen und womöglich auch einseitig begabte Gläubige auf diese Weise unter einer bestimmten und notwendigen Kontrolle zu halten. Es wird oft unmöglich sein, z. B. für die älteren Gemeindemitglieder eigene Messen anzusetzen, bei denen sie jene Lieder singen können, die sie einst in ihrer Jugend gelernt und geliebt haben, und die immer noch Ausdruck ihres religiösen Empfindens geblieben sind. In einer Maiandacht, die eigens in dieser Absicht gestaltet wird, könnte jedoch diesem Anliegen entsprochen werden.

Schließlich verlangt die notwendige Bandbreite der gottesdienstlichen Formen auch die *Festlichkeit*, die grundsätzlich von keiner Form ausgeschlossen ist, aber doch vor allem der Vesper eigen ist. Ein Fest zu feiern, ist nicht primär eine Sache des Aufwandes als vielmehr der Kultur. Vor allem das Christentum mit seinem kommemorativen und eschatologischen Aspekt verband seinen Gottesdienst nach Möglichkeit immer mit festlicher Freude. Unsere auf Funktionieren und Wirtschaftlichkeit ausgerichtete Zeit bedarf zu ihrer Gesundung in besonderer Weise der Zwecklosigkeit, der Ekstase und der Phantasie des Festes.

5. Die Einbindung in den gesamten Gottesdienst

Die „Vermessung“ unserer Liturgie ist zwar weit vorangeschritten, dennoch scheint im *zeitlichen Ansatz* nicht die Hauptschwierigkeit zu liegen. In ländlichen Pfarreien ist mit wenigen Ausnahmen die Messe doch auf den Vormittag des Sonntags beschränkt. Im städtischen Bereich wäre es, vor allem seit der Einführung der Vorabendmessen, angebracht, die Notwendigkeit der Abendmesse am Sonntag zu überprüfen. Die Koordinierung des Gottesdienstangebotes naheliegender Kirchen könnte eine weitere Möglichkeit für die Andachten eröffnen. Ferner ist es gerechtfertigt, vor einer Abendmesse, deutlich getrennt von ihr, etwa eine Vesper anzusetzen, da es sich bei den Besuchern der Vesper vorwiegend um Gläubige handeln wird, die bereits einen Gottesdienst am Vormittag besucht haben⁸. Wenn das Anliegen selbst in seiner ganzen

⁸ Es gibt auch heute nicht wenige Abendmessen, denen ein gemeinsamer Rosenkranz vorausgeht.

Bedeutung für das Leben der Pfarrei gesehen wird, wird sich wahrscheinlich auch ein gangbarer Weg finden. Nicht weil er nicht möglich ist, sondern weil wir die Funktion eines außereucharistischen Gottesdienstes nicht sehen, ist er aus dem Lebensrhythmus der Pfarreien verschwunden.

Ferner ist eine rechte *Abstufung* in der Notwendigkeit und in der Wertung der Andachten anzustreben. Es ist wohl die erste Aufgabe, jene gutbesuchten Anlässe (Adventskranzweihe, Jahresschluß, Totengedenken usw.) in entsprechender Weise zu feiern. Das nächste Ziel sollte sein, die hohen Feiertage, den Advent und die Fastenzeit mit einem außereucharistischen Gottesdienst zu bereichern. Für die Sonntage werden wir uns je nach Umständen bescheiden müssen. Wenn aber regelmäßig ein „Taufsonntag“ gehalten wird und öfters bestimmte Gruppen (Kinder, Jugendliche, Aktivgruppen usw.) zu einem ihnen entsprechenden Gottesdienst angehalten werden, werden auch diese Sonntage nicht völlig leer dastehen. Schließlich sollten wir auch den spirituellen Wert einer kleinen Gruppe meist älterer Leute, die sich Sonntag für Sonntag zu einer Andacht oder zum Rosenkranz versammeln, nicht geringschätzen.

Hinsichtlich der *Methode* ist es wichtig, gezielt vorzugehen und besser weniger, aber gut vorbereitete Feiern anzustreben. Es ist Aufgabe des liturgischen Arbeitskreises einer Pfarrei, den rechten Weg der Durchführung zu suchen und Aufgabe der diözesanen Kommissionen, Anregungen zu geben. So wird etwa bei der Neueinführung der Vesper entscheidend zum Erfolg beitragen, ob die Kehrverse und Psalmen bereits aus der sonntäglichen Feier der Eucharistie bekannt sind oder ob vor einer Feier lange geübt werden muß und die Durchführung selbst über das Niveau der Probe kaum hinauskommt.

Es besteht aber keine Hoffnung auf eine Neubelebung der Volksandachten, wenn nicht zuerst die *Seelsorger* von der Notwendigkeit durchdrungen sind und vorangehen⁹. Ist es nicht widersinnig, daß sich der Priester für das Stundengebet, das er im Namen der Gemeinde verrichtet, in sein stilles Kämmerlein zurückzieht und auch die Willigen aus der Gemeinde nicht daran teilnehmen läßt? In der „Einführung in das Stundengebet“ wird zunächst „am dringlichsten“ empfohlen, daß der Bischof, zusammen mit den Priestern und dem Volk, das Stundengebet verrichtet¹⁰. Dann aber wird den Pfarreien, als den Zellen des Bistums, nahegelegt, nach Möglichkeit die wichtigsten Gebetsstunden gemeinsam in der Kirche zu halten¹¹. Diese Anweisungen gehen eigentlich in dieselbe Richtung, in die auch die bisherige Rechtslage schon gewiesen hat, daß zwar eine tägliche Brevierpflicht, aber keine tägliche Meßpflicht besteht. Die mancherorts auftretende Praxis, die Messe an Wochentagen ersatzlos aus dem Leben des Priesters und der Gemeinde zu streichen, könnte durch den Versuch, Laudes oder Vesper gemeinsam mit dem Volk zu beten, in eine sinnvollere Bahn gelenkt werden. Es ist auch keine erstrebenswerte oder gar lobenswerte liturgische Praxis, wenn in manchen Stadtpfarrten täglich wenigstens fünf Wochentagsmessen angeboten werden. In diesem Fall wäre es sicher eine spirituelle Bereicherung einer Pfarrgemeinde, wenn etwa am Morgen anstatt einer Messe die Laudes, verbunden mit der Kommunionsspendung gehalten würden. Ferner müßte die Verpflichtung des Priesters zum Stundengebet auch durch außereucharistische Feiern am Abend eines Sonn- oder Feiertages erfüllt sein, wobei sich freilich von selbst die Vesper als Ideal anbieten würde. Es ist doch richtiger, daß der Priester wenigstens am Sonntag *mit* seiner Gemeinde betet, anstatt in ihrem Namen die offizielle Vesper privat zu verrichten.

⁹ Vgl. Liturgiekonstitution Art. 14: „Es besteht aber keine Hoffnung auf Verwirklichung dieser Forderung (nach Erneuerung der Liturgie), wenn nicht zuerst die Seelsorger vom Geist und von der Kraft der Liturgie durchdrungen sind und in ihr Lehrmeister werden“.

¹⁰ Einführung in das Stundengebet Art. 20.

¹¹ Ebd. Art. 21.

Haben die Volksandachten eine Zukunft? Die Beantwortung dieser Frage muß von der Vorfrage ausgehen: Genügt für das geistliche Leben einer Pfarre die Eucharistiefeier allein? Die theoretische Antwort darauf gibt die „Einführung in das Stundengebet“, die durch das wachsende Unbehagen mit den vielen Messen (trotz großem Priestermangel) aber bestätigt wird. Es würde allerdings nicht weiterführen, wenn wir Messe und Andachten gegeneinander ausspielen oder gar den größeren objektiven Wert der Messe in die Waagschale werfen würden. Abgesehen davon, daß auch für sie die Erfahrung gilt „*Quotidiana vilescent*“, bedarf die Gemeinde neben der Hochform der Liturgie dringend auch der anderen Formen.

Die Volksandachten sind aber nicht nur eine Notwendigkeit, sondern ebenso eine pastorale Chance. Durch sie ist eine weitere Anpassung der Liturgie an das Volk möglich, durch die andere Saiten angeschlagen und zum Klingen gebracht werden können wie in der Messe. Der Reichtum der Liturgie, der letztlich Christus selbst ist, soll sich auch in einer Vielfalt von Formen äußern und das geistliche Leben der Gemeinden befruchten können.

Wir stehen am Anfang der Überlegungen. Die Reform des Stundengebetes, für das hoffentlich bald eine vollständige deutsche Ausgabe vorliegen wird, wird nicht nur das Anliegen deutlich vor uns hinstellen, sondern auch eine wertvolle Hilfe zur Bewältigung der Aufgabe sein. Ebenso wird auch das Einheitsgesangsbuch ein großes Angebot von Möglichkeiten bringen. Die Mühe der Durchführung wird uns allerdings niemand abnehmen.

ANTON GOTS

Das Apostolat Kranker für Kranke

Die Katholische Krankenvereinigung in Österreich

Die Idee, daß Kranke, Leidende, Behinderte aller Art sich in einem intensiven Apostolat gegenseitig helfen, ihr Schicksal zu meistern, geht von Frankreich aus. Dort hat schon 1914 der schwerkranke Medizinstudent Louis Peyrot seine „*Union Catholique des Malades*“ gegründet, in der Kranke und Leidende in Gruppen von sechs bis acht Personen auf dem Weg der Briefkorrespondenz einander Hilfe und Freundschaft schenken. Marguerite Marie, die Schwester des bekannten Jesuiten Teilhard de Chardin, die selbst zeitlebens an das Krankenbett gefesselt war, leitete diese Gemeinschaft über 30 Jahre und machte sie zu einer Bewegung, die heute über die ganze Welt hin verbreitet ist. Derzeit besteht die „*Union*“ oder KKV in 68 Ländern der Welt.

Der Grundgedanke dieses Apostolates besteht darin, daß Leidende sich untereinander bestärken und auf jede menschliche Weise helfen, ihr oft lebenslängliches und sehr schweres Schicksal der Krankheit oder der Behinderung zu meistern und füreinander — sowie für die Aufgaben des Gottesreiches — fruchtbar zu machen. Um das zu erreichen, ist eine brauchbare Form von Gemeinschaft und geistiger Verbundenheit nötig. In der KKV wird diese gefunden in der sogenannten „*Brieffamilie*“ (oder Briefgruppe). Sechs bis acht Personen (unter ihnen womöglich auch ein Priester) bilden eine solche Gruppe. Ihr grundlegendes „*Verbindungsorgan*“ ist der sogenannte *Rundbrief*, ein von den Mitgliedern selbst gestaltetes und ganz persönlich verfaßtes Schreiben, in dem sich die einzelnen jeweils an alle übrigen Brieffreunde der Gruppe wenden und wie zu Brüdern und Schwestern schreiben, sich aber auch in sehr ernsten Beiträgen mit Problemen ihrer menschlichen und christlichen Existenz und mit Fragen der Zeit auseinandersetzen. In diesen Rundbriefen herrscht eine denkbar positive und freundschaftliche Atmosphäre

der Zusammengehörigkeit und der gegenseitigen Hilfsbereitschaft. Ich kann mich oft davon überzeugen, wieviel Hilfe, Segen und Kraft von diesen Rundbriefen ausgehen. Diese Schreiben laufen innerhalb der Gruppe (nach einem fixen Fahrplan) reihum und kommen etwa, stets von den Mitgliedern sehnlichst erwartet, alle fünf Wochen zum einzelnen.

Es liegt in der Natur der Sache, daß meist sehr bald und ganz spontan eine ganz persönliche Korrespondenz der einzelnen Mitglieder untereinander einsetzt.

In jedem Land wird eine *eigene Zeitschrift*, bei uns *Licht im Dunkel*, mehrmals im Jahr herausgebracht, die ganz von den Kranken selbst gestaltet ist. Tonbänder kursieren unter denen, die entsprechende Geräte besitzen. Mitglieder können Menschen jeden Alters und Standes, jeder Art der Behinderung und jeder Bildungsstufe — auch völlig Gesunde! — sein. Nicht selten schreiben nach Diktat Freunde und Verwandte dort, wo die Behinderung so groß ist, daß die Betroffenen selbst nicht mehr schreiben können. Isolierung, Vereinsamung, Frustration haben auf diese Weise aufgehört. Die Leidenden erleben, wie sie noch „dazwischengehören“ und selbst mit ihrem oft so verpfuscht scheinenden Dasein noch gebraucht werden und Hilfe sein können.

Ich lernte diese Idee der Krankenhilfe vor drei Jahren während meiner eigenen, schweren Krankheit kennen. Irgendjemand brachte mir einen solchen Rundbrief an mein Krankenbett. Ich war von dem Geist, der aus seinen Zeilen sprach, so gepackt, daß ich mich spontan bereit erklärte, als Priester bei einer solchen Briefgruppe mitzuschreiben, zumal die Verbindung mit Kranken ja durchaus dem Ziel meines Ordens der Kamillianer entspricht. Von Deutschland her erhielt ich Starthilfe. Bald hatte ich einige Kranke und Behinderte beisammen: unsere erste österreichische Gruppe begann zu leben. Ich ahnte nicht — und hatte auch nicht die Absicht! —, daß damit ein Werk für die Kranken und Leidenden auch in Österreich zu entstehen begann, das heute schon für Hunderte ein beständiger Segen und die größte Kraft ist, ihr Schicksal zu meistern.

All das, was aus dieser von auswärts übernommenen Grundidee an einzelnen Eigenheiten österreichischer Prägung geworden ist, ergab sich stets ungeplant eines aus dem anderen.

Durch mein Buch „Das Ja zum Kreuz“ (Veritas-Verlag Linz), in dem ich das Ringen um den Sinn meiner eigenen Krankheit darlege, wurden gerade viele Kranke und Leidende angesprochen und sammelten sich geistigerweise um mich. Ich machte sie untereinander bekannt, indem ich sie im Sinne der oben beschriebenen KKV in Briefgruppen zusammenfaßte. Bisher konnte ich auf diese Weise etwa 40 Gruppen in Österreich gründen. In den meisten Gruppen schreibe ich selbst als Priester mit, es stehen mir jedoch auch etwa 15 Priester aus Welt- und Ordensklerus (verschiedener Orden) dabei helfend zur Seite. Auf diese Weise ist eine eigene Art der Seelsorge auf mich zugekommen, von der ich in meiner pastoralen Grundausbildung kaum etwas gehört hatte: *die Seelsorge an Leidenden auf dem Wege der Briefkorrespondenz*. Denn nicht nur in den Rundbriefen erwarten diese Menschen vom Priester echte und wirkliche Hilfen für ihr hartes Lebenslos; vielmehr kommen, auf Grund des gewonnenen Vertrauens, die meisten auch nachträglich in eigenen Briefen zum Priester und „laden ab“. So landen allmonatlich Hunderte von Briefen bei mir, in denen viel Leid und Not, aber noch mehr Freude, Ergebenheit und Opfersinn herangebracht werden, die beantwortet und mitgetragen werden wollen. Wo es möglich ist, suchen wir Priester unsere Kranken auch in ihren Familien auf und stehen für das persönliche Gespräch und für die Feier der Krankenmesse zur Verfügung.

Viermal im Jahr geben wir — zusammen mit der deutschen KKV — unsere Zeitschrift *Licht im Dunkel* heraus. Sie wird zur Gänze von unseren Mitgliedern selbst gestaltet. Unter ihnen befinden sich Schriftsteller und Dichter, Graphiker, Komponisten, Lehrer etc. — Auf diese Weise werden die Unsrigen auch mit dem Leben in den übrigen

Gruppen bekannt, und kommt unsere Idee auch zu solchen Kranken und Leidenden, die nicht in unseren Gruppen mitmachen können, die wir aber durch unsere Zeitschrift erreichen.

Schon nach einem Jahr des Bestehens fing ich damit an, die transportablen Mitglieder in das Exerzitienhaus St. Klara (Vöcklabruck) für *Krankenexerzitien* zu holen. Befürchtete Schwierigkeiten bezüglich Pflege etc. trafen nicht ein. Seitdem gehören die jährlichen Exerzitienkurse (zweimal oder dreimal im Jahr) zum Jahresprogramm unserer Gemeinschaft. Neben der geistlichen Vertiefung und Neuausrichtung des Lebens und Leidens erfahren die Teilnehmer immer auch ein persönliches Sichkennenlernen, eine frohe Gemeinschaft. Sie erweitern und vertiefen ihre Freundschaft mit Menschen, die ein gleiches (oder noch schwereres!) Los zu tragen haben.

Dem gleichen Zweck dienen die gleichfalls sehr spontan entstandenen *monatlichen Treffen* unserer Mitglieder an Orten nächst ihrem Wohnsitz. An diesen Nachmittagen mit ernst-heiterem Programm sind die Unsrigen beisammen zu Gespräch, frohem Singen und zur abschließenden Eucharistiefeier.

Zweimal im Jahr veranstalte ich hier in Losensteinleiten bei Steyr, OÖ., einen *Gemeinschaftstag für meine Kranken*. Er soll die Mitglieder einander näherbringen, ihre Freundschaft vertiefen und ihnen Stunden unbeschwerter Freude bieten. Beim Gemeinschaftstag am 25. Juni 1972 waren 120 Personen für einen Tag unsere Gäste. Sie waren aus nahezu allen Bundesländern gekommen oder mit (Kranken-)Wagen gebracht worden. (Selbst aus Klagenfurt, aus dem Unterinntal, Tirol, und aus dem entlegenen Bezirk Mistelbach, NÖ., waren Gäste hier.)

Natürlich kann ich all diese Aktionen nicht mehr allein durchführen. Nahezu gleichzeitig mit dem Wachsen der Gemeinschaft der Kranken wuchs mir eine Schar guter und treuer, gesunder Freunde heran, die mir jederzeit hilfreich zur Seite sind für die An- und Abtransporte der Kranken, für die organisatorischen Dienste, oder die als Pfleger und Krankenschwestern ihre Dienste zur Verfügung stellen.

Zur geistigen Vertiefung und zur „Nacharbeit“ senden wir für solche, die Cassetten-Recorder oder Tonbandgeräte besitzen, auch *besprochene Bänder* reichum. Die Jahres-exerzitien von Vöcklabruck und andere Vorträge und Bildungsprogramme werden jeweils auf Band vervielfältigt und den Interessierten zur Verfügung gestellt.

Für jene, die keine Pflege in den Familien mehr haben, oder die schon in jugendlichem Alter in Alters- und Siechenheimen gelandet sind, richten wir das leerstehende Kolleg der Kamillianer in Pfaffing bei Vöcklamarkt, OÖ., als *Behinderten-Wohnheim* mit Beschäftigungsmöglichkeit für die Heimsassen ein. Das Kolleg wird augenblicklich für seine neuen Zwecke adaptiert und wird Mitte oder Ende Januar 1973 eröffnet werden.

Ich kann all die aufgezählten Arbeiten nur „nebenamtlich“ ausführen. Ich bin „hauptberuflich“ Direktor und Professor an unserem Ordensgymnasium der Kamillianer in Losensteinleiten, A-4493 Wolfert, OÖ. (Tel. 0 72 53/240). Dadurch kann ich auch die studierende Jugend des Hauses mit den Kranken und Leidenden und mit ihren Problemen in Kontakt bringen und sie für deren Not aufschließen. Ich habe gerade in der Jugend eine kräftige Stütze für alle Unternehmungen zu Gunsten der Kranken. Bei den erwähnten Gemeinschaftstagen im Josephinum machen unsere Studenten die „Malteser“ und bieten den Gästen theatralische oder musikalische Aufführungen. Infolge dieser Mithilfe der Studenten konnte ich auch eine Art „*Krankenhilfsdienst*“ für die materiellen Nöte (mit eigenem Bankkonto) einrichten und so vielen Hilfesuchenden spürbar helfen. Durch *verschiedene Aktionen* (Konzertveranstaltungen, Tombola, Herstellung und Versand von Weihnachts- und sonstigen Karten) konnten wir beispielsweise im letzten Arbeitsjahr einen Betrag von rund 100.000 Schilling erarbeiten und davon Tonbandgeräte, etwa zehn Krankenfahrstühle und sonstige

Geräte an Bedürftige verschenken — sowie eine beträchtliche Summe dem oben erwähnten Behindertenwohnheim als Starthilfe überreichen.

All diese Arbeiten erstrecken sich nicht mehr nur auf die Mitglieder der KKV. Sie erreichen bereits viele Kranke und Behinderte in ganz Österreich. Für die *seelsorglich sozialen Belange* haben wir einen eigenen, hauptberuflichen und voll besoldeten Mitarbeiter, einen Familienvater, eingesetzt, der der Not, die uns gemeldet wird, nachgeht und all diese Aktionen mitträgt.

Eine der letzten Einrichtungen in der Diözese Linz, die aus dem Gedanken der KKV bisher hervorgegangen ist, sind die von uns in Zusammenarbeit mit dem Exerzitienhaus Subiaco bei Kremsmünster hervorgerufenen und getragenen „Gemeinschaftswochen für alte und einsame Menschen“. Sie finden alle zwei Monate statt und bieten den Teilnehmern religiöse Besinnung und Vertiefung, kulturelle Erlebnisse, willkommene Abwechslung — und frohe Gemeinschaft. Bisher wurden — bei stets voller Besetzung der Kurse — drei solcher Gemeinschaftswochen unter Leitung eines Kamillianerpaters abgehalten.

Was die Zukunft an weiteren Entwicklungen noch alles bringen wird, vermag ich nicht abzuschätzen. Soweit ich bisher sehen kann, geht ein großer Strom des Segens und der menschlichen Hilfe jeder Art von dieser Art des „Apostolates Kranker für Kranke“ aus. Ich bin froh und dankbar, daß ich bei seiner Erschließung und Verteilung mitbeansprucht wurde und auf Wunsch der Schriftleitung vor dem Leserforum der ThPQ ausführlich über die KKV, die ich in Österreich eingeführt habe und leite, berichten konnte.

PAULUS GORDAN

Kirche in der Welt von heute

Daß „Kirche“ und „Welt“ nicht (mehr) zur Deckung zu bringen sind, ist nachgerade eine Binsenwahrheit. Noch weniger läßt sich eines ins andere verwandeln. Die „Christenheit“ als politische Größe wieder aufrichten zu wollen, ist ein Traum, und nicht einmal ein schöner. Ihrem Wesen nach ist Kirche ein Ferment in der Welt und darum so wenig wahrnehmbar wie der Sauerteig im Brot. Geschichtlich erfassen läßt sich nur das, was sich in klaren Konturen abhebt von der Umgebung, sich dialogisch oder dialektisch mit dem Gegenpoligen auseinandersetzt. Das gilt auch für den so knapp bemessenen Zeitraum eines halben Jahres, der nicht anders als in geschichtlicher Perspektive rückblickend zu erfassen ist.

Daraus ergibt sich aber auch sofort die „salvatorische Klausel“, daß jeder Bericht dieser Art eben nicht vom Eigentlichen und Wesentlichen zum Thema „Kirche in der Welt von heute“ zu handeln vermag, sondern immer nur gewissermaßen eindimensional von dem jeweils äußerlich Ablesbaren, dem im wahren Wortsinn Ober-Flächlichen, das dann freilich mehr oder weniger richtige Schlüsse auf das mehrdimensionale Ganze gestatten mag. Auch wird sich bei der Betrachtung der äußerlich recht verschieden gearteten Aktionen und Reaktionen des institutionell erfaßten und nur so erfaßbaren „Gottesvolkes“ ein klassisches Merkmal der Kirche immer wieder deutlich abzeichnen: das ihrer *Einheit*.

Die Einheit der über die Welt zerstreuten Gemeinde Christi ist freilich ein Zielgut, mag sie auch als Unterpfand in der katholischen Kirche unter dem römischen Bischof bereits anwesend sein. Das *ökumenische* Anliegen bleibt daher weiter ebenso offen wie dringend. In letzter Zeit ist allerdings eine gewisse Skepsis, ein mißtrauischer Pessimismus aufgekommen, zum mindesten aber eine deutliche Ernüchterung spürbar geworden. Man scheint da und dort an die Grenzen der Dialogbereitschaft gestoßen zu sein, obwohl etwa in so entscheidenden Fragen wie der nach dem Eucharistieverständnis und nach den kirchlichen Ämtern auch wesentliche Annäherungen zu verzeichnen sind.

Ob das Gespräch mit der Orthodoxie durch den Tod des Patriarchen Athenagoras (7. Juli 1972) abgebrochen oder nur unterbrochen wurde, muß die Zukunft erweisen. Man möchte der Absichtserklärung seines am 18. Juli inthronisierten Nachfolgers Dimitrios I. glauben, welcher der Bereitschaft Pauls VI. zu einer Fortsetzung des begonnenen Werks seinerseits entgegenzukommen geneigt scheint. Das Verhältnis Roms zu der im Weltrat der Kirchen organisierten, nicht-katholischen Ökumene bleibt weiterhin abwartend. Dieses lockere Gefüge sucht nach innerem Gleichgewicht in Fragen des Glaubens und nach äußerer Ausrichtung hinsichtlich des weltlich-politischen Engagements. Einigermaßen bestürzend ist die jüngst erfolgte Ankündigung des Austritts der griechisch-orthodoxen Kirche von Alexandrien aus dem Weltkirchenrat. Patriarch Nikolaos I. soll inzwischen diese Nachricht dementiert haben. Es bleibt also nichts anderes übrig, als die Entwicklung der Dinge abzuwarten.

Sicher ist nur, daß ein von Athenagoras gewünschtes und vorbereitetes panorthodoxes Konzil unter bösen Vorzeichen antreten würde, wenn es überhaupt in absehbarer Zeit zustande käme; und solange nicht einmal die Orthodoxie mit einer Stimme spricht, wird der Weltrat der Kirchen noch weiter davon entfernt sein und der Dialog mit Rom noch schwieriger werden. Das Ganze spielt sich zudem in einem Kraftfeld ab, in dem vielen wachen Christen das Verhältnis der Kirchen untereinander weit weniger wichtig zu werden begonnen hat als das Gespräch zwischen den Weltreligionen; ihnen scheint der Ökumenismus bereits überholt und sie verstehen nicht, warum man sich so verzweifelt bemüht, heute die Probleme von gestern zu lösen.



Wenn Ökumene das Weltganze meint, so steht die *Weltmission* damit in engem Zusammenhang. Man erinnert sich, daß die ökumenische Frage ursprünglich, wenn auch nicht ausschließlich, von der Mission her in das Konzil eingebracht worden ist, weil gerade in den Missionsländern die Vielfalt, Widersprüchlichkeit und Rivalität der christlichen Verkündigung die Glaubwürdigkeit des Evangeliums bedroht. Die Krise der Mission heute ist eine offenbare Tatsache, nicht zuletzt freilich wegen der kolonialen Hypotheken, die dem Missionswerk noch immer anhaften und die fanatisch gesuchte und verteidigte „Authentizität“ der selbständig gewordenen Nationen zu bedrohen scheinen. In Zaire (Kongo) hat der Staatschef seinen Willen durchgesetzt und nun sogar die Verwendung christlicher Taufnamen unter Strafe gestellt; der im Zusammenhang damit entstandene Konflikt mit dem Erzbischof von Kinshasa, Kardinal Malula, ist indessen beigelegt worden — der Sieger heißt Mobutu Sese Seko. — Die Ereignisse in dem kleinen Nachbarland Burundi, die in den Monaten Juli und August die Dimensionen eines an Völkermord grenzenden Blutbades annahmen, sind einstweilen weder nach ihrem Ausmaß noch nach ihren über Burundi hinausgehenden Folgen abzuschätzen. Was als barbarischer Befreiungskampf der unterdrückten Hutu-Mehrheit (etwa 85 Prozent) begann und als hemmungsloser Rachefeldzug des Herren-

volkes der Tutsi (etwa 15 Prozent) mit in die Hunderttausende zählenden Opfern endete, spielte sich in einem mehrheitlich christlichen, katholischen Volke ab. Die Tragödie dieses Volkes ist zugleich die Tragödie der Mission. Zahllose Priester, Ordensleute, Katecheten aus dem Hutu-Stamm sind unter den Opfern; nicht einmal Schulkinder wurden verschont. Die Haltung der Bischöfe während und nach den Ereignissen war zumindest zweideutig, die Bemühungen des Apostolischen Nuntius ergebnislos, die christlichen „Sicherungen“ brannten sofort durch. Vielleicht kann man sich „zum Trost“ allenfalls sagen, daß diese Stämme in der Tat eben „noch nicht“ christlich waren, während Vergleichbares, was in den Jahren der Hitlerherrschaft in Mitteleuropa geschah, darin begründet sein mag, daß die Völker, die solches taten oder zuließen, „nicht mehr“ christlich waren . . .

Das läßt sich leider auch auf Irland beziehen, wo die politischen, sozialen und nationalen Kämpfe noch immer nicht beigelegt sind — schon an sich bedauerlich genug, aber noch bedauerlicher und beschämender, weil sie unter konfessionellen Vorzeichen geführt werden und dartun, daß Christentum selbst unter alten christlichen Völkern ohnmächtig ist.



„Freude und Hoffnung, Trauer und Angst“ — mehr freilich das letzte — kann man auch weiterhin im Blick auf Lateinamerika empfinden. In Brasilien, das unter einer Militärdiktatur innerhalb eines kapitalistischen Systems mit sozialer Note einen unleugbaren wirtschaftlichen Aufschwung nimmt, ist der Episkopat vor allem aus politischen Gründen gespalten; zwischen einer vorbehaltlos hinter der Regierung stehenden Gruppe von Bischöfen und einer extrem oppositionellen Zahl von Oberhirten gibt es eine breite Schicht von Gemäßigten, die nicht zu grundsätzlichen Reformen aufruft, wohl aber geneigt ist, im Einzelfall gegen Übergriffe zu protestieren; dazu ist leider immer wieder Gelegenheit, da Folterungen und willkürliche Verhaftungen, auch von Priestern, weiterhin an der Tages-unordnung sind. Ähnlich, nur noch verwirrter, liegen die Dinge in Argentinien, wo durch das Auftauchen des früheren Diktators Perón eine ganz neue und unübersichtliche Lage entstanden ist. Weit mehr Aufmerksamkeit verdient indessen das zugleich kirchliche wie politische Phänomen in den Andenstaaten, vor allem in Chile und Peru, den beiden Heimatländern der „Theologie der Befreiung“. In Chile, dank einer legal zur Macht (oder Ohnmacht . . .) gelangten sozialistischen Volksfrontregierung, in Peru unter einer linksrevolutionären Militärjunta, ist der Boden günstig für eine Bewegung „Christen für den Sozialismus“, die in Santiago bereits im April 1972 einen großen Kongreß unter Beteiligung vieler Priester abgehalten hat. „Sozialismus“ bedeutet dabei ganz unzweifelhaft das gleiche Ziel, das der Marxismus anstrebt, und meint auch die gleichen Mittel, die einzusetzen sind, um dieses Ziel zu erreichen: Die Revolution. Es gehe nicht an, die revolutionäre Bewegung durch Sonderinteressen zu schwächen und ihr unter Hinweis auf die „Soziallehre der Kirche“ und die Empfehlung eines geduldigen Einsatzes für eine ruhige „Evolution“ jenen leidenschaftlichen Schwung zu nehmen, der nur von christlicher Hoffnung und Liebe getragen werden und in dem Kontext dieser im Grunde christlich gestimmten Völker einzig und allein zur notwendigen „Systemveränderung“ führen könne. Was die „Theologie der Befreiung“, etwa bei dem peruanischen Theologen Gustavo Gutierrez, noch einigermaßen vorsichtig nuanciert, das wird dann zum Zweck der Breitenwirkung vulgarisiert und führt zu einer marxistisch-revolutionären Einheitsfront. Die kirchlichen Strukturen sind einem solchen massiven Druck kaum gewachsen.

Ein anderes deutliches Anzeichen für die schleichende Identitätskrise in der Kirche Lateinamerikas ist das Ergebnis einer Umfrage unter den 131.000 Ordensschwwestern. „Dabei ergibt sich“ — heißt es im Bericht — „das Bild einer Ordensfrau, die nicht versteht, was ihre wahre Aufgabe in der Gesellschaft ist, die nicht weiß, wer sie selbst ist, und damit Gefahr läuft, in der Erfüllung ihrer kirchlichen Sendung auf Grund ihrer

Ängste und ihres Unsicherheitsgefühls zu scheitern.“ Die Folge davon ist, daß jede vierte Ordensschwester, die ihre Gelübde zwischen 1965 und 1968 abgelegt hat, wieder ausgetreten ist. Das mag viele Gründe haben; einer der wichtigsten ist jedoch auch hier ein fortdauernder „kolonialer“ Zustand: Ein Viertel aller Ordensfrauen Lateinamerikas sind Ausländerinnen, 72 Prozent der Ortsoberinnen, 75 Prozent der Provinzialoberinnen stammen nicht aus Lateinamerika, 358 von 503 Kongregationen haben ihren Stammsitz außerhalb des Subkontinents.

Mit diesen und anderen einschlägigen Fragen befaßte sich denn auch Mitte Juli ein Kongreß im Escorial bei Madrid über „Christlicher Glaube und sozialer Wandel in Lateinamerika“. Man hatte Spanien gewählt, nicht weil der Kongreß in Lateinamerika unerwünscht gewesen wäre, sondern um das Interesse des einstigen Mutterlandes und damit Europas an einem Prozeß wachzurufen, der sich nicht auf Lateinamerika beschränkt, wenn er auch dort besonders akute Formen und eine besondere Färbung angenommen hat.



Solche und andere „Zeichen der Zeit“ mögen zunächst beängstigend wirken, tragen aber auf längere Sicht gewiß dazu bei, daß die Kirche mehr und mehr in ihrer Umwelt heimisch und weniger als „ideologischer Überbau“ und ferngesteuerter Apparat mißverstanden wird. Allenthalben in der „freien Welt“ setzt sich — oft unter Schmerzen und Konflikten — dieser Prozeß der Profilierung der Kirche im konkreten Raum durch, wie ihn das Konzil eingeleitet hat. Ein Mittel dazu sind etwa die *Synoden*, wie die „Gemeinsame Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland“, die noch ihren Lernprozeß durchmacht, bei dem die Bischöfe nicht durchwegs nur Lehrer sind; oder die Synode der Schweizer Diözesen, die in den Bistümern getrennt tagt, aber um den gleichen Themenkreis versammelt ist.

Schwieriger und dramatischer verläuft weiterhin die Profilierung der *holländischen Kirche*. Dort hat sich der breit- und tiefgestaffelte Widerstand gegen Bischof Gijsen von Roermond (einstweilen) am Felsen Petri gebrochen; auch die für Januar 1973 geplante Einberufung des Nationalen Pastoralrates mit Entscheidungsbefugnis mußte auf römischen Einspruch hin zu einer Einladung zu einem unverbindlichen „Gespräch“ im vorgesehenen Rahmen und Personenkreis heruntergestuft werden. Der experimentelle Lehrkurs für den Religionsunterricht an höheren Schulen, den die Bischöfe von Breda und 't Hertogenbosch approbiert hatten, mußte, da in Rom als „Katechismus“ interpretiert und daher als unzureichend empfunden, zurückgezogen werden. Auch erhob die Kurie Einspruch gegen allzu laxe und weitherzige Auslegung der pastoralen Möglichkeiten, kirchlich geschlossene Ehen zu annullieren, sowie die Zulassung von Geschiedenen und Wiederverheirateten zu den Sakramenten — ähnlich übrigens in den USA (Bâton-Rouge, Louisiana), wo der Erzbischof von Philadelphia und Präsident der Nationalen Bischofskonferenz, Kardinal Krol, im Namen Roms gegen solche Praxis scharf protestierte. In *England*, dessen Katholizismus ohnehin aus geschichtlichen Gründen eher konservative Züge trägt, ist das neuerliche Verbot der schon vielerorts praktizierten „Handkommunion“ ein Zeichen für den Versuch, auch in äußerlichen Fragen der Disziplin die Deiche wieder dichter zu machen.

Italien hat zur Zeit eine verhältnismäßig stabile Regierung der christlich-demokratischen Mitte mit leichter Öffnung nach rechts; die Ehescheidung fände jetzt im Parlament keine Mehrheit, wenn sie dort noch oder wieder zur Debatte stünde. Paul VI. konnte darum beim Empfang des neuen christ-demokratischen Staatsoberhauptes Leone recht unverhüllt auf gewisse Rechtstitel aus dem Konkordat und auf legale Behandlung des bald fällig werdenden Volksentscheids über die Ehescheidung pochen — unbekümmert um den Sturm, der sich daraufhin im Wasserglase der liberalen und laizistischen Presse erheben würde. Immerhin, der geschlossene kommunistische Wählerblock von über 25 Prozent aller Stimmen, zu denen noch andere marxistische

Splittergruppen zu rechnen sind, zeigt keinerlei Erosionsspuren, — zusammen mit einer stärker werdenden Opposition der extremen Rechten ein Menetekel dafür, daß etwas faul ist im Staate. Der zahlenmäßig so starke italienische Episkopat erweckt nicht den Eindruck als wolle er sich in sozialen und gesellschaftspolitischen Fragen konkret exponieren; vielmehr hat es den Anschein, als verlasse er sich allzu sehr auf die Wahrung der Orthodoxie durch seinen „Primas“, den Bischof von Rom, und als lasse er es an der „Orthopraxis“, d. h. an Initiativen pastoraler und sozialer Art, fehlen. An Anlässen dafür dürfte es eigentlich nicht mangeln, wenn man etwa erfährt, daß eine halbe Million Kinder zwischen acht und zwölf Jahren gegen alles Gesetz zu bezahlter Arbeit angehalten werden, ganz zu schweigen von den Zuständen im Gerichtswesen oder den verschiedenen Erscheinungsformen der „Mafia“. Aber es dürfte eben davon *nicht* geschwiegen werden, wenn die Kirche in Italien nicht nur an äußerem Prestige, sondern an innerer Wirkmächtigkeit gewinnen soll.

*

Indessen haben sich die immer wieder kolportierten Gerüchte über einen Rücktritt des Papstes anlässlich seines 75. Geburtstages — der (fakultativen) Altersgrenze für Bischöfe — als grundlos erwiesen. Im Gegenteil, man hat den Eindruck, daß der Regierungsstil Pauls VI. und seiner Kurie in letzter Zeit unnachgiebiger geworden ist. Zwar hat er den Mitte November in Rom versammelten, etwa 4000 Anhängern der Bewegung „Für Glauben und Kirche“ keine Sonderaudienz gewährt, weil er sich nicht unter Druck setzen lassen will. Aber die letzten „Erlässe“ der römischen Behörden (siehe ThPQ 120 [1972] 353 ff) und andere Entscheidungen der kurialen Dikasterien zeugen deutlich eine entschieden um Grenzen und klare Linien bemühte Handschrift, ebenso wie das Vorgehen des Hl. Stuhles im Fall der Benediktinerkongregation von Monte Cassino, deren hervorragendes Mitglied Abt Franzoni von San Paolo fuori le mura ist. Hier wurde ein neues „Regime“ für die Kongregation bestellt unter Leitung des Generalabtes der Silvestriner, einer monastisch-benediktinischen Ordensfamilie, die aber bisher nicht Mitglied der benediktinischen Konföderation ist, mit dem Auftrag, alle Klöster der Kongregation zu visitieren und wohl auch mit der Weisung, den „Fall“ des unbequemen Abtes Franzoni auf elegante Weise zu bereinigen. Bei all diesen Maßnahmen und Tendenzen bleibt die Frage offen, ob nicht dadurch das schon bestehende „credibility-gap“, die Glaub- und Vertrauenswürdigkeitslücke, noch vergrößert wird und die Kommunikations- und Kontaktschwierigkeiten zwischen „Rom“ und den übrigen Kirchen, d. h. dem „Volke Gottes“, nicht noch erhöht und vermehrt werden.

Es war offenbar leichter, auf dem Konzil das Prinzip der Kollegialität zu proklamieren, als es in die Praxis umzusetzen. Auch das dafür besonders geeignet scheinende Organ, die Bischofssynode, beginnt bereits, sich abzunutzen und zeigt Ermüdungserscheinungen. Ihr Ständiges Sekretariat hat beschlossen, die Bischofssynode solle in Zukunft nur noch alle drei Jahre — statt wie bisher alle zwei — in Rom zusammentreten, also erst 1974. Bei der vorauszusehenden Themenfülle und der großen Personenzahl ist kaum zu erwarten, daß die Synode wirksam auf die Gesamtleitung der Weltkirche Einfluß nehmen wird können.

In voller und souveräner Alleinverantwortung schließlich betreibt der Hl. Stuhl das, was man Kirchenpolitik oder kirchliche Außenpolitik im engeren Sinne nennen könnte. Oberstes Ziel bleiben dabei Gerechtigkeit und Friede. Die diesen Namen tragende Päpstliche Kommission — „Iustitia et Pax“ — ist für die nächsten drei Jahre neu konstituiert worden, wobei die Verlagerung des Schwergewichts auf die Entwicklungsländer auffällt. Wieweit und in welcher Form der Hl. Stuhl außer durch wiederholte Friedensappelle um Beilegung bewaffneter Konflikte, etwa in Vietnam oder im

Nahen Osten, sowie um internationale Entspannung zwischen den Machtblöcken in aller Stille tätig war und ist, wird erst später aktenkundig werden.

Wie jede Politik, so ist auch die des Hl. Stuhles „die Kunst des Möglichen“ und muß ebenfalls von der vielberufenen „Anerkennung der Realitäten“ ausgehen. Hier liegt der Schlüssel zu der auffälligsten Erscheinung des paulinischen Pontifikats: der sehr aktiven vatikanischen Ostpolitik. Sie führte zu einer weiteren Entspannung des Verhältnisses zu Ungarn, zu schwierigen Anknüpfungsversuchen mit der Tschechoslowakei und vor allem zu einem entscheidenden Durchbruch in den Beziehungen zur Volksrepublik Polen: Am 28. Juni 1972 erfolgte die Normalisierung der kirchlichen Verwaltung in den polnischen Westgebieten durch Errichtung bzw. Neueinteilung von fünf Diözesen: Breslau (Wroclaw), Stettin (Szczecin), Kolberg (Kolobrzeg), Allenstein (Olsztyn), Oppeln (Opole). Das geschah eingestandenermaßen als logische Folge der kurz zuvor erfolgten Ratifizierung der Ostverträge durch den Deutschen Bundestag. Damit ist ein wichtiges Hindernis auf dem Wege einer auch politischen Normalisierung der Beziehungen zwischen Vatikan und Polen aus dem Wege geräumt. Ein erstes Anzeichen dafür mag man darin sehen, daß der immer noch in vager Form amtierende Vertreter der längst erloschenen polnischen Exilregierung, Kasimir Pepée, nunmehr gebeten wurde, das Botschaftsgebäude an der Porta San Pancrazio zu räumen, das nun wohl auf einen neuen Hausherrn wartet.

In seiner Ansprache an die nunmehr im vollen Bischofsrang bestätigten polnischen Oberhirten gab Paul VI. seiner Hoffnung auf harmonische Beziehungen zwischen kirchlichen und staatlichen Autoritäten vernehmlichen Ausdruck, sicher ein diplomatischer Hinweis auf weitere Gesprächsbereitschaft. Es ist zu vermuten, daß die im Gange befindliche De-facto-Anerkennung der DDR durch die Bundesrepublik Deutschland im sogenannten „Grundvertrag“ sehr bald ebenfalls den Wunsch nach kirchlicher Neugliederung des Staatsgebietes der DDR wecken und diese wohl auch zur Folge haben wird, wenn auch noch nicht in allernächster Zukunft.

Natürlich hat das alles nicht unmittelbar mit „Politik“ zu tun oder doch nur mit einer solchen, die unter dem Leitwort steht: „Salus animarum suprema lex“. Der alte, zwar emeritierte, aber noch immer aktive Kardinal Ottaviani hat daher so unrecht nicht, wenn er kürzlich sein Altersschweigen wieder einmal brach und daran erinnerte, daß die lehramtlichen Verurteilungen des Kommunismus durch Pius XII. nach wie vor in Kraft seien. Doch geht es heute nicht mehr um die Doktrin als solche. Paul VI. sieht sich in einer völlig anderen geschichtlichen Situation: Heute leben über 10 Prozent aller Katholiken unter kommunistischer Herrschaft, und nichts deutet darauf hin, daß dieser Zustand sich in absehbarer Zeit ändern werde — oder wenn, dann eher in einer Richtung, die noch zu einer Erhöhung dieser Prozentzahl führen dürfte. Ferner ist festzustellen, daß im Kampf um eine bessere soziale Gerechtigkeit auf nationaler wie internationaler Ebene viele Christen sich an der Seite marxistisch inspirierter Kräfte finden; Lateinamerika ist das Schulbeispiel dafür. So ist es gute und kluge Politik, wenn sich die Kirche ihre Partnerschaft in einer Welt sichert, deren Lauf sie nicht bestimmen kann, in der sie aber — gelegen oder ungelegen — das Evangelium zu verkünden hat.

Römische Erlässe und Entscheidungen

Neuordnung bezüglich der ersten Tonsur und der Weihen

Bereits in der Vorbereitung zum II. Vatikanum war eine Neuordnung bezüglich der hl. Weihen gewünscht worden. Das Konzil befaßte sich jedoch nur mit dem Diakonat, der als ständige Einrichtung wieder eingeführt wurde. Am 14. September 1972 wurden zwei Apostolische Schreiben veröffentlicht, die einerseits die Disziplin bezüglich der Tonsur, der niederen Weihen und der Subdiakonatsweihe neu regeln und andererseits einige Bestimmungen bezüglich der Weihestufe des Diakonates treffen.

Das 1. Dokument bestimmt: Die Tonsur wird fortan nicht mehr erteilt; der Eintritt in den Klerikerstand wird mit dem Diakonat verbunden. Die „niederen Weihen“, als „Dienstämter“ bezeichnet, können auch Laien übertragen werden. Beibehalten werden nur noch die Dienstämter des Lektors und des Akolythen. Ihnen werden die Aufgaben übertragen, die bisher dem Subdiakon zukamen; aus diesem Grunde gibt es künftig die höhere Weihe des Subdiakonates nicht mehr. Dem steht jedoch nicht entgegen, daß entsprechend dem Urteil einer Bischofskonferenz der Akolyth an manchen Orten auch Subdiakon genannt werden kann. Dem Lektor kommt es zu, in der hl. Messe und bei anderen liturgischen Funktionen die Lesungen (nicht aber das Evangelium) aus der Hl. Schrift vorzutragen. Der Akolyth wird dazu eingesetzt, dem Diakon zu helfen und dem Priester am Altare zu dienen. Ferner darf er als „minister extraordinarius“ die hl. Kommunion austeilern, ebenso kann er beauftragt werden, das Allerheiligste den Gläubigen zur Anbetung auszusetzen und danach wieder in den Tabernakel zurückzustellen, nicht aber den Gläubigen den Segen zu erteilen. Die Einsetzung zu Lektoren und Akolythen bleibt nach der alten Tradition der Kirche den Männern vorbehalten. Die Bewerber müssen ein aus freiem Entschluß schriftlich abgefaßtes und unterschriebenes Gesuch dem Ordinarius oder dem höheren Ordensoberen vorlegen. Bei der Übertragung der Dienstämter sollen die festgesetzten zeitlichen Zwischenräume eingehalten werden. Die Kandidaten für den Diakonat und das Priestertum müssen die Ämter des Lektors und des Akolythen übertragen bekommen und eine entsprechende Zeit lang ausüben, um so besser für den künftigen Dienst am Wort und am Altar vorbereitet zu sein. Die Dispens von der Übernahme dieser Ämter wird für dieselben Kandidaten dem Hl. Stuhl vorbehalten. Die Übertragung der Dienstämter verleiht keinen Anspruch auf Unterhalt oder Bezahlung von seiten der Kirche. Der Ritus für die Einsetzung des Lektors und des Akolythen wird von der zuständigen römischen Kongregation in Kürze veröffentlicht werden.

Für die Übernahme des Diakonates wird ebenfalls ein neuer Ritus erstellt, auch werden seine Bedingungen und Rechtswirkungen im 2. Dokument festgelegt. Als Diakon kann angenommen werden, wer die Anzeichen einer echten Berufung aufweist, wer erprobt in guten Sitten und frei von geistigen und körperlichen Mängeln sein Leben zur Ehre Gottes und zum Wohl der Seelen dem Dienst der Kirche weihen möchte. Er muß das 21. Lebensjahr vollendet und den Kursus der theologischen Studien begonnen haben. Die Kandidaten für den ständigen wie für den zeitlich begrenzten Diakonat und das Priestertum sollen die Dienstämter des Lektors und des Akolythen übernehmen. Außerdem übernehmen die unverheirateten Kandidaten für den ständigen Diakonat und die Priesteramtskandidaten, die den Diakonat nur als Durchgangsstufe empfangen, mit einem besonderen, der Diakonatsweihe unmittelbar vorausgehenden Ritus die Verpflichtung zum Zölibat. Dieser stellt weiterhin ein trennendes Eehindernis dar. Nach der traditionellen Disziplin der Kirche sind Diakone nach dem Tod ihrer Ehefrau unfähig, eine neue Ehe einzugehen. Mit der Diakonatsweihe ist die Verpflichtung zum Stundengebet, der Eintritt in den Klerikerstand und die Inkardination in eine be-

stimmte Diözese gegeben. Diese Richtlinien treten mit 1. Januar 1973 in Kraft. (Motu proprio „Ministeria quaedam“ und „Ad pascendum“ vom 15. August 1972; AAS, LXIV [1972] 529–540.)

Da die Einsetzung zu Lektoren und Akolythen den Männern vorbehalten bleibt, konnte die Meinung aufkommen, daß nun Frauen vom Altarraum völlig ausgeschlossen seien; auf Anfragen und Stellungnahmen von katholischen Frauenverbänden erklärte der Vatikan: Nach alter kirchlicher Tradition seien zwar im Presbyterium, also im engeren Altarraum, Frauen nicht zugelassen, das schließe jedoch nicht aus, daß Frauen außerhalb dieses Bereichs Funktionen ausüben. „Die allgemeinen Dienste in der Kirche bleiben für alle unterschiedslos offen“, bekräftigte der Pressesprecher. Im übrigen handle es sich hierbei nicht um eine Lehrfrage, sondern um eine pastorale Praxis, die in Zukunft auch geändert werden könnte. Nichts hindere die Frauen daran, auch weiterhin als Vorbeterinnen, bzw. Lektorinnen beim Gottesdienst tätig zu sein. Außerdem stehe es den Bischöfen frei, vom Hl. Stuhl die Erlaubnis zu erwirken, daß in Ausnahmefällen auch Frauen die Kommunion austeilen dürfen. (Vgl. Kathpress vom 15. 9.; 6. 10. und 17. 10. 1972.)

Konzelebration

Die „Institutio generalis“ zum neuen „Missale Romanum“ legt Wert auf die gemeinsame Eucharistiefeier. „Jeder hat das Recht und den Auftrag, tätig mitzuwirken, und zwar in verschiedener Weise, entsprechend der unterschiedlichen Stellung und Aufgabe... Dadurch soll in der Gestaltung der Feier sichtbar werden, wie die Kirche in verschiedene Ämter und Dienste gegliedert ist“ (n. 58). Darum sollen Priester nicht nur nach der Art der Laien kommunizieren, sondern durch Zelebration oder Konzelebration die hl. Messe feiern. Da bezüglich der Konzelebration besonders in Konventmessen verschiedene Anfragen und Bitten vorgebracht wurden, gibt die Kongregation für den Gottesdienst folgende Anweisungen:

Kapitularen und Ordenspriester, die in Ausübung der Seelsorge zur Zelebration verpflichtet sind, dürfen am selben Tag auch die Konventmesse konzelebrieren, denn dieser kommt große Bedeutung zu für die Festigung der brüderlichen Gemeinschaft. Wer bei einer Hauptmesse anlässlich einer seelsorglichen Visitation, einer Priesterzusammenkunft, eines Kongresses oder einer Wallfahrt konzelebriert, darf zum Wohle der Gläubigen nochmals zelebrieren. Die Bischöfe und zuständigen Oberen haben aber dafür zu sorgen, daß die Konzelebration in Gemeinschaften und Priesterkonventen mit Würde und Andacht durchgeführt werde. Die Priester, die für das allgemeine Wohl der Gläubigen zelebrieren und eine andere Messe konzelebrieren, dürfen für die zweite Messe kein Stipendium annehmen. Wenn auch die Konzelebration eine vorzügliche Form der Eucharistiefeiern in Gemeinschaften darstellt, so bleibt doch auch die Einzelzelebration ohne Teilnahme des Volkes „der Mittelpunkt der ganzen Kirche und gleichsam das Herz der priesterlichen Existenz“. Daher soll jedem Priester die Freiheit für die Wahl der Form seiner Meßfeier gewahrt bleiben; dafür sollen auch alle für die Zelebration günstigen Umstände, z. B. bezüglich Ort, Zeit, Meßdiener, gefördert werden. (Deklaration der Kongregation für den Gottesdienst vom 7. August 1972; AAS, LXIV [1972] 561–563.)

Neue Bücher zur Kirchengeschichte des Altertums

Man übertreibt nicht, wenn man feststellt, daß alle Beschäftigung mit Theologie außerhalb von Universität, Hochschule und obligatem Prüfungsbetrieb sich spontan auf andere Fächer als die Kirchengeschichte konzentriert. Von alten und neuen Überlegungen in Dogmatik, Moraltheologie, Fundamentaltheologie etc. und von den Ergebnissen der neueren Bibelexegese erwartet man sich viel, wenn die Erwartungen auch verschiedenster Art sind. Von der Beschäftigung mit Kirchengeschichte erwartet man dagegen wenig oder nichts. Das Studium und die gesamtkirchliche Situation haben diesem Fach nicht das „Image“ geben können, das andere Teilgebiete der Theologie bekamen. Das ist insofern etwas verwunderlich, als in den kirchlichen Reformbestrebungen unseres Jahrhunderts die *ecclesia primitiva* in einem weiten Sinn immer wieder eine ideale Rolle spielte. Doch wurde das wahrscheinlich zu wenig wirklich geschichtlich gesehen, denn es resultierte aus diesem Interesse bisher nicht einmal die Kenntnis davon, daß die Kirchengeschichte uns – vergleichbar etwa der Exegese – inzwischen durchaus neue Perspektiven gelehrt hat. Hier gibt es für jeden in der Tat etwas nachzuholen, – nicht an Fachwissen, sondern an Grundeinsichten darüber, was denn der Sinn einer Beschäftigung mit der Geschichte der Kirche ist und wie einschneidend unser Kirchenbegriff (auch der dogmatische) von dieser Geschichte betroffen wird. Man lernt, die Kirche auch unter ihren gegenwärtigen Bedingungen realistischer wahrzunehmen und zu verstehen.

Es gibt etliche hilfreiche Bücher, und bei der folgenden Auswahl will ich mich nicht auf Neuerscheinungen der letzten 12 Monate beschränken. Ich kann auch die Interessenlage und Thematik dieser Bücher nur andeuten, nicht schon ausbreiten. Die Andeutungen wollen zum Lesen reizen! Da sei zuerst ein Bändchen genannt, in dem fünf katholische Kirchengeschichtler ihre Überlegungen darüber vorlegen, inwiefern das Interesse an der Kirchengeschichte mit Theologie zu tun hat und was denn eigentlich Kirchengeschichte im Unterschied zur übrigen Geschichte typisch anderes sei. Unsere alten Formeln genügen da nicht mehr, wie man gezeigt bekommt: *Kirchengeschichte heute. Geschichtswissenschaft oder Theologie?*, hg. von R. Kottje, Paulinus-Verlag Trier 1970, 118 S. Die Antworten fallen sehr unterschiedlich aus, sind aber miteinander sehr lehrreich.

In diesem Zusammenhang, nämlich zum theologischen Verständnis der Kirchengeschichte und einer Beschäftigung mit ihr, muß auch auf einige Beiträge der Zeitschrift „*Concilium*“ hingewiesen werden. Hier werden die Grundsatzüberlegungen auf einem breiteren wissenschaftstheoretischen Niveau angestellt. Das Heft 8/9 des 6. Jahrgangs 1970 ist ganz diesem Fragenbereich gewidmet („Kirchengeschichte im Umbruch“) und bringt hochinteressante internationale Beiträge mit zum Teil sehr ungewöhnten, provokanten Thesen und Ergebnissen. Etwas „entgegenkommender“ im Sinne der Lesbarkeit auch für Nichtkirchengeschichtler ist vielleicht das Heft 8/9 des 7. Jahrgangs 1971 mit dem erstaunlichen Thema „Kirchengeschichte als Selbstverständnis der Kirche“. Ein erster Beitrag (von E. Poulat) erläutert dieses Thema in einer grundsätzlichen und realistisch-kritischen Art, die einen reifen Schatz an Erfahrung aus dem Umgang mit Kirchengeschichte verrät. Was dieser Beitrag methodisch erwägt, wollen die folgenden an einzelnen Epochen der Kirchengeschichte zeigen: Das Selbstverständnis der Kirche hat mit den jeweiligen Bedingungen der historischen Kirche zu tun und kann nicht vorweg ohne Rücksicht auf die Geschichte entworfen werden. Hier handelt es sich um einen fundamentalen theologischen „Lehrgang“. Konkrete Erscheinungsweisen der Kirche in Antike, Neuzeit und Moderne vermitteln Einsichten in sinnvolles, darum mögliches und angemessenes theologisches Sprechen von einer einzigen Größe „Kirche“ durch zwei Jahrtausende hindurch. Das geht längst

über ein spezielles kirchenhistorisches Interesse hinaus und gehört nun zum reflektierten Kirchenverständnis jedes Theologen.

Der konkrete Verlauf der Kirchengeschichte verlangt eine entsprechende Darstellung, die wir gott dank seit 2 Jahren besitzen: *Ökumenische Kirchengeschichte*, hg. von R. Kottje und B. Moeller. Bd. I Alte Kirche und Ostkirche, Matthias-Grünwald-Verlag Mainz und Chr. Kaiser-Verlag München 1970, 297 S. Nachdem wir in den herkömmlichen Lehrbüchern und Vorlesungen als Beginn des Christentums ein naives Bild vom kirchenstiftenden Jesus und eine von jeder kritischen Sachkenntnis unbelastete Nacherzählung der lukanischen Apostelgeschichte vorgelegt bekamen, sind die Anfangskapitel „Jesus von Nazareth“ und „Die Urgemeinde“ hier in ganz vorzüglicher und verlässlicher Manier von einem Exegeten des NT (A. Vögtle) geschrieben. Auch die weiteren Kapitel über die Geschichte der Kirche bis zum Ausgang der Antike stehen auf diesem Niveau. Es ist nicht ein Buch für Fachleute, aber von Fachleuten. Ohne Anmerkungen und viele Daten (aber mit Registern und Literaturverzeichnissen) eignet es sich vor allem für die Gewinnung von allerdings präzisen Überblicken und ist insofern als Orientierung auch des Schulunterrichts über Kirchengeschichte ausgezeichnet. Noch dazu liegt der Preis niedrig. Ein empfehlenswertes Lehr- und Lernbuch der Kirchengeschichte! Die Darstellung der Ostkirche fällt allerdings ab. Die Bände II und III werden vom Mittelalter bis zur Gegenwart heraufreichen. — Daß dieses Buch „ökumenisch“ geschrieben, d. h. von katholischen und evangelischen Autoren geschrieben wurde, hatte keinen konfessionellen Effekt, wohl aber das Ergebnis des fachlich hohen Niveaus.

Eine sehr andere Kirchengeschichte des Altertums ist das umfangreiche Buch des evangelischen Kirchenhistorikers C. Andresen, *Die Kirchen der alten Christenheit*, Verlag W. Kohlhammer Stuttgart — Berlin — Köln — Mainz 1971. 760 S. Es ist (wegen des Umfangs) sehr teuer, stellt auch inhaltlich höhere Ansprüche, ist aber alles andere als esoterische Fachsimpelei. Die Lektüre wenigstens einiger Kapitel ist sehr zu empfehlen (für den oben gemeinten Lernprozeß), denn es ist ein Kirchengeschichtsbuch neuer Art. Es geht nicht um Ausbreitung des konventionellen Materials, sondern um Auswahl typischer und oft wenig bekannter Fakten, Quellen, Indizien. Und das angezielte Ergebnis ist eine Typengeschichte der Kirche in den ersten Jahrhunderten, die wesentlich mehr Aufschluß aus der Geschichte bietet als die gewohnten Schemata. Man muß das lesen. Das christlich-theologische Kirchenbild führt unter jeweils anderen politischen, sozialen und kulturgeschichtlichen Bedingungen zu jeweils anderen Typen von Kirche und verändert sich selbst dabei einschneidend. Von der Geschichte her lernt man dabei, derzeitige Vorgänge zu begreifen und als Bewegungen zu akzeptieren. — Bei all dem hat die Beschäftigung mit der *Geschichte* des Christentums den Vorteil, daß sie konkrete, realistische, kommunikative Theologie lehren kann, weil sie sich an den Realisationen und ihren Voraussetzungen orientiert (nicht an so nie verwirklichten Idealen und Entwürfen).

Wenn jemand ein Beispiel einer interessanten Einzelstudie der neueren Forschung zu einem „katholischen“ Thema der alten Kirchengeschichte wünscht, so bietet sich an W. Marshall, *Karthago und Rom*. Die Stellung der nordafrikanischen Kirche zum Apostolischen Stuhl in Rom, Verlag Anton Hiersemann Stuttgart 1971, 240 S. Ein solches Buch zeigt, wie dogmatische Begriffe die Geschichte im Nachhinein vereinfacht haben. Ganz ungewohnte kirchliche Strukturen, Reaktionen, Selbstverständnisse tun sich auf. Die ganze „Sache“ des Christentums wird offener, flexibler und geschichtsfähiger, d. h. „lebenstüchtiger“, als manches System es wahr sein läßt. — Das Buch eröffnet übrigens eine neue Reihe: *Päpste und Papsttum*, hg. von G. Denzler.

Nicht unmittelbar dazugehörig, aber auch nicht ohne Zusammenhang mit diesem theologisch bedeutsamen Beachten der Kirchengeschichte ist ein eigentlich gar nicht theologisches, sondern philologisch-historisches Buch: W. Speyer, *Die literarische*

Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum. Ein Versuch ihrer Deutung, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1971, 343 S. Die Vorstellung einer vorgetäuschten, gefälschten Verfasserschaft bereitet vor allem bei den biblischen Schriften für viele noch immer erhebliche Schwierigkeiten. Dabei hält die biblische Exegese den größeren Teil etwa der neutestamentlichen Schriften für pseudonym. Es handelt sich um Fragen, die nicht dogmatisch, emotional oder lehramtlich, sondern eben nur mit entsprechendem historischem Wissen beantwortet und entschieden werden können. Dieses Buch ist sehr wichtig für die historische Theologie, aber auch der „Praktiker“ sollte einmal ausgiebig hineinschauen, um das Phänomen der falschen Verfasserschaftsangaben in der biblischen und patristischen Literatur richtig einordnen zu können und nicht darüber in Verlegenheit geraten zu müssen. Es wird dieses Phänomen außerhalb und innerhalb des Christentums beschrieben. Es werden Unterscheidungen und Bewertungen vorgeschlagen. Die Lektüre ist nicht nur lehrreich, sondern auch interessant bis amüsant. Es wird ein Stück der Fremdheit einer vergangenen Zeit deutlich: Sie will mit ihren eigenen, nicht mit den heutigen Begriffen (etwa vom geistigen und literarischen Eigentum) gemessen werden. Was so peinlich aussah, erklärt sich plötzlich als ein zeitgebundener, heute durchaus unvollziehbar gewordener Stil der frühen Kirche, sich auf den Ursprung, auf die apostolische (bzw. auf die je frühere) Zeit zu beziehen. Literarische Fälschung konnte Indiz für intensives Traditions- und Kontinuitätsbewußtsein sein.

LITERATUR

Eingesandte Werke und Schriften

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

ADAM ADOLF, *Erneuerte Liturgie*. Ein Sachbuch zum katholischen Gottesdienst (208.) Herder, Freiburg 1972. Kart. lam. DM 22.—.

BAUDLER GEORG/KRAMER ROBERT/OTT GERHARD, *Fach Religion in der Kollegstufe*. Kursmodelle und ihre Grundlegung. (RPP 9) (102.) Calwer, Stuttgart/Kösel, München 1972. Kart. DM 14.80.

BAUER JOHANNES B., *Die heißen Eisen von A bis Z*. Ein aktuelles Lexikon für den Christen. (399.) Styria, Graz 1972. Ln. S 340.—, DM 49.—, sfr 60.50.

BERG SIGRID, *Kurze literarische Texte für den Religionsunterricht*. Bd. II. (RPP Nr. 7) (112.) Calwer, Stuttgart/Kösel, München 1972. Paperback DM 14.80.

BLANK J./KASPER W./MACHOVEC M./ZÄHRNT H., *Gott-Frage und moderner Atheismus*. (104.) Pustet, Regensburg 1972. Kart. lam. DM 9.80.

BLOOM ANTHONY, *Weg zur Meditation*. (92.) Kaffke, Bergen-Enkheim 1972. Snolin DM 9.80.

BREITBACH JOSEPH, *Die Jubilarin — Genosse Veygond — Requiem für die Kirche*. (251.) Fischer, Frankfurt a. M. 1972. Brosch.

BRUNNER GERBERT, *Die theologische Mitte des Ersten Klemensbriefes*. Ein Beitrag zur Hermeneutik frühchristlicher Texte. (Frankfurter Theol. Studien, 11. Bd.) (IX u. 177.) Knecht, Frankfurt a. M. 1972. Kart. lam. DM 29.—.

BUMPUS HAROLD BERTRAM, *The Christological Awareness of Clement of Rome and its Sources*. (XII u. 196.) University Press of Cambridge 1972. Ln.

CARL HEIDI, *Hilf uns Gott*. Gebete, Meditationen junger Menschen. (93 S., 4 Bildtafeln) Echter, Würzburg/Tyrolia, Innsbruck 1972. Brosch. lam. S 58.—.

CARRETTO CARLO, *Gott auf der Spur*. (196.) Pattloch, Aschaffenburg 1972. Kart. lam. DM 11.80.

DAMMAN ERNST, *Grundriß der Religionsgeschichte*. (Theologische Wissenschaft, hg. v. Andresen/Jetter/Joest/Kaiser/Lohse, Bd. 17) (127.) Kohlhammer, Stuttgart 1972. Kart. DM 14.—.

DEGENHARDT JOHANNES JOACHIM, *Taufpastorale*. Handreichung zur Vorberei-

tung und Spendung der Taufe. (99.) Bonifacius Druck, Paderborn 1972. Snolin DM 6.40.

DIETZ FRIEDRICH, *Thematische Meßfeier*. 12 Modelle. (154.) Echter, Würzburg/Tyrolia, Innsbruck 1972. Brosch. S 84.—.

DREISSEN JOSEF, *Hörer und Täter des Wortes*. Homilien zu den 2. Lesungen an den Sonn- und Festtagen. Lesejahr B. (320.) Bonifacius-Druck, Paderborn 1972. Snolin DM 20.—.

ERNST WILHELM, *Gott und Mensch am Vorabend der Reformation*. Eine Untersuchung zur Moralphilosophie und -theologie bei Gabriel Biel. (Erfurter Theologische Studien, hg. v. Kleineidam/Schürmann/Ernst, Bd. 28) (XXII u. 434.) Benno-V., Leipzig 1972. Kart. lam. M 42.—.

FINKENZELLER JOSEF, *Glaube ohne Dogma? Dogma, Dogmenentwicklung und kirchliches Lehramt*. (Schriften d. kath. Akademie in Bayern, hg. v. F. Henrich) (94.) Patmos, Düsseldorf 1972. Paperback DM 9.80.

GALEN HEINZ/SCHLADOTH PAUL, *Arbeitsbuch zum Katechismus*. (213.) Patmos, Düsseldorf 1972. Snolin DM 16.80.

GILHAUS HERMANN, *Alles hat seine Zeit*. Für Tage, die wir nicht vergessen. (35.) Kyrios-V., Meitingen/Freising 1972. Kart. lam. DM 3.—.

GLUTH BERNHARD, *Als ich in deinem Alter war*. Stellungskrieg der Generationen. (Meitinger Kleinschriften 18) (35.) Kyrios, Meitingen/Veritas Linz 1972. Kart. lam. DM 3.—.

GÖRLICH ERNST JOSEPH, *Pater Rupert Mayer*. Münchens Männerapostel. (142.) Pattloch, Aschaffenburg 1972. Kart. lam. DM 9.80.

GONZALES DE MENDOZA RAMON, *Stimmung und Transzendenz*. Die Antizipation der existenzialanalytischen Stimmungsproblematik bei Ignatius von Loyola (335.) Duncker & Humblot, Berlin 1970. Kart. DM 56.—.

GÜNTHER BONIFATIUS, *Maria, die Gegenspielerin Satans*. (470.) Pattloch, Aschaffenburg 1972. Ln. DM 16.80.

GÜNTHER BONIFATIUS, *Satan, der Widersacher Gottes*. (251.) Pattloch, Aschaffenburg 1972. Kart. lam. DM 13.80.

- GUNNEWEG ANTONIUS H. J., *Geschichte Israels bis Bar Kochba*. (Theologische Wissenschaft, hg. v. Andresen/Jetter/Joest/Kaiser/Lohse, Bd. 2) (198.) Kohlhammer, Stuttgart 1972. Kart. DM 17.—.
- HÄRING BERNHARD, *Einübung der Hoffnung*. (64.) *Ars sacra*, München 1972. Kart. lam. DM 2.80.
- HAJNZ JOSEF, *Ekklesia*, Strukturen paulinischer Gemeinde-Theologie und Gemeinde-Ordnung. (Biblische Untersuchungen, hg. v. O. Kuß, Bd. 9) (400.) Pustet Regensburg 1972. Kart. lam. DM 64.—.
- HANAUER JOSEF, *Konnorsreuth als Testfall*. Kritischer Bericht über das Leben der Therese Neumann. Mit einem Anhang: Unveröffentlichte Akten des bischöflichen Archivs in Regensburg. (548.) Manz, München 1972. Ln. DM 29.80.
- HEMMERLE KLAUS, *Unterscheidungen*. Gedanken und Entwürfe zur Sache des Christentums heute. (132.) Herder, Freiburg 1972. Kart. lam. DM 13.80.
- HERBSTTRITH WALTRAUD, *Edith Stein*. (Theologie und Leben 12) (55.) Kyrkos, Meitingen 1972. Kart. lam. DM 5.—.
- HILLER-KETTERER INGEBORG/THIERFELDER JÖRG, *Leistung und Gerechtigkeit*. Vier Modelle für einen bibelorientierten Religionsunterricht in der Grundschule. (151.) Calwer, Stuttgart/Kösel, München 1972. Kart. DM 13.50.
- HORNA L. DE, *Jesus kommt zu uns Menschen*. Weihnachtsbuch für Kinder. (20.) *Ars sacra*, München 1971. Pappband DM 4.80.
- KLOSTERMANN FERDINAND, *Die Gemeinde Christi*. Prinzipien — Dienste — Formen. (Christliches Leben heute, Bd. 15/16) (159.) Winfried-Werk, Augsburg 1972. Pappband DM 11.80.
- KORNFELD WALTER, *Das Buch Leviticus*. (Die Welt der Bibel, KK 15) (186.) Patmos, Düsseldorf 1972. Kart. lam. DM 14.80.
- KUTSCHERA RICHARD, *Johannes Maria Gföllner*, Bischof dreier Zeitenwenden. (152. S., 40 Abb.) OÖ. Landesverlag, Linz 1972. Ln. S 148.—, DM 23.—, sfr 27.50.
- LIMBECK MEINRAD, *Von der Ohnmacht des Rechts*. Untersuchungen zur Gesetzeskritik des Neuen Testaments. (Theologische Perspektiven) (112.) Patmos, Düsseldorf 1972. Kart. lam. DM 14.—.
- LITZENBURGER ROLAND PETER/VÖGELE SIEGFRIED, *Es ist noch nicht vollbracht*. Kreuzweg in 6 Bildern. (16 S. 6 Kunstkarten) Kyrkos, Meitingen 1972. DM 3.50.
- LOHFINK GERHARD, *Gott ohne Masken*. Predigten und Ansprachen. (Prediger unserer Zeit) (152.) Echter, Würzburg 1972. Brosch. DM 12.80, S 95.—.
- LOHSE EDUARD, *Die Entstehung des Neuen Testaments*. (Theologische Wissenschaft, Bd. Nr. 4) (159.) Kohlhammer, Stuttgart 1972. Kart.
- MAYER JOSEPH ERNST, *Neue Verkündigung*. Lesejahr B. (246.) Tyrolia, Innsbruck 1972. Kart. lam. S 98.—.
- MAYR IGO, *Blitzlichter*. Biblische Kurzmeditationen. (130.) Veritas, Linz 1972. Kart. lam. S 39.60, DM 6.60, sfr 7.30.
- MEYER HANS BERNHARD, *Christsein zwischen gestern und morgen*. Ein Werkbuch. (186.) Tyrolia, Innsbruck/Echter, Würzburg 1972. Snolin S 88.—.
- NELL BREUNING OSWALD VON, *Wie sozial ist die Kirche? Leistung und Versagen der katholischen Soziallehre*. (Schriften der kath. Akademie in Bayern) (156.) Patmos, Düsseldorf 1972. Paperback.
- NEUMANN JOHANNES, *Das Kirchenrecht — Chance und Versuchung*. (63.) Styria, Graz 1972. Brosch. S 28.—, DM 4.—, sfr 5.60.
- ÖSTERREICHISCHE ARBEITSGEMEINSCHAFT „ARZT UND SEELSORGER“, *Altwerden — Verhängnis und Hoffnung... Wie kann man alt werden und jung bleiben?* (35.) Veritas, Linz 1972. Geh. S 18.60, DM 2.70, sfr. 3.—.
- OHLEH ANNEMARIE, *Gattungen im AT*. Ein biblisches Arbeitsbuch. (224.) Patmos, Düsseldorf 1972. Snolin DM 19.80.
- ORAISON MARC, *Berufsfindung und Berufung*. Soziale und psychologische Grundlagen. (129.) Knecht, Frankfurt a. M. 1972. Efa lin DM 13.80.
- OSER FRITZ, *Kreatives Sprach- und Gebetsverhalten in Schule und Religionsunterricht*. (Modelle Bd. 3) (163.) Werkbuch für den Lehrer. Walter, Olten 1972. Paperback sfr. 24.—.
- OSER FRITZ/VENETZ HERMANN/MERZ RENE, *Ich hatte einen Traum*. Die literarische Gattung des Traumes. Sprache und Bedeutung des Traumes in der Bibel und in der persönlichen Erfahrung. Grundfragen der Methodik des Religionsunterrichtes. Werkbuch für den Lehrer. (Modelle Bd. 2) (183.) Walter, Olten 1972. Paperback sfr 25.—.
- OSER FRITZ/MERZ RENE, *Ich hatte einen Traum*. Arbeitsmappe für Schüler (72.) Walter, Olten 1972. Blätter sfr 9.80.
- RAD GERHARD VON, *Predigten*. (167.) Kaiser, München 1972. Ln. DM 18.50.
- RECHEIS ATHANAS, *Die Engel sind mächtige Geister*. (95.) Veritas, Linz 1972. Kart. lam. S 36.—, DM 6.—, sfr 6.60.
- SCHINLE GERTRUDIS M., *Verborgene Herrlichkeit*. Betrachtungen zu Dürers Marienleben. (32.) *Ars sacra*, München 1972. Kart. lam. DM 1.50.
- SCHIPPER JOHANNES, *Eternal Life*. De eschatologie in de theologie van Paul Tillich. (247.) Nijmegen o. J. Kart.

SCHLIER HEINRICH, *Der Apostel und seine Gemeinde*. Auslegung des ersten Briefes an die Thessalonicher. (120.) Herder, Freiburg 1972. Kart. lam. DM 13.80.

SCHOBER HERTHA UND FRIEDRICH, *Kapelle, Kirche, Gnadenbild*. Ein kunstgeschichtlicher und volkskundlicher Führer zu Wallfahrtsstätten in Oberösterreich (210 S, 48 Abb., 10 Karten). ÖÖ. Landesverlag, Linz 1972. Hln. S 85.—, DM 14.—, sfr 16.—.

SCHUCHART ALFRED, *Der „Pastor bonus“ des Johannes Opstraet*. Zur Geschichte eines pastoraltheologischen Werkes aus der Geisteswelt des Jansenismus. (Trierer Theologische Studien, Bd. 26) (XV u. 365.) Paulinus-V., Trier 1972. Kart. lam. DM 50.—.

SIMONIS WALTER, *Trinität und Vernunft*. Untersuchungen zur Möglichkeit einer rationalen Trinitätslehre bei Anselm, Abaelard, den Viktorinern, A. Günther u. J. Frohschammer. (Frankfurter Theol. Studien, 12. Bd.) (VIII u. 208.) Knecht, Frankfurt am Main 1972. Kart. lam. DM 45.—.

SOBANSKI REMIGIUSZ, *Polska Bibliografia Teologii i Prawa Kanonicznego 1949–1968*. (455.) Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1972. Brosch.

SPAEMANN HEINRICH, *Auf einen Nenner gebracht*. Gesammelte Schriftauslegungen und Meditationen. (Theologie und Leben 10/11) (144.) Kyrios, Meitingen/Veritas, Linz 1972. Kart. lam. DM 8.—.

SPAEMANN HEINRICH, *Lazarus heute und der Reiche*. (Meitinger Kleinschriften 20) (23.) Kyrios, Meitingen 1972. Kart. lam. DM 2.50.

SPAEMANN HEINRICH, *Wir werden, was wir empfangen* (Augustinus). Grundhaltungen aus der Eucharistie. (Meitinger Kleinschriften 19) (30.) Kyrios, Meitingen/Veritas, Linz 1972. Kart. lam. DM 2.50.

SPIJKER HERMAN VAN DE, *Homotropie*. Menschlichkeit als Rechtfertigung. Überlegungen zur gleichgeschlechtlichen Zuneigung. (104.) Manz, München 1972. Kart. lam. DM 12.80.

STEFFENS HANS, *Fürbitten und Texte zur Meßfeier*. Entwurf und Anregung. Bd. II. Sonn- und Festtage im Lesejahr B. (291.) Bonifacius-Druck, Paderborn 1972. Plastik DM 22.—.

THOMAS LEONHARD, *Bekenntnisse — Kirchen — Ökumene*. (Frage + Antwort, Bd. 1) (156.) St. Gabriel, Mödling 1972. S 30.—, DM 4.30, sfr 5.—.

THOMAS LEONHARD, *Menschsein — Auftrag — Erfüllung*. (Frage + Antwort, Bd. 2) (139.) St. Gabriel, Mödling 1972. S 30.—, DM 4.30, sfr 5.—.

THOMAS LEONHARD, *Glauben — Beten — Suchen*. (Frage + Antwort, Bd. 3) (153.) St. Gabriel, Mödling 1972. S 30.—, DM 4.30, sfr 5.—.

URBAN HANS JÖRG, *Bekenntnis, Dogma, kirchliches Lehramt*. Die Lehrautorität der Kirche in der heutigen evangelischen Theologie. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte, Mainz. Bd. 64.) (IX u. 401.) Steiner, Wiesbaden 1972. Ln. DM 58.—.

WEGENER THOMAS, *Anna Katherina Emmerich*. Das innere und äußere Leben der gottseligen Dienerin Gottes. (294.) Pattloch, Aschaffenburg 1972. Ln. DM 19.80.

WICKING HORST, *...bauen und bewahren*. Homilien zu den alttestamentlichen Lesungen an Sonn- und Festtagen. Lesejahr B. (308.) Bonifacius-Druck, Paderborn 1972. Snolin DM 20.—.

WINOWSKA MARIA, *Das Geheimnis des Pater Maximilian Kolbe*. (178 S., 8 Abb.) Pattloch, Aschaffenburg 1972. Kart. lam. DM 12.80.

WOERNER GEMMA, *Theresia von Lisieux auf ihrem „kleinen Weg“ der Liebe*. Ein Weg urchristlicher Frömmigkeit. (Theologie und Leben 13) (62.) Kyrios, Meitingen/Veritas, Linz 1972. Kart. lam. DM 5.—.

WOJTYLA KARDYNAL KAROL, *U Podstaw Odnowy*. Studium o realizacji Vaticanum II (367.) Krakow 1972.

ZAUNER ALOIS, *Vöcklabruck und der Attergau*. I. Stadt und Grundherrschaft in Oberösterreich bis 1620. (Forschungen zur Geschichte Oberösterreichs, hg. v. ÖÖ. Landesarchiv 12) (901 S., 35 Abb., 22 Karten). Böhlau Nachf., Wien 1971. Ln. S 320.—.

ZELLER HERMANN, *Von einem Jahr ins andere*. (79.) Ars sacra, München 1972. Kart. lam. DM 7.20.

ZIMMERLI WALTHER, *Grundriß der alttestamentlichen Theologie*. (Theologische Wissenschaft, Bd. 3) (223.) Kohlhammer, Stuttgart 1972. Kart. DM 22.—.

ZIRKER HANS, *Sprachprobleme im Religionsunterricht*. (142.) Patmos, Düsseldorf 1972. Snolin DM 12.—.

HERAUSGEBER

ASCHENBRENNER DIETER, *Religionsunterricht in der Berufsschule*. (RPP Nr. 8) (93.) Calwer, Stuttgart/Kösel, München 1972. Paperback DM 14.80.

BEAUPERE RENE, *Die Orden heute*. Perspektiven für die Zukunft. (159.) Pattloch, Aschaffenburg 1972. Kart. lam. DM 16.80.

DEUTSCHER CARITASVERBAND FREIBURG, *1897–1972. 75 Jahre Deutscher Caritasverband*. (319.) Freiburg 1972. Ln. DM 15.—.

HÖVER GÜNTER, *Da riecht's nach Jesuitenpulver*. Geschichten aus der Zeit eines Ordens. Karikaturen v. Bernd Thesing. (93.) Knecht, Frankfurt a. M. 1972. Brosch. DM 12.80.

KIRCHGÄSSNER ERNST, *Suche den Frieden. Ansprachen über den Frieden. (Prediger unserer Zeit)* (100.) Echter, Würzburg/Tyrolia, Innsbruck 1972. Brosch. S 95.—.

KLERUSVERBAND IN ST. OTTILIEN, *Buße und Bußsakrament. Studententagung 1972.* EOS-V., St. Ottilien 1972. Kart. lam. DM 2.80.

KOTTJE RAYMUND, *Kirchengeschichte heute. Geschichtswissenschaft oder Theologie?* (118.) Paulinus-V., Trier 1970. Kart. lam. DM 10.80.

KOTTJE RAYMUND/MOELLER BERND, *Ökumenische Kirchengeschichte*, Bd. 1. Alte Kirche und Ostkirche. (XII u. 297.) Kaiser, München/Grünwald, Mainz 1970. Snolin DM 19.80.

LUCIA SR. MARIA, *Fünf Minuten täglich. Ausgewählte Texte über das Gebet. (Theologie und Leben 9)* (84.) Kyrios, Meitingen/Veritas, Linz 1972. Kart. lam. DM 5.80.

RAHNER KARL/SEMMELOTH OTTO, *Theologische Akademie*, Bd. IX. (127.) Knecht, Frankfurt a. M. 1972. Kart. lam. DM 12.80.

SUTTNER ERNST CHR., *Buße und Beichte. Drittes Regensburger Ökumenisches Symposium.* (118.) Pustet, Regensburg 1972. Kart. lam. DM 7.80.

WÖSSNER JAKOBUS, *Religion im Umbruch. Soziologische Beiträge zur Situation von Religion und Kirche in der gegenwärtigen Gesellschaft.* (VII u. 419.) Enke-V., Stuttgart 1972. Balacron DM 45.—.

BUCHBESPRECHUNGEN

BIBELWISSENSCHAFT AT, NT

WESTERMANN CLAUS, *Genesis 1–11.* (Erträge der Forschung, Bd. 7) (XXV und 108.). Wissenschaftl. Buchgesellschaft, Darmstadt 1972. Kart. DM 18.—.

Diese Studie entstand im Rahmen der Genesis-Forschungsstelle am Wiss.-Theologischen Seminar der Universität Heidelberg. Der Autor des im Neukirchener Verlag erscheinenden großen Genesiskommentares (1966 ff) bietet in Zusammenarbeit mit seinen Assistenten in diesem Band eine geraffte Darstellung der Schwerpunkte bisheriger Forschung an der biblischen Urgeschichte mit dem Ziel, Bewegungen und Wandlungen, Aporien und Neuansätze herauszustellen und von ihrem geistes- und theologisch-geschichtlichen Hintergrund her zu erklären (VII).

W. behandelt der Reihe nach die Forschungsgeschichte zu Gen 1–3; 4, 2–16; Gen 5 u. 10; 6, 1–4; 6, 5–9, 17; 9, 18–27; 11, 1–9. Nach einem Blick auf die Literarkritik mit ihren Ergebnissen und Grenzen folgen jeweils die Darstellung der außerbiblischen

Parallelen und ihrer Problematik und schließlich die aus der Forschungsgeschichte resultierenden Ansätze für die theologische Deutung der Perikope. Bedeutsame Einzelfragen des Textes werden z. T. gesondert dargestellt (z. B. Gottebenbildlichkeit; Erkenntnis des Guten und Bösen; Gen 3, 15; Sündenfall u. a.). In der abschließenden Zusammenfassung (105–108) registriert W. die Erträge der Forschung: Die Grenzen der literarkritischen Methode mit den unbefriedigenden Versuchen einer Aufteilung der jahwistischen Urgeschichte (vor allem von Gen 2, 4b–3, 24; 4, 2–16; 6, 1–4; 11, 1–9) in mehrere literarische Stränge führten zur Erkenntnis der Bedeutung der vorliterarischen Phase für das Verständnis der jetzigen Textgestalt. Sowohl die erzählenden als auch die aufzählenden Teile von Gen 1–11 sind lange vor ihrer schriftlichen Fixierung je unabhängig voneinander entstanden und mündlich tradiert worden (Weltschöpfungserzählungen, Fluterzählungen etc.). Die von Orientalistik und Ethnologie bereitgestellte Fülle außerbiblischer Parallelen mit ihrer je eigenen Vorgeschichte läßt ferner erkennen, daß man bei keinem der Texte von Gen 1–11 mehr mit der bloßen Frage literarischer Abhängigkeit auskommt, sondern die Traditionsgeschichte der weltweit verbreiteten Hauptmotive der Urgeschichte zu untersuchen hat. Durch das Bewahren und Übernehmen dieser vorisraelitischen Traditionen bejahen J(ahwist) und P(riesterschrift) den universalen, menschheitlichen Zug in diesen Traditionen, der auch für die Auslegung Bedeutung haben muß. Im Umgestalten der Texte deuten sie diese für die Gegenwart Israels.

Man könnte den schmalen Band, der mit der Geschichte der Exegese zu Gen 1–11 zugleich ein sehr bewegtes und für die Kirchen vielfach belastendes Stück Theologiegeschichte umschließt, fast ein Kompendium zur Urgeschichte nennen. Denn W. bleibt nicht in der Historie der Forschung stecken, sondern bietet neben einer meisterhaft prägnanten Orientierung über die Auslegungsgeschichte auch jeweils skizzenhaft Ansätze zu einem neuen theologischen Verständnis der Texte, wie es in seinem Genesiskommentar näher entfaltet wird. Zu den Aufgaben künftiger Exegese der Urgeschichte wird der Versuch einer Synthese gehören, der die von Westermann mit Recht herausgestellte und theologisch höchst bedeutsame Verwurzelung der Themen von Gen 1–11 in den Menschheitsüberlieferungen auch als konkrete Botschaft in das Israel der Königszeit zur Zeit des Jahwisten und der (Nach-) Exilszeit der Priesterschrift hineinstellt (so dürfte z. B. bei der Symbolik der Schlange Gen 3 vielleicht doch die zeitbedingte Polemik nicht völlig auszuschließen sein). Die Erhellung der Traditionsgeschichte der ein-

zelenen Motive wird außerdem größte Behutsamkeit erfordern, vor allem bei der Kombination räumlich und zeitlich weit entfernter Elemente.

In der Literaturliste ist das Büchlein von Danielou versehentlich unter die Kommentare eingereiht worden, unter denen P. E. Testa, Genesi. Introduzione. Storia Primitiva, 1969 (455 S.) mit einer reichhaltigen Darbietung altorientalischen Materials erwähnenswert gewesen wäre. In der Literaturauswahl neuerer Arbeiten zur Urgeschichte (bis zum Jahr 1970) hätte die Erwähnung der Beiträge von J. B. Bauer, Scharbert, Trilling (gegenüber Morant und Schwegler) vielleicht eine noch nuanciertere Charakterisierung gegenwärtiger katholischer Arbeiten zu Gen 1–11 ergeben. Neben den Exegeten seien vor allem den Systematikern diese Erträge der Forschung zu Gen 1–11 eindringlich empfohlen. Der angekündigte Band zu Gen 12–50 darf heute schon auf großes Interesse rechnen.

Linz

Johannes Marböck

GNILKA JOACHIM, *Der Epheserbrief*. (HThK, Bd. X/2) (XVIII u. 328.) Herder, Freiburg 1971. Ln. DM 53.—.

Seit H. Schlier, *Der Brief an die Epheser*, ein Kommentar, Düsseldorf 1962, von dem E. Käsemann geschrieben hat, dieses Werk zähle „fraglos zu den wichtigsten Kommentaren unseres Jahrhunderts“ und setze „künftigen Auslegern des Epheserbriefes ein nicht leicht überschreitbares Maß“, ist ein Dezzennium verflossen. Indessen ist die exegetische Wissenschaft nicht stehen geblieben. Gnika faßt die seitdem geleistete Forschungsarbeit übersichtlich und präzise zusammen und setzt sie fort. Fundamentale Thesen Schliers fallen.

Eine ausführliche Einleitung (1–52) faßt die Ergebnisse der Einzellexegese zusammen und legt das Fundament für die Einzelerklärung. Schlier schreibt den Brief Paulus zu: „Sollte er (i. e. Paulus) nicht auch den Übergang zu der neuen Sprache der Gnosis jener Gemeinden im Osten gefunden haben“? Gnika findet den deuteropaulinischen Charakter als ein Signum, das das ganze Schreiben kennzeichnet (13). Als Verfasser nimmt er einen Judenchristen an, „den mit Namen zu nennen, vergebliche Mühe sei“ (18). Die Entstehung wird an den Beginn der 90er Jahre festgelegt, als Abfassungsort gilt Ephesus (20), wo es nach dem Tod des Apostels Paulus noch längere Zeit einen Kreis von seinen Schülern und Mitarbeitern gegeben haben muß, die in den Bahnen der Theologie des Meisters weiterdachten und die in erster Linie für das Zustandekommen deuteropaulinischer Schriften verantwortlich sind (6). Die Adresse an die Epheser wird als „ernste Möglichkeit“ gewertet: „Im Kontext eines deuteropaulinischen Schreibens versteht

sich die Adresse also als Etikett, die den Ort seiner Entstehung kundtut, aber auch den Radius, für den es bestimmt ist“ (6).

Im Eph sind zahlreiche Traditionen verarbeitet, die eingehend behandelt werden: paulinisches Gedankengut, Kolosserbrief, 1. Petrusbrief, hymnische oder liturgische und paränetische oder katechetische Traditionen, die jüdische und frühchristliche Analogien haben. Fast alle Stileigentümlichkeiten des Eph haben in den Toten-Meer-Rollen, in Sonderheit in den Hymnen der Qumransekte ihre Parallelen. „Angesichts der umfangreichen Texte von Qumran muß man nun sagen, daß die Sprache des Eph unter dem Einfluß dieses Schrifttums steht“ (32). „Gattungsgeschichtlich ist der Brief eine liturgische Homilie“ (33), Schlier nannte ihn eine „Mysterienrede“, eine „Meditation der Weisheit des Mysteriums Christi“. Die Adressaten werden mit Hilfe einer Rückbesinnung auf ihre Taufe über das Thema Kirche und ihr eigenes Verhältnis zu ihr belehrt“ (33). Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Briefes — eine wichtige Ausgangsbasis für die Interpretation — ist nach Schlier die Gnosis („der gnostische Ur-mensch des Mythos“), nach Gnika liegt er in der Richtung zur „philonischen Logos- und Anthroposlehre“ (44). Der theologische Entwurf des Briefes von der ekklesialen Einheit der Juden und Heiden in einem Leib will das universale Bewußtsein der Christen, an die der Brief gerichtet ist, stärken. Das war notwendig, weil die asianische Kirche des ausgehenden 1. Jh. in eine Krise geraten war. In einer Zeit intensivsten Kosmopolitismus hat sich ein wirrer Synkretismus breit gemacht. „In einer Zeit auflösender Tendenzen, der Krise, des religiösen Individualismus, der Geschichtslosigkeit stellt Eph den Versuch dar, das Heil Gottes, das sich in der universalen Kirche in geschichtlicher Form dargestellt hat, und die konkrete Verantwortung der Christen abzusichern“ (49).

Der Kommentar gliedert den Text, der exakt in gutem Deutsch übersetzt wird, sehr sorgfältig. Für die Benützung eine große Hilfe! Die Gliederung der Eingangs-Eulogie (1, 3–14) scheint gegeben: durch zwei Partizipien, durch Partizip und „en ho“ und durch zwei „en ho“. Der Gedankengang der kleinen und der größeren Abschnitte wird jeweils gut skizziert, die Einzellexegese konzentriert sich auf das Wesentliche, ohne wichtige Fragen ungelöst zu lassen. Mehrere Exkurse (das Weltbild, in Christus, die Ekklesiologie, ein älteres Christuslied, Hieros Gamos) vermitteln tieferes theologisches und religionsgeschichtliches Verständnis. Brief und Kommentar erschließen das Mysterium der Kirche. Darin treffen sie ein großes Anliegen unserer Tage. „Christus übt seine Macht durch die Liebe aus. Es ist jene Liebe, mit der er sich in den Tod gegeben hat (5, 2). Diese Herr-

schaft der Liebe will er über die Welt ausüben durch die Kirche. Verpflichtenderes könnte über die Aufgabe der Christen nicht gesagt werden. Das Selbstbewußtsein der Kirche, das uns hier anspricht, ist groß. Es kann aber auch als Kriterium genommen werden dafür, inwieweit die Kirche und die Christen diesem Auftrag gerecht wurden und gerecht zu werden sich bemühen" (111).

SCHNACKENBURG RUDOLF, *Das Johannesevangelium*. II. Teil: Kommentar zu Kap. 5–12 (HTHK, Bd. IV) (XVI u. 544.) Herder, Freiburg 1971, Ln. DM 74.—.

Der I. Teil dieses Kommentars wurde bereits in dieser Zeitschrift besprochen und eindringlich empfohlen (1966, 367 f.). Die längere Zeitspanne, die zwischen dem Erscheinen der beiden Teile liegt (1965–1971) ist, wie Vf. im Vorwort sagt, „dem vorliegenden Band auch zugute gekommen; denn in der Zwischenzeit ist die johanneische Forschung vorangeschritten und hat manche frische Impulse gegeben“ (V).

Ein wissenschaftlicher Bibelkommentar ist keine Unterhaltungslektüre, sondern verlangt Studium und ernste Arbeit. Kann sich die Verkündigung solcher Arbeit entziehen? Warum ist das Erwachen des biblischen Frühlings so schnell wieder verklungen? Ist nicht die Predigt manchmal deswegen so uninteressant, weil die Zuhörer nicht spüren, daß aus der Tiefe und Fülle geschöpft wird, die sich hinter dem Text verbirgt? Bei aller wissenschaftlichen Akribie, die die Ergebnisse der johanneischen Forschung zusammenfaßt, ist das Werk Schnackenburgs von pastoralen Anliegen geleitet. Manchmal drückt es sich auch im Wort aus. Am Ende des Exkurses über den johanneischen Wahrheitsbegriff heißt es: „Bei der Übernahme in den heutigen geistigen Horizont müssen die möglichen Mißverständnisse aus ganz anderen Wahrheitsbegriffen bedacht werden. Vor allem ist der Charakter der joh. ἀλήθεια als Offenbarungs- und Heilswahrheit, die uns in Jesus Christus geschenkt ist, deutlich zu machen“ (281).

Das Schwergewicht des Kommentars liegt „in der Erforschung des damals Gesagten und ursprünglich Gemeinten“. Dem Vf. kann nur voll beigestimmt werden, wenn er schreibt: „Die drängenden Fragen nach einer in die Zeit weisenden Neuorientierung dürfen das Zurückfragen nach dem ‚von Anfang Verkündigten‘ nicht verdrängen“ (V). Nur wenn dieser „mühselige Dienst“ von den Exegeten geleistet und auch angenommen wird, kann auf einem tragfähigen Fundament weitergebaut werden, was eine allerdings dringlich gestellte Aufgabe ist, soll die Heilsbotschaft Jesu Christi einer um die Zukunft besorgten Menschheit vernehmbar bezeugt und wirksam verkündet werden.

Der Kommentar legt besonderen Wert auf

die theologischen Aspekte „bis hin zur Fragestellungen, die sich aus der gegenwärtigen theologischen Diskussion ergeben“ (V). Einige Beispiele mögen das beleuchten. Am Schluß der Exegese Jo 6 wird die joh. Eucharistielehre zusammenfassend dargelegt. „Die späteren dogmatischen und kontroverstheologischen Fragen liegen noch fern“ (102). Die „Realpräsenz“ (in welchem Sinn? Vgl. 102 Anm. 1) ist nicht expressis verbis ausgesagt, aber der Gedanke einer Realpräsenz des inkarnierten und verherrlichten Christus „wird sich nicht leugnen lassen“ (102). Was bei Jo klar ausgesagt ist, bietet eine Fülle fruchtbarer Erkenntnisse für das Geheimnis der Eucharistie und ihren Empfang.

Was meint das joh. Wort „Leben“ („ewiges Leben“)? Reicht dieses dem Menschen im Glauben geschenkte Leben über den Tod hinaus oder meint es nur im Sinn der Entmythologisierung R. Bultmanns das wahre Selbstverständnis und die daraus erwachenden Möglichkeiten des Sich-Entscheidens und Handelns? Vf. zeigt, daß Jo auch von der Frage nach dem leiblichen Tod, seinem Sinn, seiner geistigen Bewältigung, seiner inneren Überwindung bewegt ist (445). Ist damit Jo nicht einem Heilsindividualismus verfallen, den man heute ablehnt? Der Kommentar gibt zu, daß der joh. Lebensgedanke in den Fragehorizont des einzelnen Menschen gerückt ist, dennoch sei ein enger Heilsindividualismus dadurch überwunden, daß der nach dem „ewigen Leben“ Strebende auf die Gemeinschaft der Brüder und die Verwirklichung der Bruderliebe verwiesen sei, wenn er dieses Ziel erreichen will.

Gerade angesichts der joh. „Zeichen“ wird die Frage nach der Historizität gestellt. Was sagt Vf. zur Geschichtlichkeit der Erweckung des Lazarus? Die sehr eingehend dargelegte Traditions- und Redaktionsgeschichte vermittelt ein anderes Verständnis der joh. Darstellung als die extremen Auffassungen früherer Zeiten, die entweder die volle Historizität retten oder ihr jeglichen Bezug zur Geschichte absprechen wollten (433).

Den traditionsgeschichtlichen Fragen, die heute bevorzugt behandelt werden, gewährt Sch. breiten Raum. So wird die joh. Begriffswelt und Theologie verständlich. Die Exkurse (Herkunft und Sinn der Formel ἐγὼ εἰμι, der „Sohn“ als Selbstbezeichnung Jesu im Jo-Ev, der joh. Wahrheitsbegriff u. a.) erwachsen auf diesem Boden traditionsgeschichtlicher Untersuchung und über dem zeitgeschichtlichen Hintergrund, um den sich der Autor bemüht. Den literarkritischen Bemühungen steht das Werk „mit noch mehr Skepsis“ gegenüber als im ersten Band. Nur Kap. 6 wird vor Kap. 5 eingereiht und 7, 15–24 an 5, 47 angeschlossen. Wir nehmen das Werk mit Dank aus der Hand des unermüdlich schaffenden und für

die katholische Exegese hochverdienten Gelehrten entgegen. Es ist der theologischen Fakultät der Universität Innsbruck als Dank für die Verleihung der Würde eines Doktor Theol. h. c. gewidmet.

St. Pölten

Alois Stöger

KIRCHENGESCHICHTE

HUBENSTEINER BENNO/LEIDL AUGUST/OSWALD JOSEF (Hg.), *Ostbairische Grenzmarken*. Passauer Jahrbuch für Geschichte, Kunst und Volkskunde. 13. Bd. (355.) Verlag des Vereins für Ostbairische Heimatforschung, Passau 1971. Kart. DM 32.—.

Der Rezensent möchte sich bei der Besprechung dieses Bandes vornehmlich auf seinen Fachbereich, die Kirchengeschichte, beschränken. Die Berechtigung hierzu ist auch dadurch gegeben, daß die wichtigsten Aufsätze dieser Disziplin zugehören.

Jansenistische Geisteshaltung und aufwendige Repräsentation kennzeichnen den Passauer Bischof Leopold Ernst Kardinal von Firmian (gest. 1783), dessen lebendiges Porträt A. Leidl gezeichnet hat. Mit Erwartung sieht man dem angekündigten Buch über den bedeutenden Kirchenfürsten entgegen. Ein Fragezeichen möchte der Rezensent anbringen, was die eher negative Bewertung der josefinischen Bistumsregulierung betrifft. Dem bedeutenden Passauer Pädagogen F. X. Eggersdorfer (gest. 1958) hat R. Weinschenk, der ebenfalls auf eine geplante Buchausgabe verweist, eine interessante Abhandlung gewidmet. M. Hartmann (gest. 1966) bietet einen geschichtlichen Überblick über die Kirchen der Stadt Passau und leistet damit eine wichtige Vorarbeit für die demnächst erscheinende Edition der Passauer Bistumsatrikeln. Die Studie von M. Wallner über die Geschichte der Stadt Passau in der Zeit des Fürstbischofs Albert von Winkel (gest. 1380) entzieht sich einer abschließenden Beurteilung, da erst das erste Kapitel im Druck vorliegt. H. Volz beschäftigt sich mit dem Passauer H. Fuchs, der „Doktor Luthern seine Kinder unterweist“ hat. J. Oswald legt einen informativen Überblick über die Geschichte des Passauer Zeitungswesens vor. J. Haushofer hat mit seinem sehr sauber gearbeiteten Aufsatz „Die Kelchbewegung in Eggenfelden“ ein Thema gewählt, das in jüngster Zeit auch andernorts aufgegriffen wurde. Ich verweise auf die Aufsätze von P. Eder über „Die Kelchbewegung des 16. Jhdts. im Innviertel“ (Jb. d. ÖÖ. Musealvereines 1966) und von R. Lill über den „Laienkelch in Wien“ (Festschrift Franz Loidl Bd. 1, Wien 1970). E. Krausen schreibt über das „Schloßbenefizium Wald a. d. Alz“ und leistet damit nicht nur einen Beitrag zum Niederkirchenwesen, sondern auch zur Kunstgeschichte und zur Geschichte

der Zisterze Raitenhaslach. Geradezu spannend liest sich der 4. Teil der Arbeit über König Wenzel von Böhmen (gest. 1419) von W. Hanisch. Psychologisch-medizinische Aspekte finden bei der Beurteilung Wenzels Berücksichtigung. Dabei wird etwas zu weit ausgeholt und der Gegenstand der Darstellung manchmal fast aus dem Auge verloren. Das interessanteste Ergebnis ist vielleicht die Feststellung, daß sich Zeitgenossen bei der Beschreibung von Wenzels Charakter am Leitbild Neros orientierten. Damit fand gewiß eine Verzeichnung seiner Persönlichkeit statt, man möchte aber doch die Frage stellen, warum gerade Nero als Leitbild gewählt wurde. Leider übergeht Hanisch die Hinrichtung des hl. Johannes Nepomuk fast ganz. Sie hätte im Rahmen der Abhandlung ihren Platz gehabt. Es wäre zu begrüßen, wenn Hanisch seine Studie noch etwas abrundete und dann in Buchform vorlegte. J. Kastner gelingt eine überzeugende Interpretation der „Narratio de ecclesia Chremsmunstrensi“ des Berchtold von Kremsmünster, wobei die Gründungsgeschichte des Stiftes eine besonders interessante Auslegung findet. Abschließend sei auf die Edition des Profießbuches von Windberg verwiesen, besorgt von N. Backmund und derzeit bis zum Buchstaben „G“ gediehen. Ob die alphabetische Anordnung ein glücklicher Gedanke war? Eine chronologische Darbietung mit abschließendem Register hätte m. E. das Material besser erschlossen.

Der schöne Band, auf den nur Hinweise gegeben werden konnten, zeichnet sich durch ein beachtliches Niveau aus.

MEISNER JOACHIM, *Nachreformatische katholische Frömmigkeitsformen in Erfurt*. (Erfurter Theologische Studien, Bd. 26) (XXXV u. 357.) Benno-V., Leipzig 1971. Kart. DM 24.—.

Diese Arbeit beschreibt nach einem guten Überblick über die Lage der katholischen Kirche in Erfurt in nachreformatischer Zeit die Formen barocker Frömmigkeit: a) im Bruderschaftswesen, b) bei Prozessionen und c) im staatlichen, akademischen und militärischen Leben der Stadt.

Vf. behandelt 16 Bruderschaften. Diese Zahl gewinnt an Bedeutung, wenn man bedenkt, daß es infolge des Sieges des Protestantismus im Jahre 1648 nur 614 und im Jahre 1719 immerhin auch erst 2804 Katholiken in Erfurt gab (30). Der interessanteste Abschnitt ist der Prozessionsfrömmigkeit gewidmet und hier besonders der Fronleihnamsprozession der Jesuiten. Diese ist ein treffliches Beispiel dafür, daß einmal gewordene Frömmigkeitsformen nicht starr durch alle Zeiten festgehalten werden können. Hatte der Umzug ursprünglich stark apologetischen Charakter und fürchteten die Protestanten, dieses Fest der Augen könnte manche ihrer Anhänger

dem Katholizismus zuführen, so wurde die Prozession allmählich zu einem bloßen Volksfest, das zwar Tausende von Besuchern in die Stadt lockte, aber religiös unergiebig, ja schädlich war. Es handelte sich nur noch um eine „geistliche Harlekinade“ (168), deren Abschaffung man katholischerseits anstrebte, während die Protestanten und die Stadtverwaltung an der Beibehaltung des Umgangs aus wirtschaftlichen Gründen interessiert waren. Nach einem erbitterten „Kampf um die Aufhebung der Prozession“ brachte das Jahr 1802 tatsächlich ihr Ende. Das lebendig geschriebene und gut belegte Buch bietet eine wertvolle Ergänzung zu den grundlegenden Arbeiten von Ludwig Andreas Veit. Man fragt sich jedoch, ob das reiche Spektrum nachreformatorischer katholischer Frömmigkeit mit den drei behandelten Themen wirklich erfaßt ist. Geistliches Schauspiel und religiöses Lied und Brauchtum z. B. bleiben außer Sicht.

Linz

Rudolf Zinnhobler

KÖHLER OSKAR, *Bewußtseinsstörungen im Katholizismus*. (268.) Knecht, Frankfurt a. M. 1972. Efa1in DM 23.—.

Der Freiburger Historiker hat sich nicht erst in diesem originellen Buch als Freund der Kirchengeschichte, als Kritiker einer Institution, die er liebt, und als Christ erwiesen, dem es nicht gleichgültig ist, dem Gezänk zuzusehen, mit dem die Parteiungen diese Kirche gefährden.

In fiktiven Briefen, Reden, Monologen und anderen genres zeichnet er überaus gut lesbar Porträts von „Reformkatholiken“ der letzten 100 Jahre und deren Pendants und Gegenspielern. Seine Galerie weist die Namen Dupanloup, Döllinger, Hefele, Erhard, Tyrrell, Schell, Lagrange, Loisy, Keppler, Pastor, Pius X., Janssen, Kraus, Buonaiuti, zu Ende Karl Färber vom „Christlichen Sonntag“ und zu Beginn — ehrenvoll und vielsagend zugleich — Hubert Jedin auf. Jedem dieser Lebensbilder wurde ein wohl ausgewählter Quellenanhang beigegeben, der sich manchmal noch erschütternder als die Darstellung liest.

Das eigentliche Thema des Buches abseits von den menschlichen Tragödien sind Denksätze, Ideen und Wege, die, als „Modernismus“ und „Reformkatholizismus“ gebrandmarkt, vom kirchlichen System der letzten 100 Jahre verschüttet und vernichtet wurden. Die Kirche hat sich damit nach Ansicht des Autors des Damms beraubt, den sie in der revolutionären Springflut dieser Tage dringend brauchte. Jetzt büßen wir die Gestapo-Methoden mancher römischer Stellen durch schrankenlose Traditionslosigkeit. Eine evangeliengemäße Autorität, deren wir jetzt mehr denn je bedürftig sind, hat es heute schwer, sich Gehör zu verschaffen, weil die Autorität in der Vergangenheit sinnlos strapaziert

wurde. Wir haben dem Faschismus Vorschub geleistet und uns in alle möglichen Randproblemchen eingelassen, eine katholische Dogmengeschichte haben wir jedoch bis heute nicht.

Vf. will keine Rezepte anbieten. Aufgrund seiner historischen Einsichten wagt er es nicht einmal zu sagen, „wie man's nicht macht“. Aber zweifellos geht es ihm um eine Bewußtseinsänderung unter Christen. Eines könnten wir nach seiner Meinung durch das Studium der Geschichte auf alle Fälle lernen: daß wir uns selbst und unsere Taten nicht mehr so grimmig ernst nehmen.

SACERDOS ET PASTOR SEMPER UBIQUE. *Festschrift*. Franz Loidl — 40 Jahre Priester. (Veröffentlichungen des Kirchenhistorischen Instituts der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien, Bd. 13) (376.) Dom-V., Wien 1972. Kart. lam.

Der Jubilar hatte sich zu Beginn seiner akademischen Laufbahn über Abraham a Santa Clara (1644–1709) habilitiert. Barocke Eigenschaften kennzeichnen auch diese Festschrift. Barocke Kunstkammern zeichneten sich nicht so sehr durch das Prinzip der Reinlichkeit als durch das Streben nach interessanter Fülle und Varietät aus. Barocke Editionen (noch heute oftmals unersetzlich) strebten nach gewisser Vollständigkeit und vor allem Kommunikation. Barocke Menschen setzten bekanntlich das Ideal des uomo universale aus der Zeit des Pico, Ficino und Leonardo fort. Das alles gilt für diese Festschrift, an der man manches kritisieren könnte, nur nicht das eine, daß ihre Beiträge langweilig sind.

Dem Jubilar (und Inspirator der Arbeit) geht es darum, zu zeigen, daß das Leben eines Priesters in der Fülle von Aufgaben, Begegnungen und Möglichkeiten, die 40 Jahre erfüllt gemacht haben, auch heute noch beispielhaft und anziehend sein kann. Neben einem guten Dutzend seriöser Abhandlungen findet sich auch Leichteres von Glasmalerei bis zum Bergsteigen. Statements von bereits verstorbenen Bischöfen, Autobiographisches und Familiäres wurden in den Sammelband übernommen. Diese Teile wollen nicht wissenschaftlich sein, man kann ihnen aber den menschlichen Respekt nicht versagen. Manches über die Zwischenkriegszeit und den Zweiten Weltkrieg könnte einmal dokumentarischen Wert bekommen.

Die pastorale Note des Bandes und das diesbezügliche Bekenntnis des Jubilars sind bemerkenswert, wenn auch in diesem Punkt die Spannung zwischen Ideal und Wirklichkeit wohl nie ganz überwunden wird. Dokumentarisch ist die Liste von Themen, die der Jubilar im Laufe seiner 18jährigen Tätigkeit in der ordentlichen Seelsorge im Wiener „Seelsorger“ veröffentlicht hat. Die Dokumente über Anton Günther und die dies-

bezüglichen Abhandlungen aus der Schule Joseph Pritz sind besonders beachtlich. Die „Historica“ sind köstliche Gaben. Unter ihnen fällt die Arbeit von Ludwig Jedlicka über Kaiser Karl angenehm auf. Die Festschrift wird man in jeder kirchengeschichtlichen, pastoraltheologischen und theologiegeschichtlichen Bibliothek anschaffen müssen.

Wilhering

Gerhard B. Winkler

MARBÖCK JOHANN/ZINNHOBLER RUDOLF (Hg.), *Priesterbild im Wandel*. Theologische, geschichtliche und praktische Aspekte des Priesterbildes. (Linzer Theologische Reihe Bd. 1, F5 f. Alois Gruber) (217.). ÖÖ. Landesverlag, Linz 1972. Kart. lam. S 78.—, DM 12.—.

Die durch das Zweite Vatikanum ausgelöste theologische Neubewertung und die daraus resultierende neue Sicht der Kirche und des Amtes in der Kirche hatte zur Folge, daß plötzlich auch das Wesen, der Sinn und die Gestalt des Weltpriestertums in den Mittelpunkt einer lebhaften — manchmal bedauerlicherweise auch emotional aufgeladenen — Diskussion gestellt wurden und werden. Das inzwischen erschienene Schrifttum über die hier angesprochene Problematik macht deutlich, daß das Selbstverständnis des Weltpriesters zumindest in Unsicherheit, wenn nicht sogar in eine echte Krise geraten ist. Die sich häufenden Laisierungsanträge von Geistlichen nicht nur im deutschen Sprachgebiet sind lediglich ein Symptom für das gestörte Verhältnis des Priesters unserer Tage zum überkommenen Priesterbild. Da die Bewältigung der ungeheuren gesellschaftlichen Veränderungen einer hierarchisch verfaßten Kirche besonders schwer fallen muß, ist naturgemäß zunächst die theologische Wissenschaft aufgerufen, eine Bestandsaufnahme vorzunehmen, um dann — und erst dann — im interdisziplinären Gespräch, unter anderem mit der Soziologie und Psychologie, Wege für den Priester von heute und morgen aufzuzeigen. Auf diesem Hintergrund ist der 1. Band der Linzer Theologischen Reihe mit dem Titel „Priesterbild im Wandel“, den die Professoren der Philosophisch-theologischen Hochschule Linz herausgegeben haben, besonders zu begrüßen. Dieser Band ist als Festschrift zum 70. Geburtstag dem emeritierten Professor DDr. Alois Gruber gewidmet, der „in seinem Leben als Gelehrter immer bestrebt war, beste wissenschaftliche Akribie mit priesterlichem Geist und seelsorglicher Gesinnung zu verbinden“ (5). Charakteristisch für dieses Sammelwerk ist der starke historische Akzent. Das führt aber nun keineswegs zu einer beruhigenden Unverbindlichkeit, sondern macht nur sichtbar, daß in der Geschichte der Kirche niemals das Ganze der Heilsbotschaft in allen seinen möglichen und denkbaren Erschei-

nungsformen zur Ausprägung gelangt ist, sondern immer nur mehr oder weniger aus diesem Ganzen.

Da man das atl Priestertum gerne als Widerpart zum ntl Priestertum betrachtet, untersucht im ersten Beitrag J. Marböck das „Priestertum im Alten Bund“ (7–31). Vf. versteht es, in dieser hervorragenden Studie klarzumachen, daß es einige Tatsachen im atl Priestertum gibt, die man unbedingt bedenken sollte, „selbst wenn das Priestertum des Neuen Testamentes nicht Fortsetzung, sondern tatsächlich etwas Neues ist“ (30). „Das kirchliche Amt im Neuen Testament“ ist das Thema, das S. Stahr behandelt (33–47). Der Autor bemüht sich, das Amt in der Kirche und dessen priesterlichen Charakter im NT im Stil der traditionellen katholischen Exegese festzustellen. Die zu interpretierenden Quellen, die er mit H. Lietzmann mit einem Kaleidoskop vergleicht (46), schüttelt er so lange, bis er endlich jene Figur des priesterlichen Amtes erkennt, die sich auch in dem von ihm eingangs zitierten Schreiben der Bischöfe des deutschsprachigen Raumes findet.

Mit großem Interesse liest man die Studie von K. Rehberger „Das Priesterbild in der Urkirche, im 11. Jahrhundert und am Vorabend der Reformation“ (49–71). Anhand geschichtlicher Fakten will R. „ein halbwegs gültiges Bild vom Priester der Vergangenheit entwerfen, das nicht ohne Bezug zur Gegenwart gesehen werden soll“ (49). Frei von vorgefaßten Meinungen, aber auch ohne den Fanatismus eines Bilderstürmers, sieht er aufgrund des geschichtlichen Befundes manche Krise des Weltpriesters zum Teil in einem Versagen der Kirche begründet, da sie nicht immer rechtzeitig erkannte, überholte Strukturen abzubauen und sich den Erfordernissen der Zeit zu öffnen. Auf einen bisher zu wenig beachteten Aspekt lenkt R. Zinnhobler unsere Aufmerksamkeit: „Die mönchischen Strukturen des Priesterbildes“ (73–85). Es kann wohl kaum einen Zweifel geben, daß gerade die Thesen Zinnhoblers — wenn auch manchmal im Stil etwas zu salopp — die Diskussion über das Priesterbild nachhaltig befruchten dürften. Z. beabsichtigt, diesem Thema eine umfangreichere Studie zu widmen, beweist aber bereits in den vorliegenden Ausführungen eindrucksvoll, welche engen Beziehungen das abendländische Priesterbild zum Mönchtum aufweist, ob es sich nun um das Priesterkleid, das Breviergebet oder den Zölibat handelt. „Die Geschichte der mönchischen Strukturen des Priesterbildes ist weithin die Geschichte einer Verwischung“ (85). Z. ist aber weit entfernt, mit dieser Aussage gegen das Mönchtum polemisieren zu wollen. Auch ist er sich durchaus bewußt, „daß artfremde Lebensformen ebenfalls mit Sinn erfüllt, ja zur Lebenshilfe werden können“ (73). Sein An-

liegen ist die Wahrung der Eigenständigkeit von Mönchtum und Priestertum.

H. Hollerweger gibt seinem Beitrag „Zwischen Kaiser und Volk“ (87–104) den Untertitel „Bemerkungen zur Situation des Priesters in der josephinischen Zeit“. H. ist mit Recht überzeugt, daß der Diskussion im österreichischen Bereich eine wesentliche Komponente fehlen würde, wenn man das Priesterbild nicht auch der josephinischen Ära berücksichtigen wollte. Nach allzu kritischen Bemerkungen zum Priesterbild der genannten Epoche vermag sich H. wenigstens am Schluß noch zu einer positiven Aussage des josephinischen Priesterideals durchzurufen. Er sieht dieses im praktischen, volksverbundenen Seelsorger, der in überschaubaren Pfarren das Volk belehren und ein gutes Beispiel geben sollte. Damit muß H. eingestehen, daß uns bereits zu dieser Zeit die Priestervorstellung begegnet, wie sie sich in den Aussagen des II. Vatikanums findet, „nämlich in dieser Welt mitten unter den Menschen (zu) leben und wie gute Hirten ihre Herde (zu) kennen“ (104). Den historischen Teil des Bandes beschließt der Bochumer Kirchenhistoriker J. Lenzenweger, der ehemals Mitglied des Linzer Professorenkollegiums war. Seine Abhandlung lautet: „Das Priesterbild im Wandel vom Tridentinum zum Vatikanum II“ (105–119). Die Schwierigkeit dieses Themas besteht einmal in der zeitlichen Nähe zum Vatikanum II und bezüglich des Tridentinums im Fehlen einer unparteiischen Darstellung der 3. Periode dieser Kirchenversammlung, in der die maßgeblichen Entscheidungen über das priesterliche Amt gefallen sind. Das Ergebnis, das uns der Autor unterbreitet, ist aber überzeugend und optimistisch. Im Hinblick auf die Durchführung der Bestimmungen des Konzils von Trient gelangt L. zu der realistischen Feststellung: „Man sollte nicht verlangen, daß sich aufgrund der Anregungen des Vatikanums II die Welt von heute auf morgen verändert“ (119). Der Autor ist indes überzeugt, daß die vom letzten Konzil beabsichtigte Erneuerung des Priesterbildes unserer Kirche zum Heile gereichen wird.

Nach der Rückbesinnung auf die Geschichte kommen noch der Fundamentaltheologe, der Dogmatiker, der Kirchenrechtler, der Religionspädagoge und der Pastoraltheologe zu Wort. Da der Rezensent der kirchengeschichtlichen Disziplin verbunden ist, möchte er sich einer Beurteilung dieser Beiträge enthalten. Daß diese Studien selbstverständlich ebenfalls der aufmerksamen Lektüre zu empfehlen sind, bedarf keines Hinweises. Die Titel der einzelnen Aufsätze sollten aber wenigstens noch genannt werden: J. Singer, Zum Verständnis der apostolischen Sukzession (121–127), G. Bachl, Anmerkungen zur Lehre vom sakramentalen Charakter (129–165), P. Gradauer, Priester-

bild und Kirchenrecht (167–186), F. Huemer, Der Priester — auch weiterhin Katechet? (187–204), W. Zauner, Priester für morgen (205–217).

Passau

August Leidl

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

FRIES HEINRICH/BECKER WERNER (Hg.) *Newman-Studien*. 8. Folge. (252.) Glock & Lutz, Nürnberg 1970. Ln. DM 30.—.

Hundert Jahre nach dem Erscheinen von Newmans *Grammar of Assent* und nach dem I. Vatikanum legt das Internationale Cardinal Newman-Kuratorium die achte Folge der *Newman-Studien* vor. H. Fries stellt in seinem Vorwort diese Zusammenhänge heraus und öffnet den Blick für die damit sich ergebenden Aufgaben.

Der Band enthält zwei größere wissenschaftliche Arbeiten. Der Tradition der *Newman-Studien* entsprechend, ist die erste eine Dissertation, die sich würdig der Reihe der bisher erschienenen ähnlichen Arbeiten anschließt. Karl-Dieter Ulke behandelt darin das Thema: „Der Mensch unter dem Gericht der Wirklichkeit — Der Habitus als anthropologische Schlüsselkategorie im Denken von J. H. Newman.“ Er weist auf die beiden Grundkategorien des offenen und verschlossenen Habitus hin, die im Werke Newmans eine entscheidende Rolle spielen, ist doch Glaube für ihn nichts anderes als jene Grundhaltung, in der der Mensch über diese Welt hinaus auf Gott schaut. Man hätte sich noch ein Eingehen auf den illative Sense gewünscht und eine Untersuchung der Frage, inwieweit es sich bei diesem ebenfalls um einen Habitus handelt.

Die zweite wichtige Arbeit des Bandes verdanken wir Johannes Artz, der heute als einer der besten Kenner Newmans gelten kann. Er vergleicht Newman und Kant. Es sei gleich vorweggenommen, daß von einem Einfluß Kants auf Newman nicht die Rede sein kann; der englische Kardinal hat nur eine sehr oberflächliche Kenntnis von Kant besessen. Dennoch ist bei allen Unterschieden zwischen den zwei Denkern eine erstaunliche Verwandtschaft im Grundansatz festzustellen: sowohl Newman als Kant setzen zur Begründung des Gottesglaubens bei der Unbedingtheit der sittlichen Forderung an. Das „Du sollst“ ist allerdings bei Kant etwas grundlegend anderes als bei Newman: es ist apriorisch. So hebt sich deutlich das Systemdenken Kants in seiner Ausrichtung auf das Allgemeingültig-Apriorische von der personal-konkret-individuellen Denkweise Newmans ab. Die kenntnisreiche Studie von Artz stellt sorgfältig Verbindendes und Trennendes der beiden Denker heraus.

Die Arbeiten zweier amerikanischer Studenten ergänzen den Band: Paul Misner, Über

den Primat des Papstes bei Newman, und Gary Lease, Die kirchliche Lehrtätigkeit als lebendigeres Glaubenszeugnis der ganzen Kirche bei Newman. Die Aktualität beider Arbeiten (übrigens Kurzfassungen von Dissertationen) braucht nicht unterstrichen zu werden. Die Fortsetzung der Newman-Bibliographie, für jeden, der über Newman arbeitet, eine unschätzbare Hilfe, schließt den Band ab.

Linz

Günter Rombold

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

Es ist ein Merkmal der heutigen Zeit, daß sie vieles in Frage stellt. Diese Erscheinung hat auch vor der Theologie nicht haltgemacht, wie die Titel vieler Publikationen in letzter Zeit zeigen. M. unterzieht in diesem Buch einige solcher seit dem Ende des zweiten Weltkrieges fragwürdig gewordener Themen einer – wenn auch nur flüchtigen – Prüfung, wobei er einen inneren Zusammenhang feststellt. Er geht der Reihe nach auf folgende Probleme ein: Entmythologisierung, historischer Jesus, Hermeneutik, Säkularisierung, Gott-ist-tot-Theologie und Theologie der Hoffnung. Leider konnte er keine ins Detail gehende Behandlung bieten. Immerhin versuchte er im 1. Teil eine kritische Sichtung und die Feststellung der „Bewußtseinslage der Christen“. Im 2. konstruktiven Teil faßte er einiges von dem zusammen, was ihm für das Christentum wesentlich scheint.

Am Phänomen der „Entmythologisierung“ sieht er „gefährliche Züge“ darin, daß das Christentum nicht am Ereignis Jesu Christi und an seinem Werk gebunden bleibt, sondern des „Ausdrucksrahmens“ entkleidet zu einem „System abstrakter Ideen“ herabsinkt (31 f.). Mit der „Entmythologisierung“ ist die Frage nach dem historischen Jesus verbunden. Ging es zuerst um das Verhältnis der mythischen Vorstellungen zum Kerygma, so stehen jetzt die historischen Gegebenheiten um die Person Jesu in ihrem Verhältnis zum „Christus des Glaubens“ im Mittelpunkt. M. erwähnt hier kurz die Position Bultmanns und seiner Schüler sowie die „Stimmen“ eines P. Althaus, J. Jeremias, H. Schürmann und W. Pannenberg. Die „Entmythologisierung“ weitet sich von selbst auch zum Problem der Hermeneutik aus, die geradezu eine Seite von ihr darstellt. Während die historisch-kritische Forschung nur zeigen kann, „was da steht“, soll man nun „verstehen“, was im Dokument bezeugt wird (65). Dazu bedarf es der Kenntnis des „Lebensverhältnisses“ (Horizontverschmelzung Gadamers!) des Interpreten mit der angesprochenen Wirklichkeit. Dabei wird zuweilen die Suche nach der Wahrheit mit der Wahrheit selbst

identifiziert (81). „Die Hermeneutik muß ihrem funktionalen Wesen treu bleiben und darf sich nicht selbst zum Prinzip und zum Ziel werden“ (82).

Ein weiterer mit den bisherigen Fragen verknüpfter Problemkreis ist die Säkularisierung, die ihre stärksten Impulse nicht vom deutschen Sprachraum, sondern von England und Amerika empfing. Hier geht es nicht mehr um eine Interpretation von Dokumenten, sondern um das bewußte Erleben einer Situation, die jeden beeinflußt. Vf. gibt einen kurzen geschichtlichen Überblick über die Ansichten eines F. Gogarten, H. Cox, K. Barth, D. Bonhoeffer, um Licht in diese Sache zu bringen. Der „gewagteste Vorstoß bei den Überlegungen zu der Frage der Säkularisierung“ ist schließlich die sog. Gott-ist-tot-Theologie (122), die von der Voraussetzung ausgeht, daß das Ende des Glaubens an Gott bereits gekommen sei. „Die Vertreter dieser Richtung sehen hier den Schlußpunkt einer endgültig vollzogenen Säkularisierung“ (127). Was noch bleibt, ist ein „horizontales Christentum“ (129). Damit wird „Gott in so große Ferne zur Wirklichkeit gerückt, daß er dem Menschen, der ein konkretes Antlitz sucht, nicht mehr gegenwärtig ist“ (144).

In den genannten Fragenkomplexen steckt nach M. der Versuch, die geschichtliche Verankerung des christlichen Glaubens zu lockern bzw. ganz zu zerstören. Deshalb leitet er den 2. und konstruktiven Teil seines Buches mit dem Kapitel „Geschichtliche Religion“ ein (147). „Das grundlegende Spezifikum des Christentums besteht darin, daß es einen Glauben bezeichnet, der auf einer Offenbarung fußt, die nicht nur innerhalb der Geschichte gegeben wurde, sondern die selbst Geschichte ist, insofern sie sich in der Zeit vollzieht, und die durch eine konkrete Geschichte geformt ist, nämlich durch die eines bestimmten Volkes; es ist eine Offenbarung, die ihren Höhepunkt in der Gestalt einer Person und in einem geschichtlichen Schicksal erreicht“ (148 f.). Mit diesen Worten kennzeichnet M. das Hauptanliegen seiner Schrift. Von der Kirche heißt es, daß sie weder nur in bestimmten Strukturen bestehe noch bloße *communio* sei, sondern beides. „Die Kirche verwirklicht sich immer nur als strukturierte Gemeinschaft“ (180). Die Struktur wird als wesentlich hierarchische anerkannt und hierin auch die Verbindung zum Sakrament gesehen, das dem christlichen Glauben eine bestimmte Eigenart verleiht, insofern es „in einer historischen Geste Christi verankert“ ist (184). Diese Formulierung scheint uns zu äußerlich, weil sie dem Ur-Sakrament der gottmenschlichen Persönlichkeit Christi nicht Rechnung trägt.

M. wollte angesichts der Auflösungsstendenzen und Verkürzungsversuche die Geschichtlichkeit des Christentums ins Licht stellen,

die im historischen Jesus und seiner geschichtlichen Gegenwart ihr sicheres Fundament hat. Das Buch gehört in die populär-theologische Literatur, mit der es die Vor- und Nachteile gemeinsam hat.

Wien

Joseph Pritz

GREMMELS CHRISTIAN, *Der Gott der zweiten Schöpfung*. (94.) Kohlhammer, Stuttgart 1971. Kart. lam. DM 7.80.

Im Titel des Buches ist zunächst alles unklar: Wer ist „Gott“, was ist diese „zweite Schöpfung“? Wer ist hier das Subjekt? Tatsächlich enthüllt sich im Verlauf der Darstellung der totale Rollenwechsel, der unsere gegenwärtige Stunde bestimmt: Der Gott der zweiten Schöpfung ist der Mensch, diese selbst ist das Produkt der sozialtechnischen Planung: Die Welt der Konstruktion, deren Subjekt mindestens – wenn schon nicht „Gott“ – der homo constructor ist.

Vf., z. Z. wissenschaftlicher Assistent am sozialetischen Seminar in Marburg a. d. Lahn, entwirft zuerst in historischen Skizzen (u. a. zu Saint-Simon, Herder, Schelling, Marx) eine „Theorie der Geschichte“ und stellt die Paradoxität der Geschichte heraus, die „christlich von Herkunft und antichristlich im Ergebnis“ ist. Dadurch wird die Theologie herausgefordert, die nicht mehr länger Geschichte allein der Souveränität Gottes überantworten kann: „Im Blick auf die Welt, die wir haben, wird eine Theologie der guten Schöpfung ebenso zur Ideologie wie eine Theologie der Heilsgeschichte, deren Aura die Schreckensgeschichte überstrahlt“ (28). – Die „Konstruktion der Geschichte (II. Teil) mit Hilfe der sozialtechnischen Praxis, deren Anspruch ja gerade darin besteht, Geschichte und Gesellschaft rational zu beherrschen, führte dahin, daß mit dem beherrschten Fortschritt die „Vorsehung des Menschen“ blind geworden ist und zur Bestimmung der Richtung nichts mehr beiträgt. In aktuellen Skizzen wird die Differenz zwischen technischem Können und moralischem, sozialem und politischem Wollen umrissen. – Wie müssen sich Theologie und christliche Verkündigung hier verhalten? G. zieht weitreichende Konsequenzen für unser Reden von Gott. Wie kann von Gott gesellschaftlich relevant gesprochen werden? In Auseinandersetzung mit der neueren protestantischen Geschichtstheologie legt G. beachtenswerte Ansätze für eine „negative Theologie“ frei, in der die sozio-kulturellen Folgen der heutigen Verplanung und Weltkonstruktion nicht übersehen werden. –

Die Untersuchung ist als wichtiger Beitrag zum „Theologischen Sprachsystem“, das allzu oft in unkritischen Sprachspielen befangen bleibt, zu werten. Die Bezüge zur Gesellschaftsstruktur sind nicht immer leicht zu verstehen, sind aber eingehendem Studium sehr zu empfehlen.

ADLER GERHARD (Hg.) *Christlich – was heißt das?* (80.) Patmos, Düsseldorf 1972. Kart. DM 9.–.

Im Vorwort klagt der Herausgeber, Redakteur beim deutschen Südwestfunk, über die Verunsicherung im Glauben, über die Verwirrung des Kirchenvolkes, über die „nur noch für Eingeweihte aufzuschlüsselnde Sprachverwirrung in der Theologie“. Man müßte ihm zur Antwort geben: Mit solchen Publikationen wird das Gejammer nicht beendet werden können! Jeder Rundfunk, jeder Verlag braut heute schon sein eigenes theologisches Ragout, und vor allem fühlt sich gleich jedermann heute verpflichtet, mit ein paar so nebenbei hingeworfenen Äußerungen, wie sie in diesem Heft gesammelt sind, „in Publikation“ zu machen.

Um es gleich zu sagen: Die Beiträge dieser Publikation gereichen auch den befragten Theologen nicht zur Ehre, jedenfalls nicht innerhalb des hier gebotenen, von Widersprüchen, gegenseitigen Aufhebungen und Banalitäten wimmelnden Zusammenhanges. Man kann nur den Klappentext zitieren: „Die theologische Trivialliteratur vergrößert und entstellt die Positionen christlicher Theologie.“ Nicht nur die Auswahl der Befragten, auch die der Fragen hinterläßt den Eindruck grober Willkür. Wer hat die Fragen eigentlich eronnen? Herr Redakteur Adler? Dann sprechen wir ihm die Kompetenz ab, was auch aus den „Antworten“ hervorgeht, die mit den Fragen oft gar nichts anzufangen wissen (etwa „die Frage nach Gott und dem Gottessohn“ an H. Braun). Total verwirrend und stellenweise von peinlicher Trivialität das Geplänkel zwischen K. H. Deschner und dem Modetheologen Gonsalv Mainberger O. P. Jeder weiß es besser als der andere, weil sich jeder letztlich doch nur selbst auslegt. Die Frage, ob Christus Gott sei, wird entweder verneint (H. Braun), für nicht mehr sinnvoll erachtet (D. Sölle) oder in Übereinstimmung mit dem ursprünglichen Glaubensbekenntnis bejaht (J. Ratzinger). Wer zwischen diesen Positionen noch einen Weg findet, ist zu bewundern. – Was über „Christentum und Marxismus“ (J. M. Lochmann) gesagt wird oder über „Sexualität und Christentum“ (J. Blank), kommt über den Rahmen des Gewöhnlichen nicht hinaus.

Die Lehre aus all dem: Es geht nicht an, einfach eine Tonbandaufnahme von Gesprächen abzuschreiben, um echte „Antworten“ zu erhalten. Damit gibt das Heft auch keine Antwort auf seine eigene Frage: Christlich – was heißt das?

Graz

Winfried Gruber

JERRENTROP 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.

Der Inhalt des Büchleins ist in einem Werbetext des Verlages gut dargestellt: „Die in dieser Schrift dargebotenen Überlegungen führen in ihrem ersten Teil zu einer neuen Schau der ursprünglich nur guten Existenzweise des Menschen und des dunklen Ereignisses, das diese beendete und gleichzeitig einen neuen Anfang setzte... Im zweiten Teil wird nur in großen Zügen angedeutet, wie sich der Antinomiencharakter unserer Weltwirklichkeit auf dem Hintergrund der neuen Schau der Uranfänge erhellen läßt, und inwiefern der Weg in Antinomien jener ist, der letzte Hoffnung gibt... Der dritte Teil versucht, aus dem Neuansatz der Urschöpfung heraus deutlich zu machen, wie eine von Uranfängen herrührende Dimension in unserer Welt zielstrebig von einem fernen Woher auf ein fernes Wohin zu steuert“.

Das Büchlein ist nicht als wissenschaftliches Werk zu verstehen, sondern „den Suchenden intra et extra muros zugeordnet“. Warum allerdings manchmal gegen moderne Theologie polemisiert wird, ist uneinsichtig. Der Glaube, der an der Theologie Hilfe erfährt, ist von so etwas unabhängig. Daß diese hermeneutische Position auch hintergründig nicht mitreflektiert wird, ist eine Unterlassung. Der eingeschlagene Weg — sehr stark von Teilhard de Chardin geprägt — wird allerdings notwendig sein, wenn es auch weiterhin religiös fundierte „Welt“-Aussagen geben soll.

St. Pölten/Wien

Karl Beck

DOGMATIK

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

Bei diesem Werk handelt es sich um eine überarbeitete Dissertation von 1967 an der Phil. Fakultät der Universität Erlangen-Nürnberg. Ihr Ziel ist es, nicht „die theologische Problematik der Immakulatalehre zu erörtern“ (S. 2, Anm. 6), auch nicht im unmittelbar dogmengeschichtlichen Sinn, sondern zu „zeigen, wie der deutsche Katholizismus auf die Ankündigung Pius IX., die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis Mariens zum Dogma zu erheben, reagiert hat“ (143). So versteht sich die Arbeit „zugleich als ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Katholizismus in der Mitte des 19. Jahrhunderts“ (1). Auf Grund des tatsächlich Behandelten wäre also schon im Haupttitel die Einschränkung zu machen, die erst im Untertitel sichtbar wird: Es geht um das Verhältnis zwischen marianischer Frömmigkeit und Lehre und katholischem Selbstbewußtsein gerade in Deutschland.

Nach der Einleitung, in der das Thema, seine theologischen und historischen Voraussetzungen näher bestimmt werden, bringt das 1. Kap. einen gerafften, doch vielsagenden Überblick über die Marienverehrung und die Mariologie in der ersten Hälfte des 19. Jhs in Deutschland im Blick auf die Dogmatisierung von 1854. Schon hier wird deutlich, daß man damals sehr wohl schon empfunden hatte, wie sehr etwas bisher Ungewohntes statthaben sollte: „Erstmals in der Geschichte vollzog ein Papst außerhalb eines allgemeinen Konzils die feierliche Definition einer Glaubenslehre, deren Klärung Jahrhunderte in Anspruch genommen hatte“ (2). Und „er tat dies, ohne daß ein solcher Akt durch eine spezielle Häresie oder Lehrabweichung notwendig geworden war“ (3). So nimmt es auch nicht wunder, daß schon bald von einigen begriffen wurde, wie sehr durch dieses Ereignis fast folgerichtig ein weiteres heraufbeschworen wurde, nämlich die nicht mehr zu umgehende Diskussion um die Infallibilität des Papstes.

Im 2. Kap. werden die von Rom erbetenen Äußerungen des deutschen Episkopats zur Enzyklika „Ubi primum“ von 1849 dargeboten, im 3. Kap. „die Vorbereitung der Dogmatisierung und die katholische deutsche Universitätstheologie“ herausgearbeitet. Es zeigt sich, daß die deutschen Bischöfe „im großen und ganzen als redliche und würdige Sachwalter der unterschiedlichen Strömungen im deutschen Katholizismus“ (144) erscheinen, während „die entschiedene Ablehnung der Definition durch einen namhaften Teil der Universitätstheologen“ überrascht (143), wobei zu bedenken ist, daß „viele dieser Männer... in den vierziger Jahren des 19. Jhs einen bedeutenden Einfluß auf die Anfänge des Bewegungskatholizismus genommen und an der Erweckung eines neuen katholischen Selbstbewußtseins in Deutschland mitgewirkt“ hatten (143). Bezeichnend ist demgegenüber die ganz andere Haltung, die seitens des katholischen Volkes und ihrer Führer oft sichtbar wurde. Davon spricht u. a. das 4. Kap.: Der Plan der Dogmatisierung im Spiegel der öffentlichen Meinung. Ein eigentümliches Interesse weckt sodann der im 5. Kap. behandelte „Plan Friedrich Wilhelms IV. von Preußen angesichts der Dogmatisierung der Unbefleckten Empfängnis“. Das 6. Kap. bringt schließlich, eher als Abrundung, einen Blick auf „das unmittelbare Echo der Immakuladefinition in Deutschland im Blick auf ihr Vorspiel“.

Es ist nicht möglich, hier die vielen aufschlußreichen Beobachtungen darzubieten, die in der vorliegenden Arbeit geboten werden. An Hand eines recht konkreten Beispiels bekommt man einen Einblick in das kirchlich-theologische wie auch kirchlich-spirituelle und -politische Leben Deutschlands jener Zeit, einen Einblick, der wieder

einmal beweist, wie sehr eben nicht nur „abstrakte“ theologisch-spekulative Überlegung das kirchlich-definierte oder auch nur faktisch gelebte Glaubensbewußtsein der Christen prägt, weiterführt und gelegentlich auch fehlleitet. Man kann sich dabei der Frage nicht erwehren, ob und wie sehr die faktische Geschichte wirklich Lehrmeisterin kommender Generationen ist – oder doch sein sollte. Jedenfalls ist unsere heutige Zeit, was das konkrete theologische und kirchliche Leben mit all seinen Nöten angeht, gar nicht so neu und „modern“, jedenfalls nicht mehr, als es auch damals schon war. Die von G. vorgelegten historischen Durchblicke und Einsichten werden nicht zuletzt auch dem Dogmengeschichtler wie Dogmatiker manches zu bedenken geben, was in unserer heutigen Situation als Paradigma und auch als Mahnung dienen könnte.

Eines ist mir nach der Lektüre dieses Werkes als eine Frage theologiegeschichtlicher Art vor den Blick getreten: Es wäre einer Arbeit wert festzustellen, woher es damals (oder schon früher) gekommen ist, daß man eine Dogmatisierung so ganz neuer Art gewünscht hat. Seit wann läßt sich ein solcher, bisher unbekannter Wunsch nachweisen, eine zunächst nur als „pia sententia“ oder wie immer näher qualifizierte Lehre als feierliches Dogma verkündet zu sehen, und das, wohl-gemerkt, ohne den Anlaß einer Häresie oder dgl.? Das Ergebnis einer solchen Untersuchung müßte für das Theologie- und Kirchenverständnis der betreffenden Zeit, und somit auch für uns als von daher geprägt, von ganz besonderer Bedeutung sein.

Einige Druckfehler, eine ausgefallene Halbzelle (101) und in verkehrter Folge erscheinende Anmerkungen (90) schmälern kaum die erfreuliche Arbeit und deren Ergebnis.

HASENHÜTTL GOTTHOLD, *Füreinander dasein. Brennpunkte moderner Glaubensproblematik*. (202.) Herder, Freiburg 1971, Kart. lam. DM 18.—

Bei dem hier vorzustellenden Buch handelt es sich um eine Aufsatzsammlung, die „anhand der Stichworte: Verstehen – Gemeinde – Gott den heutigen Menschen helfen (will), in der christlichen, menschlichen Gemeinschaft den Unmenschlichkeitsquotienten zu reduzieren und so den Horizont füreinander und damit für Gott wieder freizugeben“ (7). Das Buch bringt eine Sammlung von Vorträgen, Vorlesungen und Aufsätzen, die zum größten Teil schon anderwärts erschienen sind. Eine Ausnahme bildet u. a. die bisher unveröffentlichte Antrittsvorlesung des Vfs. in Tübingen (14. 2. 1969). Die recht unterschiedliche Herkunft der Arbeiten konnte doch eine sinnvolle Zusammenstellung überbrücken helfen. Sie geschieht unter folgenden Stichworten: I. „Verstehen“, mit den Untertiteln: „Voraussetzungen für die Über-

windung überholter Kontroversen“; „Die Entmythologisierung als Aufruf zur Entscheidung“; „Rudolf Bultmann und die Entwicklung der katholischen Theologie“; „Die Reformation einholen? Die Konfessionen und die Kirche Christi“. Bei allen diesen Beiträgen geht es um das Anliegen, die Aufgabe der Theologie heute und ihre mögliche Bewältigung herauszustellen, und das in engem Anschluß zumal an das Hauptanliegen Bultmanns (vgl. die einschlägigen anderen Arbeiten des Vfs.) Unter dem zweiten Stichwort (II.) „Gemeinde“ behandelt H. Fragen heutiger Theologie bzw. Praxis hinsichtlich des allgemeinen und des speziellen Priestertums. Die Einzeltitel sind: „Hirten, die sich selbst weiden. Biblische und philosophische Aspekte zum kirchlichen Hirtenbild“ (Antrittsvorlesung Tübingen); „Das kirchliche Vorsteheramt, seine Funktion und seine Entwicklung“; „Zur Entmythologisierung des Priesterbildes“; „Die Charismen im Leben der Kirche“; „Eine glaubwürdige Gemeinde der Zukunft“. Schließlich geht es, unter III. „Gott“, um einzelne Aspekte der Gottesfrage heute: „Die Bedeutung des historischen Jesus als Glaubensgrund“; „Die Wandlung des Gottesbildes“; Konfessionelle Momente in der Gottesfrage“; „Wie kann einer Gott lieben, den er nicht sieht?“.

Bei der Fülle des Gebotenen und Unterschiedlichkeit der Aussageweisen ist es nicht möglich, auf einzelnes innerhalb dieser kurzen Rezension einzugehen. Vieles, was H. vorbringt, wird man rückhaltlos unterschreiben wollen. Anderes begegnet, das man eher auf eine spezifische Situation gemünzt oder aus einer besonderen Gelegenheit heraus so formuliert vermuten möchte, was aber kaum allgemein gelten kann. Daß manchen Ausführungen ein sehr spezielles (und daher in einer solchen Veröffentlichung zumindest fragwürdiges) Anliegen zugrunde liegt, lassen Sätze vermuten wie sie in der Einführung zu lesen sind: „Die katholische Kirche ist heute noch in sich selbst gespalten, indem zwei Klassen unterschieden werden: die Hierarchen und das Volk. Von diesem Selbstverständnis der Kirche müssen wir Abschied nehmen... Nur so hat Kirche Zukunft, nur in einer wahren Gleichheit, Freiheit und christlichen Brüderlichkeit kann die Gemeinschaft der Glaubenden Gott den Menschen nahebringen... Jesus hat auf jeden Fall in seinem Leben die Gemeinschaft Gleicher gewollt“ (7). Daß dies allzu forciert gesagt ist, wird auch H. zugeben, wie seine weiteren Ausführungen andeuten. Und ob es wirklich stimmt, daß „in der katholischen Kirche jede Übertreibung (bzgl. Maria) gerechtfertigt (wurde), weil man der Mutter des Herrn eine absolute (!) theologische Relevanz zuschrieb“, muß auch bezweifelt werden (womit Mißgriffe nicht gezeugt sein sollen). Diese Bemerkungen wollen dem Anliegen der

Ausführungen H.s eher dienen, als sie billig kritisieren. Die gemeinsamen Probleme innerhalb unserer christlichen Theologie und, vor allem, Praxis sind zu groß, als daß sie in Einzelbeiträgen schon gelöst werden könnten. Was nützt, ist freilich ein besonnenes theologisches Arbeiten, zunächst sogar jenseits eines voreiligen Engagiertseins. In nicht wenigen Punkten weist der Autor einen möglichen Weg.

ULRICH HORST, *Umstrittene Fragen der Ekklesiologie*. (254.) Pustet, Regensburg 1971. Kart. DM 18.—.

Es ist schon zu einem Gemeinplatz geworden, von der Glaubenskrise heute innerhalb der Kirche zu sprechen, die nicht zuletzt verursacht sei durch die auf alles übergreifende Verunsicherung der Gläubigen durch heutige voranschreitende Theologie. Es ist freilich auch nicht von der Hand zu weisen, daß eben nicht selten noch unausgegrenzte, vielleicht gerade erst im Stadium einer möglichen Arbeitshypothese (die es auch in der Theologie geben kann und geben muß) stehende Theologumena von Predigern und Katecheten voreilig als neueste und endlich gültige „Wahrheit“ verbreitet werden, nicht ohne zuvor wegen Unkenntnis oder Uneinsicht so verwässert worden zu sein, daß der eigentliche (und christliche) Sinn der von ihren Urhebern ernst gemeinten Hypothesen gar nicht mehr sichtbar wird, geschweige denn eine Brücke geschlagen würde zu der sog. alten Lehre.

So ist ein jedes Werk zu begrüßen, das sich zum Ziel setzt und auch die verantwortete Mühe macht, einem weiteren, doch wirklich glaubend-interessierten Leserkreis heutige theologische Fragehorizonte zu eröffnen und mögliche Lösungen mit allem gebotenen Ernst, in überlegener Ruhe und mit verantworteter Sachkenntnis nahezubringen. In diesem Sinne ist mit Befriedigung auf dieses Buch hinzuweisen. Es „möchte einige ekklesiologische Themen, in Geschichte und Gegenwart, behandeln, die besonders umstritten waren und sind. Es ist ... (die) Absicht, eine Brücke zwischen den biblischen Ursprüngen und unserer Zeit zu schlagen und das Unveränderliche im Veränderlichen aufzuzeigen. Das verpflichtende Erbe des apostolischen Beginns soll mit den heutigen Fragen konfrontiert werden“. Es bemüht sich dabei, „die Verbindung von Offenbarung und Kirche deutlicher zu machen“ (9 f).

Insgesamt kann gesagt werden, daß der Autor die wesentlichen Themen einer heutigen Ekklesiologie im angegebenen Sinne behandelt, wobei gar nicht nur auf das Umstrittene hingewiesen wird, vielmehr auch heute schon allseits anerkannte Lehren dem angesprochenen Leserkreis aufs glücklichste nahegebracht werden. Näherhin kommen fol-

gende Themen zur Sprache (wobei sie oft weiter ausholen, als der Buchtitel zu suggerieren scheint): Jesus und die Kirche (11–24); die Frage nach dem Recht, wonach die Kirche sich auf Jesus berufen und sich als dessen Sachwalterin betrachten darf; das Schicksal der Jesusbotschaft (25–43); Grundzüge der ntl Ekklesiologie (44–65), aufgeschlüsselt nach den einzelnen ntl Büchern in deren geschichtlichem Entstehungshorizont; das kirchliche Amt im NT (66–80); das Amt des Petrus (81–95); die Unterschiede im ntl Kanon als theologisches Problem (96–118); Sinn und Funktion des Dogmas in der Kirche (119–136); Papst und Unfehlbarkeit (137–157); der Papst und das Kollegium der Bischöfe (158–169); Alleinseligmachende Kirche? (170–186); Wort Gottes und Kirche: Die Lehre des II. Vatikanischen Konzils über die Offenbarung (187–212); Katholische Kirche und nichtkatholische Christen (213–226). Aus dieser Übersicht wird klar, daß der Autor erfreulicherweise nicht nur Themen einer strikt dogmatischen Ekklesiologie einbezogen hat, sondern auch solche, die vielleicht eher in der Fundamentalthologie behandelt zu werden pflegen. Das gilt zumal für die Fragen zur Hl. Schrift, speziell zum Schriftenkanon des NTs.

Alles in allem bietet das Buch eine gediegene Einführung in heutige Fragestellungen und deren Lösungsversuche. Bei aller Offenheit für die Theologie auch im nichtkatholischen Raum ist eine unbesehene oder gar unerleuchtete Übernahme verschiedener Positionen aus diesem Bereich vermieden. Es sei nicht verschwiegen, daß die Ausführungen stellenweise, wenngleich sie sich an einen „nicht eigentlich wissenschaftlichen“ (10) Leserkreis wenden wollen, keineswegs anspruchslos sind, was ihre gebotene theologische Tiefe angeht. Auch das ist positiv zu beurteilen. Es tut nicht gut, alle theologischen Probleme vorschnell als eigentlich leicht verstehbar hinzustellen und oberflächliche Lösungen anzubieten.

Dieses Buch läßt auch einige Desiderata vor den Blick treten, zumal die Ausführungen von einer großen Belesenheit des Autors zeugen, der ja auch schon durch andere einschlägige Veröffentlichungen nicht unbekannt ist; Desiderata, meine ich, an die Ekklesiologie heute überhaupt. Da wäre zu nennen eine ausdrücklichere, wirklich *theologische* (und nicht nur *christologische*) Erarbeitung mancher Themen der Ekklesiologie. Es müßte viel deutlicher die Relation zwischen Gott (Vater!) und der Kirche als *seinem* Volk herausgearbeitet werden, nicht nur die Relation Christus — Kirche. Nicht so sehr, ob Jesus eine Kirche oder die Kirche wollte, als vielmehr ob, seit wann und wie Gott (Vater!) die Kirche wollte. Auch wäre, in diesem Sinne, die „Aktivität“ Gottes selbst in der Konstituierung der Kirche zu erhellen.

Dann würden Formulierungen wie diese: „Als Urbild... dient die Versammlung des Volkes am Berg Sinai, das ist der ‚Tag der Versammlung‘ (Dtn 9,10). Hier hat sich Israel als Gottesvolk konstituiert“ (52), die natürlich nicht eigentlich falsch sind, durch bessere überholt, die den Sachverhalt, auch zur Lösung heutiger Probleme der Ekklesiologie, theologisch tiefer erfassen und ausdrücken könnten. Denn Gott selbst, und er allein konstituiert sich ein Volk, „macht“ sich das Volk — und so eben auch die Kirche. Diese ist nicht aus sich, auch nicht von Christus her, sondern zuerst und zuletzt von Gott Vater her dessen Volk und als solches dem Christus Gottes als Leib gegeben. (Vgl. dazu auch S. 60.)

Ähnlich könnte durch eine vertiefte Sicht vermieden werden, zwischen dem „ist“ und dem „wird“ hinsichtlich der Kirche unsachgemäß zu unterscheiden: „Die Kirche ist als Gemeindeversammlung immer auch Kultgemeinde, so daß (!) man sagen könnte, Kirche ‚ist‘ nicht, sondern sie ‚wird‘, wenn sich Christen zur gottesdienstlichen Feier einfinden“ (53). Das dürfte kaum zu halten sein, auch nicht als vorläufige oder noch offene Formulierung für den ntl Aussagegehalt. Denn nur wer schon zur Kirche gehört, also Kirche „ist“ (als Mit-Glied), kann sich zu kirchlich-gottesdienstlicher Feier, eben in der Kraft seines Gliedseins, versammeln — ganz abgesehen davon, daß es viele Artikulierungen kirchlichen Seins gibt, die in diesem hier gemeinten Sinne nicht Gottesdienst (Feier) sind. Es sollte nicht das „esse“ und „agere“ einerseits und das „fieri“ und „esse“ andererseits verwechselt werden. Diese Bemerkungen gehen nicht eigentlich die Ausführungen des angezeigten Buches als vielmehr die Ekklesiologie heute überhaupt an. Die Ausführungen Ulrichs sind allen Interessierten sehr zu empfehlen. Dankbar nimmt man die reichen Angaben einschlägiger Literatur in den Anmerkungen entgegen.

RAHNER KARL, *Hörer des Wortes*. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie. Neu bearbeitet von J. B. Metz. (192.) (Herder-Bücherei Bd. 403) Freiburg 1971, Kart. lam. DM 4.90.

Dieses Werk gehört, zusammen mit „Geist in Welt“, zu den Grundlagen für Rahners transzendental-anthropologisch ausgerichtete oder gewendete Theologie (im Verständnis K. Rahners), was nämlich ihre philosophischen Voraussetzungen angeht, die selbst freilich schon aus theologisch oder doch christlich-intellektuell redlich sein wollendem Anspruch und Denken herrühren. Das Frühwerk Rahners erschien im Kriegsjahr 1941 und wurde wegen der ungünstigen Zeitumstände nicht hinreichend beachtet. So be-

arbeitete J. B. Metz das Werk für eine weitere Auflage, die 1963 erschien. Sie bringt nicht wenige wichtige Ergänzungen und auch gewisse Korrekturen, die freilich ganz von R. autorisiert sind.

Es ist nicht nötig, hier nochmals im einzelnen das Werk zu besprechen. Es kann auf die Rezension W. Grubers in dieser Zeitschrift rückverwiesen werden (1965, 200 f). Das kann deswegen um so mehr geschehen, als es sich bei dieser Taschenbuchausgabe tatsächlich nur um einen Nachdruck der 1963 erschienenen Bearbeitung handelt. Insofern ist nicht ganz zu verstehen, daß der Verlag eine gegebenenfalls mißverständliche Angabe aufdruckt, daß nämlich J. B. Metz „diese Frühschrift K. Rahners in einer Neubearbeitung aktualisiert und auf heutige (!) Fragestellungen bezogen“ habe (4). Denn das galt für die 1963 erschienene Auflage. Es wäre vielleicht gerade den Lesern des nun erscheinenden Taschenbuches gedient gewesen, wenn in einer kurzen Notiz auf einschlägige Arbeiten hingewiesen worden wäre, die sich genau mit dieser Position Rahners in den letzten Jahren auseinandergesetzt haben, in einer Weise übrigens, die R. als immer vorwärtsdrängender Denker gar nicht als unangebracht ansieht. Es ist hier etwa an folgende Arbeiten gedacht: A. Gerken, *Offenbarung und Transzendenz* 1969; E. Simons, *Philosophie der Offenbarung*. In Auseinandersetzung mit „Hörer des Wortes“ von Karl Rahner: Stuttgart 1966. Hinzutreten freilich auch, wenn von „heutigen Fragestellungen“ gesprochen werden soll, jene Probleme, die von einer nicht oder nicht mehr transzendental ansetzenden Religionsphilosophie herausgestellt wurden und heute intensiv diskutiert werden.

Wien

Raphael Schulte

SCHELL HERMANN, *Katholische Dogmatik*. Kritische Ausgabe, hg., eingel. u. kommentiert v. J. Hasenfuss und P. W. Scheele. Bd. II: Die Theologie des dreieinigen Gottes. Die Kosmologie der Offenbarung. (XXII u. 391.) Schöningh, Paderborn 1972. Ln. DM 46.—.

Die auf vier Bände berechnete Neuherausgabe der „Katholischen Dogmatik“ von H. Schell liegt jetzt in ihrem zweiten Band vor. Umsichtige Vorarbeiten der Herausgeber und zügige Drucklegung des Verlages haben diese dankenswert schnelle Erscheinungsfolge ermöglicht.

Zweifelsohne steht Schells existentielle Gotteslehre kongenial zur theologischen Anthropologie der Tübinger Schule. Mehr noch aber als die Tübinger erhebt Schell den Gottesbegriff der Offenbarung im Nachdenken über das, was Gnade heißt: Leben als Fülle

und Einheit wird streng theologisch von Gottes gnadenreichem Tun her gedeutet, also nicht so sehr — wie bei den Tübingern oder bei J. H. Newman — von der menschlich-kirchlichen Tradition her. Jedes Dogma wird zurückgeführt auf die Aussage, die von Gottes eigener Quellkraft kündet. Also entsteht nicht eine nur „kirchliche“ Dogmatik, die der Wirkungsgeschichte einer evolutiven Meditation nachgeht, sondern eine „theologische“ Dogmatik, die das Wirken des dreieinigen Gottes in den Heilstaten des Logos wie des Pneumas nachzeichnet. Schell ist im Bereich der Westkirche der einzige Theologe, der nicht den Hl. Geist von der Kirche her, sondern die Kirche theologisch vom innertrinitarischen und pfingstlichen Wirken des Hl. Geistes her denkt. Man lese in diesem Band nach, was Schell über die Tätigkeits-Namen des Gottesgeistes (117 ff) zu sagen weiß und vergleiche diese Aussagen mit den acht Sätzen zur theologischen Bestimmung des Menschen (292 ff): Schon dieser Vergleich zeigt, daß nicht nur Schell im Recht ist gegen jede „mechanische und äußerliche Auffassung von der Heilsgeschichte“ (8 A 12); man kann Schells wirklich weltweite, pneumatologische Offenbarungslehre heute geradezu als umfassenden Kommentar lesen zu den theologischen Einleitungsartikeln der Kirchenkonstitution des 2. Vatikanums (LG 1–4).

Schells Dogmatik — und in Sonderheit dieser 2. Bd. — entspricht mit seiner theologischen Zielsetzung nicht nur den Bedürfnissen unserer Zeit, die sich mit Gott schwer tut, sondern einem haltbaren theologischen Curriculum. Es ist echtes „Aggiornamento“ — und nichts von „Anbiederung“ ist darin — wenn Schell als Zielbestimmung für die theologische Anthropologie schreibt: „Gott hat den ersten Menschen zu seiner übernatürlichen Bestimmung erhoben, indem er ihm die einstige Gottanschauung zum Ziele gab und ihn mit den Gnadengaben des Geistes und des Leibes ausstattete, welche dieser hohen Zielsetzung und ihrer Verwirklichung durch freie Selbstbestimmung und eigenes Verdienst angemessen sind“ (308). Daß nur eine so konzipierte, curriculare theologische Anthropologie die mechanistischen Übertragungsmodelle in der Erbsündenauflassung vermeiden kann, weist Schell zum Schluß dieses Bandes dann nach, weil er die Welt so sieht, wie sie ist und wie sie sein sollte (322 ff). Seine Konzeption von Sünde wird damit zum Ernst- und Testfall einer theologischen Anthropologie, der bestanden wird.

Schells Theologie ist fromm in jenem umfassenden Sinn, der Gott und der Welt, dem Geist und dem Leibe verbunden bleibt, nichts ausläßt und also katholisch ist.

Regensburg

Norbert Schiffrers

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

Jede Seite dieses Buches fordert heraus zu Fragen, Stellungnahmen, Gegenargumenten, Zustimmung oder Protest. Das Buch will nicht beruhigen, erst recht nicht zudecken, sondern ändern und bessern durch Kritik. Das wird manchen Leser aufregen. Besonders wichtig und aktuell ist der zweite Abschnitt, der in präzisen Fragen zu einem Dialog zwischen Christen und humanistischen Atheisten anregt. Beiden Gruppen geht es doch um die Rettung des Menschen und des Menschlichen. Eine wesentliche gläubige Aussage des Autors ist der Hinweis, daß sich an der Verschiedenheit des Zukunftsbegriffs (begrenzte oder unbegrenzte Zukunft?) die Geister scheiden; ebenso an dem einmaligen Wert der Person (nicht nur der „Menschheit“).

Das fünfte Thema (Ehe in der Krise) ist sehr lebensnahe. Es stellt nicht die Institution über den Menschen, wie es meistens üblich ist, sondern den Menschen über die Institution. Daß unser heutiges Kirchenrecht kaum eine Hilfe in der Krise bedeuten kann, wird in sehr pointierten Sätzen herausgestellt. E. zeigt mit Recht die Dringlichkeit des Anliegens, den wiederverheirateten Geschiedenen eine bessere und vollkommene Integration in die Gemeinde zu ermöglichen. Die Synode der Bistümer in der BRD hat die Frage zwar auch angepackt, aber noch keine Antwort gegeben. Verzögerung ist manchmal gleichbedeutend mit Verweigerung der Hilfe.

Daß „Glaubensschatz“ ein sehr mißverständliches Wort ist und „lebendiger Kern“ mehr und anderes sagt und trifft, verteidigt E. gemeinsam mit vielen anderen Theologen. Ob man bei der Frage nach der Ökumene die Einheit der Liebe und die der Lehre so trennen kann, daß erste den Weg und die jetzige Einheit besagt, während die zweite nur ein immer anzustrebendes (und kaum zu verwirklichendes) Ziel ist, kann bezweifelt werden. Auch der Satz „Gott richtet uns nicht nach unserem Glauben, sondern nach unserer Liebe“ (82) ist wohl zu alternativ formuliert. Gott kann auch richten nach dem Glauben, der in der Liebe wirksam wird. Im letzten Abschnitt scheint mir E. der Gefahr erliegen zu sein, Zölibat gleichzusetzen mit „Verzicht auf Liebe“. Ist das nötig, um ihn abzulehnen?

Wenn auf wenigen Seiten so entscheidende und heikle Themen behandelt werden wie Gegenwart Christi in der Eucharistie, Autorität, Legalismus und Freiheit, Priesterbild, Zölibat, dann kann unmöglich alles gesagt werden, was zur Urteilsbildung nötig ist. Auch das provoziert. Es gäbe eine interessante Zusammenstellung, wenn die Fragen und Antworten der Leser gesammelt und

veröffentlicht werden könnten. Aber auch wenn der Dialog, zu dem E. den Anstoß geben will, nur in kleinen Gesprächskreisen oder gar nur in Gedanken geführt wird, hat er schon seinen Wert.

Mannheim

Konstantin Fuchs

KESSLER HANS, *Erlösung als Befreiung*. (130.) Patmos, Düsseldorf 1972. Kart. DM 12.—.

Es ist hier nicht der Platz zu einer echten Auseinandersetzung mit den Ansichten Kesslers. Dem Leser dieser Zeitschrift genügt zweifellos eine kurze Information über den Inhalt des Bändchens. Nach K. kennt das NT keinen Gott-Menschen Jesus von Nazareth, und die altchristliche Glaubensformel meine nichts anderes als er mit seiner Formulierung, „daß Gott in Jesus auf einzigartige Weise wirkt“ (16). Jesus hat sich nach Meinung des Vfs „wohl nie als Messias ausgegeben“ (23). So weit die Voraussetzungen zum eigentlichen Thema.

Man hat in der Geschichte der Theologie das Mysterium der Erlösung auf verschiedene Weise aufzuhellen versucht. K. nennt drei „Modelle“: Opfer, Loskauf, Genugtuung. Besonders der Genugtuungstheorie wird er in seiner einseitigen Darstellung und oberflächlichen Kritik nicht gerecht. Seine eigene Theorie orientiert sich offenbar am aufklärerischen Begriff vom „lieben Gott“. Es fehlt ein echtes Verständnis für Gottes Heiligkeit und Gerechtigkeit wie überhaupt für das Mysterium. Unerträgliche Vereinfachungen und Verkürzungen der Aussagen der Hl. Schrift über die Erlösung „gestatten“ ihm, Erlösung auf das bloße Wort und Beispiel Christi zu reduzieren: „Jesus hat uns Gott als den erschlossen, der allen Menschen ... gut und nahe sein will.“ Er „hat uns das Vertrauen ermöglicht, daß wir ... von Gott bejaht und angenommen sind. ... Der durch Jesus ermöglichte Glaube vermag uns frei zu machen ... für andere ... Und schließlich hat uns Jesus die Zuversicht gegeben ..., daß dies alles nicht vergeblich ist, sondern Sinn hat ... daß der Tod nicht das Letzte für uns ist.“ (39 f).

In dieser Erlösungstheorie ist kein Platz für das Mysterium, weder für das Mysterium iniquitatis noch für das Mysterium crucis noch für das der Gnade. Was bleibt, ist bloße Humanität, die Quintessenz der Aufklärung: „Edel sei der Mensch, hilfreich und gut.“ Mit wirklichem Christentum hat das nur noch einen Teil der natürlichen Sittenordnung und einige Namen gemeinsam. Dabei könnte man sich über einzelne Sätze, ja ganze Seiten des Büchleins ehrlich freuen — stünden sie für sich allein oder in einem anderen Zusammenhang.

Wels

Peter Eder

ÖKUMENE

SCHUTZ ROGER, *Die Gewalt der Friedfertigen*. Auf der Suche nach dem dritten Weg. (127.), (Herderbücherei 421.) Herder, Freiburg 1972. Kart. lam. DM 2.90, sfr 3.80, S 22.—.

Das Taschenbuch ist eine Lizenzausgabe der Übersetzung von Violence des pacifiques (Les Presses de Taizé 1968), die Karlhermann Bergner für das Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1970 besorgte. Vf. ist getrieben von der Überzeugung, daß eine neue universale Solidarität aller Menschen notwendig geworden ist, um wenigstens das Überleben sicherzustellen (66 u. 97). Zwischen pietistischer Passivität und Indifferenz auf der einen Seite und zerstörerischer Gewalttätigkeit auf der anderen (16) sucht er nach dem „dritten Weg“: der „schöpferischen Gewalttätigkeit“ (109), die er als Grundhaltung biblischer Ethik begreift. Ein Erkennungsmerkmal der Christen in den kommenden Jahren wird sein, wie sie an der Vorbereitung einer neuen Welt zwischenmenschlicher Beziehungen teilnehmen (104). Dabei wiederum hat die Ökumene der Kirchen besondere Bedeutung. Sie ist die „Antwort des Glaubens auf ein Ereignis Gottes in unserer Geschichte“ (65), für sie erfüllen Papsttum und Interkommunion wesentliche Funktionen (71–78).

Durch das Genus der Meditation und Tagebuchaufzeichnungen (bis zum Tode M. L. Kings) streift das Büchlein eine Fülle von religiösen und politischen Themen: Aktualität des Betens, Entsakralisierung, Entmythologisierung, Fragen nach dem Aufbau der Kirche als Suche nach dem dritten Weg zwischen monarchischer und demokratischer Struktur, Zölibat, Freundschaft, Psychoanalyse, Studentenunruhen, konkrete Vorschläge zu einem Bildungsprogramm für Entwicklungsländer via Satelliten, Erschließung der Erdölvorräte für die Ernährung (100 f) u. ä.

Angeichts der drohenden Neigung zur Gewalttätigkeit in Politik und Wirtschaft bis hinein in die Verhärtung kirchlicher Strukturen kann man die iredische Stimme des Priors von Taizé nicht genug begrüßen. Viele Hoffnungen knüpfen sich an die Ausstrahlung dieses prophetischen Experiments. Bedenken könnten nur bei den en passant behandelten kontroverstheologischen Fragen wie Eucharistie, Primat, Liturgie und Zölibat auftauchen. Eine zu rasche Annäherung an den römischen Standpunkt könnte die Gemeinschaft von Taizé u. U. innerhalb der evangelischen Christenheit isolieren und die Dialektik eines wahren Ökumenismus verkürzen.

Graz

Peter Trummer

LONNING PER/CASALIS GEORGES/HÄRING BERNHARD, *Die Zukunft des Ökumenismus*. (Ökumenische Perspektiven Nr. 1), (109.) Lembeck/Knecht, Frankfurt a. M. 1972. Paperback, DM 12.—.

Mit drei Referaten anlässlich eines Kolloquiums über „Die Zukunft des Ökumenismus“ und einem von den Teilnehmern gemeinsam erarbeiteten Bericht eröffnet das Institut für ökumenische Forschung in Straßburg eine eigene Schriftenreihe. Die Absicht des Unternehmens, „einen breiteren Leserkreis durch eine Konfrontation mit unterschiedlichen theologischen und konfessionellen Positionen an der gegenwärtigen ökumenischen Diskussion zu beteiligen“ (7), ist unbedingt zu begrüßen. Diesem Ziel der neuen Reihe wird der 1. Band vollauf gerecht.

Unter dem Titel „Von der Bewegung zur Institution?“ versucht P. Lonning die „bestimmenden Tendenzen innerhalb der heutigen Ökumene“ kritisch zu werten (11). Der Überblick über die Entwicklung der ökumenischen Bewegung, die Infragestellung des heutigen ökumenischen Establishments auf der einen und des modernen „säkularen“ Ökumenismus auf der anderen Seite vermitteln insgesamt eine ausgewogene Information über die Situation heute und in nächster Zukunft. — Dies kann wohl nicht in gleicher Weise über den Beitrag „Die Zukunft des Ökumenismus“ von G. Casalis gesagt werden. C. sieht das heutige Verhältnis darin, „daß die ökumenische Arbeit zu langsam voranging und daß der Bruch innerhalb der verschiedenen Denominationen eintrat, ehe die Einheit verwirklicht werden konnte“. Wäre die Einheit vorher verwirklicht worden, so hätte innerhalb einer vereinten Kirche gesund und fruchtbar werden können, was heute den ökumenischen Dialog verhindert (34). In dieser Situation ist ein Kompromiß „zwischen der Schwerfälligkeit und der Erstarrung auf offizieller Seite und den kühnen Vorstößen ungestümmter Hoffnung“ nicht mehr möglich (27). Entscheidend für die Zukunft ist die theologische Reflexion aus der geschichtlichen Situation, das politische Engagement für einen neuen Sozialismus, der revolutionäre Kampf und der „wilde Ökumenismus“ (46–61). Die verschiedenen Kirchen müssen sich bewußt werden, „wie unbedeutend und nutzlos jede Frage ist, die nur ihre eigene Zukunft betrifft“ (61). Hier wäre m. E. allerdings zu fragen, ob in Zukunft Ökumenismus überhaupt noch sinnvoll ist, wenn „das Zugehen auf eine wirkliche Einheit das Aufkommen neuer und bedeutsamer Spaltungen bedeutet“ (64 u. ö.). Ein Ökumenismus, der gegenüber Traditionen, Institution und Lehre eine rundweg gleichgültige Haltung einnimmt und der Einheit der Kirche die Einheit der Welt entgegensetzt, wird in der Tat nicht viel

mehr als neue Spaltungen hervorbringen können und gibt sich damit letztlich selber auf. Denn ihm widerfährt genau das, was er der Institution als Erstarrung zum Vorwurf macht: er begibt sich der Möglichkeit, sich selber kritisch in Frage stellen zu lassen. — In etwa mit derselben Problematik setzt sich auch B. Häring auseinander. Sein Referat „Routine oder prophetische Konkretion“ ist stellenweise theologische Meditation und bezieht deutlich, aber ohne Einseitigkeiten Stellung. Besonders ansprechend wirken u. a. die Ausführungen über den Säkularökumenismus, über das Gebet, über Konversion und Bekehrung und über den Pluralismus.

Insgesamt bietet das Bändchen dem kritischen Leser einen kurzen, aber doch umfassenden Einblick in die ökumenische Situation. Es dürfte sich deshalb auch als Informationsquelle für Referate, Arbeitskreise usw. sehr empfehlen.

Münsterschwarzach

Edgar Friedmann

MORALTHEOLOGIE

TROXLER GEORG, *Das Kirchengebot der Sonntagsmeßpflicht als moraltheologisches Problem in Geschichte und Gegenwart*. (Arbeiten zur praktischen Theologie hg. v. Pastoralinstitut der Univ. Freiburg/Schw., Bd. 2.) (265.) Universitätsverlag Freiburg/Schw. 1971. Kart. lam. sfr 30.—.

Unter den Forderungen der kirchlichen Disziplin betrifft das Kirchengebot der sonntags- und feiertäglichen Mitfeier des Meßopfers jeden zum Vernunftgebrauch gelangten Katholiken am unmittelbarsten und häufigsten. Nach uralter Überzeugung gilt die unentschuldigte Verletzung dieser Pflicht als schwere Sünde. Ist dieses Kirchengebot in seiner bisherigen Strenge auch in unserer Zeit mit ihrem gewandelten Liturgieverständnis noch beizubehalten? Mit dieser wichtigen Frage befaßt sich der Autor dieser interessanten Studie, indem er zunächst der Herkunft und Verpflichtung der frühchristlichen Herrentagsfeier nachgeht und dann den Werdegang des Sonntagsgesetzes in der konstantinisch-römischen Reichskirche sowie in den germanischen Reichen des Westens und schließlich in der frühmittelalterlichen westlichen Kirche untersucht. Ausführlich kommt sodann die theologische Begründung durch die Scholastik und die volle Ausbildung der schweren Sonntagsmeßpflicht in der Nachscholastik zur Sprache. Den Abschluß bilden Ausführungen über „Gottesdienst und personaler Glaube in der Neuzeit“. Seiner Ausrichtung nach stellt sich das Werk Troxlers als ein resolutes Plädoyer zugunsten der Milderung der strengen Verbindlichkeit der Teilnahme am Sonn- und Feiertagsgottesdienst dar.

Das Eigenständige der mit großem Fleiß unter Berücksichtigung sehr weit gefächelter Literatur erstellten Arbeit liegt weniger in der Erhebung der theologiegeschichtlichen Fakten, die bereits früher von anderer Seite zusammengetragen worden waren, als in der Wertung dieser Fakten im Sinne der genannten Zielsetzung. Interessant ist zweifellos die Tatsache, daß weder in der Patristik noch in der Hochscholastik die Meßpflicht an Sonn- und Feiertagen als *materia gravis* aufgefaßt wurde. Erst in der Spätscholastik zeigen sich Ansätze in dieser Hinsicht. Der erste bedeutendere Theologe, der die Schwere-sündhaftigkeit der Meßversäumnis lehrte, war der hl. Antonin von Florenz (gestorben 1459). Diese Auffassung setzte sich schon bald allgemein durch, sie fand Eingang in die Katechismen, wurde einhellig von den Moraltheologen (mit Ausnahme Caramuels) vertreten und in kirchenamtlichen römischen Verlautbarungen als selbstverständlich hingestellt. Unter diesen Umständen schlägt es wenig (anders als der Autor zu meinen scheint), daß sich die Sonntagsmeßpflicht (und dann noch ohne Hervorhebung des Verpflichtungsgrades) formell als allgemeines Gesetz der Lateinischen Kirche erstmals im CIC c. 1248 findet. Immerhin handelt es sich um ein mehr als 500 Jahre bestehendes Gewohnheitsrecht und eine entsprechend gebildete Gewissensüberzeugung der Hierarchen und der Laien. — Die Wertung des Sonntagsgottesdienstes als öffentlicher Gott geschuldeter Kult würde ich trotz ihrer Verwandtschaft mit heidnischen Anschauungen im Rahmen der christlichen Schöpfungstheologie positiver beurteilen, wie überhaupt die Berücksichtigung des Axioms *„Gratia supponit naturam“* der Arbeit zugute gekommen wäre.

Bei der grundsätzlichen Frage, ob die Kirche überhaupt berechtigt sei, ihre eigenen Gesetze den Gläubigen *sub gravi*, d. h. heilsentscheidend, aufzuerlegen, kann man sich für die verneinende Ansicht wohl nicht mit dem Vf. auf Thomas v. Aquino berufen. Es widerspricht historischem Einfühlungsvermögen, von moderner Mentalität geprägte restriktive Einstellungen dieser Art bei dem mittelalterlichen Denker wiederfinden zu wollen. Wäre zu seiner Zeit bereits eine allgemeine Überzeugung vom schwer verpflichtenden Charakter des Sonntagsgebotes infolge Gewohnheitsrechtes oder positiver Festsetzung vorhanden gewesen, würde Thomas sicher keine andere Meinung geäußert haben, wie er ja auch keine Bedenken trägt, beim parallelen Fall des kirchlichen Fastengebotes die Möglichkeit schwerer-sündhafter Übertretung (nicht nur im Falle der Gesetzesverachtung) anzunehmen (S. th. II II 147, 3 ad 2).

Diese Ausstellungen mindern aber nicht den Wert dieser verdienstvollen Untersuchung.

Das umfangreich vom Vf. dargebotene historische Material und seine eigenen Stellungnahmen regen dazu an, sich der Problematik der bisher geltenden kirchengesetzlichen Regelung der Sonntagsheiligung bewußt zu werden.

AUER ALFONS, *Autonome Moral und christlicher Glaube*. (204). Patmos, Düsseldorf 1971. Kart. lam. DM 19.80.

Während man vor noch nicht allzu langer Zeit für eine stärkere „Theologisierung“ der christlichen Sittenlehre eintrat, macht sich seit einigen Jahren im Zuge der Säkularisierung des religiösen Bereichs eine gegenläufige Bewegung bemerkbar. Man stellt die Frage nach dem Proprium der christlichen Sittlichkeit und zeigt sich in wachsendem Maße geneigt, für den irdischen Pflichtenkreis in inhaltlicher Hinsicht spezifisch christliche Normen in Abrede zu stellen, wie ja auch die Hl. Schrift ihre sittlichen Weisungen des öfteren einem bereits vorfindlichen nichtjüdischen bzw. nichtchristlichen Ethos entnimmt. Im Grunde genommen handelt es sich hierbei um keine neue Erkenntnis. Man braucht sich ja nur daran zu erinnern, welch hervorragenden Rang aus dem sittlichen Naturgesetz abgeleitete Normen seit jeher in der Moraltheologie eingenommen haben.

Der bekannte Tübinger Moraltheologe befaßt sich in seinem Werk in sehr gründlicher Weise und gekonnter Diktion mit dieser Thematik. Seine auf zahlreiche zeitgenössische Äußerungen zum Thema bezugnehmenden Ausführungen zählen zu dem Bedeutendsten, was auf dem Gebiet der Fundamentalmoral in der letzten Zeit zu verzeichnen ist. Im Anschluß an die traditionelle Seinsethik sieht der Autor das Wesen des Sittlichen, soweit es das Weltethos betrifft, als das Ja zur Wirklichkeit, in die der Mensch hineingestellt ist. Diese Wirklichkeit ist auf Sinn und Ordnung hin finalisiert, ihr eignet eine wesenhafte Rationalität, die der Mensch zu durchschauen vermag. Dabei wird er gewahr, daß „eine Spannung zwischen der tatsächlichen, noch unerfüllten Gestalt der Wirklichkeit und ihrer je besseren und schließlich ihrer vollendeten Gestalt“ besteht (23). An dieser Spannung zwischen Tatsächlichkeit und geschichtlich eröffneter Möglichkeit entzündet sich die sittliche Verbindlichkeit: als dem umgreifenden Ordnungsprinzip innerhalb des Universums obliegt es dem Menschen, diese Spannung zu mildern und die Wirklichkeit der Entfaltung und Erfüllung näherzubringen. So tritt dem Menschen „aus der Mitte seiner eigenen Existenz der unabdingbare Anspruch der ihm vorgegebenen Wirklichkeit entgegen“. Da er „ohne die ausdrückliche Erkenntnis Gottes den Vollsinn seiner Existenz in der Welt und damit auch den ent-

scheidenden Kern des Sittlichen“ zu verstehen vermag (30), kann nach Auer auch der Theologe ohne Bedenken von der Autonomie des Sittlichen sprechen.

Die Hauptschwierigkeit bei solchen Überlegungen liegt zweifellos in der ausreichenden Begründung des unbedingten Verpflichtungscharakters des Sittlichen. Diesem Punkt hätte der Autor noch größere Aufmerksamkeit schenken können, wobei die Berücksichtigung älterer einschlägiger Literatur (Cathrein, Gutberlet, Schuster und besonders auch des Gedankenaustausches zwischen Aug. Messer und M. Pribilla über Gotteserkenntnis und Sittlichkeit [Stuttgart 1924]) von Nutzen gewesen wäre.

Dankbar begrüßt man es, daß der Vf. in einem besonderen Kapitel die das Weltethos in der Hl. Schrift betreffenden Ergebnisse moderner alt und ntl Exegese ausführlich darstellt und dabei sich besonders mit dem neuen Sinnhorizont des von Jesus verkündeten Ethos und mit der christlichen Motivation des Handelns bei Paulus beschäftigt. Nach einem Exkurs „Modelle aus der Geschichte der Moraltheologie“ folgen im Schlußkapitel bedenkenswerte Erwägungen über das Weltethos in der lehramtlichen Praxis der Kirche und in der moraltheologischen Reflexion. Wie schon in früheren Veröffentlichungen sieht Auer die Funktion des kirchlichen Lehramts und der Moraltheologie bei der Statuierung weltethischer Weisungen auf der Linie einer integrierenden, stimulierenden und kritisierenden Einflußnahme. Beiden Instanzen bleiben also auch bei dieser Auffassung des Sittlichen wesentliche Aufgaben zugewiesen.

Wenn auch mit diesem Werk zu den darin angeschnittenen Fragen noch nicht das letzte Wort gesprochen ist, so kann doch niemand, der sich mit moraltheologischer Grundlagenforschung befaßt, an den fundierten Ausführungen Auers vorbeigehen.

INHOFFEN PETER, *Der Bischof und sein Helferkreis nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil*. (179.) Bernward-V., Hildesheim 1971. Brosch. DM 42.—.

Diese Doktordissertation der Univ. Freiburg i. B. (im Fach „Christl. Gesellschaftslehre“) befaßt sich, von dem durch das II. Vatikanum inaugurierten Aggiornamento der Kirche ausgehend, mit der „Neuordnung der Diözesankurie für die Ausübung des Apostolates“ (Untertitel). Am Anfang stehen Erwägungen über Person und Amt des Bischofs, wobei sich der Vf. neben dem Aufweis der neuen theologischen Sichtweise auch eingehend mit dem Status und der Rolle der Bischöfe in der BRD beschäftigt. Des weiteren erfährt das dreigestaltige Amt des Bischofs eine sorgfältige Erörterung. Das II. Kap. wendet sich der Teilkirche als Sozialgebilde und dem ihr angemessenen Führungsstil zu und

vergleicht sie mit anderen organisatorischen Strukturen. Im Schlußkapitel geht es um die Mitarbeiter des Bischofs: das Generalvikariat, das Seelsorgeamt und die beratenden Gremien.

Unter Berücksichtigung der maßgeblichen Literatur (auch aus dem soziologischen Bereich) hat sich der Autor in seiner gut dokumentierten Studie mit großem Fleiß bemüht, Aussagen des II. Vatikanums und überhaupt der modernen Ekklesiologie in Hinblick auf die konkrete Verwirklichung des bischöflichen Hirtenamtes in der Diözesanverwaltung fruchtbar zu machen. Angesichts der bevorstehenden Gesamtsynoden in manchen Ländern, die sich mit diesem Thema ja ebenfalls intensiv zu befassen haben, wird die Aktualität dieser Untersuchung unterstrichen.

VELLAY PIERRE, *Le vécu de l'avortement*. (174.) Editions Universitaires, Paris 1972. Kart. lam. F 15.50.

Ein französischer Gynäkologe tritt in diesem Buch für eine weitgehende Freigabe der Abtreibung ein. Er läßt sich dabei zweifellos von edlen Motiven leiten, vor allem von dem Willen, in Bedrängnis befindlichen Müttern zu helfen. Seine Argumentation ist aber nicht ausreichend, da sie das Lebensrecht des Fötus völlig außer acht läßt. Bei dem Eintreten für die Zulässigkeit der eugenischen Indikation entgeht auch er nicht dem Dilemma, daß sich dann konsequenterweise das Recht ergeben würde, auch nach der Geburt unheilbar kranke Kinder oder später solche Erwachsene zu töten. Wenn man daher die den Ausführungen des Vf. zugrunde liegende Tendenz nicht bejahen kann, ist sein Buch dennoch von Wert wegen der zahlreichen darin mitgeteilten Erlebnisberichte von Frauen in den verschiedensten Verhältnissen, die eine Abtreibung haben vornehmen lassen. Es bestätigt sich hier, wie in der Mehrheit der Fälle die weibliche Psyche durch diesen Eingriff zutiefst betroffen wird.

Graz

Richard Bruch

JÄGER ALOIS/NISSEL WALTER, *Familienplanung aber wie?* (124.) Herold, Wien 1972. Pappband S 48.—.

Die im Büchlein enthaltenen brauchbaren Informationen des Arztes sind in einen wohl-durchdachten Aufbau hineingestellt: Verantwortbare Kinderzahl — Empfängnisregelung — Bewertung der verschiedenen Methoden nach Prinzipien (90 ff), die für die Zeitwahl maßgeschneidert sind — die Enzyklika „Humanae vitae“ trifft genau die richtige Lösung.

Zielstrebig wird die Schlußfolgerung (93 f) angesteuert: Verpflichtendes Leitbild ist die Zeitwahl. „Sich aus Bequemlichkeit und Scheu vor der Anstrengung, die normalerweise damit verbunden ist, diesem Leitbild

zu verweigern, obwohl es erreichbar wäre, muß als ein Schuldigwerden an seinem vollen Menschsein (ein solcher Mensch weigert sich, jenes geistige Steuerungsvermögen einzusetzen, das seiner Menschenwürde entspricht. Ja, er setzt sich — wie die moderne Gehirnforschung zeigt — unter Umständen der Gefahr aus, jenes Steuerungsvermögens immer mehr verlustig zu gehen!) und als ein Schuldigwerden an der vollen Entfaltung der ehelichen Gemeinschaft beurteilt werden. Es ist also ein Schuldigwerden an dem spezifisch christlichen Lebenssinn des Menschen, an der in Gott begründeten Selbst- und Nächstenliebe und somit Sünde.“ Dieses Schuldigwerden und die Drohung mit der Sünde wird auf den folgenden Seiten noch mehrmals klar ausgesprochen.

Die Tendenz des Büchleins wird auch bei der Gegenüberstellung von Zeitwahl und anderen Methoden deutlich (102): „Die Zeitwahl nimmt die dem Menschen in seiner Person mitgegebene Möglichkeit einer Steuerung der Fruchtbarkeit auf und vermeidet eine nicht zu verantwortende Schwangerschaft, ohne in leibliche Abläufe, die zugleich Zeichen tiefer geistiger Sinnzusammenhänge sind, einzugreifen und dadurch die Person des Menschen anzutasten. Sie entspricht im allgemeinen auch den Kriterien der in Gott begründeten Selbst- und Nächstenliebe. — Die anderen Mittel dagegen greifen in leibliche Abläufe ein und tasten damit den Menschen in seiner personalen Ganzheit und Würde an. Außerdem bergen sie — allerdings in unterschiedlichem Maße — die Gefahr in sich, von sich aus die eben erwähnte allseitige Liebe zu beeinträchtigen.“ Unter der Überschrift „Wenn die Zeitwahl aber nicht geht, was dann?“ sind folgende mögliche Ursachen angeführt: Informationsmangel, gefühlsmäßige Widerstände, organische Störungen, schwierige Ehesituationen. Im letzten Fall wird auf die Situation des Pendlers hingewiesen. Konkret wird empfohlen, die Widerstände gegen die Zeitwahl abzubauen. Wenn dies trotz ehrlichem Bemühen nicht möglich ist, kann die betreffende Frau als krank erklärt und die Pille als Medikament verabreicht werden.

Die skizzierte Linie der Broschüre führt zu einer Reihe von Widersprüchen und Ungeheimheiten, die auch in den verschiedenen Beiträgen von Arzt und Theologen ihre Ursache haben können. Z. B.: Die Wirkungsweise von Intrauterinpressaren besteht „wahrscheinlich darin, daß sie die Einnistung des befruchteten Eies verhindern“ (34). Dazu aber die sittliche Beurteilung: „Diese Methoden der Schwangerschaftsverhütung sind schon allein deshalb abzulehnen, da durch sie ein bereits begonnenes Leben vernichtet wird“ (35). Weiters: „Der beratende Arzt... hat nicht das Recht, eine bestimmte Methode als einzig möglichen Weg

dem Ratsuchenden aufzuzwingen“ (37 f). Dazu im Gegensatz die Tendenz der ganzen Schrift. Ebenso scheinen Beratung durch den Arzt und Entscheidung durch das Paar sachgerecht aufeinander bezogen zu sein (81). Aber dieser Ansatz wird durch die Einseitigkeit der gesamten Darstellung und durch die massive Sündendrohung, z. B. in der Zusammenfassung (120 f) zunichte gemacht. Der Akzent der Ausführungen über dauernde Enthaltensamkeit (44 ff) widerspricht dem Geist der Konzilsaussage in *Gaudium et spes* Nr. 51, die auch zitiert wird.

Für die Seelsorge können die Ratschläge, die gegeben werden, kaum Hilfe bringen. Eheleute, welche die Zeitwahl zufrieden praktizieren, brauchen das Buch nicht. Jene, die einen anderen Weg gehen, werden sich gekränkt fühlen, weil sie als dumm, willensschwach, krank oder charakterlich minderwertig (112) hingestellt werden. Geradezu unverantwortlich wäre es aber — wie auf Seite 105 empfohlen — den Krieg in die Ehe hineinzutragen: „Der positiv zur Zeitwahl stehende Partner wird sich mit Klugheit und Einfühlungsvermögen bemühen, die Bedenken und Vorurteile des anderen schrittweise abzubauen und ihn zu einer positiven Einstellung zur Zeitwahl zu führen.“

Linz

Bernhard Liss

PASTORALTHEOLOGIE

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

Unter dem Titel einer ständig notwendigen Kirchenreform wird heute viel Kritik an der Kirche geübt, oft grimmig und verbissen, meist zerstörend oder verletzend. Man kann aber auch im Humor Kritik wirksam machen. Sch. hat es versucht, wenn er das Volk Gottes einen Herdenbrief an die Bischöfe schreiben läßt und die stillen Betrachtungen einer Bus-Nonne bei ihrer Fahrt durch Berlin aufdeckt. Allzumenschliches wird in das Chorgebet eines Kanonikers eingeflochten und viel Satire findet sich im Kapitel über die Landpfarrer. Wenn auch im Text manch unterschwellige Ressentiments mitklingen, so bleibt doch die Kritik in noch tragbaren Grenzen.

PESCH OTTO HERMANN/LANGER HANS-DIETER (Hg.), *Kirche im Wachstum des Glaubens.* FS Mannes Dominikus Koster. (FZTh Ph. 18. Bd. 1971, Heft 1–2) (384.) Paulus-V., Freiburg/Schweiz. Brosch. sfr. 25.—.

Dem unbefangenen und kritisch offenen Thomisten M. D. Koster haben seine Schüler und namhafte Theologen zum 70. Geburtstag eine theologisch bedeutsame Festgabe überreicht. Die Thematik dieser dreizehn histori-

schen, dogmatischen und pastoraltheologischen Beiträge nehmen Bezug auf die theologiegeschichtliche und systematisch-theologische Arbeit Kisters. So berichtet Eckert über Stilisierung und Umdeutung der Persönlichkeit des Hl. Thomas v. A. durch die frühen Biographen. A. Fries glaubt in der Meßerklärung des Albertus Magnus einen Hinweis auf Hippolyts „Apostolische Überlieferung“ gefunden zu haben. Aufschlußreich ist der antikonziliare Traktat des Wiener Dominikaners L. Huntpehler gegen eine Superiorität des Konzils über den Papst, dargestellt von I. W. Frank. G. Söll befaßt sich mit der Theorie der Dogmenentwicklung, inwieweit Dogmenfortschritt durch neue Offenbarung erfolge. D. Schlüter bringt eine tiefdurchdachte Reflexion über „Der Wille und das Gute bei Thomas v. A.“ A. K. Ruf befaßt sich mit der Sakramentenlehre des Thomas v. A. und zwar mit der Sinnbedeutung des sakramentalen Siegels der Firmung. Der Firmcharakter ist Kultbefähigung, wobei unter Kult das ganze christliche Leben zu verstehen ist. A. Hoffmann untersucht den Ort und die Bewertung der Wortverkündigung beim Aquinaten. Er findet eine kerygmatische Verkündigung vor. U. Horst beschäftigt sich mit einem Thema der Dominikanerschule von Salamanca, Kirche und Papst nach Dominicus Bañez. M. Schmaus bringt eine höchst aktuelle Anmerkung zum Problem der Demokratisierung im Bereich der kirchlichen Lehrunfehlbarkeit. O. H. Pesch's Besinnung auf die Sakramente „sind sehr ausführliche historische und systematische Überlegungen, aus denen sich pastorale Konsequenzen ergeben: Ablehnung des Sakramentenkonsums, Formechtheit und die Fraglichkeit der Institutionalisierung der Sakramente. M. Einig untersucht das Verhältnis der liturgischen Predigt zur mystagogischen. Ein heißes Eisen behandelt St. Pfürner in seinem lesenswerten Artikel: Innerkirchlicher Protest und Synode, der eine stärkere Präsenz der Jugend in der Kirche, mehr Hoffnung und Freiheit für die Synode fordert. Aus der Feder des bekannten französischen Dominikanertheologen Yves Congar stammt der Beitrag D'une „Ecclesiologie en gestation“ a Lumen gentium Chap I et II. Den Herausgebern ist für die umfangreiche Arbeit zu danken, die nicht nur dem Fachtheologen, sondern auch dem Praktiker wertvolle Informationen vermittelt.

HÖFLIGER HILDEGAR, *Die Erneuerung der evangelischen Einzelbeichte*. Pastoraltheologische Dokumentation zur evangelischen Beichtbewegung seit Beginn des 20. Jahrhunderts. (Ökumenische Beihefte zur FZTh Ph 6) (224.) Universitäts-V. Freiburg in der Schweiz 1972. Kart. lam. sfr 26.—.

Der Autor ist katholischer Theologe und versucht an Hand schriftlicher Publikationen die

Beichtbewegung in den französischen und deutschen evangelischen Kirchen seit Beginn des 20. Jh. zu erforschen. Eine kritische Stellungnahme von seiten evangelischer und katholischer Theologie wird vermieden. Sachlich wird nur von der Einzelbeichte gesprochen. Die einzelnen Kapitel behandeln die Notwendigkeit und Bedeutung der Erneuerung der evangelischen Einzelbeichte, die Wege und Hindernisse dazu, das Wesen der evangelischen Einzelbeichte, ihr Inhalt und die Bedeutung für andere Beichtformen. Die weiteren Kapitel beschäftigen sich mit dem Beichtiger, der Beichtpraxis und mit dem Verhältnis der Einzelbeichte zur Psychotherapie. Dazu wurde eine Fülle von Literatur befragt und ausgewertet. Der Leser gewinnt ein anschauliches Bild von Vorgängen innerhalb der evangelischen Kirchen und ein größeres ökumenisches Verständnis. Auch die vielfältigen Bestrebungen zur Reform der christlichen Bußpraxis finden in dieser Untersuchung viele Anregungen. Zugleich wird aber auch der Mangel einer dogmengeschichtlichen Aufarbeitung der Bußformen spürbar. Man müßte auf beiden Seiten sich ernstlich damit beschäftigen.

WEBER LEONHARD, M., *Pastorale Impulse*. Aufsätze und Vorträge. (239.) Herder Freiburg 1971, Kart. lam. DM 26.—.

Wer den allzufrüh verstorbenen Münchener Pastoraltheologen L. M. Weber gekannt hat, ist erfreut, seine tiefeschürfenden Gedanken und Entwürfe, die er in verschiedenen Vorträgen und Aufsätzen dargelegt hat, in diesem Band gesammelt vorzufinden. W. hat mit großer Freiheit und Verantwortung Pastoraltheologie betrieben und sich nicht gescheut, die schwierigsten Probleme in Angriff zu nehmen. Für ihn war Seelsorge immer Sorge um den ganzen Menschen. Seine klaren und wohlhabewogenen Ausführungen über Ehe- und Familienpastoral sowie über die personale Geschlechtlichkeit sind wegweisend für die postkonziliare Periode. Großes Verständnis brachte er der Krankenpastoral entgegen und für die ekklesiologisch so bedeutsame Gruppe der alternden Menschen entfaltete er viele Initiativen, um sie zur religiösen Einübung in die Altersphase zu führen. Aus Not und Einsamkeit heraus konnte er einen Weg zur Transzendenz und Geborgenheit in Gott weisen. Er scheute aber auch nicht vor streng spekulativen theologischen Fragen wie Gläubigkeit und Glauben zurück, behielt aber immer die pastorale Verwirklichung im Auge. Seine besondere Sorge galt den Priestern nicht nur als langjähriger Regens eines Priesterseminars, sondern auch als akademischer Lehrer. Er orientierte sich bei der gegenwärtigen Unsicherheit immer wieder am ntl. Priesterbild und sah im Priester den Zeugen des Glaubens inmitten der Gemeinde. Er versuchte den Wandel im Priesterbild

wissenschaftlich aufzuhellen und fand kluge Worte zum Zölibat.

Man wird dem Herausgeber Hansjörg Schild danken müssen, die Ausführungen Webers mit einem reichen wissenschaftlichen Apparat versehen zu haben, so daß man noch lange aus diesem pastoraltheologischen Werk wertvolle Anregungen wird schöpfen können.

CREMER DRUTMAR, *Laßt euch versöhnen*, Bußgottesdienste. Modelle — Texte — Erfahrungen. (191.) Echter, Würzburg/Tyrolia, Innsbruck 1972. Kart. S 88.—.

Das Büchlein ist aus der pastoralen Praxis erwachsen und bemüht sich, dem Bußgottesdienst in unseren Gemeinden neues Heimatrecht zu geben. Patres der Benediktinerabtei Maria Laach haben mit den Seelsorgern von etwa 20 umliegenden Pfarreien die Texte erarbeitet. Nach einer Übergangsphase tritt man dafür ein, den Bußgottesdienst nicht mit Beichtgelegenheit zu verbinden, um seine Eigenständigkeit zu betonen. Aber auch in Verbindung mit einer Eucharistiefeier am Samstagabend hat man gute Erfahrungen gemacht.

Im 1. Teil werden 10 ausgearbeitete Modelle von Bußgottesdiensten dargeboten: Je drei Bußfeiern vor Weihnachten, vor Ostern und vor Allerheiligen sowie ein Fernsehbußgottesdienst. Als gleichbleibender Aufbau hat sich in der Praxis bewährt: Lied, Begrüßung und Eröffnung, Verkündigung des Gotteswortes, Predigt, Anregungen zur Gewissensforschung, Psalmrufe, Schuldbekennnis und Bitte um Vergebung, Bußgebete und Bußwerke, Entlassung. Die Anregungen für die Gewissensforschung sind zu individualistisch gefaßt und erinnern noch stark an modernisierte „Beichtspiegel“. Die Gemeinde als Lebens- und Aktionsgemeinschaft im Dienst an der Umwelt rückt kaum ins Blickfeld. Dies dürfte mit unklaren Zielvorstellungen des Gemeindelebens zusammenhängen.

Der 2. Teil beinhaltet Vorschläge zu einladenden Pfarrbriefen, Modelle für die musikalische Gestaltung von Bußfeiern, Vorschläge zur Wortverkündigung und zu Fürbitten, weitere Hilfen zur Selbstprüfung, Bußgebete — Bußwerke sowie weiterführende Literaturangaben. Der Leser gewinnt den Eindruck, daß im Hintergrund immer noch inhaltlich die so reformbedürftige Form der Einzelbeichte zu stehen scheint. Eigenständige Formen und Inhalte von geeigneten Bußgottesdiensten für unsere Gemeinden werden noch viel Studium, Ideenreichtum, Einfühlungsvermögen in das heutige Lebensgefühl und weitere Experimente benötigen. Auf diesem Weg bietet das Büchlein wertvolle Anregungen und Erfahrungsberichte über den bereits zurückgelegten Weg.

Das Buch ist in Teamarbeit entstanden und ganz auf die seelsorgliche Praxis zugeschnitten. Alle, die sich um den Bußgottesdienst bemühen, werden trotz einiger Mängel dankbar nach diesem Büchlein greifen.

SPORKEN PAUL, *Menschlich sterben*. (91.) Patmos, Düsseldorf 1972. Paperback, DM 9.—.

Die letzte Lebensphase des Menschen ist voller Probleme. Gesundheit und Krankheit sind nicht nur ein medizinisches, sondern auch ein menschliches und religiöses Geschehen. Durch den medizinischen Fortschritt wurde das Tabu des Todes durchbrochen. Gleichzeitig erhebt sich die Frage, ob man ein Leben verlängern soll, dem wesentliche menschliche Qualitäten fehlen. Ein weiteres Tabu ist das Sterben, das solange bestehen bleiben wird, bis wir uns ernsthaft um Sterbehilfe bemühen. Dazu müssen alle, die sich um das leibliche und geistige Wohl des Patienten kümmern (Arzt, Krankenschwester, Priester, Psychologe) in einem Team zusammenarbeiten. Da Menschsein eine dynamische Gegebenheit ist, besteht die ethische Pflicht, dieses Werden des Menschen vom Beginn der Schwangerschaft an bis zum Gehirntod zu respektieren. In Anbetracht der heutigen Möglichkeiten, Leben zu erhalten, muß auch das Recht, zu sterben verteidigt werden. Es besteht heute ein großes Bedürfnis nach Sterbehilfe und Sterbebeistand. Schwierige Fragen sind zu lösen: wie weit darf dem Sterbenden die volle Wahrheit gesagt werden und welchen Sinn gibt man dem Sterben und dem Tod? Die vorliegende Schrift sucht daraufhin eine Antwort zu geben. Sie ist in klarer und leichtverständlicher Sprache geschrieben und bringt eine Fülle von Anregungen für Geistliche und Ärzte.

Graz

Karl Gastgeber

KLEINERT ULFRID (Hg.), *Strafvollzug*. Analysen und Alternativen. (Gesellschaft und Theologie/Praxis der Kirche, Nr. 10) (174.) Kaiser, München/Grünwald, Mainz 1972. Snolin DM 16.50.

Seit geraumer Zeit befaßt man sich in fast allen Staaten Europas mit einer Reform des Strafrechtes, das den neuen, geänderten Verhältnissen angepaßt werden soll. Es ist selbstverständlich, daß in diesem Rahmen dem Strafvollzug besondere Beachtung geschenkt werden muß, soll die aufgewendete Arbeit sinnvoll sein.

Das Buch gehörte in die Hand eines jeden, der mit dem Strafvollzug in irgendeiner Weise zu tun hat, also vor allem in die Hand der Juristen, der Soziologen, der Psychiater, der Theologen und ganz besonders der Strafanstaltsseelsorger. Ja, es wäre zu wünschen, daß auch Außenstehende dieses Buch in die Hand bekämen, denn das Pro-

blem des Strafvollzuges betrifft nicht nur, wie man irrtümlicherweise anzunehmen pflegt, den Strafgefangenen allein und am Rande noch die oben genannten Personen, nein, es ist ein Problem, dem die gesamte Öffentlichkeit ein besonderes Augenmerk schenken müßte. Es muß ja vor allem die Frage untersucht werden, wie es bei den einzelnen Straffälligen zu ihrer Straftat kam, um nach Möglichkeit Vorbeugungsmaßnahmen zu treffen. Es dreht sich um die Frage, wie dem Gefangenen während der Haft Hilfestellung geleistet werden kann, damit er sich nach der Entlassung aus der Haft in einer Welt, die sich besonders bei zu längeren Strafen Verurteilten nicht unwesentlich geändert hat, wieder zurechtfindet, und ein besonderes Augenmerk ist der Frage zuzuwenden, was zu tun ist, damit der Entlassene den Zugang zur Umwelt wieder findet und sich nicht von dieser zurückgestoßen und abgelehnt fühlt.

Für den einzelnen Seelsorger erachte ich das Buch für besonders wichtig, da es die Seelsorge von den verschiedensten Gesichtspunkten aus beleuchtet. Es gibt ihm Hinweise für die Ausrichtung seiner Persönlichkeit und seiner Arbeit unter den Gefangenen, die ihm anvertraut sind und die sein Verständnis und seine Hilfe erwarten. Es werden ihm auch konkrete Hinweise und Anregungen für die Einzelseelsorge, für die Gruppenarbeit und die Ausgestaltung des Gottesdienstes gegeben. Wenn diese Anregungen auf Grund des Buchumfanges auch nur sehr gedrängt erfolgen konnten, so werden sie doch die Grundlage zur eigenen Weiterarbeit bilden. Wenn das Buch auch die Verhältnisse im deutschen Raum zur Grundlage hat, so sind die Themen, Fragestellungen und die Probleme des Strafvollzuges und die Stellung des Seelsorgers im Strafvollzug und zu den staatlichen Dienststellen und auch die Schwierigkeiten, die sich aus verschiedenen Gründen ergeben, im wesentlichen überall dieselben.

Garsten

Johann Gruber

DEUTSCHER CARITASVERBAND, *Caritas* '71. Jahrbuch. (312 Text- u. 36 Bildseiten) Freiburg, Kart. DM 8.—

Solche Jahrbücher kommen meist nur in Hände von Fachleuten, die im Verband der Caritas stehen. Aber im Zeitalter der Synoden sollten wenigstens die Synodalen, die sich mit den Problemen der Sozialen Dienste der Kirche befassen, ein solches Jahrbuch studieren. In diesem Jahrbuch 71 der Deutschen Caritas sind einige sehr aktuelle Fragen behandelt: z. B. Richard Völkl zum Thema: Nächstenliebe — die Summe der christlichen Religion? Hubertus Junge, Die Vorschulziehung im Netz der Bildungsplaner. Norbert Huber, Wie macht man aus einem alten Heim ein neues? Herbert Huber, Möglich-

keiten der Sozialarbeit in der Hilfe für Drogenabhängige. Dies nur einige Titel, die sofort die Aktualität des Jahrbuches aufzeigen. Als Pfarrer, der 14 Jahre hauptamtlich im Dienst der Diözesancaritas stand, habe ich jedenfalls mein Wissen über die Arbeit der Caritasverbände wieder sehr erneuert und mich gefreut, daß sie sehr modern arbeiten und wirken.

St. Wolfgang

Ernst Rafferzeder

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

G. gibt in diesem ansprechenden Bändchen unter verschiedenen Gesichtspunkten gesammelt Aussprüche, Lebenserfahrungen und Worthilfen in die Hände von Leidenden und Kranken. Sowohl vordringliche Denker als auch Heilige und Große der Kirchen jeden Jahrhunderts kommen zu Wort. Vor allem aber werden das Wort des Evangeliums und die Briefe der Apostel auf die Situation der Krankheit und des Leides hin appliziert. Eine dankenswerte Arbeit, die freilich noch aufgefüllt werden könnte durch Beiträge aus den Zeugnissen der letzten Jahre. Nicht nur die Kranken selbst, sondern auch alle, die für Kranke Sorge oder ein waches Herz haben, werden darnach greifen: Verwandte, Freunde, Krankenpflegekräfte und nicht zuletzt die Seelsorger selbst.

PFENDER MARCEL, *Les malades parmi nous*. Le ministère de l'église auprès des malades. (248.) Verlag Les Berges et Les Mages, Paris 1971. Brosch.

M. Pfender, der protestantische Generalseelsorger für die Krankenanstalten der Region Paris, legt in diesem umfassenden Werk eine gründliche Arbeit vor, die von erschöpfender Kenntnis der psychologischen, soziologischen und der theologischen Fakten im Bezug auf die Kranken zeugt. Nach sehr ausführlichen Kapiteln über die Welt des Kranken (I) und des Krankenhauses (II), bei deren Darlegung er stets auf die heilsökonomischen Ansatzpunkte des Eingreifens der Gnade durch die Seelsorge hinweist, nach einer Charakterisierung des echten Seelsorgers, wie ihn Gott und Mensch heute brauchen (III), und des Krankenseelsorgers speziell (IV), kommt er im letzten Kapitel (V) seines Buches ausführlich auf die Situation der Kranken in der Kirche Jesu und auf den Dienst dieser Kirche an den Leidenden zu sprechen. Die Kranken müssen in der Kirche Christus, die einzige Hoffnung und Sicherheit für ihr Heil, treffen können. Die Begegnung Christi mit den Kranken, mit dem Leid jeder Art, und sein eigener Abstieg in Schmerz und Tod, werden ansprechend dargestellt. Die Kirche, der Leib Christi, muß das Gnadenpotential, das ihr Gott in den

leidenden Gliedern Christi anbietet, heben und in den Dienst ihrer Heilssorge für die Menschen stellen. Abschließend legt der Autor konkrete Formen für eine Aktivierung der apostolischen Gesinnung in den Kranken und für eine Liturgie für die Kranken dar.

Trotz der protestantischen Ausgangsbasis, worin das Fehlen einiger, gerade den katholischen Seelsorger interessierenden Aufweise gelegen ist, ist die Arbeit auch für die kath. Seelsorge und Sozialarbeit ein reicher Gewinn, und es ist nur zu wünschen, daß wir das Buch bald auch in deutscher Sprache zur Verfügung haben.

HENNINGS FRED, *Mir gefällt das Altsein*. (56.) 2. Aufl. Herold, Wien 1971. Brosch. S 39.—

In dem kleinen Büchlein schildert der altersgereifte Künstler der deutschen Bühne auf sehr fesselnde Weise seinen Weg in die katholische Kirche. In dieser „Heimkehr“ aber erlebt er die Erfüllung der Hoffnungen und Erwartungen seines reichen und bewegten Lebens. Es war eine altersbedingte Erkrankung, in deren Verlauf die „Wende“ kam. In der Stille des Stiftes Heiligenkreuz — und ausgerechnet an diesem Ort! — reift in ihm der Entschluß zum endgültigen Schritt in die katholische Kirche. „Das Erlebnis dieser Stunde gehört zu den größten meines Lebens“, so sagt er selbst (32). Hennings bekennt, daß ihm aus dieser Stunde eine Verpflichtung erwachsen ist: der Einklang des Denkens und Tuns mit dem göttlichen Willen; diesen Einklang täglich zu erreichen, so erkennt er, muß er die Verbindung mit Gott im Gebet anstreben. Aber auch die erneuerte Rückkehr zu den Mitmenschen steht ihm klar vor der Seele. So verbringt er seine alten Tage bewußt in einer „gottgefälligen Haltung“, im ruhigen Denken an das Ende und in der Übung jeder Art von „tätiger Nächstenliebe“, die sich in der Anteilnahme am Leid des anderen offenbart (54).

Hennings Zeugnis beweist, daß die Gnade Gottes den Menschen in jeder Phase seines Entwicklungsganges treffen kann, — und daß kein Sterblicher bereits so „verfestigt“ ist, daß er nicht auch nach sehr eingeschleiften Willensbahnen noch von der Oberfläche weg in die Tiefe seines eigenen Wesens, die in Gott ist, gelangen kann. „Daß es wohl möglich ist, daß auch ein alter Mensch noch neugeboren werden kann, habe ich an mir selbst erlebt“ (37). Hennings confessio gehört zu den zeitlos gültigen Zeugnissen von dem Suchen des Menscheingeistes nach Licht, aber auch vom Frieden in der gefundenen Wahrheit, die für ihn zugleich der Weg und das Leben ist: Gott.

Wolferrn

Anton Gots

SOZIALWISSENSCHAFT

MAYER HANS BERNHARD, *Politik im Gottesdienst? Kritische Erwägungen zur Politisierung des Gottesdienstes* (131.), Tyrolia, Innsbruck/Echter, Würzburg 1971. Kart. lam. S 68.—, DM 9.80, sfr 12.80.

Vf. geht der Frage nach, „ob und wie man mit Recht Angelegenheiten des politischen und gesellschaftlichen Lebens in den Gottesdienst einbringen kann“ (8), ob und wie weit die verschiedenen gottesdienstlichen Formen sozial effizient sein können und dürfen. Nach Reflexionen über das Wesen des Gottesdienstes stellt er fest: Wenn sich im Gottesdienst das Selbstverständnis der Gemeinde wesentlich artikulieren, ein Verhältnis zwischen Gottesdienst und Weltdienst, eine Bezogenheit von Liturgie und dem Leben „draußen“ bestehen soll; wenn es um den Menschen, die Kirche, um letzte Sinngebung und Sinndeutung durch den Gottesdienst, um Aufdeckung der Tiefendimension aller menschlichen Lebensbereiche gehen und Gottesdienst nicht zur Leerformel werden soll, weil er keinen „Sitz im Leben“ (mehr) hat; wenn also eine lebendige Wechselbeziehung zwischen der Gesamtgesellschaft und dem Gottesdienst gegeben sein soll, dann ist das Verlangen nach politischer Relevanz des Gottesdienstes legitim. Wobei natürlich noch nichts über bestimmte liturgische Formen dieser Wechselbeziehungen und konkrete Neuansätze gesagt ist, die das politische Moment stärker im Gottesdienst berücksichtigen wollen.

Einige Beispiele und Modelle, die auch auf den Gottesdienst ihre Auswirkungen haben, werden genannt und beurteilt: So das „Politische Nachtgebet“ in Köln als profilierteste Veranstaltung dieser Art, das aber in permanenter Gefahr ist, nur noch vom Menschen zu reden, ihn deswegen total zu verkennen und dadurch auch den „eschatologischen Vorbehalt“ zu verlieren, aus dem heraus jeder „Status quo“ wirksam kritisiert und überwunden werden kann; der „kritische Katholizismus“, der Kirche nur noch als Vehikel für harte Auseinandersetzung mit der Gesellschaft benützt; die europäischen Priestergruppen, denen es darum geht, „daß die Gesamtkirche und einzelne Gläubige zu den Problemen des politischen, wirtschaftlichen und sozialen Lebens in christlichem Geist Stellung nehmen“ (99), die aber den Ordo publicus des Kultes verkennen, wenn bestimmte politische Anschauungen propagiert bzw. verurteilt werden, und das über eine bestimmte Situation Hinausweisende der christlichen Botschaft vernachlässigen; die Schalom-Bewegung, bei der christlicher Glaube zu sozialromantisch gefärbter gesellschaftsrevolutionärer Ideologie wird. Von einzelnen, die sich mit dem Verhältnis von politischem Engagement und liturgischer

Feier bemühen, werden genannt: H. Oosterhuis, der trotz aller theologischen Unklarheit echte konstruktive Neuansätze bringt, deren der Gottesdienst dringend bedarf und E. Cardenal, der in seinen Psalmen-Nachdichtungen und Lob-Gottes-Gesängen den Menschen auf Ich-Verschlossenheit und Gottbezogenheit hinweist und dadurch zu echter kritischer Distanz zu den herrschenden Zuständen befähigt. Dem Vf. geht es in seinen Überlegungen und Auseinandersetzungen mit Beispielen „politischen“ Gottesdienstes nicht um ein abschließendes Urteil, sondern um einen Beitrag zur Urteilsfindung. M. stellt fest (123), daß veränderte soziale und kulturelle Lage nach Anpassung, daß Differenzierung der Gesellschaft nach einem pluralen Angebot von gottesdienstlichen Formen verlangt, damit sozial verschiedene christliche Gemeinden ihr Leben in ihrer Sprache liturgisch zum Ausdruck bringen können. Priesterliche Gemeindeleiter und Liturgiewissenschaftler scheinen aber ihre liturgische Phantasie in dieser Richtung nicht besonders strapaziert zu haben. Oder bleiben vielleicht manche Versuche im Untergrund stecken, da zu starre Handhabung der an sich zu wenig flexiblen liturgischen Normen sie unterbindet, weil „man“ der Meinung ist, daß vereinheitlichte gottesdienstliche Formen die kirchliche Einheit sicherstellen?

SÖLLE DOROTHEE/STEFFENSKY FULBERT (Hg.), *Politisches Nachtgebet in Köln*, Bd. 2. Texte — Analysen — Kritik. (237.) Kreuz-V., Stuttgart/Grünwald Mainz o. J.

Sechs neue Texte „Politischer Nachtgebete“ werden zur Diskussion gestellt. Ihre Themen sind: Bundestagswahlen — Stadtplanung: Diktatur des Kapitals — Scandalum crucis ... es ist nicht vollbracht — Schüler und Lehrlinge — Indonesien: Massenmord im Paradies — Konflikte von heute, Modelle von morgen? — Wie die im 1. Bd (1969) veröffentlichten, sind sie scharf geschliffen, polemisch, provokativ, bewußt einseitig, parteilich; sind ein Katalog von gesellschaftlich verursachten Notständen und Leid. Mit „Gebet“ wird meistens „Stille“ assoziiert, hier wird laut geschrien: von Macht, Krieg, Freiheit, Konflikten, Habsucht, Gehorsamsmißbrauch etc. Die Nachtgebete gehen schrittweise vor; Informationen bringen Inhalte (bzw. Fehlstellen) unseres Lebens zum Bewußtsein, desillusionierende Meditation, Ansprache und Gebet formulieren die Not in religiöser Sprache überindividuell, biblische Texte werden zu herausfordernden Partnern und abgehört auf Fragen, die sich uns — heute — stellen. Die „Nachtbeter“ sollen ihre eigene Schuld und Blindheit erkennen, sollen wahrhaben, daß sie Böses (Gleichgültigkeit, Nachlässigkeit, Intoleranz ...) getan und Gutes unterlassen ha-

ben. Da „ein religiöses Gebet ohne politische Konsequenzen ... eine Heuchelei (ist)“ (Sölle: 205), sind Aktionsvorschläge angefügt, Konsequenzen und Forderungen für „Täter des Wortes“ aufgezeigt. Denn: „Die Soziologen haben die Verhältnisse verschieden interpretiert! Es kommt darauf an, sie zu verändern!“ (69). — Jedem Nachtgebet ist ein kurzer Bericht über das vielfältige Echo, die Folgen in der Praxis und für die Entwicklung der Diskussion beigelegt.

Der ökumenische Arbeitskreis „Politisches Nachtgebet“, der keine homogene, ideologisch geschlossene Gruppe ist, stellt sich und „seine“ Theologie auch der Kritik (185–226), die da lautet: Appell und negative Gesellschaftskritik dominieren, positive Entwürfe scheinen aufgeschoben; Jesus wird zu einem Revolutionär hinaufstilisiert; Soziologisierung und Revolutionierung der Kirche; die „Politischen Nachtgebete“ verlangen zu viel, sind zu intellektuell, zu rational, der „Wärmestrom“ (Musik, Tanz, Spiel) fehlt; die biblischen Texte werden umfunktioniert und naiv-direkt politisch verwertet. Eine „Zwischenbilanz nach 25 Nachtgebeten“ (214–226) wird gezogen: Bis Juli 1970 wurden bei Veranstaltungen zu 20 Themen 17.210 Teilnehmer gezählt. Christen, Atheisten, Marxisten trafen sich zum Gespräch, zur Zusammenarbeit, zu neuer Gemeinsamkeit. Das „Politische Nachtgebet“ erkannte seine Grenzen, die vor allem im Gebet bewußt werden (230 ff): Die Grenze der Macht (Entscheidungen können nicht unmittelbar durchgesetzt werden), die Grenze der Erkenntnis (es bleibt immer ein unaufgearbeiteter Rest ungelöster Sachfragen), die Grenze der Sünde (das Mißtrauen gegen die eigenen Entschlüsse und gegenüber der eigenen Blindheit). Das Gebet korrigiert den Allmachtswahn, verhindert, daß Entscheidungen absolut gesetzt werden, bewahrt vor Skepsis, Sektenbildung, Anarchismus, Flucht, vor kleiner und großer Verweigerung.

Man mag zum „Politischen Nachtgebet“ stehen wie auch immer: Es scheint ein Zeichen zu sein, daß nicht nur dort in Köln oder bei einer Variante anderswo, sondern in der Kirche allgemein das Bewußtsein lebendiger geworden ist, sich gesellschaftlich engagieren zu müssen, daß eine Wende zur Gesellschaft eingetreten ist.

TILMANN RABAN, *Sozialer und religiöser Wandel*. (Themen und Thesen der Theologie) (139.) Patmos, Düsseldorf 1972. Kart. DM 14.—.

Diese religionssoziologische Dissertation versteht sich als an empirischen Forschungen gebundene (Theorie-)Diskussion zum Säkularisierungsbegriff, sie will die „epochenscheidende und kämpferische Programmatik der Säkularisierungsthese überwinden“ (14), „zur Zielsuche heutiger Pastoral und zur

Neu-Ordnung der kirchlichen Aktivitäten" (15) beitragen. Sie will weiterhin darstellen: soziale Gestalt und Standort der Institutionen der christlichen Religion in Europa und damit auch die Gestalt der modernen Religiosität (besonders in urbanen Räumen); Verhältnis, Ausmaß und wechselseitigen Zusammenhang von sozialem und religiösem Wandel, besonders sichtbar in den Veränderungen religiöser Institutionen und damit den Beitrag des religiösen Faktors zum allgemeinen sozialen Wandel.

Ausgehend von Störungssymptomen und Wandlungskonflikten im traditionellen Kirchensystem und den Hauptergebnissen der Kirchensoziologie legt T. die Säkularisierungsthese als bisher umfassendste — zunächst von der Kultur- und Geschichtsphilosophie allgemein dargestellte — Theorie des sozio-religiösen Wandels dar, die gerade vom empirischen Material her als untermauert und gesichert betrachtet wurde (17–44). Diese These, vor allem von Max Weber formuliert, dient „zur Zusammenfassung der Ergebnisse, die ein Nachlassen traditioneller Kirchlichkeit feststellen“, wobei sich „auch häufig eine kritiklose Verwendung des Säkularisationsbegriffs beobachten“ läßt (F. Fürstenberg in „Handbuch der empirischen Sozialforschung“, II. Bd., 1116). In einem grundlegenden gesellschaftlichen Wandlungsprozeß — so die Säkularisierungsthese — löst sich die gegenwärtige (säkulare) Welt von der vergangenen, christlich-religiösen. Der Religion verbleibt (nur noch) ein privater Raum, sie wird zur Privatsache, zum besonderen Ereignis, zu persönlicher Entscheidung, wird schließlich zum „alte Gesellschaft“ konservierenden Getto und damit fortschrittfeindlich. Die Säkularisationsdebatte brachte eine Frontstellung von Gegnern und Befürwortern dieser Wandlung. Beide Gruppen bezogen sich aber auf diese These, die dadurch quasi unangreifbare Sicherheit erhielt. Eine ruhige Analyse des sozio-religiösen Wandels wurde unmöglich gemacht und der Weg für neue empirische Forschung verstellt.

T. will die Säkularisierungsthese nicht unwidersprochen als gesicherte Theorie des sozio-religiösen Wandels übernehmen. Zur Untermauerung seiner Kritik und als Ausgangspunkt zum Aufzeigen von Alternativen stellt er im 2. Hauptteil die Kritik bei Joachim Matthes dar (47–62). Ergebnis dieses Abschnittes: Die Säkularisierungsthese weist methodische Mängel und historische Bedingtheiten auf, hängt von einer bestimmten — aber keineswegs mehr einzigen — Theorie des sozialen Wandels ab, andere sozio-religiöse Wandlungstheorien können die sozialen Phänomene besser aufzeigen. Elemente neuer Wandlungstheorien, jenseits der Säkularisierungsthese, werden dargestellt (62–84) und wiederum einer kritischen Betrachtung unterzogen. Die Kritik der Sä-

kularisierungsthese sowie die Ansätze zu neuen Theoriebildungen liefern neue Ansatzpunkte für weitere empirische Forschung. Die dazu genannten fünf Vorschläge (88 bis 91) möchten auch die Einseitigkeit und Verengung vermeiden, die sich bisher aus der Bindung religionssoziologischer Forschung an bestehende christliche Institutionen ergeben haben.

Dem Leser dieser interessanten Studie, die eine knappe Theorieübersicht und Versuche zur Theorieweiterbildung bringt, wird die konzentrierte (Fach-)Sprache ab und zu Lese- und Verständnisschwierigkeiten bringen. Vielleicht sollten für die Pastoral, der diese Überlegungen bei neuer Zielsuche behilflich sein wollen, die Hauptgedanken, (besonders die des Abschnittes III: Die Veränderung des gesellschaftlichen „Standorts“ der Kirche) an anderer Stelle lesbarer dargestellt werden. Ein Sachverzeichnis fehlt; im Literaturverzeichnis vermißt man wichtige Berichte der kirchensoziologischen Forschung, z. B. des Pastoralsoziologischen Institutes des Bistums Essen, des Institutes für kirchliche Sozialforschung in Wien.

Linz

Walter Suk

ASZETIK

STEENBERGEN FERDINAND VAN, *Vorsehung heute* (63.) Ars sacra, München 1971. Kart. lam. DM 2.80.

Das kleine Büchlein ist im Stil frommer Erbauung geschrieben. Vom Heute des Titels ist nicht viel zu merken. Es wäre kein Vorwurf, daß Traditionelles gesagt wird. Aber das Unbefriedigende ist, daß die alte Lehre nicht neu für uns heute gesagt wird. Den vielen, allzu billigen Antworten auf die bedrängende Frage nach dem Sinn des Leidens müßte das Buch Ijob entgegengestellt werden.

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

Vf. ist Arzt. Ihm geht es um eine Hygiene des Menschen, den er nicht in einen Leib und eine Seele zerlegt. Denn „vierzig Prozent derjenigen, die wegen Herzkrankheiten in Krankenhäusern liegen, sind nicht organisch krank“ (9). Die Anregungen zur Sammlung und Meditation sollen nicht nur die Gesundheit erhalten helfen, sondern überhaupt zu einem echten, vertieften Menschsein führen. „Der Mensch kann sich nicht einfach so hinnehmen, wie er sich in einem beliebigen Augenblick vorfindet... Vom Menschen her ist gefordert, zu erkennen, was wir sind, uns anzunehmen, wie wir sind, und zu werden, was wir werden sollen... Aber wir können nicht zu uns selbst kommen, dem Dasein

begegnen und unsere Zeit bestehen, indem wir das einfach wollen. Dazu gehört die regelmäßige Einübung von Entspannung, Sammlung, Besinnung und Meditation... Der Weg zur Entspannung ist die richtige Atmung" (11 f).

Die Hinführung zur Meditation wird an einigen Beispielen von Symbol- und Naturmeditationen verdeutlicht. Dabei wird nicht einer östlichen Versenkung oder einem Kreisen-um-sich-selbst das Wort geredet. Es geht ja um die Bewältigung der Gegenwart und Zukunft, wozu wir die Meditation der Offenbarung brauchen. „Die Heilsoffenbarung zu bedenken, sie betrachtend in uns hereinzunehmen und uns einzuprägen, ihre vom Urbeginn in Bild und Wort in die Schöpfung und uns eingesenkten Wahrheiten zu befreien und heraufzuholen sind unser letztes Ziel" (52).

Das Büchlein kann viele Anregungen geben. Sie durchzuführen und durchzuhalten, wird nicht ohne immer neue Willensanstrengung gehen.

SCHÜRMANN HEINZ, *Der Geist macht lebendig*. Hilfen für Betrachtung und Gebet (163.). Herder, Freiburg 1972. Snolin DM 8.80.

In diesem Büchlein werden uns Betrachtungen aus dem Johannesevangelium vorgelegt. Das Anliegen des Buches bringt Vf. in den Vorbemerkungen gut zum Ausdruck: „Sie (die Betrachtungsvorlagen) standen ursprünglich im Kontext ‚Geistlicher Übungen‘, also in einem ganz bestimmten Fragehorizont. Wird ja die Schrift überhaupt nur als erläuterte und gepredigte zur viva vox evangelii. Schriftperikopen werden nicht schon als ‚exegesierte‘, das heißt als textlich bedachte, ansprechend, sondern erst, wenn sie einerseits aus einem hermeneutischen Verstehenshorizont befragt werden, wenn sie andererseits diesen mitgebrachten Verstehenshorizont von der in ihnen bezeugten ‚Sache‘ her in Frage stellen und überwältigen dürfen... Der vorgegebene Verstehenshorizont in den Exerzientagen war näherhin die Christusbegegnung, in die der hl. Ignatius gnadenhaft geführt wurde und in die er mit Hilfe des Exerzitienbuches hineinnehmen will. Sie waren also eingebettet in ein Begegnungsgeschehen, in dem der Exerzitant sich immer tiefer hineinheben läßt in die Liebe Gottes, die ihm in Jesus begegnet: die ihn herausholt aus aller Sünde und sündigen Eigengerechtigkeit (I.), die dann in der gläubigen Erfahrung der erlangten Vergebung die Großmut weckt zu unbedingter dienender Nachfolge (II.) bis zum ‚Magis‘ der Kreuzesnachfolge (III.) und zur Liebeseinigung mit dem Vater Jesu Christi in der Begegnung mit dem Auferstandenen (IV.).“ (5–7).

Der Name Heinz Schürmann bürgt für Qualität. Wie weit der Leser von vorgelegten

Betrachtungen erfaßt wird, hängt von dem Verstehenshorizont ab, den er mitbringt.

FOLLIET JOSEPH, *Der Friede des Herzens*. (159.) Ars sacra, München 1972. Kart. lam. DM 9.40.

Die Sehnsucht nach Frieden ist groß. Es ist gut, daß es eine Friedensforschung gibt und daß immer mehr das allgemeine Weltbewusstsein die Friedensbrecher verurteilt. Dabei darf nicht übersehen werden, daß der Friede in der kleinen und großen Gemeinschaft der Menschen auch auf dem Frieden des Herzens aufbaut. Wer mit sich selbst nicht im Frieden ist, sich selbst nicht mag, kann auch mit den anderen nicht in Frieden leben. Dieses Buch möchte Hilfen für den Frieden des Herzens bieten. Das Anliegen ist berechtigt, ob aber der Stil des Buches uns anspricht, ist die Frage. Vielleicht entspricht es mehr französischer Mentalität, wenn es etwa heißt:

„Herr, getreuer Hirte, ich bin nur eines Deiner Schafe,
das erbärmlichste, das widerspenstigste.
Wie oft habe ich mich in der Wüste verlaufen.
In den Einöden, wo Hunger, Durst
und böse Geister herrschen,
wo wilde Tiere umherschleichen,
wo Skorpion und Natter
unter den Steinen auf der Lauer liegen.
... O Lamm, mein Bruder auf den Weiden
dieser Welt
und des Himmels“ (8).

Die vielen heilsamen Ermahnungen und Ratschläge wirken ermüdend und werden den Leserkreis auf bestimmte Gruppen einschränken.

LinZ

Eduard Röthlin

PILZ JOSEF A., *Grenzgänger*. Meditationen. (49.) Echter, Würzburg 1972. DM 3.80.

Mit seinen zu prägnanten Texten verdichteten Meditationen wagt sich P. tatsächlich in Grenzland vor: in dialogischer Anrede wird Gott beim Wort genommen, Ereignis und Sprache auf seine verborgene Gegenwart hin abgehört. Wer so konkret in seinem Leben nach Gott Ausschau hält, wird umso stärker seine Unauffindbarkeit erfahren („Meine Augen haben sich wund gesehen“, S. 33), wie unsere tiefe Verwiesenheit auf ihn erfahren („Warum suche ich dich so?“ S. 7). Mehr als jedes andere menschliche Mühen kommt solche Gottsuche an ihre Grenze, wo im unverhofften Beschenktwerden Gnade erfahren wird („Ein Leben lang arbeitest du um eine Musterplantage zu errichten. ... Nun bist du am Ende. Irgend jemand pflanzt Veilchen in den Spalten.“ S. 21). Um für diese neue Dimension unseres Lebens wach zu werden, bedarf es allerdings der Einkehr („Geh von den Menschen. Schweige.“ S. 27), des Meditierens, in das manche Texte den Leser wie von selbst einführen (z. B. „Irgend-

wie muß das Schweigen in dich hineinsickern" S. 13). Wer dann in solch gelassener Weise an der Grenze zu leben versucht, wird gewiß daran reifen („Gelassen, weise, heiter wirst du erst an der Grenze." S. 48). Das schlichte Zeugnis dieser auch formal klar aufgebauten Texte, die zu eigenem Nachdenken und Meditieren einladen, macht dieses Bändchen von P. empfehlenswert.

Linz

Alois Riedlsperger

CARL HEIDI, *Hilf uns Gott*. Gebete, Meditationen junger Menschen. (93 S., 4 Bildtafeln) Echter, Würzburg/Tyrolia, Innsbruck 1972. Kart. lam. S 58.—

Jugendliche im Alter von 16–20 Jahren versuchen persönliche Gebete und Meditationen über Themen, die ihnen in unserer Zeit besonders wichtig erscheinen (z. B. „Gott, wer bist du?", „Uns geht es gut", „Oft haben wir den Alltag satt", „Warum gibt es Krieg?"). Sie können als gute Denkanstöße und praktische, zeitgemäße Gebetsbeispiele für Jugendliche dienen, die im Heute den Weg zu Gott finden möchten.

Linz

Franz Greil

KATECHETIK/PÄDAGOGIK

RELIGIONSPÄDAGOGISCHE MODELLE, Nr. 1/2. *Entwicklungshilfe*. Analyse und Planung (62.), Arbeitsmaterial (96.). Nr. 3. *Gebet*. Analyse und Planung (36.), Arbeitsmaterial (40.). Nr. 4. *Gehorsam und Mündigkeit in der Familie*. Analyse und Planung (43.), Arbeitsmaterial (56.). Diesterweg, Frankfurt a. M./Kösel, München 1971. Kart. DM 3.20 u. 5.80 (1/2), 3.50 u. 3.— (3), 3.80 u. 3.80 (4).

Diese für unsere bisherige Schulpraxis noch ziemlich neuartigen Modelle für den RU in der Sekundarstufe (etwa der 6. bis 10. Schulstufe entsprechend), sind von zwei Projektgruppen in Baden-Württemberg und Norddeutschland geplant, erprobt und nun veröffentlicht worden. Um zu zeigen, wie diese Unterrichtsmodelle strukturiert sind und auf welchen Wegen sie die Schüler zur aktiven Auseinandersetzung mit den jeweiligen Themen heranführen wollen, diene die nähere Beschreibung des Heftes 4, dessen Thema „Gehorsam und Mündigkeit in der Familie" auch nach den österreichischen Lehrplänen bevorzugte Behandlung verdient. — Die traditionelle Behandlung des genannten Problemfeldes im Rahmen des 4. Gebotes ist für heutige Verhältnisse nicht mehr ausreichend. Es wird daher notwendig, mit den Schülern ein zeit- und altersgemäßes Verständnis von Konflikten und Möglichkeiten der Bewährung zu erarbeiten. Es sind Orientierungs- und Aktionshilfen zu erstellen, die etwa klären helfen: die Wechselbeziehung von Autorität und Freiheitsstreben, die

Strukturen von Spannungen, Aggressionen und Konfliktsabläufen, die Bedeutung und Funktion verschiedener Erziehungsstile im Hinblick auf Gehorsams- und Anpassungsprobleme in Familie und Gesellschaft usw. Die Autoren dieser Modelle sind überzeugt, daß ein derartig umfassendes Thema nicht nur fächerübergreifend, sondern auch in verschiedenen Schulstufen behandelt werden muß. Nach einem sehr informativen Einführungsteil zu den einzelnen Teilthemen werden sodann didaktisch-praktische Hinweise gegeben, wie man mit dem Material des Schülerheftes den Unterrichtsablauf gestalten kann. Dieses Material besteht aus: Arbeitsunterlagen verschiedenster Art: Fragebogen, Soziodrama, Zeichnung, Liedtext, Schüleraufsatz, Brief, Zeitungsbericht, Filmskizze usw. Zur Aufhellung und Verarbeitung dieser Situationsgegebenheiten werden sodann einschlägige Texte aus Hl. Schrift, Lehrtexte, Gebete u. dgl. geboten. Ein letzter Teil bringt Material zur abschließenden Information und Klärung. Die betont vielgestaltige und reiche Materialsammlung, die sehr praxisorientierten didaktischen und methodischen Hinweise und nicht zuletzt der relativ niedrige Preis lassen diese religionspädagogischen Modelle als sehr empfehlenswert erscheinen, nennleich für österreichische Schulverhältnisse die Mühe der Anpassung aufzubringen ist.

KÖNIG H./KÖNIG K. H./KLÜCKNER K. J., *Jesus ruft uns*. Ein Vorbereitungskurs zur Erstkommunion. Werkmappe für das Kind (43 Blätter), Handreichung für den Katecheten (48.) Kösel, München 1972. Geheftet DM 8.—, bzw. 3.80.

Da die Eucharistiefeier aus der Gemeinschaft lebt, ist es nur folgerichtig, die Hinführung der Kinder zur Erstkommunion auch bewußt gemeinschaftbezogen zu gestalten. Nach dem vorliegenden Konzept werden deshalb die Kinder in Kleingruppen eingeteilt (8–10), die von dazu geschulten Katecheten (möglichst aus den Reihen der Väter und Mütter) geführt werden. Der Pfarrseelsorger ist der Motor dieses Gesamtunternehmens: er weist anhand der Unterlagen die Katecheten in ihre konkrete Arbeit ein, leitet die dazugehörigen Elternabende ein und gestaltet die Wortgottesdienste. 12 Katechesen vor der Erstkommunion, 2 nachher sind insgesamt vorgesehen. Die angewandte Methode baut die Erfahrungen der Gruppenmethodik ein und ist abwechslungsreich gehalten: Gespräch, Textinterpretation, katechetisches Spiel, Singen, Malen, Bildereinkleben, Bildvergleiche usw. Die Kinder fügen nach jeder Katechese das eben durchgearbeitete Text- oder Arbeitsblatt in ihren Schnellhefter und haben so am Ende eine komplette Werkmappe zur Hand. In diesem Vorbereitungskurs sind allerdings die Schüler der 3. Klasse

angesprochen. Wer diesen anregenden Beihelf einsetzen will, muß demnach gewisse Vereinfachungen selbst vornehmen. Die Grundtendenz jedoch, die gruppenmethodische Einführung, ist zweifellos von großer religionspädagogischer Bedeutung und verdient, von den Seelsorgern sehr beachtet zu werden.

QUADFLIEG JOSEF, *Fünfzig Vorlesegeschichten*. Mit Gesprächsimpulsen für Familie und Kindergarten, für Vorschule und Grundschule. (84.); *Religionspädagogischer Kurs für Kinder*. Eine Arbeitshilfe für Eltern, Kindergärtnerinnen und Vorschulclassenpädagoginnen zum Kinderbuch „Kleine Kinder — große Welt“ (72.); *Kleine Kinder — große Welt*. Informations- und Arbeitsbuch zu einem religionspädagogischen Kurs für Kinder unter 6 Jahren. Bilder v. Georg Stein. (48.) Auer, Donauwörth 1972. Kart. DM 9.80, bzw. 8.80 u. 10.80.

Vf. hat sich längst als Religionspädagoge, der sich stets der Praxis verpflichtet weiß, einen guten Namen gemacht. Daß er sich in die Welt der 5 bis 8jährigen hineinversetzen kann und für sie zu erzählen versteht, zeigen diese 50 Vorlesegeschichten. Dabei darf man ruhig in die Beurteilung miteinbeziehen, was Vf. selbst einleitend sagt: dieses Buch wolle kein Beitrag zum Kapitel „anspruchsvolle deutsche Kinder- und Jugendliteratur“ sein, sondern ein Stück Handwerkszeug für Kindergarten, Familie und Schule. Darum sollten diese Geschichten auch ohne Bedenken verändert, verkürzt oder in der mündlichen Erzählung umgeformt werden. Eine kurze Einführung zu jeder Geschichte, methodische Anregungen für ein nachfolgendes Gespräch, sowie ein Themenverzeichnis erleichtern den Einsatz dieser großteils recht netten und brauchbaren Erzählungen.

Für die religiöse Erziehung innerhalb der an Bedeutung stetig wachsenden Vorschulerziehung ist noch wenig greifbar. Umso dankenswerter ist die Absicht des Vfs., für Kinder unter 6 Jahren ein Informations- und Arbeitsbuch zu erstellen, das ihrer Phantasie und Eigentätigkeit viel Raum beläßt. — Das dazugehörige Handbuch für die Erzieher — eben der Religionspädagogische Kurs — unternimmt den Versuch, einen tragfähigen Grund für die spätere religiöse Erziehung zu legen, bei der nichts widerrufen oder korrigiert werden muß. Der Aufbau läßt sich etwa so skizzieren: Kinder in der weiten Welt — Kindergarten — Familie — Welt ringsum — das Schöne und das Leid — Jesus — Menschen, die sich nach Jesus richten. Es sind also wenige Themen, die aber — dem Alter angepaßt — umso gediegener entfaltet werden. Eltern, Kindergärtnerinnen und Vorschulerzieher werden mit diesen zwei Beihelfen gute Erfahrungen machen können.

ASSEL A./KNECHT L./MÜLLER J./RÜCK W., *Religionsunterricht im 5. Schuljahr*. Jahreskurs in Unterrichtsmodellen (130.) Dazu das Schülerheft: *Deine Meinung*. Leitblätter (49.) Auer, Donauwörth 1972. Kart. DM 14.80, bzw. 3.80.

Die Curriculumforschung hat noch lange nicht zu praxiserprobten, allgemeingültigen Modellen geführt. Um die Zwischenzeit zu überbrücken, legen diese Autoren einen Unterrichtsentwurf vor, der einerseits auf das Arbeitsbuch „glauben — leben — handeln“ aufbaut, andererseits aber so weit als möglich bereits neue didaktische Erkenntnisse für die Praxis auswertet. Für den RU in Österreich sind zwar mit Herbst 1972 die neuen Glaubensbücher vorgeschrieben. Die Anregungen im vorliegenden Lehrerhandbuch, insbesondere aber die sehr interessant und anregend gestalteten Arbeitsblätter für die Schüler, könnten auch für unsere Verhältnisse nützliche Impulse vermitteln.

Linz

Franz Huemer

HOMILETIK

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

Geschriebene Predigten zu lesen ist im allgemeinen nicht sehr reizvoll. Rez. muß aber gestehen, daß er die 30 Predigten dieses Buches mit Interesse gelesen hat. Von den Erfahrungen des Menschen ausgehend, wie sie in Film, Literatur und Alltag begegnen, wird in einfacher Diktion, die die Dinge beim Namen nennt, die Sache der Bibel zur Sprache gebracht. Untertitel orientieren über die engagiert vom Glauben her aufgegriffenen Probleme (Gastarbeiter, Gewalt, Friede, Autorität, Religion, Leid, Tod...). Die Perikopenauswahl umfaßt Texte aus dem Alten und Neuen Testament aus allen drei Lesejahren. Einführungen, die jeweils in einem Gebet zusammengefaßt werden, sowie Fürbitten stellen die aus der Gemeindegemeinschaft entstandenen Predigten hinein in das Ganze des Wortgottesdienstes. Der Band bietet keine Predigten zum Kopieren, aber brauchbare Anregungen zu einer zeitgemäßen Wortverkündigung, die ein Doppeltes voraussetzt: den intensiven Umgang mit dem Wort Gottes und mit dem Menschen unserer Zeit.

Linz

Johannes Marböck

JANTSCH FRANZ, *Man kann auch anders predigen...* (112.) Herder, Wien 1970. Paperback. S 60.—, DM 9.80.

Das schmale Bändchen enthält keinerlei wissenschaftliche Abhandlungen über Predigtprobleme und deren Behebung. Es ist flüssig

geschrieben, man braucht keinen Satz zwei- oder dreimal zu lesen, um ihn zu verstehen, man benötigt kein Fremdwörterlexikon, und für das alles ist man dem Vf. dankbar. Es ist das Buch eines Praktikers, der über eine Fülle von Möglichkeiten plaudert und damit nichts anderes will als Hilfen zu bieten zur Überwindung der Eintönigkeit des herkömmlichen Predigens. Man wird natürlich in manchen Fällen der Meinung sein, der Vorschlag sei nicht zu verwirklichen, jedenfalls nicht so einfach wie es dargestellt ist. Solche Bedenken sollten nicht stören. Pfarrer Jantsch will keine Patentlösung für die vielen Schwierigkeiten des Predigens geben — eine solche gibt es, wie jeder Seelsorger weiß, ohnedies nicht —: er will der Phantasie Anregungen geben. Und wenn einem Prediger bzw. seiner Gemeinde etliche dieser Anregungen zu einer echten Hilfe werden, und das können sie durchaus, dann wurde dieses Buch nicht umsonst geschrieben.

Neumarkt i. H. Engelbert Leitner

KIRCHGÄSSNER ERNST, *Habt Glauben an mich*. Predigten zu allen Sonntagsevangelien. Lesejahr C. (279.) Echter, Würzburg 1970. Kart. lam. DM 16.80.

Nicht eines unter vielen Predigtbüchern ist dieses Werk, sondern ein besonderer Vertreter seines Genre. Schon beim Aufschlagen der ersten Predigt erkennt man, wie der „Hörer“, vielfach mit Hilfe eines aus dem Leben gegriffenen Beispiels (manchmal auch mit etwas Satire), „abgeholt“ wird. Das ist wichtig, selbst wenn manche gegen sogenannte „Predigtaufhänger“ (Vf. möge, wenn er diesen Ausdruck nicht mag, verzeihen) wettern. Was besagte Angelegenheit betrifft, kann man, ein Sprichwort abwandelnd, wohl konstatieren: Es kommt darauf an, um was für einen Aufhänger es sich handelt (das wissen wir ja von den unterschiedlichen Aufhängerschlaufen unserer Kleidungsstücke!). Gotteswort ist zwar immer aktuell, doch Jesus selbst hat ja Anknüpfungen wahrgenommen und so verkündet, wie es gerade seinen Zeitgenossen verständlich war.

Anschaulichkeit, gesunder Realismus und Optimismus durchziehen auch die weiteren Darlegungen. Letzte kreisen um den jeweiligen Kern des Textes und entfalten verschiedene Teilaspekte in überlegten Schritten. Rez. meint freilich, einige Zwischenüberschriften (es müssen nicht immer die sprichwörtlichen drei Punkte sein!) würden dem Leser bzw. dem, der zur Vorbereitung der Predigt nach dem Buch greift, den Nachvollzug der manchmal ungewöhnlichen Gedankenwege etwas erleichtern. Bei all dem wird echte Wahrheit verkündet. Vf. steht dabei den Texten sowie gegenwärtigen Frömmigkeitsformen, Liedern u. ä. durchaus kritisch gegenüber ohne jedoch entscheidendes ein-

zuebnen. Wenn er zu konkretem Tun anregt, geschieht es ohne penetrant zu werden und zu moralisieren.

Das Werk bildet ein vortreffliches Beispiel, den durch mancherlei Ablenkung heutiger Zeit oft abgestumpften Menschen für die Botschaft zu interessieren. Aber nicht durch süß-saure Miene oder „man müßte sich doch mehr ums Christentum kümmern“, sondern mittels geschickter Darlegung, die sich jedoch zugleich von billiger Effekthascherei freihält.

KLEIN LUDWIG (Hg.), *Was soll verkündet werden?* Alternativpredigten zu den Festen des Kirchenjahres (Offene Gemeinde Bd. 16). (174.) Lahn V., Limburg 1972. Kart. lam. DM 12.—.

Diese „Dokumentation“ basiert auf dem Versuch einer Gegenüberstellung „progressiver“ und „konservativer“ (7) theologischer Richtung, welcher mittels einer Sendereihe des Südwestfunks (Thema: Was soll verkündet werden?) 1960 gestartet wurde. Zu je einem Thema bzw. Fest sprach je ein Vertreter der genannten Gruppen. Interessant nun, wie sich die Prediger (in den 14 zur Verfügung gestellten Minuten) über zentrale Themen des Christentums äußerten, ferner wie es mit dem berühmten Graben zwischen den Fronten steht. Hinsichtlich der Verantwortung sei an die einem solchen Massenmedium zugeordnete (und differenzierte!) Hörschaft erinnert. Intendiert waren „Kurzformeln des Glaubens“ (keine Spekulationen). Den Text seines Gegenübers kannte keiner der Redner vorher. Diskussionen o. ä. fanden nicht statt, der Hörer war selbst aufgerufen. Dies gilt auch für die Leser. Am Schluß (des Buches) begegnen wir jedoch einigen sehr instruktiven Perspektiven zur Beurteilung, ebenso Aspekten aus Hörerbrieffen.

Die Einzelausführungen sind eingebettet in ein Vorwort und je eine grundsätzliche Abhandlung am Anfang (Zur Einführung) und Schluß (Glaubwürdigkeit in der Verkündigung). Als Themen wurden: Weihnachten, Karfreitag, Ostern, Christi Himmelfahrt, Pfingsten, Kirche, Dreifaltigkeit, Fronleichnam, Maria Aufnahme und Allerheiligen gewählt. Beim Durchsehen — und es ist interessant dies zu tun — der zum Teil polaren Ausführungen trifft man erfreulicherweise viel kräftige Kost und mutige Perspektiven, leider aber auch manches kleingläubige Pathos, unnötige Polemik, theologisch flaches und zum Teil schiefes Spintisieren (gerade vor einem solchen Publikum!) und mangelnde Glaubwürdigkeit. Das gilt von Vertretern beider (!) Richtungen.

Glücklicherweise gibt es im Christentum Nuancen (schon im NT). Es wäre jedoch zu hoffen, daß die obengenannten Negative (was mehr ist als Nuancen!) mehr und mehr

von den Kanzeln verschwänden und daß erkannt würde, was die heutige Welt wirklich braucht. Rez. meint, daß man das Vorhaben des Südwestfunks und des Buches begrüßen sollte. Sicher waren viele Hörer dieser Radiokanzel (und sind viele Leser) in der Lage, Spreu vom Weizen (beider Richtungen) zu scheiden. Zu wünschen wäre, daß ihrer immer mehr würden: Prediger und Hörer.

Bamberg

Hermann Reifenberg

KAMPHAUS FRANZ/ZERFASS ROLF (Hg.), *Predigtmodelle*. 1. Festzeiten. (112.) Grünewald, Mainz 1971. Kart. DM 8.80.

Jeder Prediger ist dankbar, wenn man ihm Vorlagen zu Predigten über die Homilien der neuen Liturgie in die Hand gibt. Dieses Buch enthält solche Modelle zu Sonntagen und Festtagen des ersten Lectionar. Freilich nicht zu allen. Die vorgelegten Texte zeichnen sich aus durch ihre Nähe zum biblischen Text. In einer sehr gewählten und guten Sprache wird Wesentliches, manchmal auch Geistreiches zum Fest und zum Evangelium gesagt. Ich kann mir zwar nicht denken, daß diese Modelle tatsächlich auf der Kanzel bzw. vom Ambo gesprochen werden. Aber die Vorlagen enthalten viele Anregungen für die Predigtvorbereitung. Der Prediger muß sich ja ohnedies der Mühe unterziehen, die Vorlage in seine Sprache und seinen Stil und in die Bedürfnisse seiner Gemeinde zu übersetzen. Es wäre allerdings zu wünschen, daß man diesem Buch weniger den Schreibtisch des Pastoralisten und Homiletikers und mehr die besondere Anforderung der Pfarrgemeinde anmerkte. Ich sehe auch nicht ein, warum man fragwürdige Theologoumena in der Verkündigung behandeln soll. Warum redet der Vf. etwa so um die Jungfräulichkeit der Gottesmutter herum? Wie unklar bleibt auch die Verkündigung über Erlösung, Eucharistie. Mich dünkt, es wäre die erste Forderung der Homiletik, daß die Predigt klar und deutlich Verkündigung der gesicherten Lehre der Kirche ist. Der Hörer soll wissen, wie er dran ist.

Innsbruck

Heinrich Suso Braun

LITURGIK

VOITH FRANZ, *Motivmessen für Jugendliche*. Werkbuch für thematische Meßfeiern mit Jugendlichen bis zum 13. Schuljahr. (264.) Driewer, Essen 1972. Linson DM 19.—.

Vf. dieses — neuerlichen — Motivmessenbandes erweist sich als engagierter und einfallsreicher Jugendseelsorger: Was die junge Generation der Pubeszenten und Adoleszenten an Unbehagen gegen das volkskirchliche Christentum bewegt, ist zusammengetragen und „artikuliert“, um es dann christlich zu beantworten und ins Gebet, in den Gottesdienst zu heben. In einer ersten Hauptgruppe sind 52 Modelle von Jugendgottesdiensten gegeben, mit der angeführten Thematik, die zwar nicht umwerfend neu, aber eben die ist, mit der sich der Kaplan im Kreis seiner Jugend immer wieder auseinanderzusetzen hat. Nach der Nennung des Themas, eben des „Motivs“, wird jeweils ein Passus aus gegenwärtiger Literatur unserer einschlägigen theologischen Bestseller gegeben: es sind alle die Namen, die man dort erwartet, vertreten. Sodann folgen drei neu-geschaffene Orationen, das Tages-, Gaben- und Kommuniongebet und schließlich Lesung und Evangelium, fast ausschließlich nach der verbreiteten Übersetzung von Jörg Zink. In einem Anhang sind nochmals 20 Texte zur Auswahl aus der Literatur gegeben: durch sie können die Einleitungspassagen der Formulare ausgewechselt oder variiert werden. Ferner dann Schuldbekennnis und Kyrie-Bitten, die man z. T. auch für das Gläubigengebet am Schluß des Wortgottesdienstes verwenden kann. Ein etwas problematischer und redseliger Kanon beschließt den Band.

Die Vorlagen sind zweifellos als fallweiser Meßbuch-Ersatz gemeint, da Orationen und Kanon angeführt sind. Das Vorwort sagt auch ausdrücklich: Für den Notfall sollte der Benützer des Bandes alle erforderlichen Texte zur Eucharistiefeier vorfinden. Man wird mancherlei Einwände gegen den Band vorbringen können, kanonistischer (da bin ich eher milde!), liturgischer, sprachlicher u. a. Art. Doch möchte ich es hier und an dieser Stelle nicht tun. Das Buch kommt ganz sichtlich aus der Praxis und wendet sich an den Praktiker. Dort liegen seine unbezweifelbaren Meriten und sofort auch die Grenzen: Eine sehr lange Lebendauer wollen diese Vorschläge der Motivmessen sicher auch gar nicht haben. Die, die es angeht, sollen sich ernsthaft mit dem Buch beschäftigen und es verbrauchen, bis wir Besseres anzubieten haben.

Wien

Johannes H. Emminghaus

Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters Neue Bände der Reihe

Die Philosophie des Nikolaus von Kues vor dem Jahre 1440

Diese Untersuchung gilt den frühen philosophischen Denkansätzen des Nikolaus von Kues und somit der Genese jenes großen und originalen Entwurfs, den das erste Hauptwerk »De docta ignorantia« enthält. Der Verfasser weist nach, daß die dort geleistete Erkenntnistheorie Ergebnis einer langjährigen Auseinandersetzung mit der naturwissenschaftlichen Inkompatibilitätstheorie des Spätmittelalters ist, daß darüber hinaus eine notwendige Voraussetzung auf dem Wege zur spekulativen Erkenntnistheorie der Spätwerke erbracht wurde.

Hans-Georg Senger:

Die Philosophie des Nikolaus von Kues vor dem Jahre 1440. VIII und 209 Seiten, kart. 38,- DM, ISBN 3-402-03147-7.

Nominalismus und Sprachlogik als Methode der Theologie des Robert Holcot

Robert Holcot († 1349), der angesehene Exeget, Theologe und Moralphilosoph des 14. Jahrhunderts, hat die mittelalterliche Sprachlogik entschieden und konsequent zum Instrument der theologischen Arbeit und Aussage gemacht. Die sprachlogische Formung und Programmierung der Theologie ist deren Wissenschaftscharakter, den Fritz Hoffmann in den schwierigsten Problemen der Gotteslehre, den Fragen des göttlichen Vorauswissens und -bestimmens, transparent macht, und zwar aufgrund der gedruckten und der ungedruckten Schriften Holcots.

Fritz Hoffmann:

Die theologische Methode des Oxforder Dominikanerlehrers Robert Holcot. VIII und 455 Seiten, kart. 84,- DM, ISBN 3-402-03149-3.

Die Umdeutung der Substanzmetaphysik in der Rezeption des Aristoteles

Georg Wieland zeigt, wie Alberts Interpretation der aristotelischen Substanzmetaphysik zu einer Umdeutung führt, die er in eine neue Konzeption der Lehre vom Sein einbringt. Obwohl Albert die zwingende Synthese nicht gelingt, legitimiert er die Selbstständigkeit des philosophischen Denkens, die eines seiner Hauptanliegen und ein wichtiges Moment seiner Wirkungsgeschichte ist.

Georg Wieland:

Untersuchungen zum Seinsbegriff im Metaphysikkommentar Alberts des Großen. VIII und 120 Seiten, kart. 24,- DM, ISBN 3-402-03901-X.



**Aschendorff
Münster**

Bezug durch
Ihre Buchhandlung

TOPOS-TASCHENBÜCHER

Die neue Taschenbuchreihe mit dem theologischen Programm, profiliert durch die Schwerpunkte: aktuelle zeitgenössische Theologie, klassische theologische Texte, Lebenshilfe und Beratung, Spiritualität und Meditation.

BAND 1 JOSEPH RATZINGER

Das neue Volk Gottes

Entwürfe zur Ekklesiologie
192 Seiten, 7.80 DM

Die hier enthaltenen Beiträge bilden eine ekklesiologische Synthese, in der alle Grundfragen einer theologischen Lehre von der Kirche zur Sprache kommen.

BAND 2 LADISLAUS BOROS

Erlöstes Dasein

132 Seiten, 5.80 DM

In sechs theologischen Meditationen spricht Boros über die Schöpfung, das Leid, den Tod und die Auferstehung, kurz: über die Liebe Gottes.

BAND 3 MARC ORAISON

(Erst-
veröffent-
lichung)

Meditationen über den Sinn des Lebens

128 Seiten, 5.80 DM

In scharfer Abgrenzung gegen alle doktrinären Ideologien und absoluten Ansprüche legt der bekannte französische Autor seine meditativen Gedanken vor. Die einzige Antwort, die er auf die bedrängende Frage nach dem Sinn des Lebens sieht, ist ein „gewisser Jesus“.

BAND 4 DIETMAR MIETH

(Erst-
veröffent-
lichung)

Christus — das Soziale im Menschen

Texterschließungen zu Meister Eckhart
144 Seiten, 5.80 DM

Wer noch nicht ganz dem Aberglauben verfallen ist, daß die Menschheit sich erst seit wenigen Generationen auf dem Weg zu ihrer wahren Selbstverwirklichung begeben habe, wird überrascht sein, welche aktuellen Denkanstöße von den Predigten des großen Mystikers Eckhart ausgehen.

BAND 5 OTTO HERMANN PESCH

Rechenschaft über den Glauben

216 Seiten, 6.80 DM

Diese Rechenschaft über den Glauben setzt an bei der schlichten Frage nach Gott, wie sie sich beim Nachdenken über uns und unser Leben stellt. Sie redet nicht von Einzelproblemen, sondern vom Wesentlichen des Glaubens. Sie möchte einen Begriff von dem vermitteln, was christlicher Glaube ist, was heute für einen Menschen, der Wege zum Glauben sucht, am wichtigsten ist.

BAND 6 HEINRICH A. MERTENS

(Erst-
veröffent-
lichung)

Religionen in Ost und West

224 Seiten, 6.80 DM

Ohne die Kenntnis der Religionen und ihrer Geschichte sind heute die politischen und kulturellen Ereignisse in Ost und West nicht zu verstehen. Dieser Band bietet objektive Information.

BAND 7 MICHAEL SIEVERNICH u. a.

(Erst-
veröffent-
lichung)

Sexualmoral ohne Normen?

144 Seiten, 5.80 DM

In einer an sittlichen Orientierungen nicht gerade reichen Zeit gibt dieses Buch Hinweise zu einer verantwortlichen Normenfindung im Bereich der Sexualmoral. Für einen sehr breiten Leserkreis geschrieben, werden hier Fragen der Ehekrise, Homosexualität, Pornographie und Geschlechtererziehung journalistisch gründlich aufgegriffen.

**Verlagsgemeinschaft
Grünewald – Patmos**

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 LANDESVRLAG LINZ

A-4020 Linz, Landstraße 41

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
LANDESVRLAG LINZ**

Landstraße 41, A-4010 Linz

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



Gegr. 1853

J.L. BACON KG.

4021 LINZ, Wachrenergasse 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. 075 82/27 50

glasmalerei



**Oö. Landes-Brandschaden-
Versicherungsanstalt**

Linz, Herrenstraße 12 • Telefon 26 1 11

Österreichs ältestes Versicherungsinstitut
empfiehlt sich für alle wichtigen Sachversicherungen

Lautsprecheranlagen, Kirchenheizungen, Elektrische Orgeln

VERITAS

A-4010 Linz, Harrachstraße 5, Postfach 403

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 4/1972

Noch Kunst? Und für wen?

Günter Rombold	Die Frage nach dem Ort der Kunst
Karl Ruhrberg	Ist Kunst überflüssig?
Marianne Kesting	Zwischen Anarchie und Verplanung
Jörg Boström / Roland Günter	„Es ist Kunst nötig, damit das politisch Richtige zum menschlich Exemplarischen werde“ (Bertolt Brecht)
Reimer Jochims	Identität und Bild
Peter Gorsen	Documenta 5
Rainer Volp	Von Kunstwerken, ästhetischen Informationen und Konsumartikeln

Bericht · Forum · Information · Publikationen

KUNST UND KIRCHE erscheint vierteljährlich.

Ab 1973 Jahresabonnement: öS 158.—; DM 24.—;
sfr 28.—; US-\$ 7.—; £ 2.40. Einzelheft: öS 46.—;
DM 6.50; sfr 8.—; US-\$ 1.75; £ 0.60 (Preise
einschl. 8 % MwSt.). Bestellungen über
den Buchhandel oder an den Verlag.

OBERÖSTERREICHISCHER LANDESVIRLAG LINZ

Landstraße 41, Postfach 50, A-4010 Linz/Donau

Inlandsbezug 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.

Abonnementbestellung nur für den gesamten Jahresbezug. Bei Bestellung während des Jahres werden die erschienenen Hefte des Jahrganges nachgeliefert.

Auslandsbezug über die Buchhandlungen folgender Länder:

Belgien: Ancienne Librairie Desbarax, 24, rue de Namur, Louvain.

Dänemark: Sankt Ansgars Boghandel, Bredgade 67, Kopenhagen.

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

Frankreich: Librairie Saint Paul, 6, rue Cassette, Paris 6e.

Holland: Boekhandel H. Coebergh, Ged. oude Gracht 74, Haarlem;
Meulenhoff Bruna N. V., Beulingstraat 2, Amsterdam;
Boekhandel F. J. Vugts, Haaren N. B.

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

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

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

Bezugspreise ab Jahrgang 1973

	<u>Jahresabonnement</u>	<u>Einzelheft</u>
Österreich	S 130.—	S 38.—
Auslandsbezieher mit Zahler in Österreich	S 160.—	S 48.—
Bundesrepublik Deutschland	DM 22.—	DM 6.50
Schweiz	sfr 26.—	sfr 7.50
Belgien, Luxemburg	bfr 320.—	bfr 95.—
USA	\$ 7.—	\$ 2.—

(einschließlich 8 % Mehrwertsteuer)

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.

Josef Feneberger

Fleischhauer
und Selcher

4020 Linz/Donau
Bischofstraße 9
Telefon 25 1 16

Beste Referenzen
Lieferant des
Priesterseminars
und anderer
kirchlicher Anstalten

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**



Schutzengel

**Apotheke
Linz**

Promenade

Ruf 26-7-36

Theologisch- praktische Quartalschrift

Aus dem Inhalt:

- | | |
|------------------|--|
| J. Lenzenweger: | 300 Jahre theologische Studien in Linz |
| R. Schulte: | Zur Gottesfrage heute |
| F. Kollbrunner: | Zum Missionsverständnis heute |
| K. Hörmann: | Schuld und Strafe im österreichischen Strafgesetzentwurf |
| F. X. Pree: | Autorität und Demokratie im Spannungsfeld der Schule |
| A. Heiderscheid: | Weltkirche und Zeitprobleme |
| F. Klostermann: | Der Presbyter des Vatikanum II. |
| R. Zinnhobler: | Zur Genese des Amtspriestertums |
| B. Liss: | Literaturempfehlung zum Thema Ehe und Familie |

Inhaltsverzeichnis des zweiten Heftes 1973

	Abhandlungen	Seite
Josef Lenzenweger:	300 Jahre theologische Studien in Linz	97
Raphael Schulte:	Zur Gottesfrage heute	106
Fritz Kollbrunner:	Zum Missionsverständnis heute	119
	 Pastoralfragen	
Karl Hörmann:	Schuld und Strafe im österreichischen Strafgesetzentwurf . .	130
Franz Xaver Pree:	Autorität und Demokratie im Spannungsfeld der Schule . .	141
André Heiderscheid:	Weltkirche und Zeitprobleme	154
	 Mitteilungen	
Ferdinand Klostermann:	Der Presbyter des Vatikanum II	159
Rudolf Zinnhobler:	Zur Genese des Amtspriestertums	163
	 Berichte	
Peter Gradauer:	Römische Erlässe und Entscheidungen	168
Bernhard Liss:	Literaturempfehlung zum Thema Ehe und Familie	171
	 Literatur	
	Eingesandte Bücher	176
	Buchbesprechungen	178
	Bibelwissenschaft AT, NT, Kirchengeschichte, Dogmatik, Moraltheologie, Kirchenrecht, Pastoraltheologie, Aszetik, Homiletik, Verschiedenes.	
	Bezugsbedingungen	letzte Seite

Redaktion:	Josef Häupl, Josef Lenzenweger, Johann Marböck, A-4020 Linz, Stockhofstraße 6.
Anschriften der Mitarbeiter:	DDr. Peter Gradauer, Hochschulprof., A-4020 Linz, Herrenstraße 37. Dr. André Heiderscheid, Chefredakteur, Luxembourg, Rue Jean Origer 6—8. Dr. Karl Hörmann, Univ.-Prof., A-1030 Wien, Rennweg 10. Dr. Ferdinand Klostermann, Univ.-Prof., A-1170 Wien, Waldegghofgasse 3—5. Dr. Fritz Kollbrunner, Missions-Seminar Schöneck Ch-6375 Beckenried. DDr. Josef Lenzenweger, Univ.-Prof., D-463 Bochum, Roomersheide 71. Bernhard Liss, Referent, A-4020 Linz, Volksgartenstraße 18. Dr. Franz Xaver Pree, Prof., A-4020 Linz, Kirchmühlgasse 18. Dr. P. Raphael Schulte, OSB, Univ.-Prof., A-1010 Wien, Freyung 6. Dr. Rudolf Zinnhobler, Hochschulprof., A-4020 Linz, Petrinumstraße 12.

Die Theologisch-praktische Quartalschrift erscheint jährlich in den Monaten Jänner, April, Juli und Oktober. Sie verwendet die Abkürzungen des Lexikons für Theologie und Kirche 1957—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.

300 Jahre theologische Studien in Linz

Festvortrag am 3. Februar 1972

Kara Mohammed Pascha besuchte als Großbotschafter Sultan Mohammeds IV. im Jahre 1665 die Kaiserstadt Wien, die der gleiche Sultan 18 Jahre später vergeblich belagern ließ. Der Großbotschafter wurde von Evliyâ Çelebi begleitet, der aus diesem Anlaß eine typisch morgenländische Reiseschilderung lieferte. Darin wird Kaiser Leopold I. mit folgenden Worten charakterisiert:

„Man möchte fast bezweifeln, daß mit ihm der Herrgott wirklich einen Menschen hat erschaffen wollen. Er ist ein junger Mann von Mittelgröße, ohne Kinnbart, mit schmalen Hüften, nicht gerade fett und beleibt, aber auch nicht eben hager. Nach Allahs Ratschluß hat er einen Flaschenkopf, oben zugespitzt wie die Mütze eines Mevlevi-Derwisches oder wie ein Birnenkürbis, mit einer Stirne, flach wie ein Brett, und dichten, schwarzen Augenbrauen, die aber weit auseinanderstehen und unter denen seine von schwarzen Wimpern umrandeten, kreisrunden und hellbraunen Augen wie die Lichter eines Uhus funkeln. Seine Lippen sind wulstig wie die eines Kamels, und in seinen Mund würde ein ganzer Laib Brot auf einmal passen. Auch seine Zähne sind groß und weiß wie die eines Kamels. Während die Pagen dieses armen Teufels von einem Kaiser allesamt lieblich und schön sind wie die Strahlen der hellen Sonne, ist also dieser irrgläubige und unfugstiftende Herrscher, dieser zum Martergrund und Feuerschlund der Hölle verdamnte Giaur mit dem ominösen Titel eines Kaisers und Imperators derart garstig anzusehen. Dabei ist er aber derartig gescheit und edelsinnig und schnell von Begriff und vernünftig und weise, daß er an Verstand einem Aristoteles gleichkommt und daß bei allen Beratungen und Staatsverhandlungen niemand weisere Worte zu sprechen weiß als er. Und dieser Obergiaur liebt seine Untertanen und ist tatkräftig und reich an Talenten, jedoch spricht er immer nur stockend und hat eine rauhe und häßliche Stimme“¹.

Diese Schilderung kennzeichnet Kaiser Leopold in manchen Punkten tatsächlich sehr gut, vor allem, was die positiven Seiten anbelangt. Kaiser Leopold genoß mit Recht stets die Hochachtung seiner Untertanen, nicht zuletzt auch wegen seines untadeligen Privat- und Familienlebens. Neben einer gewissen Unentschlossenheit gehören Gelassenheit im Unglück, Geduld und Sanftmut, Güte und Barmherzigkeit zu seinen hervorstechendsten Charaktereigenschaften. Diese mögen auch die Ursache dafür gewesen sein, daß er am 20. April 1674 den Ständen des Landes ob der Enns ohne lange Recherchen für die von ihnen eingerichteten Studien zu Linz folgendes genehmigte: Die Patres Societatis Jesu als Professoren dieser Studia altiora sollen in Zukunft das Recht haben, die Grade eines Bakkalaureus und Magisters in der Philosophie zu verleihen². Damit sind wir bereits ganz in der Nähe jenes Anlasses, der uns heute zu dieser festlichen Stunde zusammengeführt hat.

Vor genau 300 Jahren wurden nämlich am Studium philosophicum in Linz, das ein paar Jahre zuvor durch die Munifizenz der Landstände ins Leben gerufen worden war, auch Vorlesungen aus Ethik und Kirchenrecht, im Jahre darauf auch aus Moral, begonnen³. Die nunmehrige phil.-theol. Hochschule der Diözese Linz ist Rechtsnachfolgerin dieses vor 300 Jahren schon bestehenden Athenäums zu Linz. Sie kann heute auf

¹ *Evliyâ Çelebi*, Im Reich des goldenen Apfels, des türkischen Weltenbummlers E. C. denkwürdige Reise ins Giaurenland und in die Stadt und Festung Wien anno 1665, übersetzt, eingeleitet und erklärt von Richard F. Kreutel (= Osmanische Geschichtsschreiber, hg. v. Richard F. Kreutel, Bd. 2). Graz-Wien-Köln 1963, 161 f.

² Or. Urk. im OÖ. Landesarchiv, Landschaftsarchiv Urk. Nr. 234.

³ Koll. Abschrift v. 1679 I 17, im OÖ. Landesarchiv, Landschaftsakten Bd. 434, Nr. 6; Text abgedruckt bei Josef Lenzenweger, Das Jesuitenkollegium zu Linz als Ausgangspunkt einer OÖ. Hochschule, in: Jahrbuch der Stadt Linz 1951, 66 f.; vgl. dazu *ders.*, Der Kampf um eine Hochschule für Linz, Linz 1963, 10 f.; dort auch weiterführende Literatur.

300 Jahre theol. Vorlesungen zurückblicken, wenn man von der Generalseminarzeit (1783 bis 1790) absieht.

Bei einem solchen Anlaß ist es sicher angebracht, sich an die Einführung theologischer Vorlesungen sowie an deren Hörer und Vortragende zurückzuerinnern.

1. Einführung theologischer Vorlesungen

Schon lange Zeit war es den weltlichen und geistlichen Ständen des Landes schwergefallen, ihre „Angehörigen“ zur Vollendung der Studien außer Landes schicken zu müssen. Wien, Graz und Salzburg hatten schon ihre Universitäten. In Innsbruck wurde gerade damals eine solche eingerichtet. Die kärntnerischen Landstände besaßen bereits in Klagenfurt eine höhere Lehranstalt, die auch von den Jesuiten betreut wurde. Jetzt wollten natürlich die Oberösterreicher nicht mehr zurückbleiben. Sie traten in Verhandlungen mit den in Linz bereits ansässigen Jesuiten, denen schon 1629 die berühmte Landschaftsschule anvertraut worden war⁴. Beim Vertragsabschluß waren die Jesuiten durch den Rektor ihres Kollegs P. Michael Marck vertreten, der eine Bevollmächtigung seines Generals P. Gian Paolo Oliva⁵ vorweisen konnte. Die „Oberen drei Stände“ des Landes waren beim Abschluß des Vertrages am 31. August 1669 durch David Fuhrmann, Propst von St. Florian, Johann II. Graf von Sprinzenstein und Christoph Adam Haiden von Dorf vertreten.

Die Vertragspartner kamen u. a. darüber überein: im ersten Jahr solle Logik, im zweiten Logik, Physik und Mathematik vorgetragen werden, im dritten Jahr (also 1672) sollte das volle Studium eingeführt und neben den bereits genannten Fächern Metaphysik, Ethik, Casus Conscientiae (mit je einer Vorlesung am Vormittag und Nachmittag) sowie auch das Jus Canonicum gelesen werden⁶.

Es ist bemerkenswert, daß man auch in Linz die Studien in durchaus herkömmlicher Weise nach der berühmten „ratio studiorum“ eingerichtet hat, die der General P. Claudius Aquaviva 1599 veröffentlicht hatte⁷. Eine Folge davon war, daß die Kasuistik besonders gepflegt wurde. In diesem Fach wurden oft recht krause Fälle ausgewählt und entwickelt und damit manchmal die ganze Disziplin in Verruf gebracht. Erst später ging man dazu über, die Moral systematischer zu behandeln⁸.

Wenn damals in Linz auch Kirchenrecht eingeführt wurde, so entspricht dies einer seit der Mitte des 17. Jh.s auch im Jesuitenorden zu beobachtenden Gepflogenheit. Hervorragende Leistungen in diesem Fach erbrachten innerhalb der Gesellschaft fast ausnahmslos Deutschsprachige⁹, wie z. B. der Beichtvater Ferdinand II. P. Paul Laymann, der zunächst in München Moral, hernach in Ingolstadt und Dillingen Kirchenrecht las, aber schon am 13. November 1635 an der Pest verstorben ist¹⁰. Noch näher steht uns P. Ehrenreich Pirhing, weil er zu Sigharting im Innviertel (1606) geboren wurde. Er veröffentlichte ein fünfbändiges Werk, das sich entsprechend der Zeitmode durch zahlreiche Beispiele, also Kasuistik, auszeichnete. Doziert hat er Kirchenrecht ebenfalls in Dillingen, wo er auch am 15. September 1679 verstarb¹¹. Wohl wurde

⁴ Ebd. 9.

⁶ Lenzenweger, a. a. O. 10 f.

⁸ Ebd. 235.

⁵ Vgl. Hubert Becher, Die Jesuiten, München 1951, 268 f.

⁷ Becher, a. a. O. 126 f.

⁹ Ebd. 235 f.

¹⁰ Ludwig Koch, Jesuiten-Lexikon, 2, Löwen-Heverlee ²1962, 1083–1085. Siehe einschlägige Artikel von Johannes Pilz, in LThK² 6, 843 f.; Hugo Hurter, Nomenclator literarius theologiae catholicae, t. 3, Oeniponte ²1907, c. 884–886, n. 372; Carlos Sommervogel, Bibliothèque de la Compagnie de Jésus, t. 4, Bruxelles-Paris ²1893, c. 1582–1592; Bernhard Duhr, Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge in der 1. Hälfte des XVII. Jahrhunderts, Bd. II/2, Freiburg 1913, 386–389 und 521; Thomas Specht, Geschichte der ehemaligen Universität Dillingen, Freiburg 1902, 89, 120 f., 124, 243, 291, 325 f.

¹¹ S. einschlägige Artikel von Josef Lederer, in: LThK² 8, 517; Hurter, a. a. O. t. 4, Oeniponte³ 1910, c. 260 s, n. 112; Sommervogel, a. a. O. t. 4, Bruxelles-Paris² 1895, c. 851–855; Specht, a. a. O. 291 u. 326 f.; Franz Sales Romstöck, Die Jesuiten-Nullen Prantls an der Universität Ingolstadt u. ihre Leidensgenossen, Eichstätt 1896, 264–71.

damals schon Kritik laut, weil die bisherige Fragestellung der Theologie erschöpft und über das Zeitalter des konfessionellen Streites hinausgewachsen war. In der Gesellschaft Jesu wollte man aber diese Entwicklung einige Zeit nicht recht wahrhaben. Man versuchte, das Studium durch Stärkung der Verantwortlichkeit und des Eifers zu beleben. Es bedürfe keiner neuen Gesetze, sondern nur der genauen Durchführung der bisherigen¹².

Das Lehrangebot in Theologie erfuhr erst wieder durch die Berufung von P. Josef Maister eine Erweiterung, als er mit Beginn des Studienjahres 1751/52 zum „Professor Controversiarum vel Theologiae Polemicae“ bestellt wurde¹³. Uns fällt auf, daß man damals Dogmatik als Kontrovers-Theologie bezeichnete, es ist klar eine kämpferisch abwehrende Tendenz aus der Gegenreformation festzustellen.

Man muß dankbar anerkennen, daß die Hl. Schrift bei den Jesuiten von Anfang an eine besondere Beachtung fand. Sie wurde durch tüchtige Exegeten dargeboten. Auch zahlreiche Übersetzungen in fremde Sprachen verdanken wir Mitgliedern der Gesellschaft besonders aus romanischen Ländern¹⁴. Für die Ausbildung der Seelsorger schien den Jesuiten aber lange Zeit die Kasuistik wichtiger als die Hinführung zum Quellenstudium der Bibel. Ja, man hielt den unmittelbaren Umgang mit der Schrift geradezu für gefährlich. Aus dieser Mentalität heraus ist verständlich, daß in Linz erst im November 1763 mit dem Unterricht in biblischen Fächern begonnen wurde¹⁵.

So blieb der Zustand bis zum oft zitierten Breve „Dominus ac redemptor“ vom 21. Juli 1773, durch das Papst Klemens XIV., der früher Minorit gewesen war, auf Drängen der bourbonischen Höfe und mit Zustimmung der Kaiserin Maria Theresia die Gesellschaft Jesu und damit auch das Kolleg in Linz aufhob¹⁶.

Gott sei Dank war das jedoch nicht auch das Ende der theologischen Studien in Linz, denn diese wurden zunächst mit neuen staatlichen Professoren weitergeführt. Lehrkanzeln für Hl. Schrift, geistliche Beredsamkeit, Kirchengeschichte, Pastoral, Dogmatik und Polemik sowie Moraltheologie und Ethik waren vorhanden¹⁶. Ethik und Moraltheologie waren also zusammengezogen worden, Hl. Schrift und Dogmatik erhalten geblieben. Neueingeführt wurden die Fächer geistliche Beredsamkeit, Pastoral sowie Kirchengeschichte, was natürlich ein bedeutender Fortschritt war und im Zuge der Zeit lag, da es sowohl der Kaiserin Maria Theresia als auch ihrem Mitregenten Kaiser Josef II. sehr am Herzen lag, für das Volk tüchtige Katecheten ausbilden zu lassen. Das Studium der Kirchengeschichte sollte die Priesteramtskandidaten mit der Wirklichkeit des Lebens und der Kirche vertrauter machen.

Bekanntlich hat Kaiser Josef bald nach seinem Regierungsantritt Generalseminarien eingeführt (1783). An diesen wollte er fortan die Ausbildung der Geistlichkeit seiner Erbländer durchführen lassen. Solche wurden eingerichtet: in Wien, Pest, Pavia und Löwen mit Filialen in Olmütz, Prag, Graz, Innsbruck, Luxemburg und Lemberg¹⁷. Diese Aufzählung macht uns mit dem Umfang der damaligen Erbländer vertraut.

Nach dem Tode des Volkskaisers wurde die theologische Ausbildung wieder in die Diözesen zurückverlegt, wobei es den einzelnen Bischöfen überlassen wurde, die notwendigen Geldmittel aufzubringen. Diese Sorge kam nun auch auf Bischof Joseph Anton Gall von Linz zu, der übrigens in einem Freimaurerverzeichnis für Linz mit-

¹² Becher, a. a. O. 266; vgl. dazu Grete Klingenstein, Vorstufe der thesesianischen Studienreform, in: *MIÖG* 76 (1968) 333 f, 346, 349 f und 353.

¹³ Lenzenweger, a. a. O. 16.

¹⁴ Becher, a. a. O. 234 s.

¹⁵ Lenzenweger, a. a. O. 18.

¹⁶ Lenzenweger, Hundert Jahre theologische Diözesanlehranstalt Linz, in: *ThPQ*, 98 (1950), 350.

¹⁷ Ferdinand Maaß, Der Josephinismus, Quellen zu seiner Geschichte in Österreich 1760–1790, Bd. 3, Wien 1956 (= *Fontes rerum Austriacarum*, 2. Abt., Bd. 73), 353, Nr. 10/9, u. Bd. 4, Wien 1957 (= ebd. Bd. 74) 178 f; Rudolf Hittmair, Der Josephinische Klostersturm im Lande ob der Enns, Freiburg 1907, 127 u. 441 f; Joseph Strigl, Die Geschichte des bischöflichen Alumnates und Knabenseminars in Linz, Linz 1857, 28–32.

aufgezählt ist¹⁸. Erst nach längeren Verhandlungen mit den Stiftsprälaten waren diese bereit, einen jährlichen Beitrag zu leisten. Die Regierung gewährte aus dem Alumnats- und Studienfonds, der aus den Gütern der Gesellschaft Jesu eingerichtet worden war, entsprechende Zuschüsse. Auf diese Weise gelang es, 1794 den Studienbetrieb für Theologie in Linz wieder aufnehmen zu können. Nunmehr mußten vier Professoren genügen, und zwar je einer für Bibelwissenschaften, Kirchengeschichte und Dogmatik sowie ein weiterer für Pastoral und Moral zusammen; dazu kam noch ein Lehrer der Katechetik¹⁹.

Allmählich erfolgte eine Vermehrung der Lehrkanzeln. Schon 1807 wurde das Alte vom Neuen Testament getrennt und 1815 Moral von Pastoral. Der Professor für Kirchengeschichte wurde 1817 allerdings dazu verurteilt, auch Kirchenrecht mitzubetreuen; das war eine Folge der Auflösung der juristischen Studien zu Linz, durch die bisher Kirchenrecht geboten worden war. Kirchengeschichte und Kirchenrecht blieben bis 1908 vereinigt²⁰.

Diese theologischen Studien, sie wurden anfangs wiederholt auch Theologische Fakultät genannt²¹, waren im ehemaligen Garstner Stiftshaus auf dem Pfarrplatz – es gehört heute zum Rathaus – untergebracht. Sie verblieben dort bis 1853, als sie auf dringenden Wunsch des Bischofs Franz Rudigier in das Gebäude des Priesterseminars in der Harrachstraße transferiert wurden. Diese Maßnahme war eine Folge der seit 30. Juni 1850 veränderten Rechtssituation. Damals hat nämlich der Staat, unter dem jungen Kaiser Franz Josef, grundsätzlich das Aufsichts- und Leitungsrecht über die nunmehr theologische Diözesanlehranstalt genannten Theologischen Studien dem Ortsbischof übertragen²².

Um den gesteigerten Bedürfnissen der Priesterausbildung Rechnung zu tragen, wurde 1894 eine zusätzliche Professur für Fundamentaltheologie und Philosophie eingerichtet. 1923 wurden auch diese beiden Fächer getrennt²³. Eine zweite Lehrkanzel für Philosophie war das Ergebnis der Vorbereitungen auf die Umstellung zu einem sechsjährigen Kurs, die seit 1930 anliefen.

Inzwischen hatte der Fundamentaltheologe auch die Fächer Pädagogik und Katechetik übernommen. Vor mehr als zehn Jahren reifte auch die Erkenntnis, daß die beiden sehr divergenten Disziplinen Fundamentaltheologie einerseits sowie Katechetik und Pädagogik andererseits einer getrennten Betreuung bedürfen.

Gemäß Vorlesungsverzeichnis für das akademische Studienjahr 1971/72 gibt es nunmehr an dieser Hochschule elf Professoren, denen eine Reihe von Lehrbeauftragten zur Seite steht.

Akademische Lehrer haben den Sinn und Zweck, den Studierenden in geeigneter Form Wissen und Kenntnisse zu vermitteln. So kommt es, daß die Ausstrahlungskraft eines Institutes der Intelligenz, Bildung und Gewandtheit seiner Professoren proportioniert erscheint.

2. Hörer

Bevor wir jedoch über die Professoren sprechen, werfen wir zuerst einen Blick auf die Studierenden der Theologie. Ausgangspunkt für unsere Feststellungen ist wiederum der Vertrag, der 1669 zwischen den Ständen und der Gesellschaft Jesu geschlossen wurde. Darin hieß es ausdrücklich, daß es den geistlichen und weltlichen Ständen

¹⁸ Öff. Studienbibliothek Linz, Hs 708; vgl. *Hans Sturmberger*, Die Anfänge der Freimaurerei in Linz, in: *Jahrbuch der Stadt Linz* 1955, 99–134.

¹⁹ *Lenzenweger*, a. a. O. 345; vgl. auch *Mathias Hiptmair*, Geschichte des Bisthums Linz, Linz 1885, 131 f; *Strigl*, a. a. O. 32 f u. 37–46.

²⁰ *Lenzenweger*, a. a. O. 350; *Hiptmair*, a. a. O. 132.

²² *Lenzenweger*, ebd.; s. auch *Strigl*, a. a. O. 99 u. 115 f.

²¹ *Lenzenweger*, a. a. O. 346.

²³ *Lenzenweger*, a. a. O. 350.

schon lange schmerzlich sei, ihre „Angehörigen“ zur Vollendung der Studien außer Landes schicken zu müssen⁸.

So waren naturgemäß zunächst Studierende aus den Stiften, deren Prälaten im ersten Stand repräsentiert waren, Hörer in Linz. Vor allem Kleriker aus den Klöstern Wilhering, Schlierbach, Engelszell und Baumgartenberg, also Zisterzienser waren vertreten, manchmal auch Augustiner-Chorherren u. a. aus dem Stift Waldhausen. Die Benediktiner bildeten ihre Kleriker entweder selber daheim aus oder schickten sie an ihre Universität nach Salzburg. Dazu kam eine Anzahl von Kandidaten für Theologie, die Weltpriester werden wollten. Ab und zu studierten sogar bereits ordinierte Geistliche noch bei den Jesuiten in Linz.

Alle Hörer wurden verpflichtet, die normalen Vorlesungen getreu zu frequentieren. Für Ruhe und Ordnung waren die Jesuiten verantwortlich. Sie sollten aber, wie es im Vertrag hieß, mit der nötigen Diskretion vorgehen, d. h. ihre Schüler auch standesgemäß behandeln. Trotzdem – oder vielleicht besser – natürlich gab es auch hier Konflikte. So wollte sich z. B. 1696 der Weltpriester Johann Baptist Mazdini der Gehorsamspflicht der Jesuiten nicht unterwerfen. Selbst Raufhändel mußten geahndet werden.

Die Studierenden der Moral, meist Casistae genannt, belegten vielfach gleichzeitig auch kanonisches Recht, später dann auch Kontroverstheologie, also Dogmatik.

Philosophische Fächer wurden von den Theologen nur selten besucht. Philosophie galt normalerweise als Voraussetzung für die Zulassung zur Theologie. Im allgemeinen wurde für das Studium der Casus, so wurde die Theologie genannt, zwei Jahre verwendet. Vereinzelt brauchten dazu sogar drei bis vier Jahre²⁴. Wir wundern uns heute über die Kürze eines solchen Studiums. Trotzdem muß festgestellt werden, daß schon diese zwei Jahre einen beachtlichen Fortschritt bedeuteten; denn vor dem Tridentinum, dessen Beschlüsse sich nur langsam durchsetzten, waren die Geistlichen vielfach nur angelernt worden. Sie mußten zwar vor Übernahme einer Seelsorgspfunde ein Examen ablegen, viele wurden aber davon dispensiert²⁵.

Eine gewisse Ausnahmestellung unter den Studenten genossen die des kanonischen Rechtes, sogar die Jesuiten ließen ihre eigenen Scholastiker vielfach in Linz Kirchenrecht studieren.

Im Studienjahr 1699 treffen wir hier z. B. einen Kanoniker aus Brixen, nämlich Josef Anton Trapp, als Studenten des kanonischen Rechts. 1704 tauchte unter den Hörern des Kirchenrechts Weichard Freiherr von Engel auf, der zuvor schon zu Rom in Theologie promoviert hatte. Auch andere Adelige studierten in Linz²⁶. Für die Theologie aber stellten das Hauptkontingent die nicht adeligen Bürgersöhne aus dem Lande ob der Enns. Zu diesen kamen zeitweilig solche aus Niederösterreich und Wien, selbst Bayern und Lothringen werden als Herkunftsorte der Studierenden genannt. Im zweiten Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts erreichte die Hörerzahl einen gewissen Höhepunkt²⁷. Seit 1740 konnte man einen deutlichen Abstieg erkennen.

Die Studien in Linz waren auch anderwärts anerkannt. Am häufigsten erfolgten Übertritte der Studenten von und nach Passau. Nach Verselbständigung des Bistums Linz im Jahre 1783 hörte dieser Austausch auf.

²⁴ Lenzenweger, Das Jesuitenkollegium zu Linz, 56 f bzw. 63.

²⁵ Z. B. 1345 IX 30 (Vatikanisches Archiv Rom, Registrum Supplicationum, t. 8, f. 40v; Reg. in Acta Salzburgo-Aquileiensia, hg. v. Alois Lang, Bd. 1, Graz 1903, 278, Nr. 351 d) u. X 11 (Vat. Archiv Rom, Registrum Supplicationum t. 10, f. 67v; bisher unveröffentlicht); vgl. Lenzenweger, Albrecht II. der Lahme und die Päpste von Avignon, in: Römische-histor. Mitteilungen, Bd. 6/7 (1964) 62.

²⁶ Lenzenweger, Der Kampf um eine Hochschule für Linz, 14.

²⁷ Lenzenweger, Das Jesuitenkollegium zu Linz, 52.

In der Folgezeit rekrutierten sich die Hörer durchwegs aus den Söhnen des Landes ob der Enns, zu dem seit 1815 endgültig das Innviertel gehörte. Aus diesem kam z. B. auch Franz Stelzhamer, der im Alter von etwa 30 Jahren einige Zeit in Linz Theologie studierte, nachdem er das Lyzeum in Salzburg sowie die juridische Fakultät an den Universitäten Graz und Wien frequentiert und kurze Zeit auch eine Malerakademie in Wien besucht hatte. Lange hielt er es allerdings bei der Theologie in Linz nicht aus; anschließend verdiente er sich dann sein Brot als Schauspieler in Passau²⁸.

In der Studentenschaft kam im 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts deutlich die bäuerliche Struktur Oberösterreichs zum Ausdruck.

Seit Einrichtung der theologischen Hauslehranstalt in St. Florian (1846) fehlten dann auch die Kleriker aus den Stiftien, die zum Teil bereits in den Jahren 1803 bis 1813 zu Kremsmünster am dortigen Hausstudium untergebracht gewesen waren²⁹.

Für die Priesteramtskandidaten des Bistums Linz stand ab 1806 das Priesterseminar in der Harrachstraße als Unterkunft zur Verfügung³⁰, während in der Jesuitenzeit eine Reihe von Konvikten eingerichtet worden waren: so das Seminarium S. Ignatii, heute Volkskreditbank, das Keller'sche Waisenhaus, das Garstner-, das Münzbach'sche und das Waldhausener Seminarium. Am berühmtesten war jedoch das Nordicum, welches ebenfalls unter Leitung der Jesuiten für die standesgemäße Ausbildung von adeligen Jungmännern aus Skandinavien eingerichtet worden war, also nicht vornehmlich als Unterkunft für Priesteramtskandidaten³¹.

3. Professoren

So wichtig Studenten für eine Hochschule sind, so steht und fällt ihr Ansehen und ihre Bedeutung doch mit den Professoren.

Zunächst stellte die Gesellschaft Jesu den Lehrkörper. Vielfach unterrichtete ein Pater in einem vierjährigen Zyklus, zuerst Logik, dann Physik und Metaphysik sowie schließlich Ethik. Sodann wurde er normalerweise wieder abgezogen. Je nach seinen Erfolgen und Anschauungen sowie nach Bedarf wurde er entweder an andere Lyzeen versetzt, z. B. nach Passau, Klagenfurt, Görz oder an eine Universität für einige Zeit berufen. Graz kam am häufigsten in Frage, danach Kaschau und Tyrnau (beide Slowakei), in seltenen Fällen Wien. Manchmal wurde der Betreffende überhaupt der Lehrfähigkeit entbunden. Dieses Bild gewinnen wir schon bei flüchtiger Überprüfung der in Linz tätig gewesenen Professoren an Hand des Werkes von Carlos Sommervogel über die Schriftsteller aus der Gesellschaft Jesu.

Bei der Beanspruchung, um nicht zu sagen Überbeanspruchung, der Gesellschaft Jesu durch die Tätigkeit an vielen Unterrichtsanstalten, ist es daher begreiflich, daß in Linz nicht so sehr die erste Garnitur verwendet wurde; obgleich die Jesuiten lange Zeit von der Überzeugung durchdrungen waren, sie seien allein zum Unterricht berufen, mußten sie im Laufe der Zeit doch erkennen, daß sie einfach nicht allen Anforderungen voll nachkommen konnten. Darum hat z. B. der General P. Nickel – er ist mit Recht wegen seines vornehmen Verhaltens in der Causa P. Friedrich Spee von Langenberg besonders hochzuschätzen³² – 1659 an den zuständigen Provinzial, der die Einrichtung von Höheren Studien für die bayerische Stadt Mindelheim beantragt

²⁸ Laut Immatrikulations-Bestätigung trat er am 25. 10. 1832 ins Linzer Priesterseminar ein und verließ es wieder am 14. 7. 1833; während dieser Zeit schrieb er übrigens seine ersten Mundartgedichte (s. *Horst Lerch*, Eduard Zöhrers persönliche Beziehungen zu Franz Stelzhamer, in: *Oberösterreichische Heimatblätter*, 25 (1971), Heft 1/2, 41; vgl. auch Biographisches Lexikon des Landes ob der Enns, hg. v. *Ferdinand Krackowitzer* u. *Franz Berger*, Passau – Linz 1931, 320–322).

²⁹ *Hiptmair*, a. a. O. 133. ³⁰ Ebd. 128 f; *Strigl*, a. a. O. 46–64. ³¹ *Lenzenweger*, a. a. O. 59.

³² *Gerhard Winkler*, *Die cautio criminalis des Friedrich von Spee*, Antrittsvorlesung als Dozent an der Ruhr-Universität Bochum (1972 I 19), gedruckt in: *Stiftsgymnasium Wilhering*, 62. Jahresbericht, Linz 1972, 3–23.

hatte, geschrieben: „Deswegen werde ich mich in Zukunft mit Erlaubnissen für deren Einführung (er meint der Hohen Studien) sehr schwierig zeigen. Ja, ich wünsche sogar, daß solche Professoren, wo es ohne Anstoß geschehen kann, eingezogen werden“³³.

Nach der Auflösung der Sozietät und Abschaffung der Generalseminarien waren die Professoren vielfach aus den oberösterreichischen Stiften geholt worden, und zwar auf Grund eines Konkurses, also einer Auswahlprüfung unter mehreren Bewerbern; sie wurde in Wien abgelegt³⁴. Einer von diesen war z. B. Franz Freindaller aus dem Stift St. Florian — er vertrat Dogmatik und Polemik³⁵; ein anderer, nämlich Joseph Geishüttner, Professor für Moral und Pastoral, war hingegen Weltpriester³⁶. Franz Xaver Pritz, der berühmte und verdienstvolle Landeshistoriker aus dem Stift St. Florian, hat als Professor eine besondere Rolle gespielt. Merkwürdigerweise trug er aber nicht Kirchengeschichte, sondern Altes Testament vor³⁷.

Der Schwerpunkt des theologischen Interesses im 19. Jh. lag zweifelsohne auf Moral und Pastoral. Deutlicher Ausdruck dafür war die Gründung der theol.-praktischen Monatsschrift zunächst für Seelsorger; sie wurde, wie sie selber auswies, in Linz von einer Gesellschaft, hinter welcher der Linzer Theologieprofessor Freindaller stand, erstmalig 1802 herausgegeben, und zwar unter der Augustinischen Devise: „in necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas“. 1806 setzte sie ein Jahr aus, erschien sodann unter dem Titel: „Neue theol.-prakt. Monatsschrift“ bis 1810 in Linz, ab 1812 nannte sie sich „Quartalschrift für katholische Geistliche“ und erschien in Salzburg, wobei im ersten Band als Adressat deutlich auch der „kgl. bayrische Klerus“ angesprochen wurde. Mit Unterbrechungen (1817 und 1820) wurde sie weiterhin bis 1821 in Salzburg gedruckt, bezeichnete sich seit dem 5. Jg. (1816) gleichzeitig als 9. Jg. „Neueste theol.-prakt. Monatsschrift zuerst für Seelsorger“, hg. v. F. Freindaller³⁸, während der Jg. 1822 wiederum unter der alten Augustinusdevise als „Theol.-prakt. Monatsschrift zunächst für den Seelsorger“ von einer Gesellschaft in Linz bei einem Buchhändler in Prag als 3. verb. Auflage des 7. Jg. (1804) wiedergedruckt wurde. Jg. 1 bis 8 (Linz 1802 bis 1810) sowie 1 bis 7 (Salzburg 1812 bis 1821) wurde unter den gleichen Voraussetzungen 1827 bis 1832 in Prag als 4. Aufl. in 15 Bänden nochmals aufgelegt. Es dauerte aber dann 21 Jahre, bis sie 1848 wieder von zwei in der Priesterausbildung Tätigen, nämlich Domkapitular Dr. Johann Schiedermayr³⁹ und Professor Augustin Rechberger⁴⁰ herausgebracht wurde.

Die Ausgabe von 1861 trägt erstmals den Vermerk: herausgegeben von den Professoren der bischöflich-theologischen Diözesanlehranstalt⁴⁰. Freilich wurde diese Zeitschrift an manchen Orten wegen ihrer kasuistischen Tendenz etwas bemitleidet. Trotzdem muß festgehalten werden, daß sie dem Klerus in vieler Hinsicht eine Hilfe in seinen Fragen bot. Auch heute vertritt sie den Weg einer gesunden Mitte, fühlt sich der Tradition verbunden und möchte aufgeschlossen sein für die Zukunft. Dies hat

³³ *Becher*, a. a. O. 267, bzw. *Duhr*, a. a. O. Bd. III, Freiburg i. B. 1907, 395.

³⁴ *Hiptmair*, o. a. O. 133.

³⁵ *Biogr. Lexikon*, a. a. O. 72 f; *Lambert Guppenberger*, Bibliographie des Clerus der Diözese Linz von der Gründung bis zur Gegenwart, Linz 1893, 54; *Strigl*, a. a. O. 164.

³⁶ Mit Recht hat sich ihm das Interesse in jüngster Zeit wieder stärker zugewandt: durch Prof. P. Dr. Anselm Günthör, S. Anselmo, Rom, angeregt, verfaßte der Disentiser Benediktiner *Ursicin Derungs* (er lehrt jetzt selber in Rom) eine Dissertation mit dem Titel: *Der Moralthologe Joseph Geishüttner (1763—1805)*, I. Kant und J. G. Fichte, die 1969 in Regensburg gedruckt wurde; vgl. auch *Biogr. Lexikon*, a. a. O. 81, *Guppenberger*, a. a. O. 61 u. *Strigl*, a. a. O. 163.

³⁷ *Biogr. Lexikon*, a. a. O. 245 f; *Guppenberger*, a. a. O. 160—162; *Josef Rettenbacher*, Das bischöfliche Priesterseminar, Linz, 12; *Strigl*, a. a. O. 164.

³⁸ *Biogr. Lexikon*, a. a. O. 284; *Guppenberger*, a. a. O. 189.

³⁹ *Biogr. Lexikon*, a. a. O. 254; *Guppenberger*, a. a. O. 167.

⁴⁰ Vgl. *Johann Obernhumer*, Zum hundertsten Jahrgang, in: *ThPQ* 100 (1952) 7—13.

Prälat Dr. Karl Böcklinger als Dekan des hiesigen Professorenkollegiums, das die Zeitschrift noch immer herausgibt, erst in der jüngsten Nummer klar zum Ausdruck gebracht. Er wollte damit dem abgetretenen Chefredakteur Mons. Dr. Max Hollnsteiner danken, der seit 1946, also ein Vierteljahrhundert, mit seinem umfangreichen theologischen Wissen und seinem gesunden Urteil in der ihm eigenen Zurückhaltung die Zeitschrift über Wasser gehalten hat⁴¹.

Doch kommen wir wieder zu den Professoren zurück. Seit der Mitte des vergangenen Jhs. dozierten hier beinahe ausschließlich Weltpriester der Diözese Linz. Ein nicht unbeträchtlicher Teil von diesen hat seine Ausbildung außerhalb des Landes erhalten. Sie haben an der Gregoriana bzw. am Apollinare und auch am Bibelinstitut in Rom oder an der theologischen Fakultät der Jesuiten in Innsbruck studiert. Unter diesen befanden sich eine Reihe mit Recht angesehener Männer wie z. B. der Germaniker Wenzel Grosam, der neben der Professur für Pastoraltheologie auch die Regentie des Priesterseminars mit großem Verständnis und einer vorbildlichen Anpassungsfähigkeit geführt hat. Wir haben ihn besonders in den Tagen des Umbruchs 1938 schätzen gelernt. Auch Mathias Hiptmair, Professor der Kirchengeschichte und des Kirchenrechts, darf erwähnt werden. Er schrieb die Geschichte des Bistums Linz zu dessen Säkularfeier und gehört in die Reihe jener „Römer“, die sich zeitlebens großes historisches Interesse bewahrt haben. Im Nachbarbistum Passau finden wir diese Richtung durch Heinrich Krick⁴² und Karl Schroedl⁴³ repräsentiert. Daß ihr kirchengeschichtliches Interesse auch apologetisch gefärbt war, lag ganz im Zuge der Zeit und wurde als durchaus kirchlich empfunden.

Wenn von den Professoren der Kirchengeschichte die Rede ist, dann denken wir aber vor allem auch an Karl Eder, der seit 1933 in Linz dieses Fach vertrat und aus einer ganz anderen Schule kam, nachdem er in Salzburg und Wien promoviert hatte. Seine Hörer sind ihm über das Grab hinaus dankbar und verpflichtet für seine Wegweisung und offene Aufklärung über die Licht- und Schattenseiten des Weges der Kirche durch die Geschichte. Professor Eder ging 1948 an die philosophische Fakultät nach Graz. Diese Ehre, an eine andere Hochschule berufen zu werden, ist im vergangenen Jahrhundert nur zweien widerfahren, einer wurde nach Graz⁴⁴ und einer nach Salzburg bzw. Prag⁴⁵ geholt. Heute freuen wir uns darüber, daß wir in unserer Mitte Herrn Professor DDr. Alois Gruber haben, der inzwischen nach seiner Tätigkeit an der theologischen Hochschule in Freising wieder in die Heimat zurückgekehrt ist und dessen 70. Geburtstag unmittelbar vor der Tür steht.

Daß von der Hochschule weg einige Professoren auf die bischöfliche Laufbahn geholt wurden, kann wohl als ein Zeugnis der Treue zur Kirche und ungebrochener Orthodoxie gedeutet werden. Bischof Franz Zauner und Weihbischof Alois Wagner gehörten dem Kollegium ebenso an wie zuvor die Bischöfe Josef Calasanz Fließer und Johannes Maria Gföllner.

Wir haben versucht, einige markante Punkte aus der 300jährigen Geschichte der Linzer theologischen Studien herauszuheben. Nach 300 Jahren Existenz theologischer Studien in Linz können wir bei nüchterner Betrachtung und einem gesunden Realismus zwar

⁴¹ ThPQ 120 (1972) 2.

⁴² Dem wir u. a. die wertvolle Zusammenstellung: Das ehemalige Domstift Passau und die ehemaligen Kollegiatstifte des Bistums Passau, Passau 1922, verdanken.

⁴³ Er schrieb: *Passavia Sacra, Geschichte des Bisthums Passau bis zur Säkularisierung des Fürstenthums Passau*, Passau 1879.

⁴⁴ Otto Schmid, 1870–1883 Prof. für NT in Linz, 1883–1892 I 9 (†) in Graz (Biogr. Lexikon, a. a. O. 295; Guppenberger, a. a. O. 192 f; Rettenbacher, a. a. O. 12).

⁴⁵ Josef Sprinzl, 1864–1875 Prof. für Dogmatik in Linz, 1875–1883 in Salzburg (Bischof Franz Joseph Rudigier machte ihm allerdings wegen der Übernahme dieser Professur große und wohl unberechtigte Schwierigkeiten), 1883–1898 XI 8 (†) in Prag (vgl. Biogr. Lexikon, a. a. O. 316; Guppenberger, a. a. O. 209–211; Rettenbacher, a. a. O. 11).

nicht in einen ähnlichen Lobgesang ausbrechen wie die Jesuiten in der Festschrift zur ersten Jahrhundertfeier ihres Ordens⁴⁶. Im Gegenteil, wir sind bereit, einzugestehen, daß das Linzer Theologiestudium immer auch etwas Provinzielles an sich hatte, daß es mehr eine Stätte der praktischen Ausbildung als der Forschung war, da es vor allem den Söhnen aus diesem Land gedient hat, also den einfachen Menschen.

Vielleicht muß auch zugegeben werden, wenn wir einer Formulierung von Sebastian Merkle folgen, daß die Linzer Professoren manchmal das Hauptziel des Lehrers aus dem Auge verloren haben, den Schüler zur Selbständigkeit zu erziehen und sich selbst überflüssig zu machen⁴⁷. Solche Fehler sind bei der menschlichen Gebrechlichkeit oft gar nicht so leicht vermeidbar, da noch dazu die Stadt Linz und ihre Hochschule lange im Schatten zwischen dem Spannungsfeld Wien und Salzburg bzw. Passau lag. Das war auch der Grund, warum der Rektor des Linzer Kollegs P. Christophorus Stettinger⁴⁸ auf eine in etwas barschem Ton gehaltene Vorhaltung der Landstände wegen Nichtanwendung des Graduierungsrechtes, allerdings ganz versteckt, hinwies. Er sprach von der geringeren Stellung der Stände des „Landls“ und wies auf „die kleine Stadt Linz“ hin, in deren Nähe sich „multae academiae et similes scholae“ befänden. Die Jesuiten dachten nämlich nicht daran, das von Kaiser Leopold I. gewährte Graduierungsrecht anzuwenden. Sie unterbauten ihre Ausführungen mit zwei geschickten Elaboraten.

Sicherlich hatten auch die Stände einen Fehler gemacht, wenn sie unter der Umgehung der Jesuiten für Linz ein solches Privileg erbeten hatten. Die Sozietät fand es ihrerseits nicht für nötig, sich weitere Schullasten aufzuladen und dadurch Wien und Graz Konkurrenz zu verschaffen⁴⁹.

Daß die Gründung der Johannes-Kepler-Hochschule zu Linz eine Neuregelung des juristischen Status der Linzer Theologie nahegelegt hat, ist nicht von der Hand zu weisen. In dieser feierlichen und friedvollen Stunde einen ausführlichen und der vollen Wahrheit entsprechenden Bericht über die einschlägigen Verhandlungen im abgelaufenen Jahrzehnt zu bringen, scheint mir jedoch nicht opportun zu sein. Jedenfalls wird das Problem von den zuständigen Stellen gesehen und zur Zeit studiert.

Wir aber können, ohne uns selbst der Verantwortung entziehen zu wollen, in dieser historischen Stunde den Wunsch aussprechen: videant consules!

⁴⁶ *Imago primi saeculi societatis Jesu, repres. a provincia Flandro-Belgica eiusdem societatis, Antwerpiae 1640*; schon die Zeitgenossen haben sich über das Selbstlob mokiert, was *Joseph Bruckner*, SJ, *La compagnie de Jésus*, Paris 1919, p. 209 s., ebenso bescheiden u. a. mit den Worten abtat: „Il semble qu'aux seuls Jésuites il soit interdit de dire des leurs le bien qu'ils savent être la vérité“.

⁴⁷ Persönliche Äußerung gegenüber seinem „Schüler“, Prof. Dr. Joseph Lortz, dem ich verbindlich für die Mitteilung danke.

⁴⁸ Geboren 1628 VIII 24 in Klosterneuburg, 1677–1691 Beichtvater Kaiser Leopolds I., gestorben 1691 I 15 (Sommervogel, a. a. O. t. 7, Bruxelles-Paris² 1896 1570 s).

⁴⁹ Originalschreiben im OÖ. Landesarchiv, Landschaftsakten, vgl. *Hans Sturmberger*, *Das Graduierungsrecht des Linzer Lyzeums*, in: *Eröffnungsschrift der Hochschule in Linz*, Linz 1966, 63–74.

Zur Gottesfrage heute

Das mir aufgetragene Vortragsthema¹ ist so weit gefaßt, daß eine Einschränkung nicht umgangen werden kann. Es muß genügen, einige wesentliche Aussagen zum Thema zu machen. Alle rein theoretischen Überlegungen sollen vermieden werden. Als Dogmatiker zu diesem Thema befragt, habe ich nicht sogleich und direkt meinen Blick darauf zu richten, *wie* man heute sinnvoll und richtig unseren christlichen Glauben *verkündet*; das wäre die Aufgabe des Katechetik- und Homiletikprofessors. Andererseits soll mein Vortrag nicht ohne jede Rücksichtnahme auf die heutigen Verkündigungsprobleme bleiben; jedoch möchte ich mich dabei eher den grundlegenden Fragen zuwenden. Wenn ich meine Ausführungen einigermaßen thesenhaft formuliere, so geschieht das nicht in der Meinung, alles sei auch dementsprechend unproblematisch. Was ich sage, ist nicht als letztes Wort aufzufassen, sondern als erstes innerhalb eines Diskussionsgespräches. Dabei möchte ich freilich das heute oft praktizierte „Schwimmen“ in modernen theologischen Unverbindlichkeiten durchaus vermeiden.

Zum Einstieg in das Thema ist zu überlegen, in welchem Sinn wir über die Gottesfrage nachdenken wollen. Ob wir das Thema betrachten im Hinblick auf bewußt Nicht-Glaubende und Atheisten, insofern es diese zu bekehren gilt², oder ob wir eher auf die Glaubensnot *innerhalb* der Christenheit schauen und dafür Abhilfe suchen. Schon wegen der notwendigen Einschränkung des Themas wollen wir uns auf die letzte Frage konzentrieren, ohne zu übersehen, daß es gar nicht mehr gelingen kann, zwischen Christen und Nicht-Christen so einfachhin zu unterscheiden wie zwischen Glaubenden und Nicht-Glaubenden. Wir stehen in einer Zeit, da es für *alle* Menschen schwierig erscheint, wirklich gläubig zu sein. Allgemein, und sicher nicht zu Unrecht wird festgestellt, daß auch innerhalb der Christenheit nicht nur der eine oder andere Glaubensartikel diskutiert wird, wie er heute verstanden, formuliert und verkündet werden soll. Vielmehr geht es ums Ganze. Der Gottesglaube selbst ist so fragwürdig geworden und in die Krise geraten, wie es in früheren Jahrzehnten nicht der Fall war. Jedenfalls sieht es für uns so aus.

Somit steht fest, daß wir auch innerhalb des christlichen Glaubens heute nicht mehr so tun dürfen, als sei der Gottesglaube selbst unangefochtener Besitz. Aber selbst wenn das gesehen wird, macht es doch einen wesentlichen Unterschied, ob wir das missionarische Kerygma des Gottesglaubens bedenken oder aber die Frage, wie wir uns und unseren Mitchristen, also den (wenn auch nicht unangefochten) Glaubenden, Rechenschaft geben können über unseren kirchlichen aktuellen Glauben, also über unser Glauben (*credere et confidere!*) selbst, das wir schlecht und recht, in Sorge und doch vertrauensvoll und hoffnungsvoll tun. Wir übersehen keineswegs die dringende Aufgabe der Kirche, den Glauben auch heute den Nicht-Glaubenden wie sogar den erklärtermaßen Nicht-Glauben-Könnenden (so meinen sie jedenfalls, sie sind aber oft gläubiger als mancher oberflächliche Christ) zu verkünden. Doch ist das eine Aufgabe für sich, die – zumal heute – zunächst nur solchen zukommt, die dazu aufgefordert und ausgebildet werden. Etwas anderes ist es, ob wir Gläubige uns der steten Gefährdetheit unseres Glaubens hinreichend bewußt sind und wie wir uns diesem Anspruch stellen. Und da scheint es in der Tat an der Zeit zu sein, bestimmte Symptome in der Theologie wie in der Verkündigung heute nicht länger sorglos zu übersehen. Von daher sind die folgenden Überlegungen zu verstehen, die freilich nur einen Blickpunkt betreffen.

¹ Das Doppelreferat, gehalten auf einer Priesterbildungstagung in St. Pölten (Februar 1972), wird hier in gekürzter Form wiedergegeben.

² Das wäre die Frage nach der Möglichkeit, den christlichen Glauben missionarisch in der Welt jenen zu verkünden, die ihn nicht kennen oder ihm ablehnend gegenüberstehen.

I. Gotteswort und Gottesfrage

Es ist unbiblisch und daher theologisch falsch, anzunehmen, daß Gott-Glauben (*credere in Deum, credere Deo*) eine in sich statische, ein für alle Mal zu absolvierende Sache sei. Es wird und muß immer ein Angefochtensein des christlichen Glaubens geben bis zum Tode des einzelnen Christen wie auch bis zum Ende der Kirchengeschichte für die Kirche insgesamt. Herr, ich glaube, hilf meinem Unglauben (vgl. Mk 9, 23), so muß jeder Christ und muß die Kirche immer sprechen, falls sie verstanden oder wenigstens erahnt haben, was das eigentlich heißt: Gott glauben. Warum es das, was christlich „Glauben“ zutiefst heißt, grundsätzlich nicht geben kann ohne personales und stets neu aufgegebenes Engagiertsein und folglich nicht ohne beständig zu reaktivierende Entscheidung, darüber werden im folgenden noch Überlegungen zu machen sein, wenngleich es an sich theologisch gesehen nie im Zweifel stand. Wenn nun tatsächlich der Glaube für den einzelnen wie auch für die Gemeinschaft der Glaubenden (für die Kirche) stets zur personalen Entscheidung gerufen ist und in diesem Sinne immer fragwürdig sein wird, dann ist es auch richtig und sogar notwendig, daß sich der Christ seinen Glauben beständig in Frage stellen lassen muß.

Nun gilt es aber gerade heute zu bedenken, *wer* meinen Glauben in Frage stellt, von *welcher* Seite her nach Glauben gefragt wird. Hier begegnen wir heute allzu oft einem grundlegenden Irrtum. Das zu erkennende Problem heißt nicht, ob heute Glauben, ja Gott überhaupt gefragt ist, so wie ein Modeartikel oder eine dem Fortschritt dienende Sache gefragt sein mag. Sicher ist der christliche Glaube stets vor die personale Entscheidung und somit immer in Frage gestellt, doch folgt daraus keineswegs der offenbar weit verbreitete, auch bei manchen Glaubensverkündern anzutreffende Irrtum, daß wir es in der christlichen Theologie und Verkündigung zuerst und vor allem mit einem *Fragen* nach Gott zu tun hätten. Dagegen ist wieder viel deutlicher zu sehen und auch zu sagen, daß christliche Theologie zuerst und primär nicht problemaufwerfende, sondern aufgegebene Verkündigung des Gotteswortes ist und ihr zu dienen hat.

Die christliche Theologie hat auch heute als erste Aufgabe keineswegs, das *Fragen* nach Gott zu entfalten und zu entwickeln oder gar alles fraglich zu machen und Probleme auch dort noch aufzuwecken, wo und wie sie bei einfachen Menschen zunächst gar nicht vorhanden sind. Um es forciert zu sagen: Nicht die *Gottesfrage*, sondern die *Gottessage* ist erste Aufgabe der Theologie und der Verkündigung, also nicht die Frage des Menschen nach Gott, sondern das *Wort* (in diesem Sinne soll „Sage“ verstanden werden) Gottes, *sein Wort* an die Menschen; nicht das Problem, ob und wie der Mensch das Dasein eines höchsten Wesens erfasse, sondern zunächst einmal das schlichte Aussprechen dessen, was Gott selbst ohne unser Zutun und Fragen, oft sogar gegen die Trägheit unseres Geistes und Herzens, von sich aus in *seinem Wort* den Menschen geoffenbart und mitgeteilt hat, auf daß Menschen es dann in *seinem* (nicht zuerst in ihrem) Namen und auf *seiner* Verantwortung hin weitersagen sollten, gelegen oder ungelegen, ob sie meinen, es verstanden zu haben oder nicht. Wehe mir, wenn ich das Evangelium nicht verkünde (1 Kor 9, 16), schreibt Paulus nicht ohne persönlichen Grund. Er war sicher keiner von denen, die von der Unheimlichkeit der Glaubensproblematik keine Ahnung haben.

1. Eine erste Feststellung: Nicht Gott ist gefragt, zuerst ist der Mensch gefragt und in Frage gestellt.

Gott hat gesprochen und spricht noch immer, er läßt sich nicht überhören, auch nicht totschweigen, noch weniger totreden³, es sei denn, man halte im Sinne von Röm 1, 18 die Wahrheit Gottes nieder, die allen Menschen hinreichend offenkundig ist, da

³ Vgl. „Theologie nach dem Tode Gottes“.

ihre Botschaft vielfältigst erklingt (vgl. den ganzen Römerbrief). Aber Paulus hat unmißverständlich gesagt — was uns heute kein geringes Problem ist —, daß alle diese keine Entschuldigung haben, die vorgeben, Gott überhaupt nicht vernehmen zu können.

Christliche Dogmatik und Gottesverkündigung hat also zuerst und grundlegend zu beachten: Wir sind keine Philosophen und dürfen keine sein wollen, wenn es um die genuin christliche Verkündigung Gottes und den Glauben an den sich offenbarenden und mitteilenden Gott und der (auch wissenschaftlichen) Erschließung dieses Glaubens geht. Damit ist dem Eigenrecht der Philosophie kein Unrecht getan, nur auf den wesentlichen Unterschied zwischen christlicher Theologie und Philosophie hingewiesen. Beide stehen in einem gegenseitigen dienenden Verhältnis, das freilich richtig gesehen und verstanden sein will. Mit Philosophie ist in diesem Zusammenhang das Bemühen gemeint, in denkerischer Bewältigung das menschliche Dasein zu begreifen, auch gerade nach seinem Sinn, nach seinem Woher und Woraufhin. Vor allem ist in unserer Überlegung unter Philosophie der Versuch verstanden, vom menschlich-zugänglichen Sein her das, was man (wie einige heute sagen) früher einmal glaubte mit Gott bezeichnen zu müssen oder es auch heute noch so tun zu sollen sich berechtigt sieht, trotz allem praktischen und theoretischen Atheismus doch noch zu retten — oder aber zu zeigen, daß es eben ein zeitbedingtes Vor-Urteil war, Gott zu denken und von ihm zu sprechen.

Wir haben als Theologen nicht zuerst und ausführlich das zu erkennen und zu bedenken, was im *menschlichen Geist* und Herzen im Laufe der Geschichte aufgestiegen sein mag und noch aufsteigt, um dann *von daher* die Frage nach Gott als einem möglicherweise doch Seienden als gestellt zu betrachten. Wir sollten einsehen, daß der wahre Glaube ursprünglich nicht aus dem Menschen aufsteigt, sondern allererst *Gabe Gottes* an den Menschen ist. Gott selbst gibt, daß wir *ihm* glauben, daß wir *ihn* glauben. So hat sich dieser Gott erwiesen und erweist sich noch immer als der uns Menschen Ansprechende, dessen Wort angenommen zu werden verlangt, auf daß der Mensch Gott selbst annehme. Das ist keine theoretisch-philosophisch erdachte und durchdachte „Annahme“ des Daseins Gottes (so sehr solche an gegebener Stelle ihren Sinn hat); das gründet vielmehr in dem personalen Sich-Selbst-Hingeben Gottes in seiner Offenbarung, dieses Gottes, der dann auch nur und zuerst personal anerkannt, angenommen werden kann, dem der Mensch personal (nicht argumentativ) und persönlich glaubt und vertraut.

Wenn es gilt, die heutige Problematik des Gottesglaubens *innerhalb* der Christenheit zu erkennen und ihr zu begegnen, dann ist es unerläßlich, mit allem Mut und aller Deutlichkeit herauszustellen und zu verkündigen, daß es, christlich gesehen, keine *Gottesfrage* gibt, wohl aber einen *Gottes-Anspruch*, ein Gottes-Wort freischenkender Liebe, die zuerst *ihrerseits* glaubt und vertraut, daß der Mensch, diesem personalen Sich-Selbst-Hingeben Gottes in seiner offenbarenden Selbstmitteilung entsprechend, genau so personal sich diesem Gott anheimgebe. Gott selbst ist zuallererst Zuspruch und Zusage an den Menschen; Wort, das ganz er selbst ist. Der Mensch aber ist es, der durch das (Schöpfungs-)Wort Gottes von göttlicher Liebe *gefragt* ist, der also zuerst von Gott in die Frage und vor die Frage gestellt ist, ob er sich als ein aus göttlicher Liebe Stammender selbst annehme und so die Wahrheit göttlich-schenkenden, freien und liebevollen Wohlwollens als im Schöpfungsgeheimnis geoffenbart, anerkenne.

Wenn es also ein Thema der Gottesverkündigung heute gibt, das fundamental christlich und offensichtlich dringlich ist, so ist es dieses: Wir haben nach wie vor *diese* Großtat Gottes zu verkündigen. Die Menschen, zumal die Mitchristen, haben ein Recht darauf, daß ihnen immer wieder bekennend zugesprochen werde: Gott ist wirklich Gott und als solcher uns zugetan („Jahwe“). Bei aller anerkannten Schwierigkeit

dürfen wir nicht übersehen, wie gerade das die Not der Menschen heute ist, daß niemand mehr es recht wagt, als personal Glaubender dieses (in der Offenbarung und ihrer Wahrheit begründete) Wissen um Gott und seine liebend-sich-offenbarende Hinwendung zur Kreatur, zumal zum Menschen, auch heute den Menschen zu verkünden, gelegen oder ungelegen (vgl. 2 Tim 4, 2), und ihnen so das vom selben Gott geschenkte Schöpfungsvertrauen (Seins- und Daseins-Vertrauen!) zu vermitteln.

Wir halten also fest: Gott wird nicht zuerst vom Menschen her erfragt; Gott ist nicht das Produkt fragenden Nachdenkens des Menschen. Und Gott hat sich auch nicht so verborgen und versteckt, daß er gesucht werden müßte in dem Sinne, daß er überhaupt erst, gar gegen seinen eigenen Willen, vom Fragen des Menschen gleichsam aufgespürt und überrascht werden könnte oder müßte, um dann dem Menschen endlich, gewollt oder ungewollt, Antwort auf dessen Fragen zu geben, gemäß dem, was beim Menschen gerade gefragt ist. Vielmehr ist alles genau umgekehrt – und wir sollten das in der Theologie wieder deutlicher sichtbar und hörbar machen: Daß nämlich, gerade schon auf Grund des Schöpfungsaktes und damit auf Grund des Daseins der Welt und des Menschen, Gott selbst *sich* geoffenbart hat, er selbst von sich aus gesprochen hat, sich hat vernehmen lassen, sich selbst persönlich ins Gespräch, ja sich ins Spiel gebracht, sich aufs Spiel gesetzt hat, und zwar auf den Menschen hin, den er erschuf, auf daß dieser persönlich diesen seinen Gott und Schöpfer persönlich vernehme, ihn annehme als seinen Gott und Lebenspartner. Gott ist allem Sein und damit auch allem Denken des Menschen zuvor, ist dem Menschen immer zuvorkommend im buchstäblichen (und doppelten) Sinne dieses Wortes: *Ehe* ihr mich anruft, seht, Ich bin da (= Jahwe)⁴, und zwar als der, der euch das Leben schenkt, auf daß ihr meine Lebens- und Gesprächspartner seiet. Am Anfang steht also das ursprünglich-schöpferische Gotteswort, das ihn selbst uns vermittelt, und also ist der Anfang nicht die *Gottesfrage*.

Und das erste, das sich im Menschen regt, ist wiederum nicht Frage, sondern Antwort, ist nicht Problemaufstellung, sondern Ausspruch und Ausdruck der erfahrenen Wirklichkeit. Und nun allerdings gehört es zur Urerfahrung allen Menschseins, daß gerade diese Ur-Antwort des Menschen auf Gott hin doch eine Frageform hat. Aber diese, jetzt gemeinte Frage ist eben nicht Problem-Entwurf, sondern nichts anderes als der übersteigerte Ausdruck der ins Wort drängenden Erkenntnis menschlichen Daseins aus und vor Gott, ein Aussage- und Ausruf-Satz also, der sich sogar in die rhetorische (!) Frageform überhöht: „Was ist der Mensch, daß Du, Gott, seiner gedenkst, daß Dir an ihm liegt? Wer bin ich, der Mensch, und wer bist Du, Gott, daß ich es möchte fassen können, was mir unfassbar erscheint: Du und ich?!“⁵. Das Überwältigtsein (aber eben nicht Vergewaltigtsein) von der zutiefst erkannten und zugleich unbegreiflichen Wirklichkeit, das Staunen des Menschen über sein persönliches Mitsein-Dürfen mit Gott persönlich, das ist es, was die aussagende und ausrufende Frageform der Selbstaussage des Menschen vor Gott und der anerkennenden Antwort auf Gottes dem Menschen erwiesene Göttlichkeit hervorbringt.

2. Die ursprüngliche Fraglichkeit Gottes und des Menschen.

Damit haben wir tatsächlich die ursprüngliche Fraglichkeit Gottes wie des Menschen zu Gesicht bekommen – beide „Fraglichkeiten“ sind ja innerlich so verbunden, daß die eine ohne die andere gar nicht existiert.

Denn, so sehr betont wurde, daß es, christlich gesprochen, eine *Gottesfrage* im vordergründigen Sinne rechtens gar nicht gibt (wie übrigens auch nicht die Frage, was der Mensch sei), so ist andererseits nun eben doch auch festzuhalten, daß es ein Fragen des Menschen nach Gott und sich selbst, aber auch ein Fragen Gottes nach dem Men-

⁴ Vgl. Is 52, 6; 58, 9; 65, 24.

⁵ Vgl. Ps 8, 5; 144, 3; u. ä.

schen gibt. Wir haben aber soeben erkannt, *wo* der eigentliche *Ursprung* dieses jetzt gemeinten Fragens liegt, und genau das gilt es, wieder deutlich in den theologischen Blick zu nehmen. Die Gottesfrage, die es rechtens gibt, ist ursprünglich die Frage Gottes an den Menschen, der Anspruch Gottes an den Menschen, auf sein schöpferisches Liebeswort nämlich zu entsprechen. Der Mensch ist auf diese Weise, und in diesem Sinne auch in letzter Wirklichkeit, in die Frage gestellt, aber eben aus göttlichem Liebesvertrauen, um persönlich liebend zu antworten.

Wenn es in diesem Sinne ursprünglich eine *Frag-Würdigkeit* menschlichen Gottesglaubens gibt, dann ist sie gerade die von Gott dem Menschen verliehene Würde, nämlich dem Vertrauen Gottes, in seiner Schöpferliebe geoffenbart und zugesprochen, liebend-antwortend entsprechen zu können. Menschlicher Glaube ist gefragt, zur Frage gestellt, aber eben von Gott, der die personale Antwort des Menschen erwartet, aber nicht erzwingt, eine Antwort, die der Mensch selbst sein soll. Gottes Zuspruch seiner selbst, in der Tatsächlichkeit der Schöpfung ergangen und stets vernehmbar (vgl. Röm 1), ist Gottes Vertrauen in den Menschen, daß er nämlich der göttlichen Wahrheit entspreche. Denn Gott spricht, gemäß einem Jesaja-Text, nicht ins Ungewisse⁶, nicht ins Leere, sondern auf daß er vernommen werde, nämlich vom Menschen. Dieses Vertrauen Gottes, daß sein Wort aufgenommen werde von denen, an die er es richtete, begründet in diesen Hörenden die Freiheit des antwortend-rückvertrauenden Glaubens wie auch die Kraft, diesen ihren Glauben zu artikulieren.

Das alles noch einmal von der anderen Seite her gesehen, d. h. negativ formuliert: *Wenn* christlich rechtens von der Gottesfrage die Rede ist, und zwar ganz gleichgültig, ob es sich um eine innerchristliche Diskussion handelt oder um ein Gespräch mit Nicht-Glaubenden, wenn also von der Gottesfrage die Rede ist, so ist immer, und heute um so deutlicher, zu betonen, daß hier niemals an ein Wesen gedacht wird noch gedacht werden kann, das vom Menschen oder von der Welt her aprioristisch oder auch aposterioristisch *er-fragt* wird, d. h. aus einem wesentlich und in buchstäblichem Sinne ursprünglich-menschlichen Fragen heraus überhaupt erstmals hervortritt. Es handelt sich vielmehr und kann sich nur handeln um ein Nach-fragen, um ein nachtragendes Nach-Denken dessen, das, besser: *der* personal längst offenkundig⁷ vor den Augen des Geistes und des Herzens steht, ein Nachfragen und Befragen also zum Zwecke des personal-tieferen Eindringens in das zuvor schon Erkannte, schon Bewunderte, vielleicht sogar schon Geliebte, schon Verkostete, ein Abschreiten dessen, was einem persönlich als Geschenk zu Besitz gegeben wurde, ohne daß seine unbegreifliche Fülle je ausgeschöpft oder umfassend-endgültig begriffen werden könnte – eben um Gott selbst und alles, was sein ist.

Mit einem Wort also: Die ursprüngliche und grundlegende Verkündigung christlichen Glaubens haben wir in dem zu sehen, was den Inhalt der Lebenstat und des Wortes Jesu Christi ausmachte, der ja die Fülle des hier Gemeinten ausspricht, das sich in dem ihm feierlich zugesprochenen Namen kundtut: Immanuel. Nicht der Mensch gelangt ursprünglich-fragend zu Gott; vielmehr ist Gott, sich offenbarend, zum Menschen gekommen, schließlich in seinem Logos selbst. Die Offenbarung Gottes und die Verkündigung Jesu ist eben „Immanuel“, und nicht (wenn es erlaubt ist, es einmal in dem ungebräuchlichen Wort auszudrücken) „Immanu-adam“, nicht Mitmenschlichkeit ist der *Ursprung* und Kern des christlichen Glaubenslebens, sondern Gottes Mit-uns-und-in-uns-Sein, das erst das begründet und ermöglicht, was dann Mitmenschlichkeit und In-der-Welt- und Für-die-Welt-Dasein heißen kann.

⁶ Vgl. Is 45, 19 im Kontext des Kapitels.

⁷ Offenkundig im Sinne seiner eigenen Selbstoffenbarung, zunächst wenigstens gemäß Röm 1, dann freilich in der Fülle der ntl. Offenbarung in Christus.

3. Folgerungen

Aus diesen Überlegungen lassen sich *Folgerungen* ziehen, die sich nicht nur auf diese Überlegungen stützen, aber doch aus ihnen schon hinreichend deutlich werden können.

Ich will es etwas forciert aussprechen: *Es tut heute not, wieder bewußt und mit ganzem Herzen, d. h. aus eigenem ehrlichen, wenn auch noch so angefochtenen, christlichen Glauben heraus, Gott zu verkünden.*

Wir sind als Theologen und als Verkünder bestellt, nicht den Menschen, sondern Gott zu predigen. Nicht die Frage des Menschen ist zuerst Thema unserer Verkündigung (so sehr sie sich auch darum zu kümmern hat!), sondern das Wort Gottes an die Menschen, das Wort, in dem er sich selbst den Menschen gegenüber zugesagt, sich ausgesprochen, sich selbst beglaubigt hat, ehe der Mensch zu fragen anfing. In dieser Hinsicht halte ich es auch für eine nicht gute Ausrichtung heutiger Theologie bei nicht wenigen, auch sehr anerkannten Theologen, die nicht nur von einer anthropologischen Wende der Theologie sprechen, sondern diese auch als die einzige, die heutige Not aufgreifende und wendende Theologie betrieben wissen wollen⁸. Es tut not, die Theologie, die christliche wohlgemerkt, die Paulus in 1 Kor 1–2 meint, wieder ganz *theo*-logisch zu fassen; die Anthropologie selbst wäre es, die dringendst der *theo*-logischen Wende bedarf, und mit ihr heute übrigens auch die Christologie.

Auch Jesus hat sich nicht verstanden als Menschen, der das Menschsein zu verkünden hatte (wenngleich auch das), nicht als einer, der den Menschen zuerst einmal sagen und zeigen wollte, was der Mensch sei oder was der Mensch werden könne oder solle; er kam nicht im eigenen Namen noch in dem der Humanität, sondern als Gesandter eines ganz Anderen, Gottes, und *diesen* verkündete er (nicht sich), *dessen* Reich erklärte er in *dessen* Namen als angebrochen: Gott, und diesen eben auch als den längst Bekannten, längst Verehrten, allerdings auch immer wieder Verkannten und beleidigten Gott; und darüber hinaus diesen Gott sogar ganz neu als seinen und unseren Vater, trotz aller Fragwürdigkeit des Menschen, die dieser durch die Sünde in sich aufbrechen ließ. Christus hat nicht sich, sondern Gott verkündet, nicht sich zuerst als unseren Mitmenschen und Mitbruder, sondern Gott als seinen und unseren Vater, in einer nicht zu übersehenden Unterscheidung, ohne alle Trennung. Gottes verkündetes Vatersein begründet ja doch überhaupt erst einmal, daß wir von Mitmenschlichkeit und Mitbrüderlichkeit wissen, und nicht umgekehrt! Wenn es zum teuersten Vermächtnis Jesu gehört, uns das Vaterunser vermittelt zu haben, und wenn wir es sinnvoll beten und noch beten (und praktizieren!) wollen, so haben wir damit längst den Schlüssel für die Lösung der sogenannten Gottesfrage heute.

Wir dürfen dabei nicht übersehen, daß uns weder Jesus noch die Apostel, zumal Paulus, jemals aus dem Ärgernis dieses unseres Glaubens entlassen haben. „Wollt nicht auch ihr gehen?“⁹ ist nicht nur an jene wenige gerichtet gewesen, sondern geht uns alle an, und so können wir es auch heute nicht überhören. Weder Christus Jesus noch Paulus haben sich zuerst gefragt, was den Menschen „zumutbar“ sei (wie man heute allzu schnell fragt), um dann *danach* ihre Predigt auszurichten, zumal nach ihrem Inhalt; sie fühlten sich vielmehr *gesandt* – bis in den Tod –, die Botschaft eines anderen zu verkünden. Gott Vater wußte, was er seinem Sohn und Wort und somit auch uns zumuten wollte und in seiner Allmacht-für-uns auch zumuten konnte und kann. Und wir haben als Christen und als christliche Theologen absolut keinen Grund, dem allmächtigen Gott seine Zumutungen zu beschneiden oder gar zu diktieren. Auch für uns gilt, was das Buch Hiob kündigt¹⁰.

⁸ Es geht bei diesem Satz nicht um billige Kritik noch um die Absicht, schockieren zu wollen. Es geht um die Erkenntnis, ob nicht gerade dieser Weg sich inzwischen als Abweg (was noch nicht sogleich Irrweg bedeuten muß) erwiesen hat.

⁹ Vgl. Jo 6, 67.

¹⁰ Vgl. etwa Hiob 38 bis 42.

Somit gilt es für uns weiterhin, und heute sogar aufs neue, diesen Gott, Jahwe, den Vater unseres Herrn Jesus Christus, so zu verkünden, wie *Er* sich geoffenbart hat, auch in seinen Geheimnissen, auch in seinem geheimnisträchtigen und nie auszexegetisierenden Wort, auch wenn es unglaubliche Zumutungen sind. Denn es sind *seine*, Gottes Zumutungen, und er läßt es uns in *seiner* Verantwortung (und nicht zuerst in unserer) verkünden. Das aber ist eine Verantwortung, die bei ihm aufgehoben sein zu lassen Forderung und Glück unseres Glaubens ist, unseres Glaubens nämlich, daß Gott immer noch, auch heute noch, größer ist als unser Herz, um wieviel mehr als unser Verstand¹¹. Ob also, wie man sagt, Gott heute überhaupt gefragt ist und wie sehr oder wie wenig, das schmilzt in seiner Bedeutung zu einem Nichts zusammen vor der Glaubenstatsache, daß Gott *selbst* gesprochen und sich selbst hat vernehmen lassen, so daß sich dieses sein Wort auch in unserer Verkündigung nicht zuerst nach der sog. Nachfrage zu richten braucht, sich vielmehr an der Liebe Gottes auszurichten hat und von ihr gerichtet ist.

II. Zugänge zu Gott:

Stellen wir zunächst die Frage, ob es denn heute wirklich schwieriger ist, Gott anzuerkennen, und wenn ja, um welche Schwierigkeiten es sich dabei handelt. Wenn es wahr ist, daß Gott auch den Christen heute so wenig aufscheint, so wenig epiphan ist, was kann dazu aus der Sicht der systematisch-dogmatischen Theologie gesagt werden¹²? Wir wollen versuchen, auf einige Momente hinzuweisen, die heute vielleicht besonders dringlich erscheinen, ohne damit schon alles sagen zu können.

1. Gottes Offenbarkeit auf Grund der Schöpfung

Es ist fundamentale christliche Glaubensüberzeugung, daß Gott selbst es ist, der sich uns Menschen offenbart, daß Gott also in keiner Weise Produkt menschlichen Nachdenkens oder Suchens ist. Es gilt angesichts unserer Glaubenskrise *alle Offenbarungsweisen* und Offenbarungsworte, die mannigfaltiger Natur sind, bewußt in den Blick zu nehmen und auf den sich selbst darin offenbarenden Gott zu interpretieren. In diesem Zusammenhang ist wieder auf die „natürliche Gottesoffenbarung“ hinzuweisen, die trotz der Theologie der irdischen Welt viel zu wenig beachtet und kaum *christlich*-theologisch interpretiert und verkündet wird. Für die Hl. Schrift sind die verschiedenen Offenbarungsweisen Gottes nicht so diparat, wie uns eine übertriebene Unterscheidung von Natur und Gnade, Natur und Übernatur suggeriert. Die Weisheitsliteratur und zahlreiche Psalmen preisen Jahwe wegen seiner Machttaten in der Schöpfung, ohne einen umständlichen Syllogismus von den Wirkungen auf die „Ursache“ zu vollziehen¹³. Verwiesen sei auch auf das Buch Hiob, dessen Thema gerade Heil und Unheil sowie die Frage der Möglichkeit und des Sinnes von Gottvertrauen „trotz allem“ ist. Die Frage nach dem Sinn von Unheil und Heilsangebot und daher nach dem Glauben und Vertrauen auf Gott steht offensichtlich jenseits von „zwingenden theologischen“ Argumentationen. Ist es da nicht bezeichnend, daß Gott, der am Ende selbst sprechend eingeführt wird, nicht auf heilsgeschichtliche Taten hinweist (Befreiung aus Ägypten, Wüstenzug u. ä.), sondern auf das *immer und überall* für alle Sehen-Wollende Offenkundige: auf Gestirne, Pferd, Krokodil, Wetter und Wechsel von Tag und Nacht¹⁴.

¹¹ Vgl. 1 Jo 3, 20 bis 4, 11.

¹² Wobei immer noch dahingestellt sein mag, ob es wirklich so zutrifft, daß Gott heute weniger als zu anderen Zeiten epiphan ist. Verbirgt sich hinter derartigen Behauptungen nicht wieder einmal jene vergangenheitsausgerichtete utopische Weltsicht: Früher war das alles ganz anders, besser und leichter?

¹³ Vgl. etwa Ps 8; 19; 145; 147. Dazu R. Schulte, *Zum christlichen Verständnis von Religion und Kult in ThPQ 115* (1967) 34–44; ders., *Theologie und Heilsgeschehen*, Essen 1969.

¹⁴ Vgl. Hiob 38 bis 42.

Daraus läßt sich zumindest das erkennen, daß die Dogmatik der natürlichen Offenbarung nicht entraten kann, da diese nach dem genuinen Verständnis der Hl. Schrift den eigentlichen Horizont bildet, in dem die für das Heil entscheidenden geschichtlichen Einzelfakten ihr eigentliches Gewicht und ihren Zusammenhang bekommen. Die Gnade baut auf der Natur auf, so schwer im einzelnen das genauere Verhältnis beider auch darzustellen sein mag. In Beachtung der theologischen Implikationen ist hier sicher das Pauluswort gemäß Apg 17, 22–31 anzuwenden: Der „natürlicherweise“, d. h. auf Grund der natürlichen Offenbarung bekannte Gott, tut sich auf *neuerliche* (nicht erstmalige) Weise kund: wegen der Sünde in einem erlösenden, noch reicher begnadenden Sinn, als es „schon“ auf Grund des Daseins und der Natur immer und für alle Menschen der Fall war. Das heißt für uns heute: Die „alltäglichen“ Offenbarungsweisen Gottes dürfen keineswegs unterschlagen werden; sie sind vielmehr aufs neue aufzuweisen und fruchtbar zu machen¹⁵. Freilich gilt es, in ihrer Auswertung heute behutsamer vorzugehen, als es vielleicht früher einmal geschehen ist, zumal uns die Naturwissenschaften heute – oft ungewollt – eine Seh- und Denkweise suggerieren, die eine metaphysische und somit auch offenbarungsgemäß theologische Sicht verdunkelt¹⁶.

Im Anschluß an Röm 1, 18–22 halten wir fest: Die Hl. Schrift rechnet mit einer Offenbarkeit Gottes *auch* schon auf Grund der geschaffenen Welt (den Menschen als Bild und Gleichnis Gottes eingeschlossen), einer Offenbarkeit des verstehbaren Gottes (Röm 1, 19), die auf Grund einer Offenbarungstat Gottes besteht. Sie bedeutet, daß sein Unsichtbares, seine Macht und Göttlichkeit durch die geschaffene Welt hindurch sich *sehen läßt*, sich zu *erkennen gibt* und auch angeschaut wird – solange der Mensch diese Wahrheit nicht unterdrückt. Diese Aussage ist ontisch-ontologisch, hat Geltung seitdem und weil eine geschaffene Welt besteht. Hierin kann es grundsätzlich keine geschichtliche Veränderung geben, die dieses Offenbarungsverhältnis Gottes zur Schöpfung wesentlich ändern könnte. Diese grundsätzliche Änderung könnte ja nur in einem Aufheben des Geschöpfcharakters alles geschaffenen Seins bestehen, was aber in sich widersinnig wäre. Jene ontisch-ontologische Aussage ist mit dem Welt-Sein selbst von Seiten Gottes *mitbegründet*; sie gründet nämlich nicht in der Welt noch im Sein des Geschaffenen, sondern in der Offenbarungstat Gottes, die er im Schöpfungsakt *mitsetzt*.

Wenn es nun trotz dieses Sachverhaltes heute die Gottesfinsternis gibt, so ist sie auf Seiten des Menschen zu suchen. Wir haben keinen Anlaß anzunehmen, Gott habe sich aus eigenen Stücken ins Dunkel zurückgezogen, zumal er sich für die Zeit der Kirche in Christus noch strahlender gezeigt hat. Wir müssen nicht gleich von einer persönlichen Schuld des *heutigen* Menschen sprechen. Es genügt hinzuweisen, daß sich das Dunkel, in dem Gott verschwunden zu sein scheint, als etwas Relatives, allerdings sehr Reales herausstellen könnte. Auf Grund seiner übertrieben naturwissenschaftlich-technisch-weltlichen Blickrichtung und Sichtverengung übersieht der Mensch heute, was sich ihm an Mehr und Wesentlicherem anbietet und was er auf die Dauer nicht ohne Schuld und nicht ohne humanen Verlust unbeachtet lassen kann. Gerade die Gleichzeitigkeit der Krise des Humanen mit der Krise des Religiösen ist nicht zu übersehen. Es tut heute sicher nicht not, die Naturwissenschaften, Technik und recht verstandene Weltlichkeit zu verdammen; wohl aber ist es vonnöten, auf die Diskrepanz zwischen dem Fortschreiten auf diesen Gebieten und dem Stehenbleiben,

¹⁵ Texte wie Röm 1, 18 ff, Apg 17, 22–31 u. ä. können nicht als überholt und in Christus „aufgehoben“ oder verkündigungsmäßig irrelevant gewertet, also (wie es ja meist praktisch geschieht) unberücksichtigt gelassen werden.

¹⁶ Die nähere und ausführliche Weise, wie im Lichte der angeführten Bibelstellen (sie sind nur wenige Beispiele) aus genuin menschlicher, personal durchschaubarer Alltagserfahrung das eigene, meist verschüttete Wissen um Gott aufzudecken ist, kann hier nicht im einzelnen dargelegt werden.

ja Zurückfallen im Humanen und Religiösen hinzuweisen und auf Abhilfe zu sinnen. Dabei sollte man die Zeichen der Zeit sehen und sie zu deuten wissen¹⁷.

Ohne humane Muße, in der man „Zeit“ findet (was keine Frage der Uhr ist!), über sich selbst und die uns geschenkte Welt nachzusinnen, damit wir zu dem gelangen, dem wir dieses Geschenk verdanken, wird es nicht möglich sein, das zu lösen, was so vordergründig die „Gottesfrage heute“ genannt wird. Wir alle müssen wieder lernen, daß gerade die Ich-Du-Beziehung zwischen uns und unserem Gott und somit auch unter uns Menschen niemals unter eine naturwissenschaftlich verifizierbare und experimentell repetierbare Kritik fallen kann, wie wir das (hoffentlich) noch wissen von den menschlich-personalen Lebensbeziehungen zwischen und zu Personen. Das eingesehen und erkannt, dürfte es nicht mehr zweifelhaft sein, wo genauer unsere heutige Glaubensnot zu entdecken ist, mit welchen „Maßnahmen“ und pastoralen Hilfen wir ihr begegnen können.

2. Philosophische Herausforderung des Gottesglaubens

Nun läßt sich freilich nicht leugnen, daß in den letzten Jahrzehnten mehr denn je der Gottesglaube seitens eines säkularisierten Daseinsverständnisses und dessen philosophischen Begründungsversuchen aufs äußerste herausgefordert worden ist. Andererseits gibt es aber auch Anzeichen dafür, daß sogar von nihilistisch vertretenen Ansatzpunkten ausgehende philosophische Bemühungen um die letzten Fragen menschlichen Daseinsverständnisses immer aufs neue darauf hinweisen zu sollen sich gedrängt sehen, daß die Gottesfrage nicht totgeschwiegen, sondern offengehalten werden muß. Wenn wir – ohne auf Näheres hier der Kürze wegen eingehen zu können – ein wenig besonnen die in entsprechenden Werken dargebotenen Gedanken, zumal auch in ihrer Ausdrucksweise, uns vor Augen halten, so dürfte sich erweisen, daß der Theologe auf Grund solcher moderner philosophischen Positionen keineswegs zu kapitulieren braucht, vielmehr allen Anlaß hat, seine Aufgabe umso ernster zu nehmen¹⁸.

Es sei zunächst in einer äußerst gedrängten Form dargeboten, was grundlegende Voraussetzungen und auch Folgerungen in solchen einschlägigen Werken darstellen; diese werden wir dann auf unser Thema hin zu durchleuchten trachten. Wir werden uns dabei, zumal wegen unseres Zieles, zunächst ganz an der dort gebotenen Sprechweise ausrichten, wenngleich sie einige Anforderungen stellt.

Der Philosoph befragt alle Wirklichkeit¹⁹. Alle Wirklichkeit zeigt sich zutiefst als fraglich; der Philosoph hat diese Fraglichkeit grundsätzlich auszuhalten und darf nicht

¹⁷ Es braucht nur auf den Überdruß unserer Jugend dem status quo gegenüber hingewiesen zu werden, ein Phänomen, das nicht nur (oder vielleicht gar nicht) negativ interpretiert werden muß.

¹⁸ In einer eigentlichen philosophisch-theologischen Begründung des hier gemeinten Sachverhaltes müßte man natürlich auf mannigfaltige philosophische Ansätze eingehen, was an dieser Stelle nicht möglich ist. Im Referat selbst wurde *beispielhaft* zugrundegelegt: J. Salasquarda (Hg.), *Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus*. Mit Beiträgen von W. Weischedel, G. Noller, H.-G. Geyer, W. Müller-Lauter, W. Pannenberg, R. W. Jenson, Walter de Gruyter, Berlin 1971. Auf dieses Buch beziehen sich auch die im folgenden angegebenen Seitenzahlen. – Es kann jetzt auch hingewiesen werden auf: W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*. 1. Bd.: *Wesen, Aufstieg und Verfall der philosophischen Theologie*; 2. Bd.: *Abgrenzung und Grundlegung. Wissenschaftl. Buchgesellschaft, Darmstadt u. Nymphenburger Verlagshandlung München 1971 u. 1972*.

¹⁹ „Philosophie vollzieht sich als Fragen...“, was das philosophische Fragen... auszeichnet, ist, daß es radikales Fragen ist.“ (29) Wer *alles* in Frage stellt, kann sich bei *keiner* Antwort beruhigen, er muß sie immer aufs neue in Frage stellen. Das philosophische Fragen zeigt „eine innere Unendlichkeit. In der Unablässigkeit seines Hinabfragens bewahrt das Philosophieren seine volle Radikalität. Es richtet sich auf die Wurzeln, die radices. Das Fragen in seiner Radikalität kann nicht aufhören, bis es auch dieses ihr Letztes, nämlich die Gründe und Ursprünge des Seienden und seiner Wahrheit als das Göttliche oder den Gott, fraglich gemacht hat“ (30).

vorschnell einen absoluten Satz formulieren. Jede Aussage verbleibt in einer grundsätzlichen Fraglichkeit²⁰. Die Fraglichkeit kommt, da sie für alle Wirklichkeit grundlegend ist, nicht aus dieser selbst, sondern von einem *Vonwoher*, das der fraglichen Wirklichkeit gegenübersteht. Dieses *Vonwoher* näher zu benennen, ist für die Philosophie schwer, besonders heute²¹. Es lassen sich jedoch über dieses *Vonwoher* entscheidende Aussagen machen: 1. Dieses *Vonwoher* ist selbst unverfügbar; es begründet die Fraglichkeit aller Wirklichkeit und läßt sich gerade in dieser Fraglichkeit der Wirklichkeit *vernehmen*. 2. Der Philosoph, und folglich der Mensch, kann sich, solange er ehrlich zu Ende denkt, diesem *unverfügbaren Vonwoher* der Fraglichkeit der Welt wie seiner eigenen Fraglichkeit nicht entziehen; er stößt darauf, er *vernimmt* es und muß es also auch aussprechen, wenngleich es damit nicht ein für allemal fraglos in die Verfügung genommen ist, sondern selbst wieder in der Unverfügbarkeit belassen bleiben muß²².

Daraus ergibt sich: Auch diese nihilistisch ansetzende Philosophie geht von grundlegenden Voraussetzungen aus, die bei ihr selbst nicht mehr in die fragende Untersuchung eingebracht oder eben noch nicht bis zu Ende durchdacht werden, aber doch ihrerseits als unabdingbar anerkannt und vorausgesetzt werden. Darunter fallen wenigstens: 1. Die Wirklichkeit als solche (wenn auch in ihrer Fraglichkeit) und als eine aus einem *Vonwoher* stammende. 2. Der Sinn des Daseins und des Fragens nach dem Sinn des Daseins, also der Sinn von Philosophie als denkerischer Bemühung um Daseinsbewältigung²³. Der Theologe, der diese philosophischen Bemühungen von heute zur Kenntnis nimmt, wird in diesen Überlegungen und Ergebnissen etwas entdecken, das ihm ein tragbares Fundament abgeben kann, das zu vollziehen, was seinerzeit Paulus in Athen tat, nämlich auf Grund derartiger Erkenntnisse *den* Gott zu verkünden, der ihn dazu in Dienst genommen hatte und ihn *so* zu verkünden, wie er zu Recht seitens der Philosophie erahnt wird.

3. Mögliche Antworten auf die Herausforderungen

Um zu zeigen, wie man die Denkweise und Denkanstöße der heutigen Philosophie für die christliche Verkündigung Gottes fruchtbar machen könnte, seien abschließend einige Gedanken dazu vorgelegt, die freilich nur sehr knapp gehalten sein können und einer weiteren Entfaltung bedürfen.

²⁰ „In der Fraglichkeit von allem zu stehen, macht in einem tieferen Sinne die menschliche Endlichkeit aus. Die wesenhafte Endlichkeit besteht nicht darin, daß der Mensch an anderem Seienden oder am Du des anderen Menschen seine Grenze findet: sie liegt auch nicht in der Unausweichlichkeit seines Zuges auf den Tod. Endlichkeit des Menschen besteht darin, daß er die Wirklichkeit und zuletzt sich selber nur in der Weise der Fraglichkeit hat. Er wird von daher sich als den verstehen, der, herausgefordert zur Übernahme seiner wesenhaften Endlichkeit, in seine grundhafte Freiheit findet“ (45 f).

²¹ „Gott' ist das, von dem her die radikale Fraglichkeit über alle Wirklichkeit hereinbricht, das alle vermeintlich sichere Wirklichkeit ins Schweben bringt. Vielleicht könnte man sagen, Gott' ist die Herkunft der Fraglichkeit. Nur müßte man das Wort ‚Herkunft‘ verbal verstehen: als das Herkommen der radikalen Fraglichkeit ... Oder man könnte statt von ‚Gott‘ vom ‚Geheimnis‘ sprechen, als dem sich *verbergenden Vonwoher* des Ins-Schweben-Kommens aller Wirklichkeit. Doch jedes Wort steht in der Gefahr, fixieren zu wollen, was sich wesensgemäß aller Fixierung entzieht“ (46 f)!

²² „Eigentlich wirklich ist nicht ein vermeintliches Bestehen der Dinge und des eigenen Selbst. Eigentlich wirklich ist aber auch nicht das Nichts als ein vermeintliches, wenn auch negativ, Gewisses. Eigentlich wirklich ist vielmehr jenes Geschehen, in dem alles vermeinte Wirkliche ins Ungreifbare weggelitet. Eigentlich wirklich ist dies, daß nichts gewiß, nichts beständig ist: die *Hinfälligkeit*, die *Unheimlichkeit*, das nicht Geheure, der Schleier der Ferne, der über allem liegt. Das Sein des Seienden ist das Schweben in der Fraglichkeit, in der nie festzuhaltenen, sondern immer wieder sich selbst aufhebenden Mitte zwischen Sein und Nichtsein“ (39 f).

²³ „All unser konkretes Dasein und also auch unser philosophisches Argumentieren wird von der Voraussetzung der Sinnhaftigkeit her allererst ermöglicht“ (32).

a) Wenn wir uns den nihilistischen Ansatz zu eigen machen, daß *alles* fraglich und fragwürdig sei, so dürfen oder müssen wir sogar (aus unserem Glaubenswissen heraus) in echter Folgerichtigkeit nochmals weiterfragen, weiter jedenfalls, als es bisher von Seiten jener Philosophie der Fall war²⁴. Es ist zu fragen: wieso eigentlich die Fraglichkeit aller Wirklichkeit als *Widerfahrnis* begriffen wird und ob das als einzige logische Möglichkeit festzuhalten ist. Daß die Fraglichkeit als Herausforderung angesprochen wird, mag ja noch angehen. Doch sollte einmal bewußt in Frage gestellt werden, ob notwendigerweise und allein so gesprochen werden muß (mit Weischedel): „Wirklich ist, was uns als von sich selber her *widerständig* begegnet, und zwar so, daß wir nicht dawider können.“ Die Fraglichkeit „überkommt mich, sie dringt gegen mich an und erweist sich darin als von sich selbst *widerständig*; ich selber aber kann nicht wider sie angehen, ich bin der aufbrechenden Fraglichkeit gegenüber zur Ohnmacht verurteilt (40).“

Woher nehme ich das Recht, das Sich-vernehmen-Lassen des Vonwoher sogleich auch schon als widrig-anstößiges Verurteilen zu meiner Endlichkeit, zur Ohnmacht schlechthin zu interpretieren? Muß ich Unverfügbarkeit schon in diesem Sinn als mir feindlich gegenüberstehend erklären? Widerspricht diese Auslegung nicht dem Erfarnis des Sich-vernehmen-Lassens? Die Erfahrungswerte der hier gemeinten Fraglichkeit aller Wirklichkeit lassen auch eine andere Auslegung zu, ohne daß dem Anliegen dieser philosophischen Bemühungen und Erkenntnisse Gewalt angetan werden müßte. Wir versuchen das im folgenden darzulegen und damit eine Handreichung zu geben für die Erschließung des gemeinten Sachverhaltes (Möglichkeit eines Aufweises Gottes auch heute) in der Verkündigung.

b) Wir gehen dabei aus von den philosophischen Prämissen, die im Vorstehenden erkennbar wurden, und bauen auf ihnen auf. Es handelt sich also jetzt nicht um einen *Neuansatz*, sondern um ein, wie mir scheinen will, *Weiterdenken* des dort schon sichtbar Gewordenen. Denken wir an das Sich-vernehmen-Lassen des Vonwoher und nehmen wir diesen Ausdruck einmal wirklich beim Wort! Dann kommt dasselbe vor den Blick, was auch in einer anderen, immer wieder verwendeten Formulierung ausgesprochen wird: Alle Wissenschaft richtet sich nämlich auf *Gegebenes*, auf Vorliegendes, Vorgegebenes. Was sich an Wirklichkeit erkennen und vernehmen läßt, ist also Gegebenes. Nun, dieses „Gegeben-Sein“ ist, was das Wort angeht, entweder eine Redeweise, die letzter Kritik nicht mehr standhält, oder aber wir dürfen und müssen dieses „Gegeben-Sein“ beim Wort nehmen. Und dieses letztere dürfte der Fall sein. Denn alle Wissenschaften bauen darauf auf. Sie machen alle die Voraussetzung, daß da Vorgegebenes ist, auf das sich überhaupt Erkenntnis richten kann. Wir dürfen sagen: Die Wunderbarkeit (d. h. die den Menschen ansprechende, ihn begeisternde Erforschbarkeit) der Wirklichkeit als des Vor-Gegebenen weckt die Wissenschaften zu ihrem Tun auf. Wir können das auch so formulieren: Die Wirklichkeit verweigert sich nicht einer menschlich-willentlichen Erkenntnis. Sie ist offen dafür; sie ist ihrerseits bereit, vernommen zu werden. Hier entsprechen sich aber offensichtlich das „Gegeben-Sein“ (Vor-gegeben-Sein!) und das „Vernehmen“ (als eine Art des Nehmens).

Genau an diesem Punkt kann aber nun der Theologe darauf verweisen, dieses Gegebensein und das Nehmen-Können thematisieren zu sollen und wohl auch zu müssen, wenn man folgerichtig das zu Ende bedenken will, was sich dem Menschen aufdrängt. Denn offensichtlich reicht es nicht aus, einfach nur von „Vorgegebenem“ zu sprechen, zu dem ja doch auch die menschliche Existenz selbst gehört. Die Materie kann sich nicht selbst anbieten, um vernommen, angenommen zu werden. Entsprechendes gilt von der Welt überhaupt. Wenn ich aber als Mensch schon Person bin,

²⁴ Es wird von Unverfügbarkeit gesprochen, von dem Sich-vernehmen-Lassen des Vonwoher aller Fraglichkeit der Wirklichkeit, von dem Sich-Aufdrängen dieses Vonwoher, von dem Nicht-dagegen-Können, vom Nicht-übersehen-Dürfen.

dann kann mein personales Gegebensein sicher nicht aus einem apersonalen Ursprung her verstanden werden. So sind wir (wenn auch in Eilschritten, die je für sich näher zu bedenken und zu begründen wären) dazu gelangt, das Vonwoher des Gegebenseins der Welt und meiner eigenen Existenz nicht mehr im Apersonalen zu suchen. Das Vonwoher der Vorgegebenheit aller mir erfahrbaren Wirklichkeit ist also nicht mehr nur ein *Was*, sondern ein *Jemand*, ein *Wer*. Und wenn nun philosophisch die Unverfügbarkeit jenes Vonwoher feststeht mit all ihren Implikationen, und wenn zugleich die Endlichkeit und absolute Fragwürdigkeit der menschlichen Existenz und die der Welt ebenso feststehen, dann sind wir nicht mehr weit von der an sich bekannten, hier aber auf einem anderen Weg neuentdeckten Aussagbarkeit (die nicht mehr zu umgehen ist) von der *Unendlichkeit* und somit absoluten Bedürfnislosigkeit jenes Vonwoher. Denn dieses ist offensichtlich nicht darauf angewiesen, sich vernehmen zu lassen, um selbst zu sein. Die Gegebenheit der fraglichen Wirklichkeit ist nicht Notwendigkeit jenes Vonwoher, dem ich die Unverfügbarkeit gerade in seinem Sich-vernehmen-Lassen zusprechen muß.

c) Hier stehen wir dann aber vor der Entscheidungsfrage, wie wir diesen Sachverhalt ins rechte Wort bringen könnten: Das Vonwoher aller mir erfahrbaren Wirklichkeit ist nicht apersonal zu verstehen; die Gegebenheit dieser selben Wirklichkeit ist nicht aus Notwendigkeit, sondern aus unverfügbarer Freiheit; die gegebene Wirklichkeit ist nicht verweigert, sondern gegeben, um vernommen und angenommen zu werden; und in dieser sogarteten Wirklichkeit läßt sich sogar jenes Vonwoher selbst vernehmen, es selbst kann erfahren, angenommen werden. Ist es unsachgemäß, wenn ich an dieser Stelle nun die *Geschenk-Kategorie* einführen möchte? Das Gegebensein der mir erfahrbaren Wirklichkeit kommt ja aus einem in unverfügbarer Freiheit und ohne alle Notwendigkeit sich mir öffnenden Person-Geheimnis. Das aus absoluter Nicht-Notwendigkeit Gegebene, in dem sich sogar das personale Vonwoher dieses Gegebenseins selbst vernehmen läßt, nennen wir aber doch Geschenk, hier freilich nun in einem eminenten Sinne!

Wer jenes Vonwoher als Person *in sich selbst* ist, bleibt mir (zunächst jedenfalls) in aller Hinsicht unverfügbar, also auch unbegreiflich. Doch insofern Mir-Gegebenes als Wirklichkeitserfahrung vorliegt, so daß ich gehalten bin, zugleich darin das Sich-vernehmen-Lassen dieses Vonwoher anzuerkennen, weiß ich hinreichend von diesem Vonwoher, nämlich daß es als mir überlegenes, doch personal sich selbst gebendes Wesen mir zugetan und auf mich hin sich öffnend erfaßt werden muß. Das Gegeben-Sein der Wirklichkeit und zumal meiner eigenen Existenz ist also in einem letzten Gedankenschritt als Geschenk-Sein zu interpretieren. Es ist verdanktes Sein. Wird dieser Gedanke aber erst einmal zur Wirksamkeit gebracht, dann werden sich auch jene Momente philosophischer, mühevoller Erkenntnis in einer tieferen Sicht darbieten, die wir oben besprochen haben.

Denken wir etwa an die sich allenthalben und unausweichlich aufdrängende Fraglichkeit aller erfahrbaren Wirklichkeit. Ist sie nun nicht besser und tiefer erfassbar, wenn wir sie nämlich jetzt nicht mehr als anstößig und widerständig interpretieren, sondern im Sinne des Geschenkcharakters? Dasselbe gilt für das „Ins-Schweben-Kommen“ aller Wirklichkeit, wie Weischedel es formuliert. Denn hier ist doch offensichtlich genau der Geschenkcharakter berührt, wenn auch noch nicht thematisiert worden. Ein Geschenk ist wesentlich der Art, daß es als Angebotenes fraglich ist, fraglich freilich auf Angenommen-Werden. Gegebenes Sein als Geschenk ist auch immer in der Schwebe: Es ist es selbst, zu-eigen-Gegebenes, aber es ist nie Aus-sich-Seiendes, sondern *immer* Geschenk, also immer vom-anderen-her. Alles erfahrbare Sein²⁵ ist

²⁵ Hier hätten wir als Theologen natürlich noch den Geschöpf-Charakter zu artikulieren, der sich aber mit dem hier gemeinten Geschenk-Charakter deckt.

es selbst, aber nicht absolut; folglich ist es auch nie absolut gewiß. Wenngleich ein Geschenk zu eigen gegeben ist, so ist es niemals in sich und aus sich verstehbar, sondern nur, insofern sein Geschenk-Sein mit-anerkannt bleibt. Ein Geschenk soll erkannt und angenommen werden, aber nicht absolut, sondern immer als Geschenk. Das heißt als etwas, das immer in der Schwebe ist zwischen Eigenbesitz und doch Von-einem-andern-her-Sein. Und da im Geschenk sich ja doch die schenkende Person immer selbst ausdrückt, sich selbst in ihm vernehmen läßt, so findet von daher die Fraglichkeit aller uns erfahrbaren Wirklichkeit ihren Ursprungskern. Diese Fraglichkeit trägt personalen Charakter, im Sinne nämlich des in das Geschenk hineingelegten Anspruchs des Schenkenden, des Vonwoher also, als im Geschenk sich selbst vernehmen lassender, sich auf den Beschenkten hin eröffnender Person.

Diese Fraglichkeit ist also alles andere als anstößig, widerständig. Sie erheischt Antwort (sie ist ja Herausforderung nach Weischedel), doch Antwort des Dankes, die selbst wieder in der Schwebe bleibt. Denn Dank bedeutet ja im tiefsten nicht ein absolutes Fahrenlassen des geschenkweise zu eigen Gegebenen, Dank ist vielmehr ein Besitzen-in-Dankbarkeit, ist das Als-Geschenk-zu-eigen-Besitzen, gleichsam ein Entgegenhalten des Geschenkes auf den Schenkenden hin, sprechend: Siehe Deinen Besitz, den Du mir gegeben, den ich nun besitze, aber doch nicht anders denn als Dein Geschenk, etwas, das immer in der Schwebe bleibt zwischen Dir und mir, da es nicht einfach das ist, was es ist, sondern als solches auch immer Geschenk, d. h. Ausdruck Deiner selbst, Wort, das ich immer und immer wieder befragen muß auf das hin, was Du je in ihm von Dir hast ausdrücken wollen. Der Besitz eines Geschenkes als Geschenk bleibt immer in der Schwebe zwischen Verfügbarkeit und Unverfügbarkeit: Als Besitzer habe ich Verfügungsmacht, bin ich Herr dieses Besitzes; insofern es aber Geschenk-Besitz ist, bleibt derselbe Besitz unverfügbar, da er als Geschenk die Unverfügbarkeit der schenkenden Person in sich trägt und zum Ausdruck bringt. Die Möglichkeit des Verfügen-Könnens über das unverfügbar-personal Gegeben-Seiende ist ja das Geheimnis des Geschenkes. Es ist das letztlich das Sich-Hingeben der Personen als Personen zu personal-gegenseitiger Verfügung, die eben nie die Unverfügbarkeit (= Freiheit) der sich hinschenkenden Person leugnen oder überspielen könnte noch die der antwortend-dankenden Person verachten möchte.

d) Wenn wir die angebotenen Ansätze jener philosophischen Bemühungen einmal in dieser Richtung, wie sie soeben kurz skizziert wurde, durchführen, so gelangen wir ohne Zweifel zu jenen tiefen Erkenntnissen, die uns als Glaubenden und folglich als Theologen nicht unbekannt, die aber leider doch allzu oft verschüttet und daher nicht vor Augen sind. Das Erschließen dieser Zusammenhänge, vielleicht zunächst unter möglichst weitgehendem Ausschluß „üblicher“ Terminologie (etwa aus der Gnadenlehre), dürfte ein Weg sein, bestimmte Elemente der heutigen Glaubensnot hinsichtlich der Gottesfrage auf eine Lösung hin zu überwinden. Es wäre also einmal im Schöpfungsgeheimnis und im grundlegenden und immerwährenden Geschöpfcharakter allen geschaffenen, also allen uns erfahrbaren Seins der oben bezeichnete Geschenkcharakter wieder sichtbar zu machen und dann freilich auch in vielfältiger Weise auszuwerten. Wir könnten da z. B. das sich doch wenigstens seitens der Naturwissenschaften als vorliegend zeigende Vertrauen in die Naturgesetze, in die Sinnhaftigkeit, Mitteilbarkeit, Verlässlichkeit der erfahrbaren Gesetzmäßigkeit des Naturgeschehens artikulieren, indem wir nach dem Grund dieses Vertrauens fragen, besser: indem wir wieder auf den Grund dieses Vertrauens hinweisen: Das Vertrauen in die Naturgesetze ist ja letztlich ein Seins-Vertrauen; und weil das mir erfahrbare Sein aus jenem Vonwoher mir zukommt, so gründet mein Seinsvertrauen offensichtlich auch schon in einem (vielleicht allzu wenig artikulierten und bewußt gewordenen) Ur-Vertrauen in das Vonwoher meiner eigenen Existenz wie der Welt.

Wäre es abwegig, den Gegebenheitscharakter, also den Geschenkcharakter der geschaffenen Welt und damit meiner eigenen Existenz so zu interpretieren, daß ich dessen ansichtig werde, *sein zu dürfen, leben zu dürfen*, nämlich aus dem schenkenden Sich-vernehmen-Lassen jenes personalen Vonwoher meiner Existenz, jenes Jemand, der absolut nicht auf mein Dasein angewiesen ist, dem aber daran liegt, daß auch ich sei, lebe? Wenn aber dieser Jemand mir mein Leben anvertraute, indem er mir mein Leben schenkt, mein Sein schenkt, so hat offensichtlich zunächst einmal Er Vertrauen zu mir, das ihn bewegt, mir ein Geschenk und im Geschenk sich selbst mir anzuvertrauen. Daraus erschließt sich die Berechtigung eines Daseins-Vertrauens, das uns heute freilich allzu oft abgeht, zu dem zu ermuntern wir aber allen Anlaß hätten — wenigstens als christliche Verkünder und Theologen.

Es soll zum Schluß nicht abgeleugnet sein, daß sich die hier vorgetragenen Grundlinien eines Gedankenganges für ein vertieftes Gespräch über die Gottesfrage heute manchen Schwierigkeiten gegenübergestellt sehen, da wir alle heute meist doch von anderen Gedankengängen affiziert oder sogar ganz in Beschlag genommen sind. Wir dürfen auch nicht vergessen, daß wir hier auch gleichsam nur gerade eben den ersten Glaubensartikel reflektiert haben; das Geheimnis der Unheils- und Heilsgeschichte, zumal im Christusereignis, ist noch gar nicht zur Sprache gekommen. Doch bin ich überzeugt, daß sich auf dem Grunde des hier Vorgetragenen auch das Ausstehende für heute entfalten läßt. Der Weg zur Lösung der Gottesfrage heute dürfte jedoch nicht zuletzt darin liegen, sich aufs neue zum Seins-Vertrauen und damit auch zum Gottvertrauen gegenseitig zu ermuntern.

FRITZ KOLLBRUNNER

Zum Missionsverständnis heute

Seit Jahrzehnten wird immer wieder eine theologische Begründung der Mission verlangt und auch gegeben. Wer die entsprechende Literatur durchgeht — was vermutlich nicht allzu häufig geschieht —, wird viel Tiefsinniges zum Thema finden. Trotzdem ist deswegen die Unsicherheit in Sachen Mission nicht geringer geworden. Es könnte deshalb zumindest nutzlos sein, mit einigem Kraftaufwand wieder einmal dieselbe Trommel zu schlagen.

1. Der notwendige Praxisbezug der Missionstheologie

Das Hauptübel im Zusammenhang einer Begründung der Mission besteht meist darin, daß man zu sehr ungeklärt läßt, *was* denn überhaupt begründet werden soll. M. a. W. man setzt voraus, daß man selbstverständlich weiß, was „Mission“ ist. Genau hier aber liegt das Problem. Der im missionstheologischen Kunstturnen schon einigermaßen Geübte mag gleich einwenden, es handle sich hier um ein Scheinproblem oder im schlimmsten Falle um einen theologischen Pragmatismus, denn *nicht wir* hätten das Wesen der Mission zu bestimmen, dieses werde vielmehr von der Missio Dei grundlegend bestimmt und sei als das eigentlich Bewegende der Weltgeschichte der kurz-sichtigen Begriffsklauberei der Missionstheoretiker enthoben.

Was immer man zu den Missionsbegriffen der Vergangenheit sagen mag — sie hatten eine Eigenschaft, die dem heutigen theologischen Reden über die Mission nur allzu oft abgeht: sie waren empirisch verwendbar. Sie beschrieben einen konkreten Vorgang in der Geschichte (ganz abgesehen noch, wie dieser Vorgang und seine Beschreibungen zu beurteilen sind). Ich bin geneigt, allen Ernstes zu behaupten, das Elend mit der

Missionsbegründung sei nicht eher zu beenden, als bis man sich bequemt, sich unter „Mission“ etwas konkret Angebbares vorzustellen. Ich möchte damit keineswegs das Rad der Geschichte zurückgedreht wissen und Missionsverständnisse der Vergangenheit propagiert sehen. Die Mission muß zweifellos neu überdacht werden – was auch in erstaunlichem Ausmaß geschieht¹ –, *aber nicht ohne Bezug auf die Praxis*. Dies soll nicht bedeuten, die überkommenen Verhältnisse hätten das bestimmende Wort zu sagen, wie es Gustav Warneck in seiner Missionslehre ausgedrückt hat, wonach „das geschichtliche Gewordensein . . . auch sein heiliges Recht“ hat². Es soll aber bedeuten, daß die Missionstheologie einen Praxisbezug haben muß; da die jeweilige Praxis jedoch nie als die maßgebliche gelten kann, bestünde die Missionstheorie in einem komplizierten hermeneutischen Verfahren. Wenn im Lauf der Zeit immer wieder neue Missionskonzepte aufgetaucht sind – offenbar als Antwort auf eine neue Situation –, wird man nicht sagen können, dieses hermeneutische Bewußtsein sei der Sache nach völlig abwesend gewesen.

Ein Durchblick durch die heutige Missionsliteratur zeigt einen sonderbaren Zwiespalt. Auf der einen Seite finden wir ein großartiges Bemühen (anerkennenswerterweise auch von seiten der hohen Theologie), die Mission auf ein theologisch vertretbares Niveau zu heben. Damit tritt aber oft die Folge ein, daß, wie schon bemängelt, der Missionsbegriff dann empirisch kaum mehr verwendbar ist oder zumindest für jene Problematik, in der beispielsweise die sog. Missionare sich befinden, kaum einen realistischen Lösungsbeitrag bedeutet. Auf der anderen Seite wird, vorab in kirchengeschichtlicher, exegetischer und allgemein in religionswissenschaftlicher Literatur der Ausdruck „Mission“, „missionarisch“ usf. immer noch in einem eindeutig empirischen Verständnis gebraucht.

So hat seinerzeit der bekannte Religionswissenschaftler Gerardus van der Leeuw von der Mission als einem notwendigen Element jeder lebendigen Religion gesprochen und hat, gerade auch im Blick auf das Christentum, anzugeben versucht, worin das Wesen der Mission einer Religion bestehen kann³. In bezug auf die nichtchristlichen Religionen hat man ja schon längst von ihrer Mission gesprochen⁴, und ihre missionarischen Aktivitäten könnten uns künftig noch lehren, das Phänomen Mission (auch wenn wir diese mittlerweile anders definiert haben sollten!) praktisch ernst zu nehmen.

Die Exegeten, welche die frühchristliche Kirche untersuchen, bezeichnen mit Mission nicht etwa eine in sozial-politischen Umwälzungen sich ereignende *Missio Dei*, sondern meinen damit – wenigstens arbeitsmäßig – schlicht die Ausbreitung der christlichen Botschaft. So z. B. Heinrich Kasting: „Mission im hier gefaßten Sinn erfolgt dort, wo eine Glaubensgemeinschaft sich ihrer Sonderstellung deutlich bewußt ist, sich dabei aber nicht auf ein Konventikeldasein beschränkt, sondern mit einem Anspruch an ihre Umwelt hervortritt und für ihre Überzeugungen wirbt. Für dieses Verständnis des Begriffs spielt es keine Rolle, ob ein einzelner, eine Gemeinschaft oder eine Idee den missionarischen Impuls vermittelt. Ebenso wenig ist ein räumlicher Bewegungssinn für den Begriff verbindlich“⁵. Da die Exegeten dabei dann zum Ergebnis gelangen, die Mission gehöre historisch wie sachlich zum Wesen des Christentums, die Anfänge des

¹ M. Spindler, *La Mission, combat pour le salut du monde*, Neuchâtel 1967; H.-W. Gensichen, *Glaube für die Welt*, Gütersloh 1971; J. Amstutz, *Kirche der Völker*, Freiburg 1972; P. Beyerhaus, *Allen Völkern zum Zeugnis*, Wuppertal 1972; D. Manecke, *Mission als Zeugendienst*, Wuppertal 1972; L. Rütli, *Zur Theologie der Mission*, München - Mainz 1972. Eine Missionstheologie von H. Bürkle ist bei Kohlhammer angekündigt.

² G. Warneck, *Evangelische Missionslehre*, II, Gotha 1894, 37.

³ G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1933, 579 f.

⁴ Vgl. G. F. Vicedom, *Die Mission der Weltreligionen*, München 1959; H. Bürkle, *Die Reaktion der Religionen auf die Säkularisierung*, Neuendettelsau 1969; E. Benz, *Neue Religionen*, Stuttgart 1971.

⁵ H. Kasting, *Die Anfänge der urchristlichen Mission*, München 1969, 9.

Christentums und der christlichen Theologie seien von der Mission nicht zu trennen, könnte man versucht sein zu sagen: Wieso denn nicht bei diesen schlichten Definitionen bleiben? Davon würde einen allerdings z. B. die ernüchternde Feststellung abhalten, die Martin Hengel seiner Erkenntnis der wesensmäßigen Implikation von Christentum und Mission hinzufügt: „Damit ist weder Form noch Inhalt der ‚Mission‘ in unserer Situation präjudiziert“⁶.

Damit ist nichts anderes als die an sich selbstverständliche, aber offenkundig so wenig beachtete Einsicht ausgesprochen, daß auch das Missionsverständnis geschichtlich wandelbar ist. Daß diese Wandlungen im Missionsverständnis heute ein enormes Ausmaß annehmen können, ist auf dem Hintergrund der welt- und kirchengeschichtlichen Entwicklung seit etwa hundert Jahren zum vornherein anzunehmen. Weniger klar jedoch sind die Folgerungen zu sehen, die aus dieser Entwicklung zu ziehen sind und aufgrund derer die heutige Gestalt der Mission zu bestimmen wäre.

Für eine umfassende Abklärung dessen, was Mission in unserer geschichtlichen Stunde zu bedeuten hat, wäre eine – bis heute immer noch ungeschriebene – Ideengeschichte der Mission zu konsultieren. Immerhin ist, wohl mehr von protestantischen Missionswissenschaftlern, manch Klärendes zur neuzeitlichen und gegenwärtigen Lage geschrieben worden, so daß sehr wohl einige Konsequenzen gezogen werden können und müssen. Die spezifisch protestantische Entwicklung in der Missionsgeschichte war dafür geeignet, eine schärfer profilierte Analyse aufkommen zu lassen, als dies wenigstens bisher in der katholischen Literatur der Fall gewesen ist – ein Blick in einige missionswissenschaftliche Publikationen und in manche Produkte der journalistischen Missionsliteratur zeigt ein ziemliches Ausmaß an Naivität oder Orientierungslosigkeit, wenigstens in begrifflicher Hinsicht – praktisch mögen durchaus die richtigen Prioritäten erfaßt werden, sie finden aber oft nicht die angemessene begriffliche Ausstattung, so daß man den neuen Wein in alten Schläuchen vorfindet.

2. Die Verunsicherung der Mission

Wie unzulänglich das traditionelle Missionsverständnis geworden ist, zeigt sich begreiflicherweise bei der Verwendung des Ausdruckes „Mission“ selbst. Charakteristisch ist, was beispielsweise Thomas Ohm in seiner Missionstheorie aus dem Jahre 1962 noch darunter verstehen konnte. Nach ihm bedeutet Mission im Verständnis der meisten Autoren folgendes: „1. Mission ist Entsendung von Gottes Boten. 2. Mission ist das dieser Sendung entsprechende Tun. 3. Mission ist das Ergebnis und die Frucht dieses Tuns, und 4. Mission ist das Objekt oder der Ort, dem dieses Tun gilt oder an dem dieses Tun entfaltet wird“⁷.

In dieser Aufzählung wird im Grunde genommen die ganze neuzeitliche Missionsgeschichte sichtbar. Es ist ohnehin kaum zufällig, daß gerade der Ausdruck „Mission“ erst seit dem 16. Jh. verwendet wurde, zu einer Zeit also, in der das Corpus Christianum seine weltweite Sendung im Sinne einer geographischen Grenzüberschreitung zu realisieren begann. Er steht ganz offensichtlich im Kontext eines (im weitesten Sinne) kolonialistischen Zeitalters, woran manche Korrekturen, etwa die geistlich-religiöse Ausrichtung der Propagandakongregation, faktisch kaum Wesentliches ändern konnte. Von der Aussendung des einzelnen Missionars – so wurde nämlich der Ausdruck „Mission“ zunächst verwendet – geht dann die Entwicklung weiter bis zum „Ergebnis dieses Tuns“, d. h. zu den jungen Kirchen, welche in Ohms Aufzählung immer noch unter dem großen Hut „Mission“ figurieren. Die vorkonziliare Ekklesiologie einer „Weltkirche“ begünstigte allerdings diese undifferenzierte Betrachtungsweise⁸.

⁶ M. Hengel, Die Ursprünge der christlichen Mission, in: NTS 18 (1971) 38, Anm. 70.

⁷ Th. Ohm, Machet zu Jüngern alle Völker, Freiburg 1962, 53.

⁸ Was in der Missionswissenschaft allerdings schon vor Jahren klar ausgesprochen worden ist. Vgl. G. B. Tragella, Chiesa Conquistatrice, Roma 1941, 193.

Gerechterweise muß man in diesem Zusammenhang positiv auf die in den letzten Jahren so oft kritisierte Plantationstheorie Pierre Charles' und seiner Schule hinweisen. (Wir werden weiter unten eine Art religionssoziologisch interpretierte Plantationstheorie empfehlen.) Die Plantationstheorie — Mission als Gründung einheimischer Kirchen — war wenigstens im Prinzip die Abwendung vom kirchlichen Kolonialismus und vermochte bis vor kurzem ein konkret realisierbares Arbeitsziel zu setzen. Aber das Ziel ist nun — wenigstens zu einem Teil und soweit es heute politisch möglich ist — erreicht: die Kirche ist im Prinzip weltweit errichtet, wobei allerdings noch zu unterscheiden ist zwischen dem bloß juridischen Faktum einer Lokalkirche und ihrer einheimischen Ausprägung, die immer noch weitgehend ein Desiderat ist.

Auch das sog. Subjekt der Mission hat sich damit geändert: Waren bisher die sendenden Heimatkirchen oder Missionsgesellschaften die Träger der Mission gewesen, so können sie das weiterhin nicht mehr in direkter Weise sein, ohne die Autorität und die Funktion der jungen Kirchen zu umgehen. M. a. W. die sogenannte „äußere Mission“ geriet in einen inneren Widerspruch. Schon vor Jahren ist darum, besonders in der protestantischen Missionswissenschaft, der wesentliche Unterschied zwischen einer „inneren“ und „äußeren“ Mission (bzw. in protestantischer Terminologie: zwischen Evangelisation und Mission) bestritten worden⁹. Maßgebend waren dabei soziologische Einsichten, daß das Missionsfeld nicht mehr außerhalb des alten *Corpus Christianum* anzusiedeln sei, sondern die Mission von einem vorwiegend geographischen Verständnis zu befreien und grundlegend in die religionssoziologisch erfaßbaren Bereiche (*zones humaines*) zu verlegen sei. Das Missionsfeld sind jene Bereiche, in denen die christliche Botschaft nicht wirksam ist.

Selbstverständlich sind noch andere Dinge zu nennen, die das traditionelle Missionsverständnis verunsicherten, etwa die Rede von den anonymen Christen und ihren Heilchancen, oder eine großzügigere Theologie der Religionen und die Religionsfreiheit. In der öffentlichen Meinung nehmen diese Dinge vermutlich einen weitaus größeren Rang ein, als ihnen in diesem Zusammenhang theologisch gesehen zukommt. Mit Recht betont z. B. Karl Rahner immer wieder, seine Theorie vom anonymen Christen verunmögliche die Mission keineswegs¹⁰ — nicht nur, weil er ihr eben mit seiner These eine neue Deutung zu geben imstande ist, sondern weil tatsächlich die Heilsfrage in der katholischen Theologie seit der Entdeckung der Neuen Welt grundsätzlich wenigstens „optimistisch“ beantwortet worden war, was allerdings nicht sehr in das allgemeine Bewußtsein eindrang. Und wenn eine positive Sicht der Religionen — oder umgekehrt der Säkularisierung — eine christliche Missionstätigkeit verunmöglichen würde, wäre eigentlich nicht einzusehen, warum denn *das bereits bestehende Christentum* noch weiterhin jene Gültigkeit besäße, die es sich bzw. seiner Botschaft zumißt. Hier eine Missionsbegründung geben zu wollen, bedeutete nichts anderes als eine Begründung des Christentums überhaupt. Mindestens betreffen die genannten Dinge nicht die Struktur der Mission oder der missionarischen Kirche; und m. E. ist das Problem der Mission heute in erster Linie eine Frage der Struktur — diese natürlich nicht im oberflächlichen Sinn von Organisation verstanden.

Was sich im Lauf der Zeit unter dem Stichwort „Mission“ angesammelt hat — man erinnere sich des Zitates aus Ohm — muß heute wieder zerlegt werden, damit die eigentliche Sache der Mission zum Vorschein kommt; andernfalls geraten wir noch mehr in ein belangloses Reden hinein, wobei jeder mit etwas Rhetorik das herausholt, dessen er gerade aus propagandistischen Gründen bedarf.

⁹ H. J. Margull, *Theologie der missionarischen Verkündigung*, Stuttgart 1959. — Katholisch: H. Godin / Y. Daniel, *La France, Pays de Mission?* Paris 1942; A. M. Henry, *Grundzüge einer Theologie der Mission*, Mainz 1963; Ohm, a. a. O. 55.

¹⁰ K. Rahner, *Anonymes Christentum und Missionsauftrag der Kirche*, in: *Schriften zur Theologie*, Bd. 9, Einsiedeln 1970, 498—515.

3. „Äußere Mission“ als zwischenkirchliche Hilfe

Einer der ersten Versuche zu einem neuen Verständnis der „äußeren Mission“ ist von Manfred Linz ausgegangen¹¹. Er hat mit guten Gründen der äußeren Mission eine „theologische Sonderstellung“ abgesprochen, wie er sich ausdrückte. Wolfgang Günther¹² hat dann im Anschluß an Linz versucht, weitere Konsequenzen zu ziehen, und ist zu einem Ergebnis gelangt, das – besonders im Hinblick auf ein neues strukturelles Verständnis der Mission – von großer Bedeutung ist. Nach ihm ist die äußere Mission nun als *zwischenkirchliche Hilfe* zu verstehen. Man hat gelegentlich vor einer solchen Identifizierung gewarnt, weil man dadurch das Wesen der Mission verkürzt und verfälscht sah als bloße innerkirchliche Bewegung¹³. Die Warnung trifft aber Günther nicht, der nur die *äußere* Mission (d. h. das Aussenden von Missionaren, die ja heute nicht mehr in kirchliches Niemandsland geschickt werden) als zwischenkirchliche Hilfe interpretiert.

Auch auf katholischer Seite ist dieses Verständnis anzutreffen, nicht so sehr in missionswissenschaftlichen Publikationen als vielmehr im Selbstverständnis einiger Missionsgesellschaften post Vaticanum II. Es handelt sich meist um Gesellschaften, die mehr den Charakter einer Weltpriestergemeinschaft tragen als den eines Ordens. Sie verstehen sich als Organe der Vermittlung zwischen den alten und jungen Kirchen¹⁴. Auch Missionare, die in Ländern arbeiten, in denen die politische wie kirchliche Unabhängigkeit schon vorangeschritten ist, verstehen sich gern in diesem Sinne¹⁵. Leider kann man noch nicht behaupten, daß dieses Verständnis terminologisch immer entsprechende Konsequenzen hat; es sind immer noch Ausdrücke wie „unsere Missionen“ anzutreffen, die einem kolonialistischen Stil verpflichtet und grundsätzlich überholt sind.

Diese Entwicklung besagt, daß die Missionsgesellschaften und ähnliche Institutionen nicht mehr die eigentlich zuständigen Träger der (unmittelbaren) Mission sind. Träger der Mission sind vielmehr die Ortskirchen, die in ihrer Umwelt missionarisch zu wirken haben: dazu vermitteln die Missionsinstitute zwischenkirchliche Hilfe. Diese Sicht hat bereits – von der öffentlichen Meinung ziemlich unbemerkt – ihre kirchenrechtliche Sanktionierung erfahren durch die Instruktion der Kongregation zur Verbreitung des Glaubens vom 24. Februar 1969¹⁶. Damit ist das frühere *ius commissionis*, das ein Missionsgebiet einer Missionsgesellschaft oder einem Orden übertrug, durch das *ius mandati* ersetzt worden, das einen Arbeitsvertrag zwischen dem Bischof der jungen Kirche und dem Missionsinstitut vorsieht. Die Missionare sind somit keine kolonialen „settlers“ mehr, sondern prinzipiell temporäre Mitarbeiter einer missionarischen Ortskirche.

Die Begründung dieser zwischenkirchlichen Hilfe dürfte nicht allzu schwierig sein. Vor allem kann man dabei auf die altkirchliche Theologie der *Communio* zurückgrei-

¹¹ M. Linz, *Anwalt der Welt*, Stuttgart - Berlin 1964.

¹² W. Günther, *Von Edinburgh nach Mexico City*, Stuttgart 1970.

¹³ L. Newbigin, *Technische Hilfe, zwischenkirchliche Hilfe und Missionen*, in: *Evang. Missions-Magazin* 109 (1965) 248.

¹⁴ Z. B. Missionsgesellschaft Bethlehem, Dekrete, Generalkapitel 1967, Immensee: „... wir sind ein Organ der zwischenkirchlichen Vermittlung im Dienst der Bischöfe der alten und neuen Kirchen“ (33). Vgl. auch O. Stoffel, *Priestermissionare im Dienste zwischenkirchlicher Hilfe*, in: *Ius Populi Dei* (Miscellanea in honorem R. Bidagor), Roma 1972, II, 255–284.

¹⁵ B. Joinet, *I Am a Stranger in my Father's House*, in: *African Ecclesiastical Review* 14 (1972) 244–254. „Tief verwurzelt in meinem Heimatland und in Anteilnahme zugleich am politischen, religiösen und sozialen Leben meines Gastlandes, betrachte ich mich als eine Brücke – gleichgültig, wie klein sie auch sein mag – zwischen zwei Kulturen. Durch mich findet ein gewisser Austausch statt zwischen zwei Schwesterkirchen. Soweit mir das möglich ist, betrachte ich mich als ein Zeugnis für die Universalität des Volkes Gottes.“ Ebd. 254.

¹⁶ J. Glazik, *Instruktionen der Kongregation für die Evangelisation der Völker*, Trier 1970, 60–77 (Text).

fen¹⁷. Zu beachten sind auch die einschlägigen Stellen im Konzilswerk über die Kollegialität der Bischöfe und deren gesamtkirchliche und missionarische Verantwortung. Die Notwendigkeit zwischenkirchlicher Hilfe (auch in finanzieller Hinsicht) ist den Gläubigen relativ leicht klarzumachen, denn die weltweite Solidarität steht ohnehin auf dem Tagesprogramm eines Christen, der etwas auf sich hält. Man wird allerdings betonen müssen, daß bei dieser zwischenkirchlichen Hilfe der gesamtkirchliche Aspekt nicht zu kurz kommen darf; im Sinne einer selbstlosen *Communio* ist sogar so etwas wie eine Kongregation zur Verbreitung des Glaubens als zentrale Koordinierungsinstanz zwischenkirchlicher Hilfe an sich nur zu begrüßen.

Die Problematik der zwischenkirchlichen Hilfe ist relativ harmlos – wenigstens in der Theorie; in der Praxis ist sie voller Probleme, doch diese steht hier nicht zur Diskussion. Das Problem liegt vielmehr in der Frage: Vermittlung und Hilfe wozu? Die Antwort lautet schlicht: für die Mission. Was aber heißt nun Mission? Indem wir bisher die zwischenkirchliche Hilfe aus der Mission ausgrenzten, sagten wir ja nur, was diese nicht ist.

4. Mission als Gegenwärtigwerden der Kirche als Heilssakrament

Als das traditionelle Missionsverständnis zu wanken begann, entstand in der protestantischen Missionstheologie die Rede von der *Missio Dei*. Man wollte die Mission nicht mehr als das besondere oder gar ausschließliche Tun missionarischer Kreise ausgeben. Man wollte sie aber auch nicht mit dem Entstehen der jungen Kirchen zu Ende gehen lassen¹⁸. Man hatte im noch so fragwürdig gewordenen „Missionsbetrieb“ doch unendlich viel Wichtiges erfahren, das – in allen vergänglichen Formen – doch für immer als Gottes ständiger Auftrag in dieser Zeit zu verstehen ist.

Zur Entstehung der *Missio Dei*-Theologie haben Walter Freytag und Karl Hartenstein Maßgebliches beigetragen. Auf der Konferenz des Internationalen Missionsrates in Willingen 1952 ist der Ausdruck erstmals in der ökumenischen Bewegung beheimatet worden. Georg Friedrich Vicedom hat seine Missionslehre unter dieses Thema gestellt¹⁹. Es ist greifbar, daß dahinter der Einfluß der dialektischen Theologie steht, die alles eigenmächtige Tun des Menschen und alle Selbstbefangenheit der Kirche einer Kritik unterzogen hatte und in allem Gott als den einzig Wichtigen und alleinig Wirkenden begreifen wollte. Dementsprechend schreibt Vicedom, „daß die Mission Gottes Werk ist. Er ist der Herr, der Auftraggeber, der Besitzer, der Durchführende. Er ist das handelnde Subjekt der Mission... Mission und mit ihr die Kirche sind Gottes eigenes Werk. Wir können also nicht von der ‚Mission der Kirche‘ reden, noch weniger dürfen wir von ‚unserer Mission‘ sprechen. Da sowohl die Kirche wie die Mission in dem Liebeswillen Gottes ihren Ursprung haben, können wir immer nur soweit von Kirche und Mission reden, als diese *nicht* als selbständige Größen verstanden werden. Beide sind nur Werkzeuge Gottes, Instrumente, durch die Gott seine Mission treibt. Erst wenn die Kirche im Gehorsam seine Missionsintentionen erfüllt, kann sie auch von ihrer Mission sprechen, weil diese dann in der *Missio Dei* geborgen ist“²⁰.

In einer extrem verstandenen *Missio Dei* hätte der Mensch eigentlich keinen Beitrag zu leisten, weder der Missionar noch eine missionarische Kirche. Das ist allerdings nie behauptet worden. In der Teilnahme an der *Missio Dei* darf und muß dann die Kirche missionarisch wirken. Damit ist aber – strukturell gesehen – noch nichts gewonnen; das Problem ist nur verschoben. In einer neueren Entwicklung des *Missio Dei*-Gedan-

¹⁷ J. Amstutz, Beginn einer neuen Epoche der katholischen Mission?, in: *Civitas* 20 (1965) 200–212.

¹⁸ Diese Gefahr zeigte sich bereits, als Henry Venn (1796–1873) von der „Euthanasie der Mission“ beim Werden neuer Kirchen sprach. Vgl. P. Beyerhaus, Die Selbständigkeit der jungen Kirchen als missionarisches Problem, Wuppertal-Barmen 1967, 31.

¹⁹ G. F. Vicedom, *Missio Dei*, München 1960.

²⁰ Ebd. 12 f.

kens bei gewissen theologischen Strömungen ist das Problem, so möchte man beinahe sagen, aufgehoben worden. Hier wird nämlich die *Missio Dei* als umfassendes Heilshandeln Gottes mit seiner Welt verstanden, in welchem er diese – nötigenfalls an der Kirche vorbei – vorab durch geschichtliche Revolutionen ihrem Ziel, dem endzeitlichen Reiche Gottes, entgegenführt. Aufgabe der Kirche ist es dabei bestenfalls, Zeichen des Schalom aufzurichten²¹. Und in der Tat werden neuerdings die Missionare sogar als „Schalomarbeiter“ betitelt.

Wir meinen jedoch, aufgrund einer immer noch vertretbaren Ekklesiologie, welche die Kirche auch als Institution gelten läßt, sei die Mission doch als *kirchliche Wirklichkeit* zu verstehen²². Das ist doch wohl auch der einzige Weg, der Mission eine auch empirisch faßbare Gestalt zu geben. Hier kann sich eine andere Entwicklung in der ökumenischen Bewegung sehr fruchtbar erweisen. Im Zusammenhang mit der Integration des Internationalen Missionsrates in den Ökumenischen Rat der Kirchen (New Delhi 1961) begann man von Strukturen missionarischer Gemeinden zu sprechen: Die Mission gehört zum Wesen der Kirche, und jede Gemeinde hat diesem Wesensgesetz Ausdruck zu verleihen. Als dann in Mexico City (Weltmissionskonferenz von 1963) von „Mission in sechs Kontinenten“ die Rede war, ging gerade die Mission nicht, wie befürchtet, in einem Panmissionismus unter, sondern verlegte sich in die *Strukturen der Gemeinde*.

Im Missionsdekret des II. Vatikanum kann man mit einigem guten Willen zwar natürlich nicht dieselbe Position, aber doch Ansätze finden, die ein solches Denken rechtfertigen lassen. Das 1. Kap. – das übrigens auch ein Konzept der *Missio Dei* entwickelt – läßt mindestens ein religionssoziologisches Verständnis der Mission zu, wenn Nr. 6 die Missionstätigkeit „unter Völkern und *Gemeinschaften*, die noch nicht an Christus glauben“, geschehen läßt. Aber man wird dabei nicht sagen können, daß ein solches Verständnis gar zum Tragen gekommen wäre. Man unterschied vielmehr zwischen der *missio* und den *missiones*; letztere werden vorwiegend „in bestimmte, vom Heiligen Stuhl anerkannte Gebiete“ verlegt, womit das alte Missionsverständnis noch einmal Urständ gefeiert hat. Es ist darum nicht zu verwundern, daß das Missionsdekret hierin, wenigstens in Deutschland, scharfe Kritik hervorgerufen hat. Josef Glazik, der emeritierte Missionswissenschaftler von Münster, schrieb, die Unterscheidung von *missio* und *missiones* sei nicht leicht einzusehen²³. Für Manfred Linz ist das Missionsdekret „mehr ein Symptom für die Grundlagenkrise der Missionsarbeit als ein Beitrag zu ihrer Lösung... Es zeigt Glanz und Elend der Mission in unseren Tagen. Da ist einerseits der Wunsch, die Bastionen zu schleifen, ein wachsendes Gespür für Weltverantwortung, ein immer noch beispielhafter Glaubensmut und Lebenseinsatz, aber daneben eine unzureichende, zum Teil einfach zu einfältige Missionstheorie, die die Praxis ständig korrumpiert. Das Missionsschema ist Ausdruck einer fundamentalen Unsicherheit der Missionen über sich selbst, also über das, was sie tun sollen und was sie tatsächlich tun“²⁴.

²¹ Charakteristisch: Die Kirche für andere und Die Kirche für die Welt im Ringen um Strukturen missionarischer Gemeinden, Genf 1967. – „Sub specie evangelii sind wir zu der Annahme berechtigt, daß sich Gottes Versöhnungsgeschehen selbst Bahn bricht, daß das auf vielerlei Weise und auf den verschiedenartigsten Wegen geschehen kann und daß der entscheidende Motor dieses Geschehens *nicht* die Kirche und *nicht* der Mensch in seiner christlichen Religion und also auch *nicht* das Evangelium im Munde des Menschen, d. h. in der Verfügbarkeit seiner Rhetorik, in der Ordination seines Amtes, in der Theologie seiner Kirche oder im missionarischen Tun seiner Gemeinde ist – sondern *Gott* selbst, der sich die Art und Weise, die Instrumente und die Termine seines Versöhnungsgeschehens selbst aussucht.“ P. G. Aring, Kirche als Ereignis, Neukirchen-Vluyn 1971, 85 f.

²² J. Amstutz, Die Mission als kirchliche Wirklichkeit, in: NZM 25 (1969) 241–249.

²³ J. Glazik, Eine Korrektur, keine Magna Charta, in: Die Autorität der Freiheit III, München 1967, 545.

²⁴ M. Linz, Alte Formeln oder neue Erkenntnis, ebd. 553.

Was geschehen kann, wenn man die Unterscheidung von *missio* und *missiones* unbezogen übernimmt, zeigt der kleine Konzilskommentar von Adrian Hastings. Er spricht von der einen Mission der Kirche; diese Mission habe aber verschiedene Dienste und Aspekte, u. a. den missionarischen neben dem pastoralen und ökumenischen²⁵. Und in der Tat gibt es nach Hastings dann eine „missionary mission“, womit die begriffliche Verwirrung ja wohl perfekt ist. Da das Adjektiv das Substantiv näher bestimmt, ist also anzunehmen, daß hier das „Missionarische“ (von dem offenbar klar sein soll, was es ist) die Mission bestimmen soll – während man in der neueren Missions-theologie ja gerade versucht, das „Missionarische“ von der grundlegenden Mission der Kirche her näher zu bestimmen. Es ist völlig widersinnig, Pastoration und Ökumenismus als Mission zu begreifen: die Kirche hat keine Mission zu sich selbst!

Trotz der Kritik am Missionsdekret haben jedoch gerade protestantische Missionswissenschaftler darauf hingewiesen, daß die konziliare Missionstheologie und Ekklesio-logie durchaus Elemente enthalten, mit denen ein Missionsverständnis zu erarbeiten ist, das den Erfordernissen der heutigen Lage entspricht. Vor allem wird hier auf die Lehre von der Kirche als *sacramentum salutis* bzw. *unitatis* hingewiesen. So im bereits genannten Beitrag von Manfred Linz und in einer Arbeit des dänischen Missionswissenschaftlers Johannes Aagaard²⁶. Um die missionarischen Implikationen der Kirche als Heilssakrament besser verstehen zu können, sei aber nun zunächst nochmals auf die erwähnte Entwicklung in der protestantischen Diskussion zurückgegriffen.

a) Die missionarische Struktur der Kirche

Nachdem Wolfgang Günther die zwischenkirchliche Hilfe von der Mission abgehoben hat, versucht er positiv zu sagen, wo die Mission nun zu plazieren sei. Es sind vor allem zwei Dinge zu nennen: 1. die Kirche ist missionarisch in allen ihren Funktionen; 2. Mission geschieht immer an konkreten Grenzen.

Im englischsprachigen Raum ist der Slogan entstanden: *from missions to mission*, den Günther sinngemäß übersetzt mit „von einzelnen missionarischen Unternehmungen zum gesamtmissionarischen Sein der Kirche“²⁷. Dies wird weiterhin mit dem Begriffspaar *Dimension* und *Intention* klar zu machen versucht. Die missionarische Dimension soll das gesamtmissionarische Sein der Kirche zum Ausdruck bringen, die missionarische Intention das konkrete missionarische Handeln. Das Begriffspaar wurde zum erstenmal in dieser Weise von Lesslie Newbigin verwendet; sachlich findet es sich jedoch schon früher²⁸. Der Heidelberger Missionswissenschaftler Hans-Werner Gensichen arbeitet in seinem Werk „Glaube für die Welt“ ausgiebig mit diesen Begriffen. Er gibt sie auch wieder mit *missionarischer* und *missionierender* Kirche. Dabei ist zu betonen, daß Dimension und Intention dynamisch aufeinander bezogen sind. „Ohne die Dimension ist die Mission leer; sie mag wirken, aber sie bewirkt nichts. Ohne die Intention ist die Mission tot...“²⁹.

Die missionarische Dimension der Kirche besagt, daß die Kirche stets, auch außerhalb direkter missionarischer Aktion, auf das Heil der Welt bezogen ist. Sie ist immer die Stadt auf dem Berge, das öffentliche Zeichen in der Heilsgeschichte – in allen ihren Funktionen. Das ließe sich an zentralen Selbstvollzügen der Kirche aufweisen, z. B. an der Eucharistie, deren weltweite Dimension etwa die altkirchlichen Eucharistiegebete zum Ausdruck bringen. Nachdem bisher Kirche und Mission allzu oft in einer unglückseligen Spannung koexistiert haben, wird es gerade wichtig sein, die missionarische Dimension der Kirche zu unterstreichen und allen Christen zum Bewußtsein zu bringen. Ohne missionarisches Bewußtsein im Sinne der Dimension ist jede *missio*-

²⁵ A. Hastings, *A Concise Guide to the Documents of the Second Vatican Council*, vol. I, London 1968, 211.

²⁶ Linz, a. a. O. 559; J. Aagaard, *Die missionarische Dimension des Konzils*, ebd. 565–568.

²⁷ Günther, a. a. O. 145.

²⁸ Gensichen, a. a. O. 94.

²⁹ Ebd. 88.

narische Aktion ein bloßes Anhängsel. Aber da es auf der anderen Seite heute ebenso nicht leicht ist, konkret eine missionierende Kirche zu sein, besteht dann doch die Gefahr, es bei der missionarischen Dimension — über die sich ja im Clubsessel so schön sprechen läßt — bewenden zu lassen. Doch dann käme eben auch die Dimension in Gefahr, verloren zu gehen, wie es Newbigin gesagt hat: „... wenn es im Leben der Kirche keinen Konzentrationspunkt für missionarische Intention gibt, dann geht auch die missionarische Dimension verloren...“³⁰.

Mission vollzieht sich darum nach Günther immer an *konkreten Grenzen* einer bestimmten Gemeinde. Die Mission ist, wie man zu sagen pflegt, Sache der „Gemeinde vor Ort“. Der Ausdruck stammt m. W. aus der Sprache der Bergwerksleute — das Bergwerk liegt vor Ort —; gemeint ist damit, die Kirche soll sich auch um jene Lebensbereiche kümmern, die sich zwar in ihrer Umwelt befinden, in denen sie aber nicht wirksam präsent ist³¹.

b) Die Kirche als *sacramentum salutis*

In der Sprache der katholischen Theologie läßt sich in diesem Zusammenhang sagen: Die Kirche soll als *sacramentum salutis* gegenwärtig werden. Mission wäre demnach zu verstehen als das Gegenwärtigwerden der Kirche als Heilssakrament für die Welt. Es handelt sich dabei, wenn man so sagen will, um eine zeitgemäße Abwandlung der Plantationstheorie. Das Gegenwärtigwerden soll zu merken geben, daß es sich heute normalerweise nicht mehr um die anfangshafte Begründung der Kirchen handelt: die Kirchen bestehen meist schon, sie müssen aber nun intensiver präsent werden. In diesem Sinne könnte man der Meinung Oskar Köhlers zustimmen, die Mission sei heute nicht mehr als extensive Verbreitung, sondern als intensive Vertiefung zu verstehen: „Was aber die eigentliche Situation der Mission in der Mitte des 20. Jahrhunderts ausmacht, ist die Forderung nicht nur einer horizontalen Ausbreitung, sondern einer Erkundung der Höhen und Tiefen des Menschen“³².

Die Idee des Heilssakramentes soll der vielbeklagten Ekklesiozentrik entgegenwirken. Man hat ja der Plantationstheorie gern vorgeworfen, es gehe ihr immer bloß um die Kirche, und diese noch als bloße Institution verstanden (was man von Pierre Charles und seinen besten Schülern kaum wird behaupten können). Das Verständnis der Kirche als eines Sakramentes für die Welt ist nun gut geeignet, zum Ausdruck zu bringen, daß die Kirche nicht um ihrer selbst willen existiert. Walter Kasper weist in seinem vielbeachteten Artikel auf den Unterschied zwischen dem *signum* und der *res sacramenti* hin, was dann im Hinblick auf die Mission der Kirche bedeutet: „Die Kirche gehört auf die Ebene des sakramentalen Zeichens, aber nicht auf die Ebene der *res sacramenti*; sie ist nicht die Sache selbst, um die es geht. Sie muß sich vielmehr in ihrer konkreten Gestalt, in ihren Lebensformen und in ihren Missionsstrategien an dieser Sache ausrichten“, d. h. am Heil der Welt³³.

Die Idee des Heilssakramentes für die Welt könnte noch einen anderen Aspekt zum Ausdruck bringen, der in der angelsächsischen missionswissenschaftlichen Literatur besonders unter dem Stichwort „christian presence“ bekannt geworden ist: die missionarische Kirche bringt nicht nur, sie entdeckt etwas — die verborgene Präsenz

³⁰ Zit. bei Günther, a. a. O. 147.

³¹ Ein alltägliches, aber typisches Beispiel, das zeigt, wie eine missionarische Situation inmitten einer „christlichen Umwelt“ aufbrechen kann: In einem schweizerischen Bergdorf, das bisher weltanschaulich als sehr konservativ galt, weht (u. a. via Tourismus) ein neuer Wind. Der Pfarrer kennt einige junge Leute, die völlige Atheisten sind, aus Pietät zu ihren Familien jedoch noch in den Sonntagsgottesdienst kommen. Die Predigt des Pfarrers muß also — will sie nicht ghettothaft bleiben — eine missionarische Note erhalten.

³² O. Köhler, Missionsbefehl und Missionsgeschichte, in: J. B. Metz u. a. (Hg.), Gott in Welt, Freiburg 1964, II, 371.

³³ W. Kasper, Warum noch Mission?, in: Glaube und Geschichte, Mainz 1970, 263.

Christi³⁴. Diese Theologie, die natürlich nicht ohne Problematik ist, ließe sich mit manchen Zitaten aus der katholischen Literatur bestätigen. Ein Beispiel aus einer afrikanischen Zeitschrift: „Die Kirche hat nicht die Sendung erhalten – wie sie es sich selbst oft eigenmächtig angemaßt hat –, der Welt Christus zu bringen; sie hat eher die Sendung, ihn dort zu entdecken und ihm dort zu dienen“³⁵. – „Wir müssen zur Tatsache zurückkehren, daß unsere katholische Ekklesiologie eine offene ist, daß wir ein Volk sind, das ‚auf dem Wege‘ stolpert... Was relevant ist, ist die Bildung einer christlichen Gemeinschaft für den Dienst an der Gesamtgemeinschaft, eine christliche Gemeinschaft, die im Bewußtsein lebt, das Sakrament von Gottes Gegenwart für die Welt zu sein“³⁶.

Dem theologischen Laien mag die Sakramentstheologie von *signum et res* als eine kuriose Reminiszenz aus der Dogmengeschichte denn als echte Verstehenshilfe erscheinen. Was aber damit gemeint ist, kommt ebenfalls zum Ausdruck in der Wendung „Kirche für andere“. Der Trend, die Kirche von sich selber loszumachen und auf die „anderen“ hin auszurichten, war in den besten Vertretern der Ekklesiologie und Missionswissenschaft schon seit Jahren zu bemerken. Das in der traditionellen Missionsliteratur oft verwendete Begriffspaar Sendung-Sammlung wurde nunmehr gern umgekehrt: nicht mehr „Sendung zur Sammlung“ sollte nun die Parole heißen, sondern „Sammlung zur Sendung“. Jede Sammlung neuer Kirchenglieder geschieht nur zu dem Zweck, sie erneut zu senden. Natürlich kann man sich dabei fragen: Sendung wozu? Ist das nicht einfach Mission um der Mission willen? Man wird diese radikale Kehre – am typischsten wohl beim holländischen Missionstheologen Johannes Christiaan Hoekendijk³⁷ – am besten als Korrektur der früheren Einseitigkeit verstehen und weniger als die Kodifizierung einer neuen. Allerdings müßte gerade an dieser Stelle weitergedacht und nach dem Weltbezug christlicher Sendung gefragt werden³⁸.

Möglicherweise ist bereits wieder ein Trend in anderer Richtung am Kommen, der sich von einer extremen Extraversion der Kirche abwendet. Deutlich kommt das in einer neulichen Äußerung bei Jürgen Moltmann zum Ausdruck. Die Kirche für andere ist ihm nicht das letzte Ziel – dieses liegt vielmehr in der Gemeinde der Freien, in jenem Reich, wo jeder sich mit jedem und alle zusammen sich freuen können. „Das Mit-Anderen-Dasein ist die Form des erlöst, freien Lebens selbst. Darum sollte sich die Kirche selbst nicht nur als Mittel zum Zweck, als Kirche für die Welt verstehen... Die Kirche hat in diesem Sinne nicht nur Hilfsfunktionen für die Welt, die im Argen liegt, sondern hat auch selbst schon einen demonstrativen Seinswert“³⁹.

c) „Weltmission“

Mission ist also Gegenwärtigwerden der Kirche als des Sakramentes des Heils für die Welt. Natürlich ist das sehr abstrakt gesprochen. Konkret muß sich diese Sendung in einzelnen Schritten vollziehen. Sie aktualisiert sich – wie man nun im Anschluß an Hoekendijk gern sagt – in Kerygma (Verkündigung), Koinonia (kirchlicher Gemeinschaft) und Diakonia (Dienst). Konkret ist die Mission auch immer Sache der Ortskirchen, falls man wirklich daran festhalten will, Mission und Kirche seien nicht voneinander zu trennen. Das darf nun aber nicht dahin mißverstanden werden, als betriebe jede Gemeinde ihr separates „Missiöchen“. Die Ortskirchen leben in der *Communio* miteinander, in der Einheit der universalen Kirche. Darüberhinaus leben

³⁴ Für Afrika vgl. J. V. Taylor, *The Primal Vision*, London 1963.

³⁵ B. Hearne, *Towards a Theology of Mission*, in: *African Ecclesiastical Review* 11 (1969) 334 f.

³⁶ Ebd. 336.

³⁷ J. Chr. Hoekendijk, *The Church Inside Out*, London 1967.

³⁸ Danach fragt besonders Rütli, op. cit.

³⁹ J. Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, München 1971, 76.

sie in der immer größer werdenden Einheit der Welt, im „Weltdorf“, wo jeder prinzipiell des andern Nachbar ist⁴⁰.

Die Probleme, die sich den einheimischen Ortskirchen stellen, sind weithin die Probleme aller und der Kirche als ganzer. Man könnte hier geradezu wiederum von „Weltmission“ sprechen, wobei das Wort nun allerdings einen anderen Klang hat als früher: hatte einst die Kirche, situiert im Abendland, eine weltweite Sendung (genauer: Sendung nach Übersee), so hat heute eine in der Diaspora und Ökumene der Welt zerstreute Kirche diese Sendung wahrzunehmen. Dies kam schon vor Jahren in der bekannten ökumenischen Formel zum Ausdruck: Die ganze Kirche bringt das ganze Evangelium der ganzen Welt. In dieser Lage müßte in theoretischer wie praktischer Hinsicht viel zusammengearbeitet werden, weil die Lösungen von allen benötigt werden — allerdings unter strenger Beachtung der immer noch und auch künftig vorhandenen verschiedenen Kulturen und Subkulturen. Als Beispiele gemeinsamer Problematik denke man an eine Theologie der Religionen oder an Praxismodelle missionarischer Gemeinden⁴¹.

d) Der Mythos des Völkischen

Unser Versuch, die Mission — natürlich nur in ihrer Struktur — soziologisch zu verstehen, wird nicht überall auf Zustimmung stoßen. Immer noch gibt es Versuche, Mission als ein Geschehen außerhalb christlicher oder christlich geprägter Länder und Völker zu bestimmen: als Werden der Kirche in einem völkischen Raum, der vom Christentum in seiner Geschichte noch nicht bleibend bestimmt worden ist⁴². Eugene Hillmann schreibt: „Die missionarische Tätigkeit — das Pflanzen der Samen des Glaubens unter den Nationen — ist eine eschatologische Funktion der Kirche, die sich durch Zeit und Raum bewegt in der unumkehrbaren und unwiederholbaren Weise, wie sie geschichtlichen Ereignissen eigen ist. Die Völker, unter denen die Kirche einst existierte, aber jetzt nicht mehr länger präsent ist, sind nicht schlechter dran als jene, für die die Kirche noch gar nie präsent geworden ist. In der Schrift gibt es keine ‚Re-Evangelisation‘. Das Evangelium muß *zuerst* gepredigt werden als Zeugnis unter jedem Volk, und *dann* wird das Ende kommen (Mk 13, 10; Mt 24, 14). Es gibt keine Verheißung, daß die sichtbare Kirche für immer bleiben wird, wo sie einst Wurzel gefaßt hat“⁴³.

Es gelingt hier nicht, soziologisch zu denken und die Wirklichkeit von verschiedenartigen Lebensbereichen zu erfassen, in denen die Kirche möglicherweise überhaupt noch nie präsent war, obwohl das „Volk“ angeblich christlich ist oder war. Hinzu kommt, daß die völkischen Einheiten, etwa in Afrika, im Verlauf der Geschichte keineswegs statisch sind. Selbstverständlich ist der kulturelle Faktor für das missionarische Wirken der Kirche äußerst bedeutsam, aber er läßt sich nicht dafür verwenden, das Spezifische des missionarischen Handelns festzulegen⁴⁴.

Wenn sich katholische Autoren so unproblematisch in den Kategorien des Völkischen bewegen, fragt man sich, ob ihnen denn die berühmte Dissertation Hoekendijks⁴⁵ nicht bekannt sei, in der er mit dem völkischen Denken in Sachen Mission tüchtig abgerechnet hat, oder ob sie nie den Satz Karl Barths gelesen haben: „Es handelt sich wirklich nicht darum, daß die Völker also solche zu Jüngern gemacht werden sollen.

⁴⁰ J. Glazik, Missionsauftrag in der einen Welt, in: ThPQ 115 (1967) 217—226.

⁴¹ J. Amstutz, Kirche der Völker, 113 ff. (Die Zerstreuung der Kirche).

⁴² K. Rahner, Grundprinzipien zur heutigen Mission der Kirche, in: Handbuch der Pastoraltheologie, II, Freiburg 1971, 57. (Zur Kritik vgl. J. Amstutz, Die Mission als kirchliche Wirklichkeit, a. a. O.) E. Hillman, The Church as Mission, New York 1965.

⁴³ Hillman, a. a. O. 42 f.

⁴⁴ Vgl. die Kritik an Hillman durch A. Hastings, The Missionary Significance of „The Nations“, in: African Ecclesiastical Review 10 (1968) 61—64.

⁴⁵ J. Chr. Hoekendijk, Kirche und Volk in der deutschen Missionswissenschaft, München 1967.

Diese Auffassung hat einmal in der Missionstheorie gespukt: in üblem Zusammenhang mit Phantasien der deutschen Christen! Sie ist nichtig“⁴⁰!

Dies sind einige Überlegungen zum Missionsverständnis heute. Es sind selbstverständlich nicht die einzigen, die angestellt werden müssen. Sie können aber wohl zu einem grundsätzlichen Verständnis verhelfen, wie es uns heute nottut.

⁴⁰ K. Barth, Auslegung von Matthäus 28, 16–20, Basel 1945, 15.

KARL HÖRMANN

Schuld und Strafe im österreichischen Strafgesetzentwurf

Moraltheologische Anmerkungen

Einleitung

„Viele Fragen der Kriminalpolitik sind umstritten“, sagt der von der österreichischen Bundesregierung im Jahre 1971 vorgelegte Strafgesetzentwurf¹. Umstritten ist die Frage der Schuld; uneinig ist man in der Frage, wozu gestraft werden soll; vor allem mit dem Sühnegedanken können sich manche nicht befreunden. Dennoch stehen wir vor der Tatsache, daß der Staat straft und voraussichtlich weiter strafen wird; ist er doch in Österreich wie in anderen Ländern eben mit verstärktem Einsatz daran, ein neues Strafgesetzbuch zustande zu bringen. „Wollte man mit der Gesamtreform des Strafrechtes warten, bis alle diese Streitfragen ausgetragen sind, so käme man wohl nie zu einem Gesetz“, meint der Regierungsentwurf. Er bekennt sich zu einem pragmatischen Vorgehen, das den theoretischen Gegensätzen nicht übergroße Bedeutung einräumen will, und hält sich dazu für berechtigt mit der Begründung: „Viele kriminalpolitisch wesentliche Tatsachen und Bedürfnisse stehen fest“².

I. Strafe

Dem, der gestraft wird, wird etwas zugefügt, was er als Übel empfindet: Er wird der Freiheit beraubt; verschiedene Annehmlichkeiten werden ihm entzogen; ein Teil seines Vermögens wird ihm abgenommen; früher (und in manchen Teilen der Erde noch jetzt) fügte man ihm körperliche Schmerzen zu, verstümmelte ihn, nahm ihm das Leben. Und warum? Weil er sich übel verhalten hat; weil er verpflichtende Verhaltensregeln nicht eingehalten hat. *Strafe* ist also ein *Übelleiden für ein Übeltun*³. Man darf nicht übersehen, daß in diesem Satz Übel zweierlei Sinn hat: Der Bestrafte erleidet ein physisches Übel für ein moralisches Übeltun.

II. Schuld

Strafe setzt Schuld voraus: Der zu Bestrafende hat sich unrichtig verhalten, und zwar schuldhaft. Die Rgv des Strafgesetzbuches sagt: „Strafbar ist nur, wer schuldhaft handelt“⁴. Nach I. Kant darf richterliche Strafe „niemals bloß als Mittel, ein anderes

¹ Regierungsvorlage (= Rgv), 16. 11. 1971; 30 der Beilagen zu den stenographischen Protokollen des Nationalrates XIII. GP, Erläuterungen 55.

² Ebd. 55.

³ Vgl. Thomas v. A., S. th. 1, 2 q. 46 a. 6 ad 2; Pius XII., Ansprache vom 5. 12. 1954 an die Vereinigung katholischer Juristen Italiens, bei Utz - Groner, 4565; Helmut Gollwitzer, Das Wesen der Strafe in theologischer Sicht, EvTh 24 (1964) 195–220, 195.202.

⁴ § 4, 1.

Gutes zu befördern, für den Verbrecher selbst oder für die bürgerliche Gesellschaft, sondern muß jederzeit nur darum wider ihn verhängt werden, weil er verbrochen hat; denn der Mensch kann nie bloß als Mittel zu den Absichten eines anderen gehandhabt und unter die Gegenstände des Sachenrechts gemengt werden, wovider ihn seine angeborene Persönlichkeit schützt“⁵. P. Noll will die Strafe ethisch am Gedanken der Mitverantwortung orientieren⁶ und ist der Meinung, Pius XII. habe die Strafe als Wiederherstellung der verletzten sittlichen Ordnung aufgezeigt, weil es ihm nicht sosehr um die Vergeltung wie um die ethische Verankerung der Strafe im Schuldgedanken gegangen sei⁷.

Wie A. F. Utz darlegt, ist unter Schuld im Zusammenhang mit Strafe die *sitten- oder rechtswidrige Handlung* gemeint⁸. Der zu Bestrafende hat ein Verhalten an den Tag gelegt, das der staatliche Gesetzgeber als unzulässig ansieht. Warum ist der Gesetzgeber dieser Meinung? Vielleicht nur deswegen, weil die Gesellschaft, die im Staat lebt, zur Vermeidung der größten Schwierigkeiten im Zusammenleben gewisse Vereinbarungen braucht, wie sie jedem Verein auch notwendig sind? Der Gesetzgeber hat dann eben im Namen der Gesellschaft solche Vereinbarungen in den Gesetzen niedergelegt. Die Verbindlichkeit dieser Vorschriften würde nur aus der Festlegung, aus dem Übereinkommen stammen. Das mag für einen Großteil der staatlichen Gesetze stimmen. Bei einem anderen Teil geht es aber um mehr. Auch im heutigen weltanschaulichen Pluralismus hat sich die Überzeugung gehalten, daß der Gesetzgeber *Werte* zu schützen hat und daß er Verhaltensweisen mit Strafe zu bedrohen hat, die diese Werte gefährden. In Übereinstimmung damit will sich die Regierungsvorlage an die „in der Allgemeinheit lebendigen Wertvorstellungen“ halten⁹. Wie J. Listl betont, ist ja eine Demokratie „nur möglich, wenn sich die große Mehrheit des Volkes zu einem gemeinsamen Bestand unverletzlicher und darum von der Rechtsordnung zu schützender sittlicher Grundwerte bekennt“¹⁰.

Der Ministerialentwurf 1964 des Strafgesetzbuches machte sich in den Erläuterungen z. B. die Meinung des Schweizer Strafrechtslehrers Hafer zu eigen, „daß alles menschliche Leben, auch das Leben des Ungeborenen, grundsätzlich geschützt zu werden verdient“¹¹. Die Rgv 1971 hält fest, „daß die Abtreibung weder eine gesellschaftlich wünschenswerte noch eine medizinisch empfehlenswerte Methode der Geburtenkontrolle oder der Geburtenregelung ist“¹². Wenn diese Vorlage auch zugibt: „Manche Wertungsfragen werden je nach dem grundsätzlichen Standpunkt verschieden beurteilt“, kommt sie doch zum Schluß: „Über den Verschiedenheiten der weltanschaulichen Standpunkte steht die Tatsache der Zugehörigkeit zum selben Kulturbereich. Damit ist gerade für das Gebiet des Strafrechts vieles vorentschieden. Das gilt heute mehr als in früheren Jahren. Die Ereignisse der jüngeren Vergangenheit haben den zentralen Wert der menschlichen Persönlichkeit und Freiheit besonders deutlich werden lassen und jeder Auseinandersetzung entrückt. Damit sind gemeinsame Grundlagen gesichert.“ In der Vorlage wird das Bestreben betont, das Strafgesetzbuch so zu gestalten, daß es von allen in die Gesellschaft unserer Gegenwart integrierten Staatsbürgern bejaht werden kann¹³.

Das Strafgesetz wendet sich also nicht bloß gegen Verhaltensweisen, die gegen gesellschaftliche Vereinbarungen verstoßen, sondern ebenso gegen ein Verhalten, das Werte

⁵ Rechtslehre, Allgem. Anm. E zu § 49, Kants Werke VI., Berlin 1914, 331.

⁶ Peter Noll, Die ethische Begründung der Strafe. Tübingen 1962, 14.

⁷ Ebd. 9, Anm. 17.

⁸ Arthur Fridolin Utz, Schuld und Strafe, Die neue Ordnung 16 (1962), 241–252, 246.

⁹ Erläuterungen, 55.

¹⁰ Joseph Listl, Strafrecht und Moral, StdZ 179 (1967), 251–267, 267.

¹¹ Bundesministerium für Justiz, Entwurf eines Strafgesetzbuches samt Erläuterungen. 1964. Besonderer Teil 13.

¹² Erläuterungen, 201.

¹³ Ebd. 55.

bedroht, die der Gesetzgeber zu schützen hat. „Das Strafrecht soll auch auf die Werthaltung der Allgemeinheit einwirken, die Unwertbedeutung des strafbaren Verhaltens herausstellen und auf diesem Wege dazu beitragen, daß solche Taten unterbleiben“, sagt die Rgv¹⁴. Durch ein Verhalten dagegen wird man schuldig nicht nur deshalb, weil man gegen Vorschriften der im Staat organisierten Gesellschaft verstößt, sondern weil man sich gegen die zu schützenden Werte wendet. Pius XII. verweist nachdrücklich darauf, „daß der rechtliche Aspekt niemals ein rein abstrakter Begriff ist, der völlig von jedem Bezug auf die sittliche Bewandnis getrennt wäre“¹⁵.

Die religiöse und theologische Sicht vertiefen dieses Verständnis noch, da sie eine neue Dimension der Schuld aufzeigen: Durch bestimmtes Verhalten wird der Mensch nicht nur vor der Gesellschaft und vor den von ihr zu schützenden Werten schuldig, sondern *vor Gott*, dem Urheber dieser Werte; dieses Schuldigwerden hat den Charakter der *Sünde*¹⁶. Das II. Vatikanum zeigt die Sünde nicht nur als Geschehen, durch das der Mensch in sich selbst zerrissen wird, sondern auch als Verstoß gegen Gott und seine Ordnung¹⁷.

„Strafbar ist nur, wer schuldhaft handelt“¹⁸. Wenn ein Tatbild gegen die staatlichen Vorschriften oder gegen die durch sie zu schützenden Werte verstößt, handelt doch nicht jeder, der dieses Tatbild verwirklicht, schuldhaft. Schuld entsteht im Inneren des Menschen; Schuld ist dann gegeben, wenn sich der Mensch *frei* für das böse Verhalten *entscheidet*. Die rechtswidrige Tat wird ihrem Urheber „als Schuld angerechnet, weil er sie kraft einer bewußten Entscheidung begangen hat“, sagt Pius XII.¹⁹ „Der Kern der Schuld besteht in der freien Opposition gegen das als verpflichtend anerkannte Gesetz, besteht in der bewußten und gewollten Durchbrechung und Vergewaltigung der gerechten Ordnung“²⁰.

Die Rgv unterscheidet beim schuldhaften Handeln das vorsätzliche und das fahrlässige Handeln. „Vorsätzlich handelt, wer einen Sachverhalt verwirklichen will, der einem gesetzlichen Tatbild entspricht und rechtswidrig ist“²¹; dazu ist nicht unbedingt das absichtliche Handeln erforderlich, bei dem es dem Täter darauf ankommt, den fraglichen Umstand oder Erfolg zu verwirklichen²², auch nicht das wissentliche Handeln, bei dem der Täter den fraglichen Umstand oder Erfolg nicht bloß für möglich, sondern sein Vorliegen oder Eintreten für gewiß hält²³, sondern es genügt, daß der Täter diese Verwirklichung ernstlich für möglich hält und sich mit ihr abfindet²⁴. „Fahrlässig handelt, wer die Sorgfalt außer acht läßt, zu der er verpflichtet und nach seinen geistigen und körperlichen Verhältnissen befähigt ist und die ihm zuzumuten ist, und deshalb nicht erkennt, daß er einen Sachverhalt verwirklichen könne, der einem gesetzlichen Tatbild entspricht und rechtswidrig ist“²⁵, und auch, „wer es für möglich hält, daß er einen solchen Sachverhalt verwirkliche, ihn aber nicht herbeiführen will“²⁶.

Die Moralthologie kann mit diesen Klärungen einverstanden sein, wenn sie diese Verhaltensweisen auch anders nennt, nämlich direktes und indirektes Handeln; als schuldbegründend sieht sie z. B. nicht nur das direkte Töten an, bei dem es dem

¹⁴ Ebd. 55.

¹⁵ Ansprache vom 26. 5. 1957 an die Vereinigung katholischer Juristen Italiens, *Utz-Groner* 4703.

¹⁶ Vgl. *Johannes Gründel*, Überlegungen zum Wesen und zur Eigenart der Sünde, bei *G. Teichtweier / W. Dreier*, Herausforderung und Kritik der Moralthologie. Würzburg 1971, 131–148, 132–135.

¹⁷ Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute „*Gaudium et spes*“ 13; vgl. Pius XII., Ansprache vom 5. 12. 1954, *Utz-Groner* 4565.

¹⁸ Rgv § 4.

¹⁹ Pius XII., Ansprache vom 3. 10. 1953 an die Teilnehmer des 6. Internationalen Kongresses für Strafrecht, *Utz-Groner* 472.

²⁰ *Utz-Groner* 479.

²¹ Rgv § 5 Abs. 1.

²² Ebd. § 5 Abs. 3.

²³ Ebd. § 5 Abs. 3.

²⁴ Ebd. § 5 Abs. 1.

²⁵ Ebd. § 6 Abs. 1.

²⁶ Ebd. § 6 Abs. 1.

Handelnden auf den Tod eines Menschen ankommt, sondern unter Umständen auch das indirekte Töten, bei dem der Handelnde als Folge seines Handelns den Tod eines Menschen als möglich oder wahrscheinlich oder gewiß voraussieht, ohne daß es ihm darauf ankommt²⁷. Auf jeden Fall kann der Mensch schuldig oder sündig werden nur durch ein Verhalten, für das er sich irgendwie entscheidet. Nach der Hl. Schrift entspringt die Sünde aus dem Inneren, aus dem „Herzen“ des Menschen²⁸. „Der Wille ist es, von dem sowohl Sünde ist als rechtes Leben“, sagt Augustinus²⁹.

Die *Fähigkeit des Menschen, frei zu entscheiden*, ist nicht unbestritten. Gestützt auf das Selbstbewußtsein des einzelnen Menschen und das sittliche Bewußtsein der gesamten Menschheit haben Theologie und kirchliches Lehramt allzeit in der Entscheidungsfreiheit nicht nur etwas gesehen, das dem Menschen eignet, sondern mehr noch gerade das, was ihn als Menschen auszeichnet³⁰. In dieser Sicht trifft sich die christliche Auffassung vom Menschen heute etwa mit der Existenzphilosophie. Nach dem Verständnis des II. Vatikanums liegt das wahre Wesen des Menschen in seiner Innerlichkeit, seinem Herzen, „wo er selbst unter den Augen Gottes über sein eigenes Geschick entscheidet“³¹.

Mit dem Eintreten für diese kostbare Möglichkeit des Menschen können wir durchaus die Einsicht verbinden, daß dieses Kostbare bei weitem nicht überall voll verwirklicht wird und verwirklicht werden kann. „Die Frage nach der bestimmenden Wirkung von Anlage und Umwelt ist weiterhin strittig, wobei die Antwort auch von weltanschaulichen Voraussetzungen abhängt“, sagt die Rgv³². Denen, die einer mehr deterministischen Auffassung zuneigen, können wir als Wahrheitsgehalt ihrer Meinung zugestehen, daß der Mensch, besonders jener, der straffällig wird, mancherlei Einflüssen unterliegt. Das letzte Konzil sagt darüber: „Wenn nun die menschliche Person zur Erfüllung ihrer Berufung, auch der religiösen, dem gesellschaftlichen Leben viel verdankt, so kann dennoch nicht geleugnet werden, daß die Menschen aus den gesellschaftlichen Verhältnissen heraus, in denen sie leben und in die sie von Kindheit an eingefangen sind, oft vom Tun des Guten abgelenkt und zum Bösen angetrieben werden. Ganz sicher stammen die so häufig in der gesellschaftlichen Ordnung vorkommenden Störungen zum Teil aus der Spannung in den wirtschaftlichen, politischen und gesellschaftlichen Gebilden selbst“³³.

Eine der wichtigsten Voraussetzungen der sittlichen Entscheidung ist eine entsprechende *Werteinsicht*; dazu gehört, daß der Mensch von dem Wert, den das Gesetz schützen will, nicht nur irgendwie einmal gehört hat, sondern im Gewissen erlebnismäßig von ihm betroffen ist. „Moralische Schuld liegt dann nicht in der rein materiellen Übertretung, sondern im Handeln gegen das Gewissen. Dagegen ist die sachliche Verfehlung, solange sie im Gewissen selbst als solche nicht erkannt wird, moralisch nicht schuldhaft“, sagt J. Gründel³⁴. Daß es bei vielen Gesetzesübertretern an einer richtigen Wertbetroffenheit fehlt, ist durch die Erfahrung vielfach erwiesen. „Dadurch, daß die Wertordnung verzerrt und Böses mit Gutem vermengt wird, beachten die einzelnen Menschen und Gruppen nur das, was ihnen, nicht aber, was den anderen zukommt. Daher ist die Welt nicht mehr der Raum der wahren Brüderlichkeit, sondern die gesteigerte Macht der Menschheit bedroht bereits diese selbst mit Vernichtung“; so das II. Vatikanum³⁵. Wer aus einem Milieu stammt, in dem er eine richtige Wert-

²⁷ Vgl. Karl Hörmann, Lexikon der christlichen Moral. Innsbruck 1969, 1223–27: Tötung.

²⁸ Vgl. Gn 6, 5; Mt 15, 19 f.

²⁹ Retr. I 9, 4, PL 32, 596.

³⁰ Vgl. Karl Hörmann, Lexikon der christlichen Moral 1354–66: Willensfreiheit.

³¹ „Gaudium et spes“ 14; vgl. 17; Erklärung über die Religionsfreiheit „Dignitatis humanae“ 11.

³² Rgv, Erläuterungen, 55.

³³ „Gaudium et spes“ 25.

³⁴ A. a. O. 133.

³⁵ „Gaudium et spes“ 37.

ordnung nicht erleben konnte, tut sich schwer, zu ihr zu finden. Seelsorger, Fürsorger, Bewährungshelfer ringen mit der Aufgabe, wie sie das Fehlende nachholen und zu einer richtigen Werteinstellung hin erziehen können.

Die Rgv erklärt als nicht strafbar den Zurechnungsunfähigen, der „zur Zeit der Tat wegen einer Geisteskrankheit, wegen Schwachsinn, wegen einer vorübergehenden Bewußtseinsstörung oder wegen einer anderen schweren, einem dieser Zustände gleichwertigen seelischen Störung unfähig ist, das Unrecht einer Tat einzusehen oder nach dieser Einsicht zu handeln“³⁶. Der Moraltheologe kann dieser Würdigung des Mangels der Diskretions- oder der Dispositionsfähigkeit und ebenso der Entschuldigung durch manchen Irrtum und manchen Notstand³⁷ zustimmen, fragt darüber hinaus aber, ob es nicht noch andere Gründe für die Beeinträchtigung der Entscheidungsfreiheit und damit der Schuld gibt³⁸.

Die Gesellschaft hat freilich ein Interesse daran, gegen die Verletzung der für sie bedeutsamen Werte auch in den Fällen geschützt zu werden, in denen der Verletzer nicht schuldhaft handelt und daher nicht bestraft werden darf³⁹. Sie hat solche Übeltäter nicht zu bestrafen, sich aber wohl gegen sie zu schützen⁴⁰. Die Rgv bekennt sich zur Zweispurigkeit des Vorgehens: „Neben die Strafen treten als zweites Mittel der Verbrechensbekämpfung durch die Strafgerichte die vorbeugenden Maßnahmen. Die Strafe knüpft an die Schuld des Täters an, die vorbeugende Maßnahme an seine Gefährlichkeit“⁴¹. Aus der Sicht der christlichen Moral kann man dem zustimmen, muß aber zur Vermeidung von Mißbräuchen auf höchste Sorgfalt und Gewissenhaftigkeit drängen, daß also, wie die Rgv versichert, vorbeugende Maßnahmen „nur für qualifizierte Fälle besonders erhöhter Gefährlichkeit“ vorgesehen werden⁴². So ist es zu begrüßen, daß die Vorlage grundsätzlich an einem Tatstrafrecht festhält: „Nicht die Seinsweise des Täters, sondern seine Handlung und die in ihr wirksam gewordene Schuld sind Grundlage der Bestrafung... Der Entwurf bekennt sich zum Schuldstrafrecht“⁴³. Wie A. F. Utz darlegt, ist für die sittliche Bewertung zwar der Wille des Handelnden ausschlaggebend, wird jedoch nicht schon der Böswicht verfolgt, sondern nur jener, der Böses im rechtlichen Sinn getan hat⁴⁴. P. Noll warnt: „Eine spezialpräventive Theorie, die glaubt, des Schuldgedankens entraten zu können, verfehlt vollständig den Zweck, auf den sie sich beruft“⁴⁵.

Wir können diese Überlegungen über die Freiheit als Voraussetzung der Schuld und der Strafe mit den Worten Pius' XII. abschließen: „Der Mensch ist ein persönliches Wesen, mit Intelligenz und freiem Willen, ein Wesen, das letztlich selbst entscheidet, was es tut und nicht tut. Die Gabe dieser Selbstbestimmung besitzen, bedeutet nicht, jedem inneren oder äußeren Einfluß, jedem Anreiz und jeder Verführung enthoben zu sein; es bedeutet nicht, nicht zu kämpfen, um auf dem rechten Weg zu bleiben, nicht täglich einen schwierigen Krieg gegen vielleicht krankhafte Instinkte und Triebe führen zu müssen; aber es bedeutet, daß sich der normale Mensch trotz aller Hindernisse behaupten kann und soll; es bedeutet ferner, daß in der Gesellschaft und im Recht der normale Mensch als Maßstab dienen muß“⁴⁶.

³⁶ Rgv § 11.

³⁷ Ebd. §§ 8–10.

³⁸ Die Erläuterungen der Rgv 77 f. nennen noch „gleichwertige seelische Störungen“.

³⁹ Vgl. Rgv § 4.

⁴⁰ Vgl. Peter Noll a. a. O. 22–24; A.-F. Utz a. a. O. 252: Wenn beim sittenwidrigen Akt nicht zugleich das Gewissen und damit auch das Schuldbewußtsein tätig ist, gibt es nur Ordnungsstrafen oder reine Sicherungsmaßnahmen.

⁴¹ Rgv, Erläuterungen, 55.

⁴² Ebd.

⁴³ Ebd.

⁴⁴ A.-F. Utz a. a. O. 243.

⁴⁵ P. Noll a. a. O. 22.

⁴⁶ Pius XII., Ansprache vom 3. 11. 1953, Utz-Groner 466.

III. Sinn der Strafe

Wozu straft der Staat überhaupt? Hat er ein Recht dazu?

1. Das Bestrafungsrecht des Staates

Wenn der Staat auch nicht für sämtliche Interessen der in ihm lebenden Gesellschaft zuständig ist, so doch für einen wichtigen Bereich, den man häufig als „*öffentliche Ordnung*“ bezeichnet. Es muß ihm daran liegen, daß die damit gemeinten Grundlinien des gesellschaftlichen Zusammenlebens von der Bevölkerung nicht nur unter äußerem Zwang, sondern aus dem Bewußtsein der inneren Verpflichtung eingehalten werden. Allerdings würde er sich übernehmen und würde er überfordert, wollte er für sich in Anspruch nehmen oder wollte man ihn darauf verpflichten, das sittlich richtige Verhalten seiner Bürger in allem und jedem zu sichern. Er kann und muß sich vielmehr gemäß seiner Aufgabe darauf beschränken, seine Bürger wirksam zur Einhaltung jener grundlegenden Regeln des Zusammenlebens zu führen, die unter den Begriff der öffentlichen Ordnung fallen.

Selbst wenn Paulus die staatliche Obrigkeit im Tragen des Schwertes, das die Bösen zu fürchten haben, als „Dienerin Gottes, Rächerin zum Zorn für den, der Böses tut“, bezeichnet⁴⁷, darf man nicht kurzschlüssig daraus folgern, der Staat habe alles zu bestrafen, was vor Gott strafwürdig ist. Schon Thomas v. A.⁴⁸ und wieder K. Barth⁴⁹ haben den Unterschied zwischen göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit aufgezeigt. Das Strafen des Staates unterscheidet sich vom Strafen Gottes wesentlich dadurch, daß es äußere Sanktionen (Folgen, die sich nicht schon aus der Natur des Verhaltens ergeben, sondern positiv hinzugefügt werden) verwendet, Gott aber innere Sanktionen (er läßt es zu, daß die naturgemäßen Folgen des Handelns eintreten). Hinter dem Wort „Der Sold der Sünde ist der Tod“⁵⁰ verbirgt sich „jene Urerfahrung, die in der Abwendung und Aufkündigung des personalen Gottesverhältnisses bereits den Keim des Todes, des Nichts, der Sinnlosigkeit weiß“, wie J. Gründel vermerkt⁵¹. H. Gollwitzer versteht das Gericht Gottes dahin, daß Gott den Menschen seiner Abkehr von Gott, der allein ihm letzten Sinn geben kann, überläßt⁵². Pius XII. kennt das Strafurteil des Staates „als eine von der öffentlichen Autorität getroffene Maßnahme gegenüber dem Schuldigen, der das positive Recht gebrochen hat, durch das der Staat das geregelte soziale Leben zu schützen bestrebt ist. Das ist richtig: Der rechtliche und positive Aspekt bewahrt seinen eigenen, vom religiösen und sittlichen unterschiedenen Charakter“⁵³. B. Häring erklärt dementsprechend: „Der Staat kann und darf nicht alles Gute bis ins einzelste unter Zwangs- und Strafgewalten stellen, sonst würde er zu einem unerträglichen Vormund des gesamten Lebens... er darf in seiner Überwachung und Strafgewalt nur so weit gehen, als das Allgemeinwohl, die Ordnung und der Friede, der notwendige Schutz der Grundrechte der Person, der Familie und der Kirche sein Eintreten verlangen“⁵⁴.

Der Entwurf der Regierung „will nur dort strafen, wo es *kriminalpolitisch* geboten ist“⁵⁵. „Das Strafgesetzbuch soll sich auf strafbare Handlungen beschränken, die das Zusammenleben in der Gesellschaft schwer beeinträchtigen und die deshalb jedermann als strafwürdig erkennen kann“⁵⁶. Dieser Absicht können Juristen und Theologen

⁴⁷ Röm 13, 4.

⁴⁸ Thomas v. A., S. th. 2, 2 q. 68 a. 1.

⁴⁹ Karl Barth, Kirchliche Dogmatik III 4. Zollikon - Zürich 1957, 505 f.

⁵⁰ Röm 6, 23.

⁵¹ J. Gründel a. a. O. (s. Anm. 16) 146.

⁵² Helmut Gollwitzer, Krummes Holz — aufrechter Gang. Zur Frage nach dem Sinn des Lebens. München 1971, 267 ff.

⁵³ Pius XII., Ansprache vom 26. 5. 1957, Utz-Groner 4703.

⁵⁴ Bernhard Häring, Das Gesetz Christi. München - Freiburg 1967, III 145.

⁵⁵ Rgv, Erläuterungen, 55.

⁵⁶ Ebd. 56.

zustimmen. P. Noll erklärt: „Der Staat soll strafen, weil und wenn er strafen muß. Aber er soll nicht über dieses Müssen hinausgehen“⁸⁷. „Begründet ist die Strafe nicht in einer rein sittlichen Forderung, sondern in der sozialen Notwendigkeit“⁸⁸. Ebenso stellt J. Listl klar: „Das Strafrecht des Staates . . . sichert lediglich das ‚ethische Minimum‘, die moralischen Grundwerte, ohne die ein geordnetes Zusammenleben nicht möglich ist und das Gemeinwohl nicht verwirklicht werden kann“⁸⁹.

Wenn man damit einverstanden sein kann und muß, daß der Staat nur dort strafen soll, wo es kriminalpolitisch geboten ist, gehen doch die Meinungen darüber auseinander, wo die Grenzen verlaufen, wie sich an einigen heißen Eisen in der jüngsten Vergangenheit deutlich gezeigt hat. G. Ermecke sagt z. B. hinsichtlich eines öffentlichen sexuellen Verhaltens, das geeignet ist, Anstoß zu erregen: „Das Strafrecht muß sich beschränken 1. auf das äußere Verhalten der Bürger, sofern es 2. objektiv die genannte Geeignetheit besitzt (unabhängig also von den subjektiven Motiven) und 3. das Gemeinwohl gefährdet oder verletzt, immer vorausgesetzt 4., daß aus der strafrechtlichen Bekämpfung eines Verhaltens nicht noch größerer Schaden für das Gemeinwohl entsteht“⁹⁰. Nach H. Gollwitzer hat menschliches Strafen nicht Gottes Rache zu besorgen und nicht die Sühne der sittlichen Weltordnung; es hat sich nur rationale Zwecke zu setzen: den Schutz der Gesellschaft und bestimmter Rechtsgüter, die Einschärfung der Rechtsnormen, die Abschreckung und die Resozialisierung des Rechtsbrechers⁹¹.

Ob und wie weit der Staat zum Strafen befugt ist, das hängt davon ab, ob und wie weit ihm die Straftätigkeit *zur Erfüllung seiner Aufgabe* notwendig ist und nützt. Von jenen Auffassungen her, die in der Hl. Schrift grundgelegt sind, scheint der Staat recht zu handeln, wenn er sich im Rahmen des Notwendigen der Strafe bedient⁹². Daß er sich selbst zum Strafen für berechtigt hält, zeigt er schon dadurch, daß er ein neues Strafgesetz beschließen will.

2. Strafzwecke

Eines der meist umstrittenen Themen im Bereich der Straftätigkeit sind die *Strafzwecke*. Die Rgv will daher keine ausdrückliche Aussage darüber machen⁹³ und will sich nicht einseitig festlegen, will vielmehr die Strafe nicht nur als Mittel der Resozialisierung des Täters ansehen, sondern auch als Mittel zur Bildung des Wertbewußtseins der Allgemeinheit; es sei ausgemacht, „daß die Strafe jedenfalls nicht nur als gerechte Vergeltung verstanden werden kann, sondern immer zumindest auch aus ihrer sozialen Notwendigkeit gerechtfertigt sein muß“⁹⁴.

Wie steht es nun mit der *sozialen Notwendigkeit*?

Der Staat hat zur Aufgabe, für die öffentliche Ordnung zu sorgen und so das Zusammenleben der Staatsbevölkerung zu ermöglichen. Die öffentliche Ordnung läßt sich nicht ohne Einhaltung von Grundlinien der sittlichen Ordnung erreichen. Wenn durch die Strafe im Staatsbürger die *Überzeugung* gefestigt wird, daß diese *Grundlinien* auf jeden Fall in *Geltung* bleiben, entweder durch freiwillige Einhaltung von seiten der Bürger oder durch Bestrafung nach der Übertretung, stellt sich die Strafe als nützliches Mittel für das Gemeinwohl heraus; und würde ohne Strafe diese Überzeugung nicht genügend erreicht, so ist die Strafe sogar für das Gemeinwohl ein notwendiges Mittel, auf das der Staat nicht einmal verzichten darf, will er seiner Aufgabe nicht untreu werden. A. Scheuermann spricht von der sittenbildenden Kraft der Strafe⁹⁵, P. Noll

⁸⁷ P. Noll a. a. O. 12.

⁸⁸ Ebd. 21.

⁸⁹ J. Listl a. a. O. 254.

⁹⁰ Mausbach - Ermecke, Katholische Moraltheologie III. Münster W. 1961, 334 f.

⁹¹ H. Gollwitzer, a. a. O. 207.

⁹² Vgl. Röm 13, 3 f; 1 Petr 2, 13 f.

⁹³ Rgv, Erläuterungen, 55.

⁹⁴ Ebd.

⁹⁵ Audomar Scheuermann, Strafe, LThK² 9, 1098.

von der „Manifestation des Rechts“ und dem „Mißbilligungscharakter“ der Strafe⁶⁶. J. Listl betont richtig, „daß in der öffentlichen Meinung die Bedeutung einzelner ethischer Normen vor allem daran gemessen wird, ob und wie schwer ein Verstoß gegen sie auch strafrechtlich verfolgt wird“⁶⁷. Die Rgv anerkennt diese Zielrichtung, wenn sie sagt: „Das Strafrecht soll auch auf die Werthaltung der Allgemeinheit einwirken, die Unwertbedeutung des strafbaren Verhaltens herausstellen und auf diesem Wege dazu beitragen, daß solche Taten unterbleiben“⁶⁸. Kirchliche Lehräußerungen haben die Achtung vor der sittlichen Ordnung, der die Strafe dienen kann, auf die Achtung vor Gott, dem Begründer der sittlichen Ordnung, hin vertieft⁶⁹.

Wenn die Strafe dieser Bewußtseinsbildung dient, hilft sie in einer grundlegenden Weise auch zur *Generalprävention*, zur Abhaltung der Menschen von Gesetzesübertretungen, mit⁷⁰. In einer weniger tiefen, wenn auch vielleicht noch wirksamen Weise tut sie das, wenn sie Menschen von Übeltaten, die sie ohne Strafandrohung begangen hätten, abschreckt⁷¹. Wenn ein Teil der Menschen nur dadurch von der Verletzung der für die Gesellschaft bedeutsamen Werte abgehalten werden kann, erweist sich die Strafe als notwendiges Mittel, auf das der Staat nicht einfach verzichten kann. Ferner muß der Staat überlegen, wie er die Staatsbevölkerung vor einer Wiederholung von Straftaten durch jene, die schon straffällig geworden sind, schützen kann. Auch im Hinblick auf diese *Spezialprävention* kann die Strafe eine wichtige Rolle spielen⁷². Endlich muß dem Staat an der *Besserung* der straffällig Gewordenen, an ihrer Resozialisierung, viel gelegen sein. Soweit ihm die Strafe dazu hilft, darf er sie heranziehen, ja muß er es vielleicht tun. Allerdings muß er dann auch den Strafvollzug entsprechend gestalten.

Seit geraumer Zeit zeigen sich besonders Juristen empfindlich gegen einen Strafzweck, der in kirchlichen Lehräußerungen des öfteren genannt wird, den Zweck der *Sühne* oder der *Vergeltung*. Der Protest dagegen klingt schon im Titel des Buches von H. Kraschutski an „Die Untaten der Gerechtigkeit. Vom Übel der Vergeltungsstrafe“⁷³. Bedeutende Rechtslehrer wie Ihering und Liszt haben dieser Abneigung Pate gestanden, während für den Vergeltungsgedanken angesehene Männer wie Binding eintraten⁷⁴, die sich wieder auf I. Kant und Hegel stützen konnten⁷⁵. A. Scheuermann betont: „Der Sinn der Strafe (manchmal auch ‚Grundzweck‘ genannt) ist die Vergeltung: *punitur quia peccatum est*“⁷⁶; ähnlich G. Ermecke: „Der Wesenszweck der Strafe ist die Vergeltung für das begangene Unrecht“⁷⁷.

Als Grund für die Ablehnung dieses Zweckes kann man gelegentlich hören, nach Sühne oder Vergeltung rufen heiße nach Rache verlangen, Rachedurst aber sei sittlich unzulässig. H. Gollwitzer⁷⁸ z. B. schließt sich darin A. Schopenhauer an, der erklärt: „Das Gesetz also und die Vollziehung desselben, die Strafe, sind wesentlich auf die

⁶⁶ P. Noll a. a. O. 18 f.

⁶⁷ J. Listl a. a. O. 255.

⁶⁸ Rgv, Erläuterungen, 55.

⁶⁹ Pius XII., *Utz-Groner* 479, 4556, 4618, 4702–05.

⁷⁰ Rgv, Erläuterungen 55; vgl. die Anregung von P. Noll a. a. O. 25, Generalprävention durch sinnvolle Beeinflussung der generellen Umweltfaktoren des Verbrechens zu üben, etwa durch Verminderung von Anreiz und Gelegenheit zum Delikt.

⁷¹ Vgl. A. Scheuermann a. a. O. 1097 f.

⁷² Vgl. ebd. 1098.

⁷³ Heinz Kraschutski, *Untaten der Gerechtigkeit. Vom Übel der Vergeltungsstrafe*. München 1966.

⁷⁴ Vgl. W. Malaniuk, *Die Strafe und ihre Zwecke* (vervielfältigtes Referat) 1956, 4. 9. 10.

⁷⁵ I. Kant a. a. O. 331–337; G. F. W. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* § 99. Stuttgart 1928, 153–155. — „Daß die Vergeltungsidee in der deutschen Strafrechtslehre vom überwiegenden Teil der Autoren als sicherste Begründung und Rechtfertigung der Strafe, als die einzige ethisch unanfechtbare, angesehen wird, ist zweifellos dem Einfluß der überragenden Autoritäten wie Kant und Hegel zuzuschreiben.“ P. Noll a. a. O. 4 f.

⁷⁶ A. Scheuermann a. a. O. 1097.

⁷⁷ G. Ermecke a. a. O. I 91959, 364.

⁷⁸ H. Gollwitzer a. a. O. 204.

Zukunft gerichtet, nicht auf die Vergangenheit. Das unterscheidet Strafe von Rache, welch letztere lediglich durch das Geschehene, also das Vergangene als solches, motiviert ist. Alle Vergeltung des Unrechts durch Zufügung eines Schmerzes ohne Zweck für die Zukunft ist Rache, und kann keinen anderen Zweck haben, als durch den Anblick des fremden Leidens, welches man selbst verursacht hat, sich über das selbst-erlittene zu trösten⁷⁹.

Nun wäre allerdings zu fragen, ob man Sühne einfach der Vergeltung und diese wieder der Rache gleichsetzen darf. Rache kann der in die Vergangenheit blickenden Vergeltung gleichgesetzt und auf den Grundsatz zurückgeführt werden: „Wie du mir, so ich dir.“ Von diesem Vergelten ist jedoch jenes zu unterscheiden, das ein anderes Anliegen verfolgt. In Verhältnissen z. B., in denen noch kein Schutz des einzelnen durch Staatsmacht da ist, kann Blutrache notwendigerweise die Funktion des fehlenden Polizeischutzes haben. Umso mehr steckt hinter der geordneten Straftätigkeit des Staates, auch wenn sie zunächst als Vergeltung gesehen wird, das Anliegen, in der Bevölkerung das Bewußtsein zu stärken, daß die für das Zusammenleben der Menschen notwendigen Grundzüge der sittlichen Ordnung gelten, und so die tragfähigsten Grundlagen der Generalprävention zu legen. Pius XII. bezeichnet als Sinn und Zweck der Strafe, „den Rechtsbrecher von neuem in die Ordnung der Pflicht, aus der er ausgebrochen war, zurückzuführen“⁸⁰. Außerdem kommt es stark auf den Strafvollzug an. Im Vorwort von H. Kraschutzki „Die Untaten der Gerechtigkeit“ fragt F. Bauer: „Kann Lieblosigkeit durch Lieblosigkeit geheilt werden?“⁸¹ Sicher wird damit eines der schwierigsten Probleme berührt; dennoch: Vergeltung muß nicht aus Lieblosigkeit und in Lieblosigkeit geschehen. Man kann zustimmen, wenn P. Noll die Sühne von der Vergeltung unterscheidet und betont, daß sich Sühne nur dort ereignet, „wo der Schuldige freiwillig eine Leistung erbringt, die auch die Gesellschaft als Tilgung seiner Schuld anerkennt“⁸². Im selben Sinn sagt A. F. Utz: „Die Sühne ist darum nichts anderes als die nachdrückliche menschliche Wiedergutmachung der ewigen Ordnung nach einem schuldhaften Verstoß gegen dieselbe“⁸³.

Wenn man heute auch die Strafzwecke der *Abschreckung*, der *Sicherung* und der *Besserung* in den Vordergrund stellt, scheint doch zwischen diesen Zwecken und dem Zweck der *Sühne* kein solcher Abgrund zu bestehen, wie vielfach behauptet wird. Zu beachten ist, daß von der einseitigen Verfolgung eines der genannten Zwecke Gefahren drohen. Wer sich nur vom Abschreckungs- oder vom Sicherungsverlangen leiten läßt, kann dazu gelangen, die Strafen nur nach ihrer Eignung zur Abschreckung oder zur Sicherung, also möglichst drastisch, und nicht mehr nach der Schuld des Übeltäters zu bemessen. Auch die alleinige Berücksichtigung des Besserungszweckes würde zu dem merkwürdigen Ergebnis führen, daß weder reuige noch verstockte Übeltäter bestraft werden dürften; reuige Übeltäter brauchen die Strafe nicht mehr zur Besserung, und bei verstockten wendet man vergebliche Mühe auf. Abschreckung, Sicherung und Besserung sind als Strafzwecke durchaus anzuerkennen, müssen aber, sollen Fehlentwicklungen vermieden werden, auf einer *wesentlichen Voraussetzung* aufbauen: Beim Erstreben dieser Zwecke darf die *Gerechtigkeit* nicht verletzt werden. Gerechtigkeit im Strafen aber heißt, daß die Strafe der Schuld des Übeltäters angemessen wird, also der mehr oder minder beträchtlichen Störung der sittlichen Ordnung und dem personalen Einsatz des Übeltäters. P. Noll hält zwar die alleinige Begründung der Strafe durch den Vergeltungszweck für ungenügend, anerkennt aber die Auffassung Kants und Hegels,

⁷⁹ Arthur Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, 4. Buch, § 62 (Sämtliche Werke, herausgegeben v. J. Frauenstädt. Leipzig 1891, II 411).

⁸⁰ Pius XII., Ansprache vom 5. 12. 1954, Utz-Groner 4565.

⁸¹ Fritz Bauer bei H. Kraschutzki a. a. O. 8.

⁸² P. Noll a. a. O. 8.

⁸³ A. F. Utz, DThA 18, 476.

„daß die Strafe in erster Linie gerecht zu sein, daß sie die Würde der Person zu respektieren hat und daß jemand zuvor strafbar befunden sein muß, ehe daran gedacht werden kann, aus der Strafe irgendwelchen Nutzen zu ziehen“⁸⁴. „Soweit Strafe zum Schutz der Ordnung notwendig ist, muß sie schuldangemessen sein“⁸⁵. Im Verlangen nach Gerechtigkeit steckt die Überzeugung, daß die Strafe ein Gegengewicht zur Übel-tat schaffen und daß durch sie die Geltung der sittlichen Ordnung betont werden soll.

In diesem Sinn sagt G. Ermecke hinsichtlich der Strafzwecke Sicherung, Abschreckung und Besserung: „Gegen alle drei Erklärungen spricht die Tatsache, daß nach ihnen das rechte Maß der Strafe wesentlich nicht von der Größe der Schuld, sondern von ganz anderen Gesichtspunkten abhängt, während man zu allen Zeiten die Gerechtigkeit des Strafens in der Wahrung des rechten Verhältnisses von Sünde und Strafe erblickt hat“⁸⁶. „Die rechtliche und sittliche Ordnung bringt durch das physische Übel der Strafe, das sie dem moralischen Übel der Sünde folgen läßt, ihre höhere Macht dem Sünder zum Bewußtsein und hält diese höhere Macht in der Gesellschaft aufrecht“⁸⁷. W. Schöllgen verweist auf den Geständniszwang, das Strafbedürfnis vieler Schuldiger, und bemerkt dazu: „Es ist also gerade umgekehrt, wie viele Gegner der Todesstrafe immer wieder behaupten: Es ist ein innerlicher Wille der Schuldigen selber, der zum Tode treibt und eben nicht ein primitiver kollektiver Rachedurst von außen. Und die religiöse Sicht muß in einer solchen freiwillig übernommenen Strafe die letzte, aber zugleich auch fundamentale Möglichkeit der Buße und Besserung erblicken. Man sollte zu diesem Thema wirkliche Kenner hören, vor allem Gefängnisgeistliche, die in den letzten Jahrzehnten reichlich Möglichkeiten besaßen, konkrete Erfahrungen zu sammeln“⁸⁸. M. Scheler kritisiert zwar an der Straftheorie Kants, daß sie zu wenig menschlich sei, hält aber letztlich auch an der Vergeltungsstrafe fest, weil sie allein die Wiederherstellung eines sittlichen Verhältnisses zwischen Schädiger und Geschädigtem ermögliche, da sie dem Schädiger Gelegenheit gebe „zur sittlichen Ausgleichung seines ihm anhaftenden Bösen durch den Akt der Reue“ und dem Geschädigten das Gefühl der befriedigten Sühneforderung vermittele und ihm damit die Liebesfähigkeit zurück-gebe⁸⁹.

Abschreckung, Sicherung und Besserung werden durch das Bedachtsein auf Gerechtigkeit keineswegs beeinträchtigt; im Gegenteil, die Hochachtung vor der sittlichen Ordnung, die dadurch gefördert wird, dient der besseren Erreichung auch dieser Zwecke. Pius XII. sagt von der Strafe als Schutzmaßnahme: „Der Schutz der Gemeinschaft gegen Verbrechen und Verbrecher muß gesichert bleiben. Aber der letzte Sinn der Strafe dürfte auf einer höheren Ebene liegen“⁹⁰. „Nichts ist für die nationale und internationale Gemeinschaft so notwendig wie die Achtung vor der Majestät des Rechts und die heilsame Idee, daß das Recht in sich selbst heilig und geschützt ist und daß folglich derjenige, der es verletzt, sich Strafen aussetzt und sie auch wirklich erhält“⁹¹.

Zum *Besserungszweck* etwa darf der *Sühnezweck* nicht im Gegensatz gesehen werden. Beide können und sollen miteinander verfolgt werden. Das Kirchenrecht will beide miteinander verbinden⁹². W. Schöllgen kann mit Recht sagen: „Daß der Besserungsgedanke zu einer christlichen Auffassung der Strafzwecke gehört, braucht eigentlich überhaupt nicht begründet zu werden . . . Solange aber der ethisch religiöse Ernst von

⁸⁴ P. Noll a. a. O. 6. ⁸⁵ Ebd. 22. ⁸⁶ Mausbach - Ermecke a. a. O. I 363. ⁸⁷ Ebd. 364.

⁸⁸ Werner Schöllgen, Der Pluralismus der Strafzwecke im Licht des christlichen Menschenbildnis: Grundsätzliches zur Strafrechtsreform, bei J. Höffner / A. Verdross / F. Vito, Naturordnung in Gesellschaft, Staat, Wirtschaft. Innsbruck 1961, 503–520, 516.

⁸⁹ Max Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Halle 1927, 374 f.; vgl. P. Noll a. a. O. 7.

⁹⁰ Pius XII., Ansprache vom 3. 11. 1953, Utz-Groner 478.

⁹¹ Utz-Groner 480. ⁹² CIC c. 2215.

Schuld und Strafe nicht stärker (und zwar durch alle Etappen und Stufen von der Strafverfolgung bis zum Strafvollzug) zu spüren ist, so lange fehlt ein überaus wichtiges Moment, nämlich die eigene Mithilfe des Straffälligen selber⁹³. P. Noll erwähnt richtig, daß die Vergeltungsstrafe häufig nicht zur Sühne im Sinn der Um-besinnung des Verbrechers führe, beklagt sich aber auch mit Recht, daß die Gesellschaft im allgemeinen den bestraften Verbrecher, der tatsächlich zu solcher Sühne gekommen ist, nicht als entsühnt anerkenne⁹⁴. Die Gesellschaft übe Spezialprävention am besten dadurch, daß sie sich des Verbrechers annehme⁹⁵.

Je mehr die Strafe nicht nur sühnend, abschreckend und sichernd, sondern auch bes-sernd gestaltet wird, umso besser. Es erscheint als ein weiser Zug der Rgv, den sie mit früheren Entwürfen teilt, daß sie sich nicht einseitig einem einzigen Strafzweck ver-schreibt, sondern die *Pluralität der Zwecke* berücksichtigt. Wenn dies mit der Meinung von Hurwitz⁹⁶ begründet wird, man könne „von verschiedenen Grundauffassungen über Zweck und Möglichkeiten der Strafe aus, in der Praxis zu denselben gesetz-geberischen Ergebnissen gelangen“⁹⁷, scheint sich damit die Auffassung zu bestätigen, daß zwischen Vergeltung (Sühne) und den anderen Strafzwecken nicht ein solcher Gegensatz besteht, wie manchmal der Anschein erweckt wird.

Pius XII. hält eine Zusammenarbeit von Vertretern verschiedener Auffassungen für möglich⁹⁸. A. Scheuermann weist auf den Vorzug der kombinierten Strafrechtstheorien hin, die die Strafzwecke, im besonderen Besserung und Resozialisierung, bejahen, inso-weit der Vergeltungscharakter der Strafe, der schon bei der Strafbemessung ausschlag-gebend sein muß, unangetastet bleibt⁹⁹. W. Schöllgen sagt im Hinblick auf die deutsche Strafrechtsreform (die Probleme der österreichischen liegen ähnlich): Wenn sie einer-seits den Menschen in seiner Personhaftigkeit und in seiner Menschenwürde ernst-nimmt und ihm auch die Verantwortlichkeit gesetzwidrigen Handelns nicht aberkennt und anderseits die Erkenntnisse der Kriminalbiologie und der Kriminalsoziologie auf-nimmt, „so ergibt sich notwendig ein Pluralismus der Strafzwecke“¹⁰⁰.

Im übrigen braucht wohl nicht besonders betont zu werden, daß es dem Christen eher entspricht, die strenge Gerechtigkeit nach der Seite der *Milde* hin zu verlassen, nicht aber nach der Seite der Überstrenge; Milde allerdings nur dann, wenn sie sich vor der Allgemeinheit verantworten läßt¹⁰¹. Wir können mit dem Hinweis W. Schöllgens auf die christliche Ethik als Verantwortungsethik schließen: „Sie trägt in unserem Fall die doppelte Verantwortung: die Unschuldigen vor Unholden und Verbrechern soweit menschenmöglich zu schützen; sie trägt die zweite Verantwortung, in der vollen Breite menschlicher Daseinsmöglichkeiten der Schuld zu begegnen: durch Strafe, aber auch helfend und bessernd“¹⁰².

⁹³ W. Schöllgen a. a. O. 517 f.

⁹⁴ P. Noll a. a. O. 8.

⁹⁵ Ebd. 25 f.

⁹⁶ St. Hurwitz, Internationales Kolloquium über Kriminologie und Strafrechtsreform. Frei-burg i. B. 1957.

⁹⁷ Rgv, Erläuterungen, 55.

⁹⁸ Pius XII., Ansprache vom 5. 12. 1953, *Utz-Groner* 483.

⁹⁹ A. Scheuermann a. a. O. 1098.

¹⁰⁰ W. Schöllgen a. a. O. 515.

¹⁰¹ Vgl. Pius XII., Ansprache vom 5. 12. 1954, *Utz-Groner* 4619 f.

¹⁰² W. Schöllgen a. a. O. 518.

Autorität und Demokratie im Spannungsfeld der Schule

Dieser Beitrag wurde im Oktober 1972 vom Verfasser angeboten und von uns im November zur Drucklegung übernommen. Zu unserer Überraschung entdeckten wir erst vor kurzem die gleichen Ausführungen (ausgenommen P. VI) im September-/Oktober-Heft 1972 der Monatsschrift „Die österreichische Höhere Schule“ (97–108). Aus drucktechnischen Gründen und mit Rücksicht auf die Aktualität des Themas bringen wir diesen Beitrag trotzdem für unsere Leser.

I

Alexander Sutherland Neill, stark beachtet im deutschen Sprachraum seit Dezember 1969, verdankt hierzulande seinen Ruhm dem Verlag Rowohlt, der sein Buch „Summerhill, A Radical Approach to Child Rearing“¹ mit dem provokanten und anspruchsvollen Titel „theorie und praxis der antiautoritären erziehung“² auf den Markt gebracht hat. Dreißigtausend Exemplare waren es, die im Dezember 1969 abgesetzt worden waren; im Jahre 1970 waren insgesamt 570.000 Exemplare verkauft worden, davon allein 100.000 im August desselben Jahres. 1971 wurden bis Mai 200.000 Neuexemplare aufgelegt. Die letzte Auflage ist bis heute noch nicht abgesetzt: Wer im April 1972 ein Buch haben wollte, bekam es aus der Mai-Auflage 1971.

Stimmt: Ein ungewöhnlicher Bucherfolg, den Neill dem Titelfabrikanten verdankt. Wie sonst könnte man es sich erklären, daß das erste deutsche Angebot des Textes, bereits 1965 erfolgt, aber unter dem Titel „Erziehung in Summerhill, das revolutionäre Beispiel einer freien Schule“³, ein geschäftlicher Versager geworden und auf kein Echo im deutschen Publikum gestoßen war? Denn vergeblich wird man auch in den Erfolgsauflagen nach einer theoretischen *Grundlegung* und *Folgerung* suchen. Vielmehr findet man viel Widersprechendes⁴ und mit Sicherheit den lose verbundenen Erfahrungsschatz eines eigenwillig-begeisterten Schulmannes und eine starke Persönlichkeit, deren Credo die Psychoanalyse, Weltbürgertum und liberaler Indifferentismus ist.

Einige Sätze Neills seien aus seiner „Antiautoritären Erziehung“ zitiert und sollen uns zur Problemstellung dienen:

„Niemand hat das Recht, einen Jungen zum Lateinlernen zu zwingen, weil dieser das Recht hat, selbst zu entscheiden, was er lernen will. Doch wenn in einer Lateinstunde ein Junge Unfug treibt, sollten die anderen ihn hinauswerfen, weil er gegen ihre Freiheit verstößt“ (321). „Ein dreizehnjähriger Junge kommt neu nach Summerhill. Er haßt von jeher allen Unterricht und faulenzt zunächst wochenlang. Dann langweilt er sich und fragt: ‚Soll ich zum Unterricht gehen?‘ Ich antworte darauf: ‚Das geht mich gar nichts an, denn der Junge muß selbst herausfinden, was ihn treibt. Einem anderen Jungen würde ich auf die gleiche Frage vielleicht antworten: ‚Ja, ausgezeichnete Gedanke!‘, weil ich weiß, daß sein Leben in Elternhaus und Schule nach einem genauen Stundenplan abließ und er dadurch die Fähigkeit verloren hat, selbst Entscheidungen zu treffen. Bei einem solchen Kind muß ich warten, bis es allmählich wieder Selbstvertrauen kriegt. Ich denke aber gar nicht bewußt an die Einzelheiten, wenn ich antworte“ (270). „Die Eltern müssen Geduld haben in

¹ A. S. Neill, *Summerhill, A Radical Approach to Child Rearing*. Hart Publishing Co. New York 1960.

² A. S. Neill, *theorie und praxis der antiautoritären erziehung. das beispiel summerhill. rororo-Sachbuch 6707–6708*. Hamburg 1970. Rowohlt.

³ A. S. Neill, *Erziehung in Summerhill, das revolutionäre Beispiel einer freien Schule*. München 1965. Szczesny.

⁴ Dazu Äußerungen in: Summerhill: Pro und Contra. rororo-Sachbuch 6704–6705. Hamburg 1971. — Ebenso F. Kottira, Gedanken über Disziplin, in: *Erziehung und Unterricht*, 3/1972, 187–192. Aus der Flut der an Neill anknüpfenden oder durch ihn ausgelösten Arbeiten: G. B. Leonhard, *Erziehung durch Faszination*. München 1971. Piper. (Es ist die fixe Idee des Verfassers, daß die bisherigen Schulen „... einen ungeheuren Aufwand an Zeit und Energie darauf verwandten, die menschlichen Impulse und Fähigkeiten zu zerstören ...“ (155). Als Idealmodell wird die Kennedy-Schule in Santa Fé, Neu-Mexiko, vorgeführt, wo für Schüler absolute Freiheit der Bedarfsbefriedigung herrscht, „sofern sie niemanden anderen damit verletzen“ (183). Eine deutliche Anlehnung an Neill. Karl H. Bönner, *Nichtautoritäre Erziehung. Ein Handbuch für Eltern und Pädagogen*. Düsseldorf 1971. Droste. — Antiautoritäre Erziehung oder die Erziehung der Erzieher. Hg. mit einem programmatischen Beitrag von Hans-Werner Saß. Stuttgart 1972. J. B. Metzler.

der Gewißheit, daß das Kind von Geburt gut ist und sich schließlich als gutes Menschenwesen erweisen wird, wenn man in seine natürliche Entwicklung nicht eingreift" (237). „Ich glaube, daß erst die moralischen Vorschriften ein Kind böse machen. Ich habe festgestellt, daß ein schlimmer Junge gut wird, wenn ich die Vorschriften, denen er unterworfen war, negiert habe" (234). „Fast jedermann glaubt, der Mensch sei ein Geschöpf des Willens: daß er tun kann, was er will. Keine Psychologie wird dieser Ansicht zustimmen" (233). „Von einer Million Menschen, die vor dem Essen ein Tischgebet sprechen, sagen es 999.999 so mechanisch auf, wie man ‚Verzeihung‘ sagt, wenn man an jemand im Aufzug vorbeigehen will. Warum sollten wir unsere mechanischen Gebete und Manieren an die junge Generation weitergeben? Es ist unehrlich. Und ehrlich ist es auch nicht, einem hilflosen Kind Religion aufzuzwingen. Es sollte völlig frei seine eigenen Entscheidungen treffen können, wenn es alt genug dazu ist" (229 f).

Die zwar für Neill typischen, aber von mir ziemlich willkürlich ausgewählten Sätze lassen erkennen, daß in der Begriffskombination Autorität – Demokratie – Schule die Glieder selbst zueinander in einem eher ausschließenden Verhältnis stehen, weil man dem Ergänzenden oder Dialektischen des damit Meinbaren Aufmerksamkeit und denkerische Bewältigung vorenthält. Man ist eher geneigt, Autorität und Schule oder Demokratie und Schule als Gegensatzpaare anzusetzen; oder überhaupt Schule als Institution in Frage zu stellen, wie dies Ivan Illich tut⁵.

Wenn wir dennoch der Themenstellung treu bleiben und in ihr nicht ein zufälliges begriffliches Nebeneinander sehen, sondern eine echte Problemstellung, dann gesellen sich zu „Autorität – Demokratie – Schule“ eine Reihe weiterer Begriffe, die im Rahmenthema mitbedacht werden müssen. Es sind dies: Freiheit und Unterdrückung, Wachstum und Mündigkeit, Sache und Stoff, die soziale Wirklichkeit der Eltern-, Schüler-, Lehrer-Begegnung. Dies alles muß gebührend bedacht werden, soll anstelle von Emotionen und gedanklicher Verwirrung eine optimale Sachgerechtigkeit treten.

II

Die *Autoritätsfrage* wird gegenwärtig heftig diskutiert. Die jüngere Geschichte der Autoritätskrise läßt sich bis ins 18. Jahrhundert, in die Aufklärung, verfolgen. Kants bekannte These, wonach Aufklärung die Befreiung des Menschen aus selbstverschuldeter Unmündigkeit bedeutet, hat eine systematische Kritik an Staat und Kirche, und in der Folgezeit an allen Menschen und Institutionen bewirkt, die Macht besaßen oder besitzen. Kritischer Zweifel als Methode hat in der Gegenwart zur Anerkennung des Pluralismus und zu fruchtbaren Begriffsdifferenzierungen geführt. So subsumieren wir unter „Autorität“ Amts- und Sachautorität, die sich beide wiederum von der Autorität der Persönlichkeit unterscheiden. Es ist nicht vermessen zu behaupten, daß das Problem der Autorität als *Denkmöglichkeit* weithin abgeschlossen ist und auch auf die Wirklichkeit unserer Gegenwart abgestimmte Antworten anzubieten vermag, deren logische und faktische Stichhaltigkeit gegeben ist.

Die zweite Welle der Autoritätskrise wurde nach dem ersten Weltkrieg eingeleitet. In der Pädagogik als sogenannte „Freiheitspädagogik“ (J. Dewey und seine Schule in den USA, die Jugendbewegung im deutschen Sprachraum) und in der Psychologie als sogenannte „Psychoanalyse“ (S. Freud; auch Adlers Individualpsychologie – besser: Sozialpsychologie – ist dazuzurechnen). Beide Bewegungen haben Kulturgeschichte gemacht und sind noch nicht abgeschlossen. Diese zweite „Antiautoritätswelle“ ist als eine echte Weltanschauungskrise anzusehen, durch die einstige Werte zu Unwerten geworden sind, und die durch ihre Besinnung auf den „Grund“ eine anthropologische Wende eingeleitet hat, die im Sinne von Rousseau zu verstehen ist (vgl. Zitat von Neill 237). Man möge den Menschen nur sich selbst sein lassen und es werde alles aufs beste bestellt sein. Sonst gibt es Neurosen und Frustration. So sind die Beiträge der Psychoanalyse zur Frage der Autorität bzw. zur Autoritätserziehung, obwohl sie

⁵ Ivan Illich, *Entschulung der Gesellschaft*. München 1971. Kösel. – Eine vorläufige Antwort bietet Hartmut v. Hentig: *Cuernavaca oder Alternativen zur Schule?* München 1971. Klett-Kösel.

manche wertvolle Anregungen geben können, in ihrer theoretischen Grundlegung und in ihren praktischen Forderungen mit größter Zurückhaltung zu behandeln.

Die dritte und gegenwärtig letzte Quelle der Autoritätskrise ist mit den Ereignissen des zweiten Weltkrieges in Zusammenhang zu bringen und dem Ausgang dieses Krieges. Die Reflexionen von Politologen, Soziologen und Sozialpsychologen der Vätergeneration (alles fast ausschließlich Remigranten und Anhänger der Diadochenschulen Sigmund Freuds) führten in der Auseinandersetzung mit der Hitler-Katastrophe zu Denkmustern, die in die Begriffspaare faschistoid-autoritär und sozial/sozialintegrativ-demokratisch einmündeten. Erich Fromms eingehende Arbeit über das Problem der Macht (1945) ist hier zu nennen⁶. Th. W. Adorno und seine Mitarbeiter haben in einer Studie über die autoritäre Persönlichkeit (1950) einen Zusammenhang zwischen Erziehungsstil und politischer Haltung hergestellt, der besagt, daß ein „potentiell faschistisches Individuum“ unter antidemokratischer Beeinflussung zu wenig schätzenswerten bis zu gefährlichen Eigenschaftsmerkmalen gelangt⁷. A. Mitscherlich hat in seiner jüngsten Analyse die „Unfähigkeit der Deutschen zu trauern“ bemerkt (1968)⁸, weil zwar das vor-nazistische Gewissen wieder in Kraft getreten ist (30), sich aber dennoch vordemokratische Anschauungen hartnäckig am Leben erhalten (Klapptext).

Der Nachweis für behauptete Zwangsläufigkeit einer solchen Entwicklung bildet gewöhnlich eine bunte Gemengelage aktueller Beobachtungen und historischer Reminiszenzen, die selbst bis in empirische Erfassungsansätze hinein verfolgbar sind. Was der Politologie und Soziologie vielleicht noch anstehen mag, muß für die Bildungswissenschaft verpönt sein. Es ist bedenklich, liefert sie sich der konjunkturellen Seite des Politischen aus und vergißt ihre eigentliche Aufgabe.

In der pädagogischen Literatur der Gegenwart ist unter dem Druck außerpädagogischer Bereiche und in Anlehnung an die Terminologie von Politologie und Soziologie weithin eine Gleichsetzung von Autorität – autoritär feststellbar, was einem Rückschritt im Begrifflichen gleichkommt. So hat auch Reinhard Tausch⁹ die Verhaltensstile Erwachsener (= erwachsener Autoritäten) in Anlehnung an Adorno gegliedert, woraus sich seine Zweiteilung ergibt: autokratisch-dominant-autoritär, und non autokratisch-sozialintegrativ-demokratisch. Außerhalb der lexikalischen Literatur ist die Unterscheidung Autorität-autoritär in Minderheit. Sie ist etwa noch zu finden in den Arbeiten zur Entwicklungspsychologie bzw. pädagogischen Psychologie von Hildegard Hetzer und Lotte Schenk-Danzinger.

Für eine zielführende Überlegung im Rahmen der Bildungswissenschaft ist es erforderlich, weiterhin zu unterscheiden¹⁰

A u t o r i t ä t s -

Formen:	Quellen:	Ziele:
Amtsautorität	soziale Stellung	Systemwahrung
Sachautorität	Fachkenntnis	(Er)Kenntnisvermittlung
Individualautorität	Persönlichkeit	Charakterbildung

Qualifizierte Kritiker der Autorität wenden ihre Angriffe gegen die Amtsautorität, deren Begründung und Zielsetzung, weil sie in ihr, vereinseitigt, Erstarrung sehen und die Neigung zum reaktionären Verhalten, nicht aber ihren funktionalen Wert, ihre Stabilisierungswirkung. Für sie *hat* Autorität unter gewissen Bedingungen Geltung,

⁶ Erich Fromm, *Die Furcht vor der Freiheit*. Zürich 1945, 31970. Europa.

⁷ Th. W. Adorno, *The Authoritarian Personality*. New York 1950. Ed. by M. Horkheimer and S. M. Flowerman (die Untersuchung wurde an Amerikanern vorgenommen).

⁸ Alexander und Margarete Mitscherlich, *Die Unfähigkeit zu trauern*. Grundlagen kollektiven Verhaltens. München 1968. Piper (Lizenzausgabe der DBG).

⁹ Reinhard Tausch, Variable und psychologische Zusammenhänge der sozialen Interaktion zwischen Erwachsenen und Jugendlichen, in: Theo Herrmann (Hg.), *Psychologie der Erziehungsstile*, 196 f. Göttingen 1970. C. J. Hogrefe.

¹⁰ Vgl. dazu Trost, in: Handb. f. Lehrer, Bd. I, Gütersloh 1960, 492.

wenn „Glaubwürdigkeit“ (auctoritas!) vorliegt, wenn sie abgedeckt ist durch Kenner-schaft und Persönlichkeit. Lebt ein Professor seinem Titel nach als „Bekannter“, ist er Autorität.

Unsere Überlegungen wären zu statisch, wollten wir von der Sach- und der Individualautorität reden. Vielmehr ist auch sie dynamisch zu fassen und gleichermaßen nach der Wachstums-, wie nach der Verfallsseite hin offen. Maturität, ihre Erhaltung und Steigerung muß als unentwegte Aufgabe gefaßt werden, als prinzipielles humanum, wie auch die Bedrohung dieser Aufgabe durch Degeneration. Die aus der Fachkenntnis gespeiste Sachautorität ist durch Studium und Fortbildung, also *geplant*, leichter zu erwerben als die Individualautorität. Ihre Wurzel ist die Persönlichkeit, die aus den Antworten auf die Wechselfälle des Lebens erst *wird*, sich ungeplant und unplanbar zuträgt und daher gewöhnlich erst über den „langen Weg“ bildet.

Die in einem Menschen dominanten Faktoren aus der Fach- oder Persönlichkeitsbasis bewirken die Zielakzentuierung einer Autorität. Ist sie mehr auf (Er)kenntnisvermittlung aus, richtet sie ihr Augenmerk auf die Unterweisung. Oder sie spricht der Charakterbildung das Hauptgewicht zu, dann richtet sie den Blick auf die Erziehung. Auf diese Weise gelangt man zu einer Typisierung von „Autorität“, die sich aus der Dominantenbasis und Aufmerksamkeitsrichtung gleichermaßen ergibt: die logothrope und die paidothrope Autorität. Unser Autoritätsschema läßt sich daher komplettieren:

A u t o r i t ä t s -				
Formen:	Quellen:	Ziele:	Typen:	Verfahren:
Amts-A.	soz. Stellung	Systemwahrung	=	=
Sach-A.	Fachkenntnis	Erkenntnisverm.	logothrop	Unterricht
Individual-A.	Persönlichkeit	Charakterbildung	paidothrop	Erziehung

Autorität kann daher nur selektive Autorität sein. Sie ist als Kompetenzautorität zu fassen, wobei die Geltungsbereiche selbst sich auf Grund der Genese eines Autoritätsträgers nach Grad, Umfang und Inhalt entscheidend ändern können. Die diffizile und heute ungebührlicherweise disqualifizierende Form der Reflexionen zur Amtsauctorität bleibt dabei unbedacht, weil sie Gegenstand einer eigenen Betrachtung sein müßte.

III

Woran sich die Gemüter erhitzen, liegt in der *Antinomie von Autorität und Freiheit*. Autorität als innere Mächtigkeit bezieht ihre Legitimation aus der Gültigkeit von Werten, in deren „Auftrag“ sie handelt. Nicht jede Anthropologie anerkennt diesen Ansatz, weil sie die Geltung solcher Werte verwirft. Wir setzen uns damit bewußt in Gegensatz zu Friedrich Engels, der „Autorität“ einfach als Überordnung eines fremden Willens über einen anderen sieht und jede transhumane Begründung verneint. Für den naturalistischen Optimisten Neill (vgl. 237) und andere Rousseaujünger ist die Natur in sich gut: es genügt ein bloßes Wachsenlassen; mitmenschlicher Begegnung fällt nur Anregungsfunktion zu (vgl. 270), weil der Gang der Entwicklung von den Antrieben, dem Emotionalen und den autochthonen Interessen abgesichert sei, weshalb es keine problematischen Kinder, sondern nur „problematische Eltern“ und eine „problematische Menschheit“ gibt.

Im Freiheitsdenken des pädagogischen Naturalismus fehlen wichtige Formen der Freiheit oder sind nur unzulänglich entworfen: die sittliche und rechtliche Freiheit, die Freiheit der Handlung und die Freiheit des Willens, die „äußere“ Freiheit, die „innere“ (psychologische) Freiheit, die negative Freiheit der Wahl¹¹.

¹¹ Dazu Nicolai Hartmann, *Ethik*, III. Teil, Das Problem der Willensfreiheit, insbes. Kap. 67, 635 ff. Berlin 1962. Walter de Gruyter.

Eine möglichst umfassende Wesensformel des Menschen läßt an ihm eine Reihe konstitutiver Merkmale erkennen¹². Wir begnügen uns mit vieren:

1. Reflexivität.

Darunter verstehen wir die Reaktion des Menschen in seinem Verhalten auf eine *gedanklich* vermittelte Wirklichkeit. Dazu bedarf es der begrifflichen Sprache. Denn so gelingt es dem Menschen, sich aus dem *hic et nunc* zu lösen und ein reflektierendes Verhältnis zu gewinnen zum Nicht-Mehr (Vergangenheit) und dem Noch-Nicht (Zukunft), wodurch Erfahrung und Plan Bedeutung für die konkrete Wirklichkeit gewinnen und statt Umwelt *Welt* schaffen (J. v. Uexküll). Nur so kommt es zu Handlungsnormen, welche die Sitte und Moral der Gesellschaft und die Sittlichkeit eines Individuums als Akt der Erkenntnis und Selbsterkenntnis ausmachen. Vielfältige Formen der Freiheit und der sie bedingende menschliche Wille als sensitive Voraussetzung sind erforderlich. Dies verlangt nach gedanklicher Vermittlung der Wirklichkeit durch andere Menschen.

2. Selbstbestimmung.

Es ist die Mächtigkeit des Menschen, aus dem Nachdenken über sich (Selbstreflexion), abwägend und kontrollierend in seine Verhaltensantriebe eingreifen zu können. Er folgt ihnen nicht blind und im Naiv-Bewußtsein naturalistischer Hoffnung; er ist nicht auf unmittelbare Bedarfsbefriedigung aus, sondern verschafft sich Freiheit im Vollzug. So macht sich der Mensch frei *von* Verhaltenszwängen (= negative Form der Freiheit) und erwirkt sich *contra naturam* (?) die Voraussetzung der Selbstbestimmung (= positive Freiheit). Die offene Geartetheit des Menschenwesens (A. Portmann) bewirkt *Triebentbundenheit*. Die philosophische Bedeutsamkeit dieses Phänomens hat vor aller biologischen Konsequenz Max Scheler gesehen¹³. Diese Geartetheit verschafft dem Menschen als *homo educandus* die Möglichkeit der Befreiung aus der Zwangsfolge des linearen Reiz-Reaktions-Schemas und erhebt ihn, bildlich gesprochen, aus der biologischen Reaktionsschlucht und versetzt ihn auf die Hochfläche ungesicherter Geistigkeit, wo sich Reaktionsbündel als *Möglichkeiten* sternförmig kreuzen und als Handlungsmotive anbieten.

Es ist klar, daß auch das zweite Strukturprinzip menschlicher Geartetheit und menschlichen Verhaltens nicht einfach eine apriorische Gefügebedingung *ist*, sondern die *besondere* Geartetheit der Selbstbestimmung erst *wird*.

3. Selbstgestaltung.

Durch den Gebrauch der Wahlfreiheit, was zum Verzicht auf Möglichkeiten führt, setzt der Mensch die Voraussetzung für Handlungen auf Ziele hin. Dem Entschluß folgen Taten; anders formuliert: einem Seelenakt folgt die Gestaltung solcher Akte in der Form von Objektivationen. Die dabei auftretenden Seelenbefunde sind die Folge einer Kausalkette, die man durch eine Entscheidung herbeigeführt hat. Sie werden nicht immer als angenehm empfunden, weil die Härte der Wirklichkeit etwas anderes ist als der geistige Luxus von Plan und Entscheidung.

Die Möglichkeiten zur Selbstgestaltung liegen in der Hinordnung des Menschen auf Ziele, in deren Verwirklichung er einen Wert sehen muß. Sie sind ihm eine „Freude von morgen“ (A. S. Makavenko). Aus der Erfüllung übernommener Aufgaben und Verpflichtung ergeben sich Gestaltungseffekte für die Seelenstruktur des Menschen von fundamentaler Bedeutung. Es sind: durch ausdauernde Zuwendung Haltung und Fähigkeiten, durch sachgerechtes Tun Fertigkeiten und Können, durch Verzicht auf

¹² Herbert Zdzarzil, Pädagogische Anthropologie. Studien zur Kategorialanalyse der Erziehung und Erziehungswissenschaft, 30–57. Heidelberg 1972. Quelle & Meyer.

¹³ Max Scheler, Die Stellung des Menschen im Kosmos. Bern 1966, 38 ff. A. Francke.

Kurzerfolge ein starker Wille, durch allgemeine Offenheit ein echtes Weltverständnis und allgemeine Sittlichkeit.

Da wir wissen, daß selbst die menschlichen Antriebsstrukturen dem Selbstgestaltungs-willen über den Weg der Hinordnung des Menschen auf Transzendentes einer Wandlung unterworfen sind und eine Überformung erfahren, die nicht entstaltende Wirkung hat, sondern erst die „Selbstwerdung“ des Menschen ermöglicht (Th. Litt), muß auf eine Form des Freiheitsmißbrauches verwiesen werden. Es ist dies die billige Art, sich als Dauerplaner (Projektant) im Griff auf die Zukunft in seiner Phantasie ein Freiheitsbewußtsein zu verschaffen, das sich absichtlich nicht an und in der Wirklichkeit mißt. Auch das Freiheitsbewußtsein aus der unentwegten Bereitschaft, Entscheidungen treffen zu wollen ohne Bindungswillen an die Folgen solcher Entscheidungen, verschafft nur ungerechtfertigtes autonomes Erleben. In Wirklichkeit liegt Fluchtbewegung eines willensschwachen Pseudo-Freien vor, der Akte der Willkür (die er als subjektive Freiheit erlebt) für echte Freiheit hält.

4. Geistwesen und Mangelwesen.

Die Personalität des Menschen basiert auf Reflexivität, Selbstbestimmung und Selbstgestaltung. In allen Fällen handelt es sich um geistige Akte. Personalität setzen wir mit Mensch als Geistwesen gleich. Für Arnold Gehlen sind die geistigen Funktionen des Menschen Ersatz für fehlende Instinktausstattung, wodurch die sogenannten geistigen Bereiche des Menschen als Entlastungsphänomene auftreten. Die Feststellung von Konrad Lorenz, daß es selbst im Tierischen Lernvorgänge ohne Triebdruck gibt, veranlaßt Herbert Zdarzil (in der gedanklichen Weiterführung von Theodor Litt) zur Schlußfolgerung, daß die Geistigkeit des Menschen nicht dem Ziel der Daseinsfristung dient, weil die geistigen Funktionen des Menschen nicht Kompensationsfolge mangelnder Triebausstattung sind, sondern erst die Geistesausstattung des Menschen zur Ursache für die reduzierte Wirksamkeit der Triebe wird¹⁴.

Die menschliche Leistung gebiert dann nicht einfach das Bestreben nach Abhilfe, die Drucksituation der Beseitigung eines Mangels, die menschliche Leistung ist vielmehr eingebettet in eine Zielstrebigkeit, die über die biologischen Ziele der Daseinsfristung hinausreichen und immer in geschichtliche Wirklichkeiten eingeschlossen sind. Eine Systematik dieser Ziele führt zu einem „natürlichen System“ und läßt sich in der Philosophie von Wilhelm Dilthey an verfolgen bis hinein in die anthropologischen Vorstellungen von Pädagogen der Gegenwart (z. B.: K. Wolf, J. Derbolav, H. Zdarzil).

Betrachten wir den nun besprochenen anthropologischen Ansatz als wirklichkeitsangemessen, so erkennen wir, daß Autorität und Freiheit sich nicht ausschließen, sondern in einem korrelativen Verhältnis zueinander stehen. Dies läßt sich so veranschaulichen:



Autorität und Freiheit stehen im Wechselbezug, wie deren Entartung autoritär und Willkür. „Autorität“ und „autoritär“, „Freiheit“ und „Willkür“ unterscheiden sich nicht nach ihrem Grade (Intensität), so daß ein Mehr oder Weniger des einen zum anderen führte: sie sind vielmehr eine Frage der Kategorie und daher *kategorisch* verschieden. Autorität läßt Freiheit zu, ja führt zur Autonomie der freien, sinngebundenen Person. Die Zügellosigkeit, die Willkür, bewirkt Autokratie und Tyrannis. Und

¹⁴ Nicolai Hartmann, op. cit. 54.

sie gebären wiederum Willkürakte aus dem ungebundenen Eigenwillen, der deshalb ein negativer Wählwille ist, weil er den Dienstcharakter an Welt und Wirklichkeit verloren hat.

Autorität birgt Mächtigkeit als Potenz und damit Macht. Das menschliche Freiheitsbewußtsein erfährt innerhalb einer Kultur eine sachnotwendige Ausdifferenzierung im endogen und exogen gesteuerten Entwicklungsgang, der dann ein *natürlicher* Entwicklungsgang ist, wenn *alle* für die Menschwerdung wichtigen konstitutiven Merkmale gebührend beachtet werden. Das heißt: Beachtung seiner Reflexivität, seiner Selbstbestimmung und Selbstgestaltung, und Beachtung seiner Existenz als Geistwesen.

Ein Mißbrauch der Macht führt zur Gewalt, macht aus einer Autorität einen Autokraten, und Freiheit pervertiert zur Willkür. Gewalt hinterläßt Vergewaltigte, die nicht nur Fremdropfer sein müssen, sondern ein Mensch kann an sich selbst jenen Gewaltakt vollziehen, wenn er den Prinzipien seines Menschseins zuwiderhandelt. Wer die Mannigfaltigkeit des Freiheitsgebrauches einengt auf eine einzige Möglichkeit, engt im selben Maße auch die Mannigfaltigkeit seines Freiheitsbewußtseins ein. Denn der Katalog der menschlichen Freiheiten korrespondiert mit dem des differenzierten Freiheitsbewußtseins. Damit wird keinesfalls eine psychologische These vertreten, sondern nur darauf verwiesen, daß das Innwerden der Möglichkeiten nur potentiell gegeben ist, aber der Konditionierung bedarf, damit es zu entsprechenden Bewußtseinsdifferenzierungen kommt. Der gegenwärtige Trend, das Freiheitsthema auf die „innere“ (psychologische) Freiheit zu verkürzen, hat weitreichende destruktive Folgen.

IV

Das Wort „Demokratie“ gehört zu den Schlagwörtern unserer Zeit. Alexander Mitscherlich hat in seinem „Essay vom geahnten zum gelenkten Tabu“ (1959) auf die Bedeutung von Enttabuisierung und Neutabuisierung verwiesen, ein Phänomen, das zweifelsohne in Gegenläufigkeit an den beiden ersten Zentralbegriffen unserer Überlegungen, an „Autorität“ und „Demokratie“, verfolgbar ist. Mit dem Adjektiv „demokratisch“ verbindet man heutzutage mehr oder weniger den Inbegriff erfüllbarer und unerfüllbarer idealer Vorstellungen um menschliches Zusammensein: in Gesellschafts-, Wirtschafts- und Staatsordnung.

Aus der ideengeschichtlichen Kontroverse um die Demokratie ist es von Belang zu wissen, daß die Theoretiker der Demokratie in der Frage nach dem prägenden Wesensmerkmal uneins sind. Was den einen die Freiheit, ist den anderen die Gleichheit. Versteht man unter Gleichheit ein allgemeines Rechtsprinzip, so wird Freiheit zu einem Aspekt der Gleichheit; begreift man aber die Gleichheit im spezifisch egalitären Verstand, ist der Freiheit der Primat einzuräumen¹⁵. Im kontinentaleuropäischen Raum wurde einstens (und bisweilen unschwellig auch jetzt noch!) dem Gedanken der Egalität die Vorherrschaft im demokratischen Denken überlassen, dessen Quellen von J. J. Rousseau bis zur Französischen Revolution reichen. Volksgewalt ist dann ungebundene, unfehlbare, radikale Souveränität, Jakobinertum und aufgeklärter Demokratismus, so daß die Staatsgewalt nur Vollzugsorgan dieses unvorhersehbaren Gemeinwillens ist.

Die finstere Bedrohlichkeit einer solchen Lehre liegt auf der Hand. Sie schafft noch lange nicht Recht! Nur die Anerkennung verpflichtender Bindung an Normen schafft die Basis für Rechtsakte. Es darf kein Verstoß vorliegen gegen Grund- und Freiheitsrechte, gegen irgendwelche Sachnormen, aber auch nicht gegen Kompetenz- und Verfahrensnormen. Der unter Beachtung dieser rechtsstaatlichen Prämissen artikulierte

¹⁵ Zu diesen Fragen: *Hans Kelsen*, Vom Wesen und Wert der Demokratie. Aalen/Westf. 1963 (= Neudruck v. 1929). Scientia; *Alfred Verdross*, Abendländische Rechtsphilosophie. Ihre Grundlagen und Hauptprobleme in geschichtlicher Schau (Rechts- und Staatswissenschaften, Bd. 16). Wien 1963. Springer.

Gemeinwillie bildet sich in der öffentlichen Diskussion. Die Interessengruppen – Majorität und Minorität(en) –, wirken daran mit und lassen aus politischen Akten Recht erstehen, wodurch es zur Normenbildung kommt.

Die demokratischen Erscheinungsformen Mittel- und Westeuropas sind vorwiegend repräsentativer Natur, d. h.: die Herrschaftsgewalt des Volkes ist nur indirekt gegeben (Wahlakt). Vereinzelt lassen sich auch, wie in Österreich und in der Schweiz, plebiszitäre demokratische Züge feststellen (Volksbefragung)¹⁶. De facto treten uns die europäischen Demokratien als *Parteiendemokratien* entgegen. Sie werden in rechtsstaatlich-parlamentarischer Form regiert, verfassungsmäßig müssen sie aber den Republiken oder konstitutionellen Monarchien zugezählt werden.

Die Kirche, namentlich die katholische, hat in Theorie und Praxis ursprünglich die Demokratie abgelehnt, weil sie zunächst in jakobinischem Gewand aufgetreten ist. In ihrem Schoße selbst hat sie durch die schon früh aufkommende Differenzierung der Wahlakte zur Entwicklung der repräsentativen (indirekten) Komponente der Demokratie und des demokratischen Bewußtseins einen wesentlichen Beitrag geleistet. Nachdem aber nun die Volkssouveränität selbst im allgemeinen für rechtsunterworfen gilt und sich nur innerhalb gewisser normativer Koordinaten bewegen kann, zielen die Reflexionen in der christlichen Rechts- und Soziallehre in durchaus positivem Sinn auf eine Abklärung Christentum – Demokratie, wie die Arbeiten von Hans Maier, Hans Wulf und Franz Martin Schmölz zeigen¹⁷. Da Christentum und echte demokratische Gesinnung die Eigenständigkeit der Person, ihre Würde und Freiheit gleichermaßen (wenn auch manchmal aus anderen Gründen) achten, fallen philosophische Grundbedenken. Wie sehr die römische Kirche sich dennoch oder gerade auch wegen dieser Konstellation in einer schwierigen Lage befindet, beweisen die *Epistolae clarorum virorum* unseres Saeculums, die von Otto Mauer über den Status Ecclesiae eingeholt worden sind¹⁸.

Wenn man sich nun in der Gegenwartstheologie bemüht, das Erscheinungsbild des Demokratischen gleichzusetzen mit christlichem Lebensvollzug schlechthin, so hat man aus der Geschichte des Christentums nichts gelernt. Denn sie beweist, daß die theologischen Reflexionen sich in der *Geschichte* vollziehen und nur aus dem geschichtlichen Kontext heraus richtig verstanden werden können: Die „Väter“ der frühen Jahrhunderte haben Gewicht in sich, ihr Leitbildcharakter wurde aber auch gestützt durch das patriarchalische Prinzip jener Zeit. Der „Heliand“ aus der deutschen Missionsperiode des 10. Jahrhunderts mit Christus als Heerkönig und den Aposteln als Gefolgsmännern wurde verworfen, nachdem sich das monarchische Prinzip durchgesetzt hatte. Und wenn Marsilius von Padua mit seinen konziliaren Ideen heute wieder in Ehren steht, dann wiederum wegen der Bedeutsamkeit seiner Gedankenführung und ihrer „Modernität“. Unter „modern“ verstehen wir Zeitangemessenheit, die nicht blinde Solidarisierung ist und nicht Modernismus. Und „zeitangemessen sein“ bedeutet für unsere Welt den Stil des Demokratischen pflegen, nicht mehr.

¹⁶ W. Weber: Mittelbare und unmittelbare Demokratie, in: Hugelmann-Festschrift II. Aalen/Westf. 1959. Scientia.

¹⁷ Hans Maier: Kirche und Demokratie, in: Ztschr. f. Politik, H. 4/1963, 329 ff. Hans Wulf, Kirche und Demokratie, in: StDZ, 1/1964, 262 ff. Franz-Martin Schmölz, Die Kirche auf dem Weg zur Demokratie, in: Forum, H. 120/1963, 575 ff. u. H. 121/1964, 17 ff. Hans Heimerl, Autorität und Freiheit in der Kirche, in: ThPQ, 118 (1970), 334–338. Ferdinand Klostermann, Demokratie und Hierarchie in der Kirche, in: Wort und Wahrheit, H. 3/1972. Dazu die Vortragstätigkeit von Herbert Schambeck über „Kirche und Demokratie“, etwa vom 6. u. 7. 4. 1972 in Bozen und Meran.

¹⁸ Vgl. Wort und Wahrheit, H. 2/1972 (Sonderheft): Der Zustand der römisch-katholischen Kirche. Eine Enquete unter Christen.

Demokratie ist, wie ihre Entwicklung zeigt, nicht nur ein Ordnungsprinzip; „demokratisch sein“ zielt auf menschliches Verhalten, das sich auf den allgemeinen Lebensstil auswirkt und – so hofft man – zu allgemeinen *Lebensformen* führt: zu echter politischer Anteilnahme, positiver Kompromißbereitschaft und Duldsamkeit, die Würde und Freiheit der Person achtet. Daß auch Demokratie kein Arkadien ist und sicherer Besitz, daß sie als Gut getätigt erhalten werden muß, beweisen die Weltereignisse. Selbst ein mehrhundertjähriger Stammbaum demokratischer Geschichte innerhalb eines Staatsverbandes ist kein Garant für den Dauerentfall politischer Fehler und menschlicher Mißgriffe. Demokratie darf nicht, ideologisiert, ins Register der Tabu-Begriffe aufgenommen werden. Sie bietet für den Menschen der Gegenwart von ihrem Ansätze her nur optimale Möglichkeiten.

Autorität, so stellten wir fest, bedeutet Kompetenz, ein legitimes Recht auf Beachtung haben, während der demokratische Stil aus einer Gesinnung heraus als Ordnungs- und Interaktionsprinzip die Art der Begegnung und ihren mitmenschlichen Verlauf bestimmt.

V

Unserem Thema entsprechend, müssen „Autorität“ und „Demokratie“ mit „Schule“ in Verbindung gesetzt werden, und es gilt zu prüfen, inwieweit und in welcher Art im Bereiche des Schulischen die an Autorität und Demokratie festgestellten Merkmale Geltung haben. Von Maria Theresia stammt die Feststellung, Schule sei ein Politikum. In der Aufklärung wurde damit erstmals formuliert, was *allen* Bildungseinrichtungen grundsätzlich eigen ist: daß sie für das öffentliche Leben der Gemeinschaft und das private Leben des einzelnen von eminenter Bedeutung sind. Die Verfassung der schulischen Einrichtungen, der Verhaltensstil, der in diesen Einrichtungen herrscht, und die Inhalte haben im Zusammenspiel mit außerschulischen Wirklichkeiten Prägekraft und sind solcherart Gestaltungselement an und in der Gesellschaft, also im weitesten Sinne des Wortes *politischer* Natur.

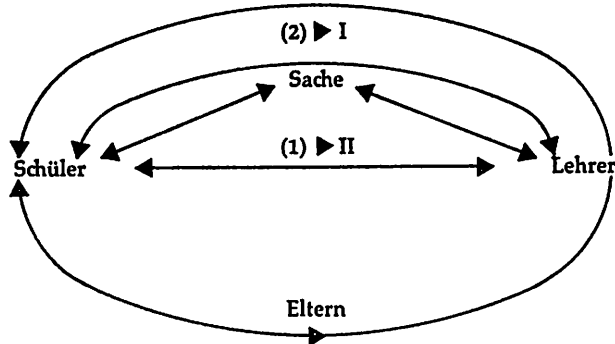
Daß Schule solcherart nicht reine pädagogische Provinz ist, aber auch nicht eine Miniatur des „wahren“ Lebens, liegt auf der Hand. Eine ideengeschichtliche oder etymologische Aufschließung des Terminus kann unterbleiben¹⁹, weil sich die Kritik an der Schule an echten oder vermeintlichen Mängeln der Gegenwartsformen entzündet. Und in der Tat: Es wird immer schwierig sein, die Zielvorstellung praktischer Lebensvorbereitung bzw. getätigter Lebenserhellung und wissenschaftspropädeutischer Unterweisung in der je angemessenen Weise zu realisieren. Wenn Begriffe wie Leistungsschule, Arbeitsschule, Bildungsschule, Erziehungsschule u. a. geprägt werden können, so spiegelt sich darin die Mannigfaltigkeit der Zielvorstellungen wider, oder sie verweisen auf den Weg, über den man zu erstrebten Zielen gelangt. In allen Fällen wird Schule als Instrument für Zwecke angesehen, die im extremen heute verworfen werden, wie dies Ivan Illich tut, weil ihm Schule das repressive Mittel der modernen Konsum- und Leistungsgesellschaft ist²⁰. Die „Entschulung der Schule“ (Hartmut von Hentig) verhilft zum Weiterdenken, ersetzt aber nicht notwendige Reformen.

Sehen wir weiterhin von Antischulbewegungen ab, so hat es Schule mit Erziehung und Unterricht zu tun. Schule ist dann der institutionalisierte Ort, wo Wege beschrit-

¹⁹ Zur Information: Josef Dolch, Grundbegriffe der päd. Fachsprache. München 1960. Ehrenwirth.

²⁰ Ivan Illich, Entschulung der Gesellschaft. München 1971. Kösel.

ten und Mittel eingesetzt werden, um ein Ziel – (Aus)bildung – zu erreichen. Die Konstellation ist daher wie folgt:



Es besteht ein Schüler-Lehrer-Eltern-Bezug (zwischenmenschlicher Bezug), der nicht Selbstzweck ist, sondern Mittel zum Zweck: er soll über Mensch- und Sachbegegnung zu Veränderungen im Edukanden führen. In allen Fällen, wo es sich um kindliche oder jugendliche Existenz handelt, ist der Personsbindung zunächst der Vorrang zu geben. Über die Wertschätzung der (Lehr-)Person wird in einem bestimmten Alter häufiger Sachinteresse eingestiftet, als dies in direktem Sachbezug der Fall ist. Es ist ein entwicklungspsychologisches Phänomen, daß personales Werterleben vor Sacherleben steht. Daher spielen die Autorität der Person und die Autorität des Fachmannes in den einzelnen Entwicklungsphasen eine verschiedene Rolle.

Der Sinn der Schule liegt aber letzten Endes immer in einer *Sachbegegnung* und *Sachbewältigung*, wobei der Lehrer nicht Beamter und Unterrichtsfunktionär sein darf, sondern Mäeutiker sein muß. Aus der Tatsache, daß aus der Sachbegegnung *Sachdruck* wird, ergeben sich für Lehrer und Eltern eine Reihe von Problemen, weil sie nach tauglichen und legitimen Mitteln Ausschau halten müssen, um einer möglichen Fluchtbewegung des Kindes bzw. Schülers vorzubeugen. Die Postulate, daß der Mensch von Geburt an immer aus sich heraus das Bessere wolle (Neill, 237), daß ihn erst Normen ruinieren (23), unehrlich (22 ff) und problematisch machen (18), kommt einer Erfahrungsumkehrung gleich.

Welche Formen der Freiheit sollen sich in der Nachfolgegeneration entwickeln, wenn sie nach subjektivem Belieben Kausalketten auslöst oder sich ihrer Folgen nach Bedarf entzieht (321, 270), wenn sie nur der Not des Augenblickes und nicht, vorausschauend, auch der Freude von morgen entsprungen sind? Schleiermacher hat in prinzipieller Form die pädagogisch gültige Lösung in seiner dialektischen Formel zum Problem der Aufopferung des Moments ausgesprochen: „Die Lebenstätigkeit, die ihre Beziehung auf die Zukunft hat, muß zugleich auch ihre Befriedigung in der Gegenwart haben. So muß auch jeder pädagogische Moment, der als solcher seine Beziehung auf die Zukunft hat, zugleich auch Befriedigung sein für den Menschen, wie er gerade ist²¹.“ Es ist also zwar erforderlich, sich an *reifen* Lebensformen zu orientieren (A. Mitscherlich), die für Jugendliche zukünftige Lebensformen sind, und zwar durch exogene Steuerung und deren endogene Abstützung, damit die für die Wesensformel des Menschen konstitutiven Merkmale sich entfalten und zu voller Ausprägung kommen. Dies hat aber so zu geschehen, daß der altersadäquaten Befriedigung des

²¹ Fried. E. Schleiermacher, Pädagogische Schriften, hg. v. E. Weniger unter Mitwirkung v. Th. Schulze, Bd. I, 48. Düsseldorf-München 1957 (21966). Wolfgang Klafki, Bildung und Erziehung im Spannungsfeld von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, in: Studien zur Bildungstheorie und Didaktik. Weinheim 1965. Julius Beltz.

Jugendlichen entsprochen wird, weil nur so aus einem Fremdwillen ein Eigenwille entstehen kann.

Die Resignation, die im Erziehungsraum — auch im schulischen! — weithin festgestellt werden kann, ist ein bedauerliches Faktum. Ihre Sündhaftigkeit liegt in der Verkennung der Tatsache, daß die Jugend die Konsistenz der Welt erproben will, anders gesagt: was Forderung an Beharrung vermag. Die Elterngeneration hat daher den Heranwachsenden jenen lebensgeschichtlichen Grund zu besorgen, der die strukturprägenden Ereignisse in der Genese der Nachfolgenden im Sinne unserer Vorstellungen positiv beeinflusst²². Die Wende zum Kind (Maria Montessori) hatte selbst in der Mode Folge: seither gibt es nicht mehr den „erwachsenen Kleinen“, sondern auch eine kindgemäße Mode. Das Problem unserer Zeit ist radikaler: es liegt in der Infantilisierung unserer Kultur, wenn wir den „kleinen Erwachsenen“ heranziehen. Das ist der Typus eines in der Frühreife Fixierten, dessen Eigenwert- und Eigenmachtgefühl weder durch Verständnis und Liebe, noch durch Affektabfuhr und Frustration ins rechte Lot gebracht worden ist. Denn nur die Existenz von Vorbildern, die uns als Autoritäten (Väter und Mütter!) entgegentreten, sichern den gewünschten Entwicklungsgang. Daß die Begegnung der daran Beteiligten in der Achtung vor dem anderen stattfinden soll, bleibt als Forderung erhalten, wenn auch manche Lehrer und Eltern daran scheitern, oder geltende Schulordnungen nur negative Erziehungsmittel kennen²³. Die Humanisierung im Autoritätsdenken unserer Zeit verlangt ferner den Verzicht auf angebliche Ausgereiftheit, die eine weitere Steigerung nicht mehr zuläßt. Vielmehr ist die menschliche Basis, daß jedem, der guten Willens ist, eine lebenslange Aufgabenstellung zuteil ist und der Versuch ihrer Lösung der Grund, auf dem jung und alt sich sinnvoll treffen können. Er schafft Verbindung, und das Trennende läßt sich als Gradfrage im Entwicklungsstand beurteilen, verliert also seine essentielle Schärfe.

Das Erziehungsverhalten der Elterngeneration der Jugend gegenüber in und außerhalb der Schule kann Autorität und die damit zusammenhängende Macht nur insofern rechtfertigen, als sie der Verantwortung entspringen, die Eltern und Lehrer mit ihrem Amt (im ursprünglichen Sinn) übernommen haben. Eine richtige Einschätzung der damit verbundenen Aufgaben verlangt Klarheit über die angestrebten Werte und ihr Wesen, Klarheit über den Entwicklungsstand und die psychische Situation des Jugendlichen, wie auch Klarheit über die geistige Situation einer Zeit und ihre Probleme. In der Gegenwart stellt sich Ralf Dahrendorf für den deutschen Sprachraum hinter die gesellschaftskritische Meinungsäußerung, die Schule könne wegen der Haltung des Elternhauses an erzieherischem Einfluß mit dem Elternhaus nicht konkurrieren²⁴. Andererseits zeigen uns die Typenkonzepte von R. Tausch-A.-M. Tausch²⁵, will man ihnen Glauben schenken, wenig Erfreuliches auch im Bereiche des Schulschen.

Sollte aus der Krise der Erwachsenen, die *ihre* Weltanschauungskrise ist, eine Krise der Jugend werden, indem deren Wachstumsprobleme und der damit verbundene Status aus einer natürlichen Durchgangsphase zu einer Quasi-Mündigkeit umfunktioniert wird? Wenn etwa im dritten Entwurf des Österreichischen Schulunterrichts-

²² Zum Problem der Persönlichkeitswerdung vgl. *Heinrich Roth*, Pädagogische Anthropologie, Bd. I, 240 ff. Hannover 1968. Hermann Schroedel KG.

²³ Für Österreich etwa die Verordnung des Bundesmin. f. Unterr., betreffend die Festsetzung einer Allgemeinen Schulordnung für Mittelschulen, MVOBl. Nr. 44/1937 (BGBl. Nr. 294/1937) und deren Korrektur durch die Erl. MVOBl. Nr. 97/1938 und MVOBl. Nr. 11/1954. — Von den 47 §§ haben 45 (!) Befehls-, (Ver)warnungs- und Androhungscharakter.

²⁴ *Ralf Dahrendorf*, Gesellschaft und Demokratie in Deutschland. München 1965 (dtv 1971).

²⁵ *Reinhard und Anne-Marie Tausch*, Erziehungspsychologie, 170–198 (97 % der Lehrer werden nach dieser Untersuchung als autokratisch bis sehr autokratisch eingestuft!). 1970 Göttingen. C. J. Hogrefe.

gesetzes aus „prinzipiellen Erwägungen“²⁶ der Schüler immer als Normadressat aufscheint, die Rechtsfolgen notwendigerweise den Eltern überantwortet bleiben und die daraus sich möglicherweise ergebenden notwendigen pädagogischen (Gegen-)Akte in die Verantwortung des Erziehers fallen, wird die Frage der Gewichtung in der Schüler-Lehrer-Eltern-Beziehung auf eine entscheidende Weise beeinflusst. Das Partnerschaftsdenken hat seine Wurzeln in den menschenrechtlichen Postulaten. Die Frage der Parität kann aber im Schulischen nicht im egalitären Sinn verstanden werden, weil solches weder von der Sache, noch vom Erleben her gerechtfertigt ist. Die Einstellung des Jugendlichen zur Schule ist aus seiner Lage zu verstehen; für Eltern ist Schule nur so lange von Belang, als ihre Kinder sie besuchen. Und nur für den Lehrerstand ist sie Aufgabe für ein Leben lang und damit sein Ort der Verantwortung.

Die Schule von heute ist auf Demokratisierung angewiesen, worunter wir die Formen der Begegnung, der Mit- und Zusammenarbeit, aber auch die Beachtung von Ordnungsprinzipien und Kompetenz verstehen. Sie ist nicht Verrechtlichung einer Lage, noch Pädagogisierung, sondern der Ort systematischer Kenntnisnahme von Sachverhalten unter Führung von Fachleuten und die Stätte der Konditionierung von Verhaltensstilen, die gefragt sind. Demokratisches Verhalten ist nicht durch Autorität zu ersetzen, Autorität kann wiederum nur egalitärer Demokratismus beseitigen. Gefährliche Vulgärformen des Demokratischen, wie sie in der europäischen Geschichte bereits überwunden sind, sollten in der Schule nicht Urstände feiern. Viele Unterrichts- und Erziehungsformen auf der Basis des dialogischen Prinzips müssen noch ausgestaltet werden, damit über den rechten Gebrauch der Freiheit aus den apriorischen Gefügebedingungen der menschlichen Existenz es zur Entfaltung eines demokratischen Ethos kommt. Das ist: achtungsvolle Zurückhaltung, aber nicht die Schwäche des Furchtsamen; Takt und nicht Geschmeidigkeit; Toleranz, aber nicht weltanschaulicher Indifferentismus; Gerechtigkeitssinn, aber nicht Fanatismus eines Kohlhaas; Mitverantwortung am Gemeinwesen und nicht Rentnergesinnung des Angehörigen eines Wohlfahrtsstaates.

Es ist völlig ausgeschlossen, zur Verwirklichung dieses Tugendkatalogs zu einer unbedachten Konzentration von Mitteln und Maßnahmen auf den Bereich des Schulischen allein hinarbeiten zu wollen. Eine Vernachlässigung der *erziehlischen Eigenschaften* der Umwelt oder das Verkennen der Bedeutung ihrer erziehungsfeindlichen Gestaltung hat eine seelische Umweltsterilisation von verheerender Wirkung zur Folge. Das wissen die Lehrer, die in Mehrzahl auch Väter und Mütter sind.

VI

In Schulbereichen, die von Institutionen getragen werden, deren Tun man als positionsbewußt bezeichnen kann bzw. können sollte, wie dies auch im katholischen Schulwesen der Fall ist, wird angesichts der bestehenden geistigen Notlage allen Ernstes diskutiert, ob es nicht angebracht sei, sich aus dem schulischen Raum zurückzuziehen und nur noch der Seelsorge, der Kranken- und Alterspflege zuzuwenden. Diese als Fluchtbewegung zu qualifizierende Gedankenfolge wird gewöhnlich verschämt ideologisiert mit dem Hinweis, der Staat (westlicher Prägung) sei viel besser in der Lage, dieser Kulturfunktion nachzugehen.

Gerade in einem pluralistischen System, wie dem unseren, ist die Existenz von Bildungsinstitutionen, die zwar nicht Uniformität, aber sinnhafte Gerichtetheit lehren, von eminenter Bedeutung. Indem dort die Existenz des Menschen in seiner Eigenständigkeit (Egoismus) und Mitständigkeit (Soziätät), sein immanentes und trans-

²⁶ Dazu die Erläuterungen zum 3. Entwurf eines Schulunterrichtsgesetzes durch das österr. BMFUK, Zl. 041.794-LEG/71.

zendentes Bürgertum für die Entfaltungsrichtung mit allen seinen Konsequenzen anerkannt wird, bilden humane wie transhumane Wirklichkeiten die Werdens- und Seinskoordinaten, innerhalb deren der Mensch wird und wirkt. Alle *lebensrelevanten* Begriffe müssen mit Zielangaben verbindbar sein. Dabei sind Zielangaben nicht einfach ein wissenschaftliches Übel, weil sie Werturteile sind und daher auf moralischen Entscheidungen beruhen. Sie geben vielmehr die Koordinaten eines komplizierten Aussagesystems vom Menschen ab, innerhalb dem bewegende Veränderungen sinnvoll oder sinnlos werden²⁷. Die Aussage vom Menschen, er sei ein dynamisches Wesen, bleibt ein für die Lebensgestaltung irrelevanter Begriff. Selbst die Angabe, der Mensch sei ein intentionales Wesen (F. Brentano), verweist nur auf menschliche Potenz. Denn erst die Besetzung des Dynamismus und seiner Intentionalität mit konkreten Inhalten hat gestaltende Wirkung. Wie belangvoll der gewählte anthropologische Ansatz für die Kriterien der Wahl der Inhalte ist, ja selbst in der Güterunterweisung, braucht nicht besonders besprochen zu werden. Wenn nun schon die Effekte aus dem Güterangebot durch langfristige Hinordnung des (jugendlichen) Menschen Gestaltungswerte von fundamentaler Bedeutung für die Seelenstruktur haben, wie könnte man es dann verantworten, sich dieser Aufgabe zu entziehen, selbst wenn sie sehr mühevoll geworden ist!

Christliche Erziehungs- und Bildungsabsicht im weitesten Sinn kann sich als säkularisierte Form der Exegese verstehen, die mit den modernen Mitteln und Erkenntnissen der Bildungswissenschaften arbeitet. Man scheut dann nicht mehr davor zurück, theoretische Grundlegungen für praktische Folgerung aus kritischen Analysen zu gewinnen, oder praktische Folgerungen vom Neuen Testament über die Französische Revolution bis Mao Tse-tung ernsthaft zu studieren. Man übergeht dann auch nicht einfach Spiegel-Berichte, wie „Deutschlands Schüler: Zuviel Freiheit?“²⁸, weil man sich an Platon hält und seine Weisheit²⁹ unartikuliert überliefert. Man heule aber auch nicht mit den modernen Wölfen und schreie mit den Eseln! Solange das Stichwort von der Erziehung zum Ungehorsam Herzen und Köpfe vernebelt, wird man mit den paulinischen Gedanken kaum einig werden³⁰.

²⁷ Franz Xaver Pree, Der Zweite Bildungsweg zwischen Hochschulreife und Meisterqualifikation und im Spannungsfeld zwischen Schule und Erwachsenenbildung, in: Erziehung und Unterricht, 8/1972, 528. ÖBV.

²⁸ Der Spiegel, 26. Jg. 1972, Nr. 14 v. 27. 3. 1972.

²⁹ Platon, Politeia, Buch 8: „Wenn Väter ihre Kinder einfach gewähren und laufen lassen, wie sie wollen, und sich vor ihren erwachsenen Kindern geradezu fürchten; wenn Söhne schon sein wollen wie die Väter, also ihre Eltern weder scheuen noch sich um ihre Worte kümmern, sich nichts mehr sagen lassen wollen, um ja recht erwachsen und selbständig zu erscheinen; wenn die Lehrer vor ihren Schülern zittern und ihnen lieber schmeicheln, statt sie sicher und mit starker Hand auf einen geraden Weg zu führen, so daß die Schüler sich nichts mehr aus solchen Lehrern machen; wenn es überhaupt schon so weit ist, daß sich die Jüngeren den Älteren gleichstellen, ja gegen sie auftreten in Wort und Tat, die Alten sich aber unter die Jungen setzen und sich ihnen gefällig zu machen versuchen, indem sie ihre Albernheiten und Ungehörigkeiten übersehen oder gar daran teilnehmen, damit sie ja nicht den Anschein erwecken, als seien sie Spielverderber oder auf Autorität versessen; wenn auf diese Weise die Jungen allmählich aufsässig werden und sich alsbald verletzt fühlen, wenn ihnen jemand auch nur den mindesten Zwang antun will; wenn sie am Ende dann auch die Gesetze verachten, um nur ja keinen Gebieter über sich zu haben, so führt gerade dieser Mißbrauch der demokratischen Freiheit geradewegs in die Knechtschaft der Tyrannis.“

³⁰ Ernst Käsemann, Autorität, Gehorsam und Phantasie, in: Orientierung, 36 (1972), Nr. 6, 68–70; Ders.: Der Ruf der Freiheit. Tübingen 1972. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

Weltkirche und Zeitprobleme

Diskussionsbeitrag zur Luxemburger Diözesansynode

Zeitlage

Rund sieben Jahre nach dem Konzil und nachdem bereits drei internationale Bischofssynoden in Rom stattgefunden haben, tritt unsere Kirchenversammlung zusammen.

Wäre sie zwei oder drei Jahre früher angetreten, hätten wir die nachkonziliare Unruhe in der Kirche sozusagen noch mit Händen greifen können. Der Drang nach Erneuerung oder zumindest nach Änderung des Bestehenden und Überkommenen nahm vielerorts ungeahnte Ausmaße an. Der Ruf nach Restauration, wofern er überhaupt auszustoßen gewagt wurde, verklang echolot in der dominierenden Euphorie jugendlichen Vorwärtstürens und vorweggenommener Zukunftserwartungen. Selbst unter Berücksichtigung unserer luxemburgischen, traditionsverflochtenen Beharrungstendenz und unserer, durch Charakter und Temperament bedingten, Reserve läßt sich kaum annehmen, daß unsere Synode sich zu jenem Zeitpunkt nicht automatisch, wenngleich mit Abstand, im Sog des allgemeinen Trends wiedergefunden hätte.

Inzwischen aber zeichnet sich, zumindest in den beherrschenden äußeren Erscheinungen, ein Wandel ab.

Zunächst ist zu sagen, daß die vor Monaten noch überlaute Unruhe in der Kirche irgendwie abflaut. Zumindest gibt sie sich weniger aggressiv. Die einen sind darüber erfreut, andere zeigen sich besorgt. In Wirklichkeit weiß niemand verbindlich zu sagen, was es damit auf sich hat. Ist es ein neuerliches Einpendeln auf ruhigere Entwicklung, auf Stagnation oder Restauration? Ist es Kapitulation, Resignation, wachsende Enttäuschung und Interesselosigkeit, innere Emigration und lautloser Abfall? Wer wollte zuverlässiger Deuter sein?

Daneben aber scheint sich eine innere Frontenbildung in der Kirche immer mehr zu verhärtet. Auf der einen Seite stehen die sogenannten Progressisten, auf der andern die Konservativen, Traditionalisten oder Reaktionäre, in der Mitte zwischen beiden Gruppen bewegt sich die „schweigende Mehrheit“.

Hört man die Extremisten der einen Seite, muß man sich gelegentlich fragen, ob jene Leute eigentlich selber immer genau wissen, was sie denn nun anstreben, es sei denn, sie wollten tatsächlich nur niederreißen und die Kirche kurzerhand zerstören.

Auf der anderen Seite wird man ebenso den Eindruck nicht los, daß gewisse Leute in der Euphorie des konziliaren Aufbruchs entweder nur Lippenbekenntnisse sprachen oder aber in Erwartung eines „Wetterumschwungs“ vorerst den Kopf einzogen, ihn jetzt aber neu erheben, da sie ihre Zeit wieder gekommen glauben.

Die sogenannte „schweigende Mehrheit“ ihrerseits gibt eine ganze Reihe von Fragen auf. Seit sie sich zu Wort meldet, kann man sie kaum noch als schweigend bezeichnen; seitdem weiß man aber auch, daß in diesen Gruppen (man muß schon von einer Mehrzahl sprechen) nicht alle dasselbe meinen und fordern und es folglich sehr schwer hält festzustellen, wer sich auf eine Mehrheit berufen kann (wofern derartige Berechnungen auf dieser Ebene ausschlaggebend sein sollten).

Schließlich ist als Charakteristikum unserer Zeit zu vermerken, daß die Amtsträger der Kirche vielerorts tatsächlich einen neuen Restaurationskurs zu steuern versuchen, und zwar nicht allein die römische Kurie. Überall findet er auch zustimmende, manchmal wie erleichtert aufatmende Helfer. Ob er sich allerdings durchzusetzen vermag, ob das Rad der Geschichte tatsächlich zurückgedreht werden kann und ob er, im Falle des Gelingens, innerhalb von Kirche und Christentum nicht immenses Unheil zur

Folge hätte, läßt sich jetzt noch nicht entscheiden. Aber der Wille zur Restauration ist unverkennbar am Werk.

Wie weit das alles in seinen Einzelheiten jetzt auf die Kirche in Luxemburg zutrifft, ist vorerst nicht entscheidend. Wichtiger ist zu erkennen, wo wir Christen als Weltkirche heute stehen.

In dieser Zeitlage tritt unsere Synode zusammen. Wie soll sie sich, als Glied des Ganzen, zu der so skizzierten Problematik verhalten, wenn eine feige, unwürdige Vogel-Strauß-Politik ausgeschlossen bleiben muß?

Für meinen Teil bin ich folgender Meinung, die niemandem aufgezwungen sei, die ich als meine persönliche Überzeugung aber freimütig bekennen will: die konziliare und nachkonziliare Unruhe in der Kirche war und ist unvermeidlich, berechtigt und notwendig. Und zwar nicht nur, weil in der Zeit des Sturmes welke Blätter und dürre Äste abfallen. Sie war unvermeidlich, weil es in der Kirche viel zu lange einen förmlich unchristlichen und unevangelischen Immobilismus gegeben hatte, der überdies hie und da als der höchste Ausdruck echter Christusnachfolge ausgegeben wurde. Sie ist zudem unvermeidlich, berechtigt und notwendig, solange der derzeitige gesamtgesellschaftliche Umbruch den einen Menschen, als Bürger und als Christen, nicht zur Ruhe kommen läßt.

In dem Maße, wie sich diese Welt-Unruhe in der Kirche fortsetzt, ist die eigene Fieberkurve der Kirche sogar ein ganz besonderes Zeichen ihrer Vitalität, ihrer Lebendigkeit und ihres ungebrochenen Reaktionsvermögens. Wäre es nicht zu diesem Ausbruch gekommen, dann hätten tatsächlich alle jene recht, die vom Tod der Kirche reden oder sie mit einem Museum vergangener, überholter Denkvorstellungen, Riten und Bräuche menschlicher Evolution vergleichen; wir, die Glieder dieser Kirche, wären tatsächlich nur noch die Hüter der Vergangenheit, Museumsdiener!

Wenn aber die Kirche sie selbst sein will, darf sie nicht der Geruhsamkeit pflegen, solange Menschen unruhig ihren Weg suchen. Solange Menschen Fragen stellen, darf sie nicht so tun, als seien alle Fragen längst beantwortet. Solange Menschen nach Licht schreien, darf sie nicht behaupten, es gäbe keine Dunkelheit mehr.

Deshalb auch bin ich der Meinung – einerlei, wie es jetzt um die derzeitige Unruhe in der Kirche steht –, daß wir als Kirche, auch als Synode hier in Luxemburg, diese berechtigte und notwendige Unruhe nicht willkürlich abwürgen dürfen. Es wäre nicht zum Heil, sondern zum Schaden der Kirche, zum Schaden auch des Menschen und Christen. Unsere ureigene Aufgabe als Christen ist es vielmehr, mit allen andern Menschen wachend und wachsam diesen wichtigen, unersetzlichen derzeitigen Prozeß menschlicher und gesellschaftlicher Entwicklung nicht nur durchzustehen, sondern in jenem Prozeß gestaltend mitten drin zu stehen! Wir dürfen die Unruhe nicht abwürgen, wenn wir Christus und sein Evangelium nicht verraten wollen.

Hintergrund der Unruhe

Erlebt unsere Zeit tatsächlich eine Mutation, einen Entwicklungssprung, der völlig Neues ans Licht bringt? Wer will es schon wissen?

Aber einerlei, wie man zu späterer Zeit diese Jahre des ausgehenden 20. Jahrhunderts einmal bewerten wird, eines ist sicher: wir erleben einen Umbruch, auf praktisch allen Ebenen, wie es ihn in dieser Dichte und Tragweite und in einer so kurzen Zeitspanne bisher nur selten gegeben hat. Wir sind somit Zeugen und Zeitgenossen wichtiger Geschehnisse, wie sie nicht in jedem Menschenleben vorkommen. Das zumindest berechtigt uns zur Annahme, daß wir in einer interessanten Zeit leben.

Wir stehen ohne Zweifel an einer zeitgeschichtlichen Wende. Was sich abspielt, ist zu vergleichen mit den Geburtswehen einer „neuen Zeit“, einer anders gearteten Gesellschaft, eines Menschen mit neuen Ideen, neuen Vorstellungen, neuen Werturteilen. So weit sich dieser Entwicklungsprozeß zur Zeit überblicken läßt, handelt es

sich im wesentlichen um eine neue Emanzipationsphase des Menschen, der, im Drang nach Verwirklichung seiner selbst in größtmöglicher Freiheit, alle Barrieren niederreißt, die seinem Vorhaben im Wege stehen können.

Diese Tatsachen sehen und zur Kenntnis nehmen, heißt natürlich noch nicht, sie vorbehaltlos gutheißen. Aber es ist schon sehr wichtig, überhaupt einmal zu untersuchen, was eigentlich die Wurzel der weltweiten Unruhe ausmacht.

Diese Unruhe hat nicht vor der Kirche haltgemacht. Auch hier geht es, kurz zusammengefaßt, um die Emanzipation des Menschen, um die Verwirklichung dessen, was Paulus die „Freiheit der Kinder Gottes“ genannt hat. Die Fieberkurve der Kirche beweist, daß wir es nicht bereits mit einem abgestorbenen, sondern einem lebendigen Organismus zu tun haben.

Wer nun kleinmütig wähnt, Auseinandersetzungen in der Kirche, Kritik des Überkommenen oder des autoritativ Vorgelegten seien notwendigerweise ein Skandal, etwas Unchristliches, jedenfalls nichts, das der Kirche dient, der lese doch z. B. das 2. Kapitel des Galaterbriefes, wo Paulus u. a. darlegt, wie er dem Petrus ins Angesicht widerstand, weil dieser nicht den Mut aufbrachte, sich auch praktisch von den Vorschriften des Judentums loszusagen und in vollem Freimut zur neugeschenkten Freiheit zu bekennen.

Wie immer man die jetzige Krisenzeit einmal beurteilen wird, wir stehen offensichtlich an einer Wende, und solche Perioden hat es in der Menschheits- und in der Kirchengeschichte schon gegeben. Wir sollten, auch zum Heil der Kirche, an ihnen und aus ihnen lernen. Einige seien deshalb in aller Kürze erwähnt.

1. Das Konzil von Jerusalem

Hatte Christus schon mit der bloßen Gesetzesfrömmigkeit reinen Tisch gemacht oder doch klare Fronten bezogen, so ging es hier, in dieser Frühphase kirchlicher Existenz, um so wichtige Dinge wie die jüdische Beschneidung und die Speisevorschriften des A. T. Was sie dem gläubigen Juden als Gottes Gebot bedeuten mußten, können wir zumindest ahnen. Wie ihre Außerkraftsetzung als letzter Frevel empfunden werden mußte, läßt sich unschwer ausmachen. Waren Paulus und seine Mitstreiter für die Freiheit der sogenannten Heidenchristen nicht doch eine Ausgeburt des Satans, der die Kirche unterwanderte, um sie desto leichter zerschlagen zu können? Die Problematik ist uns nicht ganz fremd, wenngleich es damals tatsächlich um gewichtigere Elemente jüdischer Glaubenspraxis ging als heute, wo doch eher rein menschlich-kirchliche Gesetze und Vorschriften zur Debatte stehen.

Wir wissen, wie das Konzil zu Jerusalem ausging. Aber bedenken wir einmal, was geworden wäre, wenn die Losung anders gelaute hätte: menschlich gesprochen, wäre die junge Kirche im Ansatz und für immer verdammt geblieben, eine kleine jüdische Splittergruppe zu bleiben. Weil sie indes den Mut fand, sich von unnötigem, weil für das von Christus gepredigte Heil nicht erforderlichem, jüdischen Gesetzesballast freizumachen, weil sie selbst die Ringmauern ihres Gettos niederlegte und sich eigenhändig der römisch-griechischen Welt öffnete, ebnete sie sich den Weg, tatsächlich Weltkirche zu werden.

Die Einzelelemente unserer heutigen Probleme sind andere, aber ihre Grundzüge sind doch identisch mit der Fragestellung des Konzils von Jerusalem. In der Kirche und außerhalb der Kirche gibt es heute wiederum die „Heidenchristen“ und die „moderne heidnische Welt“, die ihre Fragen an uns stellen . . .

2. Augustinus

Am 28. August 430 starb Augustinus in Hippo, das seit drei Monaten von den Vandalen belagert wurde.

Der Einbruch der Germanenstämme in Mittel- und Westeuropa, die dadurch bedingte Erschütterung und schließlich der Untergang des Römerreiches erschienen den meisten

Menschen, die jene zeitgeschichtliche Wende miterlebten, als das Ende der Welt schlechthin. In der Kirche dachte man nicht anders. Römerreich und Welt, Kirche und Rom waren in der Vorstellung der allermeisten Menschen (und Christen) so miteinander verwachsen, daß sie das eine (oder die eine) nicht ohne das andere denken konnten. Sowieso schien ihnen der Tod einem Leben unter den Barbaren vorzuziehen zu sein. Das Gescheiteste oder Würdigste, was man tun konnte, war, den Barbaren zu fluchen und zu sterben. So weit kommt es, wenn ein „Reich“, eine Staats- und Gesellschaftsform oder eine Kultur sich absolut setzt und mit der Welt schlechthin identifiziert, aber auch, wenn die Kirche sich so mit irgendeinem menschlichen System gleichsetzt, daß sie an ihrer eigenen Zukunft irre werden muß . . .

Doch kommen wir zurück zum sterbenden Augustinus, wohl das beredteste Zeichen des sterbenden Römerreiches und der Kirche in diesem Reich. Kurz vor seinem Tode brachte man ihm die Nachricht, der Präfekt einer benachbarten, ebenfalls von den Vandalen belagerten Stadt habe den Barbaren die Tore geöffnet. Die Umstehenden erwarteten aus dem Munde von Augustinus ein vernichtendes Urteil. Stattdessen bemerkte er, jener Präfekt habe gutgetan. Er vertraute mehr der Kraft des Evangeliums als der Macht dieser Welt . . . Daß er richtig gesehen und geurteilt hatte, und daß die Kirche, auch losgelöst von allen irdischen Bindungen und Sicherungen des Imperium Romanum, imstande war, aus ihrer Kraft heraus, die Germanen für das Evangelium zu gewinnen, beweist uns die Geschichte.

Gibt es nicht auch Parallelen zwischen jener Wende und der heutigen? Stehen nicht neue „Barbaren“ vor den Toren unserer Zeit und allem, was wir geschaffen haben? Sind nicht auch viele unter uns von Welt- und Kirchenuntergangsstimmung befallen, jedenfalls nicht mehr bereit, die Kirche des „Imperium“ aufzugeben, um aus ihr eine Kirche für die „jungen Völker“, die Generationen von heute und morgen zu machen? Wieviele unter uns haben die Weitsicht, den Mut, das Vertrauen, aber auch den Glauben eines Augustinus?

3. *Thomas von Aquin*

Mit ihm zusammen sei sein Lehrer und Verteidiger Albert der Große stets mitgemeint. Denn ohne ihn gäbe es keinen Thomas.

Nach der Germanen-Völkerwanderung und den Araber Invasionen verfiel Europa in eine Art tiefen Schlaf. Die Zentren des Denkens und Handelns, der Kultur und des Fortschritts lagen anderswo. Erst nach dem Jahre 1000 erwachte Europa aus dieser langen Nacht. Ausdruck davon sind beispielsweise die Kreuzzüge. Sie aber brachten Europa und die Kirche in Europa u. a. erstmals in Kontakt mit der Welt der Araber, ihrem Wissen und Denken, ihren Universitäten, und über sie hinaus mit der heidnischen Welt der Antike (griechische Philosophen z. B.).

Das bedeutete vor allem eine Herausforderung an die Kirche, deren Denken bis dahin vornehmlich um die Bibel und die Schriften der Väter gekreist hatte. So urplötzlich oder zumindest so unvorbereitet stand sie jetzt in Konfrontation mit einer völlig neuen, fremden Welt, daß sie glaubte, das Denken der Antike und die Wissenschaft der Araber nicht anders als mit Bekämpfung und Verurteilung meistern zu können. Es war die Reaktion dessen, der sich unterlegen fühlt und verzagt.

Gott sei Dank kam es nicht dazu. Thomas, von Albert gestützt und geschützt, sicherte dem fremden Denken einen Platz in der Kirche und vermied so den damals drohenden Bruch zwischen Welt und Kirche, zwischen Philosophie und Theologie, zwischen Wissenschaft und Glauben. Im Gefolge dieser Entwicklung verzeichnet die Geschichte eine außergewöhnliche Blüte der europäisch-kirchlichen Universitäten sowie überhaupt all das, was wir heute unter dem Begriff Hochmittelalter und seiner einmaligen kulturellen Leistungen zusammenfassen.

Wieder einmal hatten angesichts erheblicher Umwälzungen die innere Stärke und das Vertrauen einiger weniger recht behalten gegenüber der ängstlichen Verzagtheit weiterer Kreise in der Kirche.

Sollten wir nicht aus solchen Begebenheiten Lehren und Schlußfolgerungen ziehen dürfen für unsere eigene Zeit und die ihr aufgegebenen Probleme?

Und sollten wir nicht ebenso bedenken, was in der Kirche geschah, wenn an ähnlichen Wendepunkten keine Paulus-, Augustinus- oder Thomas-Gestalten ihr den Weg vorzeichneten? Oder hätte etwa das östliche Schisma nicht vermieden werden können? Und mußte es notgedrungen und gottgewollt zur westlichen Kirchenspaltung kommen? Wer darum weiß, wieviel völlig unevangelische und unchristliche Elemente jeweils hüben wie drüben eine entscheidende Rolle spielten, der wird zugeben müssen, daß die tatsächlich vorhandenen theologischen Kontroversen erst dann unlösbar wurden, als dummes Prestigedenken, menschliche Starrköpfigkeit und eitler Eigensinn sie nicht mehr lösen wollten.

Erneuerung der Kirche

Die Geschichte kann unsere Lehrmeisterin sein. Sie sollte es sein, gerade heute, wo wir an einer neuen Wende stehen. Sie sollte auch uns in unserer Synode lehren, vom Evangelium her auf die Zukunft hin offen zu sein. Und wenn der Mensch von heute seine Fragen und seine Unruhe in die Kirche hineinträgt und dort durch die Auseinandersetzung mit neuen oder alten, völlig fremden oder schon bekannten Problemen zusätzliche Unruhe oder Ungewißheit schafft, sollten wir diesen Prozeß nicht künstlich abwürgen wollen — übrigens ein doch zum Scheitern verurteiltes Unterfangen.

Wir sollten vielmehr begreifen, daß unser Glaube durch die jeweils gegebene Zeit, auch durch die heutige, hindurchgehen, sie erleiden und erkennen, aushalten und befruchten muß. Nur dann ist er der Glaube des Evangeliums und nicht menschliches Werk, und nur dann bezeugen wir, daß wir ihm mehr vertrauen als allen „profanen“ Sicherungen, allem irdischen Machtdenken und aller menschlichen Schläue.

Die Begegnung des Glaubens mit unserer Zeit bedingt deshalb die Besinnung der Kirche auf sich selbst und ihre Aufgabe, und ihre Erneuerung auf der Grundlage der Offenbarung, d. h. dessen, was Christus ist.

Diese innere Erneuerung der Kirche aber erheischt, daß wir den christlichen Mut aufbringen, jetzt ein Stück vom Heidentum (d. h. dem Nichtchristlichen oder Unchristlichen) auszuscheiden, das es immer noch in uns und in der Kirche gibt oder das sich dort im Laufe der Geschichte angesammelt hat. Dieses hier gemeinte, unchristliche Heidentum reicht von der Gottes- und Jenseitsvorstellung über Kultformen, Gesetze und Bräuche bis hin zur Frage nach dem Verhältnis zwischen dem Menschen und Gott. Nur zu oft entspricht unsere Gottesvorstellung nicht dem Bild jenes Gottes, den Christus gepredigt hat. Nur zu oft stehen Gesetz und Brauch über der Weisung Christi oder werden vom Menschen von heute nicht als die innere Freiheit, sondern als die Zwangsjacke der Kinder Gottes empfunden.

So dünkt mir, daß die Kirche (und wir in ihr) um ihrer selbst, um des Evangeliums und um der Menschen willen, denen sie Zeichen des in Christus geschenkten Heils sein soll, sich kritisch mit dem unchristlichen Ballast auseinanderzusetzen hat, den sie durch die Jahrhunderte mitschleppt. Ich denke da vornehmlich an jüdischen Traditionalismus (was nicht Verkennung oder Verwerfung echter Tradition bedeutet), an heidnischen Gesetzeskult (was wiederum nicht die Berechtigung von Gesetzen überhaupt in Frage stellen muß), schließlich an eigenen, innerkirchlichen Juridismus und Formalismus.

Es geht letzten Endes darum, „die Hoffnung, die in uns ist durch Christus Jesus“, neu und glaubwürdig zu rechtfertigen vor uns und vor den Menschen unserer Zeit.

Und wenn dazu Unchristliches, Heidnisches ausgeschieden werden muß, so nicht, um das Christentum zu einem verbilligten Preis anbieten zu können und entsprechend leichter Abnehmer zu finden, sondern um ein reineres, echteres Christentum in der Welt zu vertreten, ein Christentum, dem allein die Möglichkeit geboten sein kann, das „neue Heidentum“ im Menschen und die Sinnleere des Lebens in der Zeit von heute und morgen zu überwinden.

Wer dennoch ehrlicherwise befürchtet, es ginge hierbei bloß um eine Verbilligung des Christentums, um eine Aufgabe wesentlicher Elemente, um einen echten, bedauernden und unersetzlichen Substanzverlust des Christlichen, der denke an die Problematik des Jerusalemer Konzils: Beschneidung oder Nichtbeschneidung? Speisegesetze oder Freiheit?

Oder aber er frage sich, ob wir in der Vergangenheit das Christentum nicht tatsächlich zu einem übertriebenen, unverantwortlich hohen, jedoch von Menschen und nicht von Gott festgesetzten Preis angeboten haben!

Die Frage, ob wir dabei „das Gesicht verlieren“, die Stärke der inneren und äußeren Geschlossenheit nicht mutwillig aufs Spiel setzen und somit auch unseren Einfluß, das Gehör, das nur dem Starken geschenkt wird, verscherzen, sind Überlegungen „dieser Welt“; sie passen vortrefflich zu den von Menschen geschaffenen Ideologien, nicht aber zum Evangelium, das Christus gepredigt hat und unser einziger legitimer Ausweis sein sollte.

FERDINAND KLOSTERMANN

Der Presbyter des Vatikanum II.

Paul Josef Cordes will mit seinem Buch „Sendung zum Dienst“¹ auf dem Hintergrund der gegenwärtigen Krise des kirchlichen Vorsteherdienstes „das ‚Wesen‘ des Amtspriestertums, von P. O. (Presbyterorum ordinis) ausgehend, approximativ aufhellen und die notwendigen Momente des offenbarungsgemäßen ‚Grundes‘ zu umschreiben versuchen, jenes Grundes, der verhindert, daß sich das Amt in seiner Variabilität und geschichtlichen Veränderung in aktualistische Beliebigkeit auflöst“ (4). Vf. geht von den konkreten Aussagen des Konzilsdekretes aus, zieht aber zu deren Deutung die Dekretsgenese, die verschiedenen Vorentwürfe (schemata), die Wortmeldungen der Konzilsväter (animadversiones), die Kommissionsberichte, die von den Konzilsvätern eingebrachten Modi, die biblischen, patristischen und liturgischen Zitate und Anspielungen und den jeweiligen Verständnishorizont einiger zentraler Begriffe naturgemäß mit herein².

Im 1. Teil³ geht es um die Spiritualität des Presbyters im Lichte der Dekretsgenese, um die immer stärkere Zuordnung des geistlichen „Lebens“ des Presbyters zu seinem apostolischen „Dienst“ und um die Einordnung seiner Spiritualität in die „einzige Spiritualität“ des Christen überhaupt. Der 2. Teil befragt die Dekretsgeschichte über den theologischen Ort des Presbyters, der immer mehr als Träger eines amtlichen Dienstes am sazerdotalen Volk Gottes diesem eingeordnet gesehen wird, statt ihm

¹ P. J. Cordes, *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.—.

² Vgl. die beiden Anhänge 309–343.

³ Seine Überschrift entspricht nicht ganz dem Inhalt.

nur gegenüber zu stehen, was sich bis in die Bezeichnung hinein auswirkt: aus dem sacerdos der ersten Entwürfe wird der presbyter des Dekretes.

Der 3. Teil sucht mit Hilfe des Schemas vom dreifachen Amt Christi die Aufgaben des Presbyters und die Integration dieses dreifachen Dienstes zu erheben, stößt dabei freilich auf divergierende Tendenzen im Dekret selbst. Zweifellos kommt es zu einer „berechtigten Abweisung der Rolle des Priesters als eines Kultträgers“ (117); „die Überzeichnung des kultisch-sacerdotalen Auftrags wird auf das rechte Maß“ gebracht (124) und das kultisch-sacerdotale Handeln selbst „als verdichteter Vollzug des Wortauftrags“ gesehen (147), dem offenbar eine besondere Bedeutung zukommt; Christus wird wieder zum „einzigen Mittler zwischen Gott und dem Menschen“ (149).

Auf der Suche „nach der alle drei Dienste verbindenden Linie“ kommt freilich der Vf. selbst in seiner Interpretation des Dekretes zu keiner völlig überzeugenden Stellungnahme. Einerseits scheint der Leitungsauftrag des Presbyters (noch mehr des Episkopen) der formale Rahmen zu sein, der freilich im Vollzug des Auftrags noch mit der ntl Botschaft zu füllen ist (142); die einheitsstiftende Aufgabe des Amtes wird betont, die ja mit dem Leitungsauftrag zusammen hängt (156–158); anderseits neigt der Vf. doch dazu, „im Dienst an der Verkündigung des Evangeliums eine hervorstechende, sozusagen die konstitutive Klammer der Ämterdreiheit“ zu sehen. Er gesteht freilich, daß man hierin nicht den „einzigen berechtigten Versuch, den Kern und die Mitte aller Presbytertätigkeit offenzulegen“, sehen könne und weist selbst auf den „Dienst an der Leitung und Einheit als die zusammenfassende letzte Umschreibung des Presbyterauftrages“ hin (159). Die gegen die Deutung des Presbyteramtes als Hirtenamt, also wieder als Leitungsdienst, vorgebrachten Gründe vermögen nicht zu überzeugen⁴. Uns scheint nach wie vor der Verkündigungsauftrag eher in den Leitungsauftrag als dessen materiale Füllung (142) eingeordnet werden zu können als umgekehrt, zumal „die Weitergabe der Botschaft Jesu jedem Christen zur Pflicht gemacht ist“ (161), keineswegs aber die Leitung der Gemeinde, die eine besondere potestas voraussetzt (119).

Der 4. Teil fragt nach den konstitutiven Elementen des Presbyterdienstes, da es ja müßig sei, „das kennzeichnende Spezifikum des Presbyters in der Presbytertätigkeit als solcher zu suchen. Sinnvoller scheint es, eventuell dem Tun vorausliegenden Bedingungen nachzugehen“ (161). „Seine (des Presbyters) Tätigkeit ist ja dem Phänomen nach in fast keinem Fall spezifisch presbyteral. So erscheint dann auch nicht die Tätigkeit als solche, sondern die Voraussetzung seines amtlichen Dienstes als besonders charakteristisch und beachtenswert; diese Voraussetzung liegt in rechtstheologischen und gnadenhaft-geistlichen Daten“ (10). Nur so wird übrigens auch die geschichtlich faktische Auffächerung des presbyteralen Dienstes verständlich und eine heute wieder notwendige möglich. Zunächst ist also von der das Amt begründenden Vollmacht (potestas), von der „geistlichen Bevollmächtigung, die nicht auf ein spezifisches Tun hin festgelegt ist“ (164), vom „ministerium auctoritativum“, das „der Presbyter im Gottesvolk zu leisten hat“ (166), die Rede. Steht hier das rechtliche Element, „die Ordnungsfunktion in der Gemeinde“ (162) im Vordergrund, so wird im „spezifischen Christus-Bezug des Amtsträgers“ die gnadenhafte Tiefendimension, der pneumatisch-charismatische Charakter dieser Funktion und dieses Amtes deutlich. Es kommt hier auch der Wandel der Repräsentationsauffassung (repraesentatio Christi, in persona Christi agere) in der Geschichte der Kirche und des Priesterdekretes in Richtung auf eine stärkere Dynamisierung und Handlungsbezogenheit des Gegenwärtigwerdens Christi und auf eine stärkere Ekklesiozentrik zur Sprache. Das Handeln in der Person Christi wird letztlich durch „die sakramental vermittelte Gabe des Heiligen Geistes“, durch den „amtsgründenden Akt der Ordination“ ermöglicht (208–266).

⁴ Vgl. 153, Anm. 865.

Der letzte Teil der Arbeit untersucht die Beziehungen des Presbyters zu den anderen kirchlichen Personen und Gruppen: zur Ortsgemeinde, zum Bischof und zum Presbyterium. Der gesamtkirchliche Bezug kommt hierbei wohl zu kurz, wenngleich es Ansätze dazu auch im Priesterdekret gibt. In seinen — auch zum Priesterdekret selbst — kritischen Schlußbemerkungen hebt der Autor mit Recht die „keineswegs selbstverständlichen positiven Neuansätze“ des Priesterdekretes hervor: wie das Brechen „mit der gängigen Amtstheologie“ (194), die Überwindung einer „kultisch-sazerdotalen Verengung der Amtsvorstellung“ (308), die Modifizierung der „Statik des Repräsentationsgedankens“ durch die „Dynamik des Sendungsbegriffes“ (208), die Öffnung eines Zugangs zum lutherischen Amtsverständnis (218), und bedauert manche auch kirchenamtliche postkonziliare Schritte, die „hinter das einmal gewonnene Niveau“ zurückführen wollen (308).

*

Alles in allem haben wir eine verdienstvolle Arbeit vor uns. An diesem Urteil ändern auch einige offene Wünsche nichts. An manchen Stellen hätte man sich wohl einen tieferen Rückgriff auf die ntl Schriften erwartet, was manche Aussagen relativiert und der angestrebten „Synthese“ (9) nur genützt hätte. Auch die stärkere Heranziehung anderer konziliarer Aussagen (außerhalb des Priesterdekretes) über den Presbyter würde man manchmal wünschen. Die Vermischung von Textkommentar und Systematik ist nicht überall gleich gelungen. Mitunter scheinen die eigenen Ansätze nicht konsequent genug durchgehalten zu werden; nur so sind einige merkwürdig apodiktische Behauptungen erklärbar. Manchen Auffassungen und Polemiken liegen wohl nur Mißverständnisse zugrunde.

So wird auch in der vom Autor abgelehnten Auffassung des presbyteralen Berufes eine „besondere Beauftragung durch Gott“, eine „besondere Sendung zu amtlicher Verantwortung“ keineswegs abgelehnt und einer Gleichsetzung der Berufe schon gar nicht das Wort geredet (85–87); es geht vielmehr um die Art des Berufungsvorganges und um den Zusammenhang jeder, auch besonderen christlichen Berufung mit der Urberufung zum Glauben. Die Beachtung der paulinischen Klesis- und Charismenlehre hätte wohl davor bewahrt, gleichsam verschiedene Grade der „Übernatürlichkeit“ zu postulieren. Zwar gibt es verschiedene Zuteilungen von Geistesgaben, aber es ist derselbe Geist, der sie bewirkt (1 Kor 12, 4)⁵. An anderer Stelle schreibt der Autor selbst: „Das NT räumt dem Amtsträger als solchem keine dinghaft-räumlich zu verstehende Sakralität ein, eine Gottzugehörigkeit, die dem Laien nicht zugänglich wäre“ (129), oder: „Demnach tritt das kirchliche Amt nicht heraus aus der alle Getauften betreffenden christlichen Sendung, sondern nimmt in dieser selbst nur eine Sonderform ein“, wobei der zitierte Text (1 Thess 1, 7) auch auf alle Getauften geht. Hier werden künstliche Gegensätze geschaffen oder es wird der eigene Ansatz nicht ernst genommen.

Ähnliches gilt von dem über „die besondere Form der Presbyterspiritualität“ und über die spezifische Wirkung der Verkündigung eines Ordinierten Gesagten (201 f); auch hier wird unseres Erachtens die Tiefendimension der Klesis zum Glauben und der Taufe nicht ernst genug genommen und die Spiritualität des Presbyters zu sehr von der des Christen abgehoben. Gerade der zitierte Aufsatz Urs von Balthasars hätte hier vorsichtig machen können⁶. Es geht nur um verschiedene Schattierungen und Akzentuierungen ein und derselben christlichen Spiritualität. Darum geht auch die Polemik gegen F. Haarsma im Grunde daneben; „eine besondere Priesterkleidung“, „eigene Gebetsvorschriften“ und die Ehelosigkeit wird ja doch wohl auch Cordes nicht unmittelbar aus dem priesterlichen Dienst ableiten wollen.

⁵ Vgl. HPTH IV, 456–459.

⁶ Allerdings erst auf den Seiten 227–234.

Die Forcierung der Verwendung des Wortes *consecratio* bzw. „Weihe“ für die Ordination oder als Ergänzung derselben (222.228) scheint uns nicht begründet zu sein, wiewohl sie der Autor selbst richtig interpretiert und von einem rein religionsgeschichtlichen Verständnis abhebt (220–228); dennoch legen sich ohne diese Interpretation nicht wenige „religionsgeschichtliche“ Mißverständnisse nahe. Zudem kann man auch unter Ordination Heiligung und Sendung mitverstehen, wenn man sich des pneumatischen Charakters einer kirchlichen Ordination bewußt bleibt. Möglicherweise unterliegt der Autor selbst den erwähnten Mißverständnissen, wenn er völlig undifferenziert meint, das Ordinationsgeschehen dulde wegen seines Weihecharakters „keinerlei Einschränkung“, auch keine zeitliche Begrenzung (227). Selbst nach der traditionellsten Theologie muß man auch ein sakramental übertragenes Amt nicht immer ausüben, weswegen bestimmte Leitungsämtter für einen konkreten Ort (Pfarrer, Bischof) auch wohl von vornherein auf bestimmte Zeit verliehen werden können, was nicht heißt, daß solche Leute nach abgelaufener Zeit nicht andere bischöfliche oder presbyterale Funktionen ohne neuerliche Ordination übernehmen könnten⁷. Andere, auch ernst zu nehmende Theologen gehen hinsichtlich der „theologischen“ Möglichkeiten der Kirche noch weiter.

Eine ähnliche Überinterpretation liegt auch dem Abschnitt „absolute oder relative Ordination?“ zugrunde (240–250). Gewiß sind wir über die ursprünglichen Auffassungen und Praktiken wenig informiert; es scheint uns aber auch voreilig, die relative Ordination, für die jedenfalls eine lange Tradition spricht, einfach auf den Cyprianischen Juridismus zurückzuführen. Überhaupt sollte man aufhören, ein funktionales Amtsverständnis dauernd gegen ein pneumatisches auszuspielen und als „Soziologisierung“ zu verdächtigen. In der Gemeinde des Christus Jesus ist seit der Geistsendung auch das Funktionale und Soziologische pneumatisch. Darum scheint uns auch die Polemik auf S. 247–249 nicht überzeugend und auf jeden Fall zu undifferenziert.

Den Presbyterrat sieht der Autor als den einzigen „Senat des Bischofs für die Leitung des Bistums“ und er begründet dies und das Verhältnis des Presbyterrates zu anderen diözesanen Gremien (Pastoralrat und Laienrat) mit dem „gnadenhaft-geistlichen Fundament des Presbyteriums“ (302–306). Das hat sicher manches für sich⁸. Der Autor macht es sich aber zu einfach, andere Konzepte in der Nähe rein demokratischer Modelle repräsentativer oder plebiszitärer Art unter „Verzicht auf die Gründung des Presbyteriums in der Gabe des Geistes“ anzusiedeln (302). Hier wird vergessen, daß das Verhältnis von Presbyterrat und Pastoralrat, das zu bestimmen das Konzil unterlassen hat, praktikabel geregelt werden muß, daß der Geist, der im Laien kraft seiner Tauf„konsekraton“ und kraft seiner Charismen wirkt, kein anderer ist, als der im Presbyter wirkende und daß es darum auch schwer sein wird, dem Rat des Laien eine niedrigere pneumatische Qualifikation zuzuerkennen als dem des Presbyters.

⁷ Vgl. E. Schillebeeckx, *Gott — Kirche — Welt* (Mainz 1970), 199–206; K. Rahner, *Schriften zur Theologie IX* (Einsiedeln 1970), 371.392.

⁸ Z. B. auch das im übrigen sehr umstrittene Rundschreiben der Klerikerkongregation vom 11. 4. 1970.

Zur Genese des Amtspriestertums

Die Literatur zum Priestertum ist unübersehbar geworden¹. Jochen Martin gibt schon durch den Titel seines Buches „Die Genese des Amtspriestertums in der frühen Kirche“² unmißverständlich an, worum es ihm geht. Er will die Entstehung bzw. Ausformung des Amtspriestertums in den ersten beiden Jahrhunderten nach Christus darstellen, — ein schwieriges Unterfangen bei der Dürftigkeit der Quellen und dem bewußten Verzicht auf theologische Reflexion. Martin macht sich als Historiker an seine Aufgabe und geht konsequent seinen Weg. Daß das, was dabei herauskommt, dennoch von theologischer Relevanz ist, ist selbstverständlich. Die Zeiten eines Kardinal Manning, der gemeint hatte, die Geschichte durch das Dogma besiegen zu können, sind ja wohl endgültig vorbei.

Die Brisanz des Themas läßt es gerechtfertigt erscheinen, auf Inhalt und Beweisführung des Buches ausführlicher einzugehen. Dabei will beachtet sein, daß nicht die Thesen des Rezensenten vorgelegt werden, sondern die des Historikers Martin.

In der *Einleitung* weist Martin für sich die (etwa von Rahner und Schlier verwendete) Unterscheidung zwischen einem unwandelbaren Wesen des Priestertums und seiner jeweiligen historischen Ausformung zurück, weil der Historiker „kein Instrumentarium“ besitze, um Göttliches und Menschliches auseinanderzuhalten. Aufgrund der genannten Unterscheidung hätten die Theologen vielfach die Geschichte nicht ernst genug genommen. Für den Historiker stellt sich die grundsätzliche Frage: „Wie kann angesichts der vielfältigen historischen Bedingungen, die zur Ausbildung des Amtspriestertums geführt haben, von einem von Anfang an gesetzten, für alle Zeiten gültigen ‚Wesen des Amtspriestertums‘ gesprochen werden?“

Martin bietet bereits in der *Einleitung* eine Vorformulierung einiger seiner Ergebnisse: 1. Der hohe Anspruch an die frühen Gemeindemitglieder führte in dem Augenblick, da der ursprüngliche Schwung nachließ, zur Ausbildung von „Herrschafts- und Sanktionsmechanismen“. 2. Die „theologische Begründung der kirchlichen Ämter“ folgt der „konkreten Institutionalisierung“. 3. Der Umstand, daß die ntl Schriften von den kirchlichen Ämtern nur im Vorübergehen sprechen, ist als Indiz dafür anzusehen, wie wenig Interesse die frühe Kirche an ihnen hatte.

Der *Hauptteil* folgt der Chronologie der Quellen. Zunächst werden die *kirchlichen Dienste vor der Entstehung des Einzelepiskopats* behandelt. Für die Kenntnis der paulinischen Gemeinden wird die Berufung auf die Apg abgelehnt, weil diese bereits ein Zeugnis der zweiten Generation darstellt. Mit Hinweis auf 1 Kor 16, 15, wonach sich die Familie des Stephanas „dem Dienst der Heiligen gewidmet“ habe, wird angenommen, daß sich zunächst einzelne Gemeindemitglieder ohne besondere Beauftragung spontan zu besonderen Dienstleistungen zur Verfügung gestellt haben. Die Ermahnung des Paulus, daß sich die Gläubigen solchen Männern unterordnen sollten, wird von Martin eingereiht in die allgemein geforderte gegenseitige Unterordnung und Achtung (Eph 5, 21; Röm 12, 10) sowie die Hochschätzung gegenüber der geleisteten Arbeit. Ein „rechtlich-institutionelles Element“ vermag er in den paulinischen Gemeinden noch nicht zu erblicken, auch wenn es innerhalb der Dienste schon eine

¹ Vgl. z. B. J. Marböck / R. Zinnhobler (Hg.), *Priesterbild im Wandel. Theologische, geschichtliche und praktische Aspekte des Priesterbildes*. FS zum 70. Geburtstag von DDr. Alois Gruber (Linzer Theologische Reihe, Bd. 1) (217). OÖ. Landesverlag, Linz 1972. Das Buch enthält zahlreiche weiterführende Literaturangaben. Desgleichen die *Bibliographie internationale sur le sacerdoce et le ministère* 1969, hg. vom Centre de Documentation, Montreal 1971.

² = *Der priesterliche Dienst III.* (Qu. disp. hg. v. K. Rahner / H. Schlier, Bd. 48) (119). Herder, Freiburg 1972.

faktische „Rangordnung – mit den Aposteln, Propheten und Lehrern an der Spitze – gegeben“ hat (z. B. 1 Kor 12, 28). Diese ist nur im Sinne eines „sachlichen Vorrangs“ zu verstehen, nicht aber „im Sinne einer hierarchischen Gliederung“.

Paulus selbst deutet außerdem alle Gemeindedienste als „Charismen“ (1 Kor 12, 4 ff), als „Wirkungen des Geistes“ also. Daher könne man in den paulinischen Gemeinden eigentlich noch nicht von kirchlichen Ämtern reden, bzw. man müsse mit Käsemann alle Getauften als „Amtsträger“ bezeichnen³. Daß bei einer solchen Konzeption der Gemeinden Konkurrenzsituationen entstanden, wie sie uns für Korinth bezeugt sind, ist selbstverständlich. Auf die Dauer mußten sich hieraus „organisatorische Konsequenzen“ ergeben. Die freie Geistkirche eines R. Sohm bleibt eben für jeden längeren Zeitraum Utopie. Da aber „Paulus die Gemeindedienste durch seine Autorität stützte, Normen für die Verkündigung setzte und schließlich Anweisungen für das Gemeindeleben gab“⁴, bestand zunächst noch „keine dringende Notwendigkeit, die Entscheidungskompetenzen“ genau zu regeln. Zum gleichen Ergebnis führt die Betrachtung der konkreten Bedingungen des Gemeindelebens. Die paulinischen Gründungen lagen in einer hellenistischen Umwelt und waren daher unbeeinflusst vom Modell des jüdischen Presbyterats; sie waren klein genug, um noch ohne klare Kompetenzabgrenzung auszukommen; die Spontaneität des Anfangs und die nahe Parusieerwartung förderte eine gewisse Unbekümmertheit in Fragen der Organisation.

Zur Kenntnis der *kirchlichen Dienste in der Urgemeinde von Jerusalem* stehen nur Quellen der zweiten Generation zur Verfügung, vor allem die Apostelgeschichte und das Matthäus-Evangelium. Die Zeugnisse sind daher vermutlich bereits von dieser Generation beeinflusst. In Jerusalem war zunächst das Leitungsgremium der Zwölf vorhanden, das nach einer Übergangsperiode ersetzt wurde „durch Jakobus und die Presbyter“. Zum Unterschied von den paulinischen Gemeinden gibt es in Jerusalem „institutionalisierte Gemeindefunktionen“. Die „Sieben“ werden z. B. „von der Gemeinde ausgewählt und von den Aposteln offiziell eingesetzt“ (Handauflegung; Apg 6, 1–6). Die Jerusalemer Presbyter erheben sogar schon „gesamtkirchlichen Anspruch“ (vgl. Apostelkonzil; Apg 15, 22 f). Als Vorbild darf das Presbyterat im Judentum gelten, eine der drei Gruppen des Synedrions, die aber nichts mit dem kultischen Dienst und der Verkündigung zu tun hatte. Die Rolle des Jakobus ist in ihrer Bedeutung erkennbar, „aber dennoch schwer zu beschreiben“. „Ob seine Autorität einen Niederschlag in einem besonderen Amt gefunden hat, bleibt zweifelhaft“, de facto dürfte er in seiner Position schon an die eines monarchischen Bischofs herangekommen sein⁵. „Auf jeden Fall haben Jakobus und die Presbyter Petrus und dessen Mitapostel in der Leitung der Jerusalemer Gemeinde und damit auch der Kirche abgelöst“. Neben dem „Amt“ gibt es aber auch in Jerusalem die frei tätige Gemeinde, zumindest „bevor Jakobus seine Vorrangstellung gewinnt“. Amt und Gemeinde stehen einander „noch nicht im späteren Sinne gegenüber“. Die Gemeinde wählt die „Sieben“, schickt Barnabas nach Antiochien (Apg 11, 22), bricht das Brot (Apg 2, 46), ja empfängt nach einer Stelle die Binde- und Lösegewalt (Mt 18, 18). Es gibt „noch kein eindeutiges Prinzip“, nach dem „die Gemeinde organisiert“ ist, doch stellten sich in Jerusalem – als Folge des raschen Anwachsens der Gemeinde – früher als anderswo „bestimmte Ordnungsaufgaben“. Das bildet die Voraussetzung „für die Übernahme des Presbyterats“. Trotz des Gesagten sieht Martin (noch) keinen entscheidenden Unterschied zwischen den paulinischen Gemeinden und Jerusalem, da eben die hier andersartigen „Einzelfphänomene“ noch keine „prinzipielle Bedeutung“ erlangt hatten. An der Spitze der *Gemeinde von Antiochia*, die durch versprengte Christen gegründet wurde (Apg 11, 19–21), standen Propheten und Lehrer (Apg 13, 1). Da in der Didache

³ S. Seite 28, Anm. 26.

⁴ Vgl. 1 Kor 5; 11, 13–16 und 17–34.

⁵ Eusebius bezeichnet ihn später als Bischof von Jerusalem.

15, 1 „die Gemeinden aufgefordert werden, sich Episkopen und Diakone zu wählen, die ihnen den Dienst der Propheten und Lehrer leisten“, darf im Fall Antiochia keine „singuläre Erscheinung“ gesehen werden.

Nach dem Tode des Paulus, also in der 2. Generation, entstand in seinen Gemeinden ein Vakuum, das grundsätzlich auf verschiedene Weise ausgefüllt werden konnte. „Weil apostolische Anweisungen für die kirchliche Organisation fehlten, versuchte man teilweise die Entscheidungen der nachapostolischen Zeit als Anordnungen der Apostel auszugeben“⁶. Der Wandlungsprozeß wird z. B. deutlich, wenn nach Apg 14, 23 Paulus und Barnabas in jeder Gemeinde Presbyter (= Episkopen) einsetzten, während in den Paulusbriefen selber nirgends Presbyter begegnen. Diese Presbyter-Episkopen nehmen Führungsaufgaben wahr. Mit ihnen „werden die Anfänge eines Konzentrationsprozesses sichtbar, der schließlich zum Moniepiskopat führen sollte“. Die erwähnte Stelle der Apg wie auch die Pastoralbriefe erweisen sich als Versuche der Legitimation für die damals bereits vorhandenen Ämter. Die „Apostel-Beauftragten“ Titus und Timotheus sind nach Martin ebenfalls unter die Presbyter-Episkopen zu reihen. Ihre Aufgaben waren: Gemeindeleitung, Disziplin, Recht zu ordnieren, und vor allem Bewahrung der rechten Lehre. Dagegen fehlten noch der Eucharistievorsitz und die Sündenvergebung. Nach den Pastoralbriefen gibt es das Amtsscharisma, das aber noch keine „Trennung zwischen Klerus und Laien“ bedingt, einmal, weil es „als zu aktualisierende Potenz verstanden wird⁷ und somit auf die Anerkennung durch die Gemeinde angewiesen bleibt“; sodann, weil „das Amt noch primär“ funktional von der Entfaltung und Weitergabe der Lehre her legitimiert wird⁸.

Nach der *Didache* sind Episkopen und Diakone zwar schon bekannt, aber für die angesprochenen Gemeinden noch keine „selbstverständliche Institution“. Die Episkopen und Diakone wurden einfach gewählt. In der *Didache* gibt es also „den nicht-apostolischen Ursprung des Gemeindeamtes“⁹. Erstmals lassen sich nun auch „kultische Funktionen des Gemeindeamtes erschließen“. Das „Charakteristikum der zweiten christlichen Generation“ ist „die Traditionalisierung der Lehre und die Ausbildung fester Ämter“.

Am Ende dieser Zeit kommt es dann zu Versuchen theologischer Legitimation. Die Einsetzung in das Amt geschieht nach dem 1. Klemensbrief zu Korinth durch „angesehene Männer“; die „Absetzung schlechter Presbyter-Episkopen durch die Gemeinde“ scheint grundsätzlich noch möglich zu sein. Demgegenüber will Rom anscheinend den apostolischen Ursprung des Amtes (Gott-Christus-Apostel-Presbyter), die „Lebenslänglichkeit der kirchlichen Dienste“ und deren Zuständigkeit bei der Eucharistiefeier betonen. Der Klemensbrief legitimiert das Gemeindeamt durch eine „historische Fiktion“ und bedeutet damit „die Geburtsstunde des *ius divinum* für das Gemeindeamt“. Auffallend ist es auch, daß bei Klemens „alle nichtamtlichen Dienste der Gemeinde mit Schweigen übergangen“ werden. Trotz des Gesagten hält es Martin für falsch, heute mit einem Hinweis auf den Klemensbrief die kirchliche Hierarchie begründen zu wollen. „Nach dem Schreiben ist das Recht der von Gott durch Christus gegründeten Kirche kein grundsätzlich anderes als das der von Gott auf Christus hin geschaffenen Welt. Wenn (nun) das Verständnis der Welt als hierarchisch gegliederte sich nicht mehr halten läßt, hat auch die Begründung der kirchlichen Hierarchie ein entscheidendes Fundament verloren“. Zusammenfassend wird festgestellt, daß das Wegfallen der Parusieerwartung, die Zunahme der Gemeindemitglieder und die Sorge um die Einheit in Lehre und Praxis einen „Zwang zur Institutionali-

⁶ Z. B. die Abschiedsrede des Paulus an die Epheser in Milet; die Pastoralbriefe.

⁷ Vgl. 1 Tim 4, 14; 2 Tim 1, 6.

⁸ Vgl. 1 Tim 1, 18; 4, 6. 16; 6, 3; 2 Tim 1, 13; 2, 2. 7; 3, 14.

⁹ S. Seite 71, Anm. 29.

sierung“ bedeuteten. Während es hierfür keine Alternative gab, war jedoch die konkrete Form noch keineswegs festgelegt.

Im letzten Abschnitt des Buches wird die *Ausbildung des monarchischen Episkopats* behandelt. Eine Hierarchie der kirchlichen Ämter begegnet erstmals in den Briefen des *Ignatius von Antiochien*. Bischof, Presbyter und Diakone werden genannt, wobei diese an Rang unter den Presbytern stehen, jedoch dem Bischof als Gehilfen besonders eng zugeordnet sind. Diese Ämterstruktur setzte sich im 2. Jh. widerstandslos in der ganzen Kirche durch, woraus man schließen muß, daß sie schon durch die vorherige Ordnung der Kirche begünstigt war. Auch die Presbyterkollegien hatten ja schon einen Vorsitzenden bedurft. „Bischöfe wie Ignatius oder Polykarp mußten durch ihre Qualität und ihren Ruf auch die Institution aufwerten“. Martin erblickt in solchen Momenten „Dispositionen für den Einzelepiskopat“, nicht aber geschichtliche Notwendigkeiten, denn „die Geschichte ist voll von Möglichkeiten, die nicht wahrgenommen werden“. Ignatius, der sich in seinen Briefen gegen vorkommende „Spaltungen“ wendet¹⁰, sieht im Bischof, wie Martin formuliert, den „entscheidenden Garanten der Kirchlichkeit aller kirchlichen Handlungen“. In der damaligen Situation war bei kollegialer Leitung die Einheit nicht mehr genügend gewährleistet¹¹. Damit werden die Spaltungen zu einem der „Hauptmotive für die Ausbildung des monarchischen Episkopats und dessen schnelle Verbreitung“.

Die Frage der Legitimation wird bei Ignatius nicht direkt behandelt. Der Bischof wird als Zeichen der Einheit sowie als Gottgesandter (direkt!) – und damit als Mittler zu Gott – charakterisiert. Die Eucharistie als Bekenntnis „zu einem Brot, einem Kelch und damit zu einem Herrn“ muß unter seinem Vorsitz vollzogen werden. Damit ist der Weg eingeschlagen zum Bischof als „Priester und Geistlichen“. Wenn dennoch z. B. auch die Epheser als „Weggelassenen, Gottesträger und Tempelträger, Christus-träger, Träger von Heiligem“ bezeichnet werden (Eph 9, 2) und man dies nicht als bloße Rhetorik abtut, erkennt man, daß derjenige, der „dem Bischof folgt“, sich „geistlich in nichts von ihm unterscheidet“. „Deshalb gibt es bei Ignatius auch noch keine Kleriker und Laien, obwohl es von seiner Theologie dorthin nur noch ein Schritt ist“. „Die Forderung, daß nur der Bischof oder seine Beauftragten die Eucharistiefeier leiten, taufen usw. dürfen, ergibt sich also nicht aus einer besonderen geistlichen potestas des Bischofs“, sondern aus dem Ziel der Unterbindung von Spaltungen. Der nächste Schritt war es, daß die Vollmachten des Bischofs objektiviert, d. h. daß sie von der jeweiligen Person unabhängig gemacht wurden. Diesem Zweck diente die „Ausbildung der Sukzessionstheorie, die in der Auseinandersetzung der Kirche mit der Gnosis formuliert wurde“. Die Frage nach der „wahren apostolischen Tradition“ war zum zentralen Problem geworden. Man bemüht sich um die Erstellung von Traditionsreihen, die bis auf die Apostel zurückreichen¹². Nun werden auch die Bischöfe als Nachfolger der Apostel angesprochen.

Hippolyt, der für seine „*Traditio apostolica*“ älteres Material benützte, unterscheidet erstmals scharf zwischen Klerus und Laien. Nur wer ordiniert ist, gehört zum Klerus. Mit einer interessanten Ausnahme: Bekenner brauchen für den Eintritt in das Diakonat oder Presbyterat nicht geweiht zu werden¹³. Für das Bischofsamt haben auch diese die Weihe nötig. Kultische Funktionen dürfen nun nur noch vom Klerus ausgeübt werden¹⁴. Spezifisch bischöfliche Aufgaben sind das Weiden der Herde (Sündenvergebung, Ordinierung) und der hohepriesterliche Dienst („*summus sacerdos*“), der

¹⁰ Vgl. IgnEph 6, 2; IgnPhld 2; 3, 3; 7–8; IgnSm 7, 2.

¹¹ So berichtet z. B. die *Hermas-Schrift* von Rivalitäten zwischen den Vorstehenden.

¹² Vgl. den römischen Bischofskatalog des Irenäus.

¹³ „Habet enim honorem presbyteratus per suam confessionem.“

¹⁴ „Ordinatio autem fit cum clero propter liturgiam.“

seinerseits die übrigen bischöflichen Tätigkeiten legitimiert. Auch die Presbyter sind für das sacerdotium geweiht. Sie dürfen bei der Ordination von Presbytern die Hände auflegen; dadurch ordinieren sie jedoch nicht, sondern sie „besiegeln“ nur. Dieser Ritus läßt zwei verschiedene historische Schichten erkennen. Während in den Pastoralbriefen die Presbyter durch ihre Handauflegung noch wirklich ordinierten, besteht jetzt die Notwendigkeit einer Umdeutung, da nun der Bischof die Ordinationsgewalt auf sich konzentriert hat. Der „kollegiale Ursprung des Episkopats“ wird hier noch einmal besonders klar sichtbar. Die Diakone werden zur Hilfe für den Bischof geweiht, weshalb ihnen auch nur der Bischof die Hände auflegt. Vergleicht man Hippolyt mit dem NT, so ist der „Kurswechsel im Vokabular“ (Audet) auffallend. Jetzt dienen nur mehr die Diakone; die Bischöfe herrschen¹⁵; die Presbyter *regieren* die Gemeinde. *Tertullian* hat eine ähnliche Konzeption, hält aber prinzipiell – auch schon in seiner katholischen Zeit – am allgemeinen Priestertum fest, auf dem das besondere Amtspriestertum „zur Wahrung des Friedens und der Ordnung“ basiert. Grundsätzlich konnte also jeder Christ priesterliche Funktionen ausüben, um der Ordnung willen sollte er es jedoch nicht tun. Diese Auffassung steht noch einem Klemens von Rom nahe.

Abschließend stellt Martin drei *Wurzeln „des Priesterbegriffs*, wie er bei Hippolyt bezeugt ist“, heraus: 1. Die (faktische) „Übernahme der Leitung der Eucharistiefeier durch die Presbyter bzw. durch den Bischof“; 2. die „Mittlerfunktion, die der Bischof als Garant der Kirchlichkeit aller kirchlichen Handlungen und als Wahrer der Einheit der Kirche gewann“; 3. die „amtliche Vollmacht der Sündenvergebung“. Eine allmähliche Grenzverschiebung zeichnet sich ab. „Je mehr die Amtsträger als solche zu Geistlichen wurden, desto weniger Geistlichkeit sprach man dem Kirchenvolk zu.“

Man wird Martin bestätigen müssen, daß er methodisch – d. h. in diesem Fall rein historisch ohne Berücksichtigung dogmatischer Aspekte –, sauber gearbeitet hat und seinen Weg mit Vorsicht gegangen ist. Das Ergebnis ist aber keineswegs so neu, daß man nicht anderswo schon Ähnliches gelesen hätte. Außerdem glaubt man eine gewisse Scheu vor einer wirklich klaren Formulierung der Resultate zu verspüren. Nach Auffassung Martins war die früheste Zeit des Christentums jedenfalls eine priesterlose Zeit. Das wird aber in dem Buch nirgends deutlich ausgesprochen. Für einen Historiker ist der fast vollständige Verzicht auf die Angabe von Jahreszahlen verwunderlich. Sie hätten aber sicherlich dazu beitragen können, dem Leser die Etappen der Entwicklung deutlicher vor Augen zu führen. Der Autor wollte, wie er selber sagt, sein Material chronologisch darbieten. Er hat sich aber nicht für eine absolute Chronologie (so weit eine solche möglich ist) entschieden, sondern für eine solche, die dem Alter der Quellen folgt. Sonst hätte man vor den paulinischen Gemeinden die vom Judentum beeinflusste, presbyterial verfaßte Kirche von Jerusalem behandeln müssen, auch wenn wir für sie erst spätere Quellen besitzen. Das paßt freilich nicht gut in das Konzept Martins. Bei der Spärlichkeit der Quellen wäre eine etwas freigiebigere Zitation der herangezogenen Stellen sehr zu begrüßen gewesen, auch wenn dadurch das Buch etwas dicker geworden wäre. Zwar finden sich in den Anmerkungen zahlreiche Verweise. In vielen Fällen hätten jedoch die Schlußfolgerungen des Autors besser überzeugt, wenn er seine Belege im vollen Wortlaut gebracht hätte. An einer Stelle schließt der Autor aus der Faktizität verschiedener gleichzeitiger Ämterstrukturen auf das Fehlen konkreter Anweisungen durch die Apostel. Wenn das stimmt, müßte man logischerweise erst recht das Fehlen solcher Anweisungen Christi annehmen. Ob man aus Apg 2, 46 wirklich herauslesen kann, daß bei ihren Versammlungen die einzelnen Gemeindemitglieder das Brot brachen, scheint mir fraglich. Auch hätte man hier er-

¹⁵ Sie haben den *Führergeist*, das *Hohepriestertum*, sind Träger der *potestates* der Sündenvergebung und der Ordination.

örtern müssen, ob sich die Stelle auf die Eucharistie bezieht. Wenn vermutet wird, daß sich in den paulinischen Gemeinden zunächst einzelne Getaufte spontan für besondere Dienstleistungen zur Verfügung stellten, so ist wohl die einzige beigebrachte Stelle (1 Kor 16, 15) für einen derartig weitreichenden Schluß eine etwas zu schmale Basis. Sehr scharfsinnig ist die Beobachtung, daß der Ritus der Priesterweihe nach Hippolyt zwei zeitlich verschiedene Schichten sichtbar macht. Hier hätte man darauf verweisen können, daß auch noch der gegenwärtige Weiheritus die damit angedeuteten Strukturverschiedenheiten erkennen läßt. Interessanterweise hat Martin aus dem Umstand, daß nach Hippolyt die „Bekenner“ der Ordination nicht bedürfen, keine Schlußfolgerung gezogen. Wird hier vielleicht die Auffassung des Gegenbischofs Hippolyt greifbar, daß *grundsätzlich* schon die Taufe zur Ausübung priesterlicher Funktionen genügt?

Schließlich sei noch darauf hingewiesen, daß der fast völlige Verzicht auf die Auseinandersetzung mit der exegetischen Literatur zum Thema nicht recht verständlich ist, da diese sich doch weithin auch der historischen Methode bedient.

In der heutigen Diskussion um das Priesteramt stellt das Buch Martins einen interessanten Beitrag dar, der eine aufmerksame Lektüre verdient. Eine definitive Antwort auf die Frage nach der Entstehung des Priestertums wird freilich nicht geboten. Diesen Anspruch hat der Autor allerdings auch nicht erhoben.

PETER GRADAUER

Römische Erlässe und Entscheidungen

Neue Riten ab 1973

Die Kongregation für den Gottesdienst wies in einem eigenen Schreiben vom 8. Dezember 1972 darauf hin, daß mit 1. Jänner 1973 einige Neuordnungen von Riten in Kraft treten. Ab diesem Datum muß der neue Firmritus gemäß der Apostolischen Konstitution „*Divinae consortium naturae*“ vom 15. August 1971 entweder in Latein oder in einer Volkssprache verwendet werden. Ebenso treten die gemäß den *Motu proprio* „*Ministeria quaedam*“ und „*Ad pascendum*“ vom 15. August 1972 vorbereiteten Riten für die Übertragung der neu geschaffenen Dienstämter der Lektoren und der Akolyten, ferner für die Aufnahme unter die Kandidaten zum Diakonat und zum Priestertum sowie für die Übernahme des Zölibats in Kraft. Das gilt zunächst für die lateinische Fassung; Übersetzungen in Landessprachen können nach der Billigung durch die Bischofskonferenzen und nach Bestätigung durch den Hl. Stuhl benützt werden. („*L'Osservatore Romano*“, deutschsprachige Ausgabe vom 22. Dezember 1972.)

Im Zusammenhang mit der Einführung des neuen Firmritus wurde angefragt, ob der Spender der Firmung beim Vollzug der hl. Handlung die ausgestreckte Hand auf das Haupt des Firmlings legen müsse oder ob die Salbung mit dem Daumen allein genüge. Es wurde entschieden: Die Salbung mit Chrisam bringt die Handauflegung in ausreichender Weise zum Ausdruck. (Responsum der päpstlichen Kommission für die Auslegung der Dekrete des II. Vatikanischen Konzils vom 9. Juni 1972; AAS, LXIV [1972] 526.)

Weiheadspensen

Die Kongregation für die Glaubenslehre gab am 13. Jänner 1971 Verfahrensnormen für Rückführung von Priestern in den Laienstand mit Dispens von den Weiheverpflichtungen. Um Zweifel zu lösen, die von Ortsordinarien vorgebracht wurden,

fügte sie am 26. Juni 1972 eine authentische Erklärung hinzu, die eine Einschränkung des Dispensverfahrens bedeutet: „Die Dispens wird ja nicht automatisch gewährt, es sind entsprechend schwerwiegende Gründe gefordert. Die Kongregation hat die vorgebrachten Gründe zu prüfen und in den einzelnen Fällen das Urteil abzugeben, wobei nicht nur das geistliche Wohl des Bittstellers selbst, sondern auch das Wohl der Gesamtkirche unter Aufrechterhaltung des Zölibatsgesetzes zu erwägen ist. Aus diesem Grund können nicht irgendwelche Gründe als hinreichend oder vollgültig angesehen werden, um die Dispens zu erlangen. Zu diesen ungenügenden Gründen zählen der bloße Wille zu heiraten, die Ablehnung des kirchlichen Zölibatsgesetzes, die zivile Eheschließung oder die schon erfolgte Festsetzung des Tages der Trauung in der Hoffnung, dadurch die Dispens leichter zu erreichen. Die Ordinarien mögen daher solche Gesuche, die sich nur auf die eben angeführten Gründe stützen, dieser Kongregation nicht übermitteln, besonders dann, wenn es sich um Priester handelt, die erst vor wenigen Jahren die Priesterweihe empfangen haben.“ Sodann wird darauf hingewiesen, daß nach c. 81 CIC dem Bischof nicht die Vollmacht zukomme, vom Zölibat zu dispensieren; diese Dispens stehe nach „De Episcoporum muneribus“, n. IX, 1, einzig dem Papst zu. Seine volle Wirkung, so wird weiter betont, erhält das Reskript der Rückführung in den Laienstand und der Dispens von den Weihepflichten unmittelbar im Augenblick der Bekanntgabe durch den Ordinarius, es bedarf keiner Annahme seitens des Bittstellers.

Der Hauptakzent liegt auf der Bestimmung über die Ämter und Aufgabenbereiche, zu denen dispensierte Priester weiterhin zugelassen sind: in Fakultäten, Instituten und Schulen der kirchlichen Wissenschaften (des kanonischen Rechtes, der Missionswissenschaft, Kirchengeschichte, Philosophie) sowie in Pastoralinstituten, in Instituten für Religionspädagogik und Katechetik, darf dispensierten Priestern kein Lehramt übertragen werden, vielmehr müssen solche vor der Gewährung der Dispens von einem solchen Amte zurücktreten. Etwas milder ist die Praxis in bezug auf andere Anstalten oder Zentren höherer Studien, besonders wenn diese von der kirchlichen Obrigkeit nicht im strengen Sinne abhängig sind, in denen aber auch theologische oder die Religion betreffende Disziplinen vorgetragen werden: Auch in diesen Anstalten können dispensierte Priester nicht mit den eigentlichen theologischen Lehrfächern oder solchen, die mit diesen in einem engen Zusammenhang stehen (z. B. Religionspädagogik und Katechetik), betraut werden. Im Zweifelsfall hinsichtlich der Verbindung gewisser Fächer mit der Theologie wird die Kongregation für die Glaubenslehre nach Beratung mit der Kongregation für die katholische Erziehung eine Entscheidung fällen. (AAS, LXIV [1972] 641–643.)

Nennung des Bischofs im Kanon der Messe

Da über die Einfügung des Namens des Bischofs in das eucharistische Hochgebet das Missale Romanum nichts enthält, haben verschiedene Ordinarien und Bischofskonferenzen darüber in Rom angefragt. Dazu wurde erwidert: Der Bischof wird bei der Feier der Eucharistie, die der Gipfel alles Tuns und die Quelle aller Kraft der Kirche ist, nicht nur ehrenhalber genannt, sondern aus Gründen der Gemeinschaft und Verbundenheit in Liebe, um auf ihn als den Spender der Gnade des Priestertums hinzuweisen und um die göttliche Hilfe für seine Person und sein Amt zu erbitten. Das Gesagte gilt auch für jene, die eine Teilkirche leiten, die nicht Diözese ist. Im eucharistischen Hochgebet *müssen* also genannt werden: der Diözesanbischof; der Bischof, der auf ein anderes Bistum versetzt ist, die Leitung des früheren aber noch innehat; der Apostolische Administrator, der Apostolische Vikar und Präfekt, der gefreite Abt und Prälat, der Jurisdiktion über ein Territorium ausübt. Im Anschluß an diese *dürfen* auch die Hilfs- und Weihbischöfe mit Namen oder Amtsbezeichnung genannt werden. (Dekret der Kongregation für den Gottesdienst vom 9. Oktober 1972; AAS, LXIV [1972] 692–694.)

Krankensalbung

In Fortsetzung der vom II. Vatikanum angeordneten Anpassung der Sakramentspendung an die heutigen Zeitverhältnisse wurde nun die Neuordnung der Krankensalbung bekanntgegeben. Es handelt sich dabei um zwei Dokumente: die Apostolische Konstitution des Papstes und die entsprechenden Texte im *Rituale Romanum*. In der lateinischen Fassung treten diese sofort mit dem Erscheinen in Kraft, die Übersetzungen in die Landessprache nach der Approbation durch den Hl. Stuhl und gemäß der Anordnung der zuständigen Bischofskonferenzen, spätestens jedoch am 1. Jänner 1974. Die wichtigste Neuerung liegt in der Änderung der Spendeformel, die sich nun an den Jakobusbrief und jene Formel anlehnt, die schon auf dem Tridentinum erwogen wurde. Sie lautet im Originaltext: *Per istam sanctam unctionem et suam piissimam misericordiam adiuvet te Dominus gratia Spiritus Sancti, ut a peccatis liberatum te salvet atque propitius alleviet*. Die Salbungen werden nun noch auf die Stirne und auf die Hände verabreicht, im Notfall nur auf die Stirne oder auf eine andere Stelle des Körpers. Die Spendungsformel wird dazu nur einmal gebetet. Das Krankenöl betreffend wird verfügt: Das Olivenöl kann auch durch ein anderes Öl ersetzt werden, das aus Pflanzen gewonnen wird.

Die Krankensalbung ist nicht nur das Sakrament derer, die sich in äußerster Lebensgefahr befinden; der rechte Augenblick für den Empfang ist vielmehr schon gegeben, wenn der Gläubige beginnt, wegen Krankheit oder Altersschwäche in Lebensgefahr zu geraten. Das Sakrament kann daher wiederholt werden, nicht nur, wenn der Kranke nach empfangener Salbung genesen ist und wieder erkrankt, sondern auch, wenn im Verlauf derselben Krankheit eine neue Verschlechterung des Zustandes eintritt. Die Krankensalbung kann auch in einen Wortgottesdienst und sogar in eine Eucharistiefeier eingebaut werden; es können auch, z. B. in einem Konvent, mehrere Priester in einem Krankenzimmer bei der Spendung der Krankensalbung zusammenwirken, indem sie die Handauflegung mitvollziehen sowie die Einleitungs- und Schlußgebete gemeinsam sprechen. Das Sakrament soll überhaupt nicht heimlich und verschleiert gespendet werden, um etwa dem Patienten den bevorstehenden Tod zu verbergen. Die Spendung in der Gemeinschaft oder gar in der Öffentlichkeit, etwa in Verbindung mit Krankensegnungen an Wallfahrtsorten, gibt den Kranken die bessere Möglichkeit, ihr Leiden zu heiligen, sich mit dem Leiden Christi zu vereinen und die Gnaden zu erhalten, deren sie gerade in diesem Zustand besonders bedürfen. Die Weihe des Krankenöles ist nicht mehr dem Bischof reserviert; im Notfall kann jeder Priester das Krankenöl selber bereiten mit der Weiheformel, die am Gründonnerstag verwendet wird.

Zusammen mit der Veröffentlichung des neuen Ritus der Krankensalbung wurden auch die anderen Texte für die Krankenseelsorge, z. B. die Spendung des Viaticums, neu formuliert. (Apostolische Konstitution „*Sacram unctionem infirmorum*“ vom 30. November 1972; „*L'Osservatore Romano*“ Nr. 14 vom 19. Jänner 1973.)

Literaturempfehlung zum Thema Ehe und Familie

Trotz aller Wellen, von denen wir überrollt werden oder die man uns suggerieren will, ist die Ehe nicht in Frage gestellt. Auch neuere soziologische Untersuchungen bei jungen Menschen zeigen, daß der Wunsch, eine Ehe zu schließen, klar dominiert.

Einen besonderen Platz nehmen im Bewußtsein der Bevölkerung heute Erziehungsfragen ein. Ein Kind erziehen, das geht heute nicht mehr nebenbei und wie von selber. Man hat ein Problem daraus gemacht. Positiv daran ist auf jeden Fall, daß breite Schichten interessiert sind, zu erfahren, wie sie richtig erziehen können.

Fragen aus den Themenbereichen Ehe und Familie werden nicht nur in der bunten Presse auf breitem Raum abgehandelt. Auch die seriöse Literatur ist durch ihre Fülle unübersichtlich geworden. Viele Neuerscheinungen sind wichtig für die Diskussion. Es wird aber häufig die Frage gestellt: Was kann mit gutem Gewissen empfohlen werden? Was ist praktisch brauchbar? Diesem Anliegen soll die folgende Übersicht gelten. Sie ist wie jede Auswahl subjektiv, was noch durch die absichtliche Beschränkung auf möglichst wenige Titel verstärkt wird.

1. Ehe

Bei den Titeln, die im ersten Abschnitt zusammengestellt sind, ist zu bedenken, daß Informationen über die Ehe selbstverständlich auch in der Ehevorbereitung verwendet werden können. Das wird schon deutlich bei einem Buch, das bewußt an den ersten Platz gestellt wird, weil es von der umfassenden Anlage her und durch die Qualität der Aussagen als Standardwerk empfohlen werden kann. *Duss-von Werdt, Josef/Hauser, Georges André: Das Buch von Liebe und Ehe, Walter-Verlag Olten 1970.* Hier haben sich zwei Autoren gefunden, die ideal aufeinander eingespielt sind. J. Duss-von Werdt vom Institut für Ehe- und Familienwissenschaft in Zürich hat den psychologisch-anthropologischen Teil geschrieben, G. A. Hauser den medizinisch-physiologischen. Behandelt werden die Grundfragen des männlichen und weiblichen Menschen, der Weg zur Ehe, Problem der Partnerwahl, die Frage vorehelicher Geschlechtsbeziehungen — diese ersten 109 Seiten sind besonders gut in der Ehevorbereitung zu verwenden —; behandelt wird aber auch der Weg der Ehe, spezielle Phasen und Krisen und die verschiedenen Gesichtspunkte der ehelichen Gemeinschaft: Personengemeinschaft, Geschlechts- und Zeugungsgemeinschaft, Erziehungsgemeinschaft, Wohn-, Wirtschafts-, Arbeits-, Spiel- und schließlich Glaubensgemeinschaft. Auch der Arzt versteht es, seine Information verständlich und klar auszudrücken, ohne daß die wissenschaftliche Solidität leidet. Die Überschriften der Kapitel: Bau und Funktion der Geschlechtsorgane, Sexuelles Erleben und Verhalten, Fortpflanzung, Familienplanung, Geschlechtskrankheiten. Alles in allem eine Fülle von wertvollen Informationen sowie abgewogene, aber auch ehrliche und offene Stellungnahmen zu allen heiklen Problemen. Brauchbar ist auch das kleine Lexikon der Ehekunde im Anhang, unbefriedigend allerdings die Zusammenstellung von Adressen beratender Institutionen, weil — zumindest für Österreich — zum Teil falsch und irreführend.

Dreikurs, Rudolf: Die Ehe — eine Herausforderung, Klett-Verlag Stuttgart 1968 stammt eigentlich schon aus dem Jahre 1946 (Originaltitel: *The Challenge of Marriage*). Das Buch enthält eine Fülle von Anregungen für eine partnerschaftliche Gestaltung des Zusammenlebens in der Familie. Um die Intentionen des Autors klarzumachen, einige Sätze aus dem Vorwort: „Die Unfähigkeit unserer Zeitgenossen, einander als sozial Gleichwertige zu betrachten, die wir ja tatsächlich geworden sind, wird in der intimsten Art des Zusammenlebens in der Ehe am schmerzlichsten empfunden. Eine der bedeutsamsten Wandlungen des letzten Jahrzehnts ist das Entstehen eines neuen Bildes von der Frau. Die zweite Grundrichtung, die im vergangenen Jahrzehnt deutlich

wurde, ist die Gleichwertigkeit der Kinder.“ Dieses Buch versucht, die neuen Methoden des Zusammenlebens in der Ehe zu zeigen, welche die heutige demokratische Atmosphäre erfordert. Es macht Vorschläge, wie man als Gleichgestellte miteinander auskommen kann. Kurze Kapitel und die Auflockerung durch viele Falldarstellungen machen den reichen Inhalt leicht lesbar.

Eine Frage taucht heute immer wieder auf: Was ist Mann und Frau von der Natur mitgegeben und was ist kulturell bedingt? Als Standardwerk der Anthropologie zum Verständnis der Geschlechtsrollen gilt *Mead, Margret: Mann und Weib – Das Verhältnis der Geschlechter in einer sich wandelnden Welt, rowohlt's deutsche enzyklopädie, Doppelband*. Gezeigt werden die verschiedenen Rollen von Mann und Frau in verschiedenen Gesellschaften. Grundlage für die Aussagen sind Beobachtungen in primitiven Kulturen und in den USA. Die weitgehend soziale Bedingtheit der typischen Geschlechtsrollen wird klar herausgearbeitet. Das Buch ist leicht lesbar.

Für Fragen der Familiensoziologie ist zu empfehlen *Neidhardt, Friedhelm: Die Familie in Deutschland, Struktur und Wandel der Gesellschaft, Leske Verlag, Opladen 1966*. Behandelt werden die deutschen Verhältnisse. Da aber eine vergleichbare Arbeit für den österreichischen Raum fehlt, wird man dieses Buch gern benützen, wobei anzunehmen ist, daß die Ergebnisse im allgemeinen auch auf österreichische Verhältnisse angewendet werden können. Die wissenschaftlich geschriebene Darstellung enthält reiches Zahlenmaterial und eignet sich deshalb auch besonders zum Nachschlagen.

Für die theologische Reflexion über die Ehe empfiehlt sich eine Veröffentlichung des ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen, *Krems, Gerhard / Mumm, Reinhard: Theologie der Ehe, Pustet, Regensburg / Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1969*. Es handelt sich um den Abdruck von Vorträgen, die bei einer Tagung im März 1968 gehalten wurden. Die katholischen Autoren sind R. Schnackenburg (Die Ehe nach dem NT) und J. Ratzinger (Zur Theologie der Ehe). Die evangelischen Autoren sind H. Greeven und H. D. Wendland.

Empfehlungen zur Seelsorge an bekenntnisverschiedene Ehen bietet *Adenauer, Paul: Christliche Einheit in der Ehe, Grünewald, Mainz 1969*. Im wesentlichen geht es um die Frage, wie trotz theologischer und kirchlicher Differenzen eine gemeinsame Gestaltung der christlichen Ehe möglich ist. Der Inhalt ist auch dem theologischen Laien zugänglich.

Klar verständlich zusammengefaßt wird die Problematik eines Themas, das in der innerkatholischen Diskussion in den kommenden Jahren noch aktueller werden dürfte, in *Gall, Robert: Fragwürdige Unauflöslichkeit der Ehe, NZN-Buchverlag, Zürich/ Echter Würzburg 1970*. Nachdem die Stellungnahme der nichtkatholischen Kirchen und die Stellungnahme der katholischen Kirche behandelt wurde, versucht der Autor die heute überall diskutierten Fragen zu durchleuchten. Eine gute Information über den gegenwärtigen Stand der Dinge.

Dem Anliegen, eigene Entscheidungen zu treffen, die auch selbst verantwortet werden, dient *Gagern, Friedrich E. Freiherr v.: Das neue Gesicht der Ehe, Rex-Verlag München/Luzern 1966*. Das neue Denken des II. Vatikanums bringt auch Konsequenzen für den Bereich von Ehe und Familie.

Eine tiefenpsychologische Studie zwischenmenschlicher Konfliktsituationen bieten drei Bände eines bekannten Psychotherapeutenhepaars *Heigl-Evers, Anneliese/Heigl, Franz: Geben und Nehmen in der Ehe (1. Bd.), Gelten und Geltenlassen in der Ehe (2. Bd.), Lieben und Geliebtwerden in der Ehe (3. Bd.), Verlag für Angewandte Psychologie, Stuttgart, 1966–1969*. Besitzerleben, Prestige und Geltung, Liebe und Sexualität, das sind die Themen der drei empfehlenswerten Bücher. Auch schwer durchschaubare Zusammenhänge sind leicht verständlich dargestellt. In jedem Band sind ausgiebig Beispiele des täglichen Ehelebens angeführt und zwar in der leicht lesbaren Dialogform. Die einzelnen Szenen lesen sich wie kleine Drehbücher. Es folgt jeweils ein Kommen-

tar, in dem die dargestellte Situation durchleuchtet und gedeutet wird. Eheleute, die den Ehrgeiz haben, die Ursache ihrer Konflikte zu erkennen und an den Krisen ihres Zusammenlebens zu reifen, finden hier die nötige Anregung.

Kurze Szenen oder Dialogfragmente mit Ansätzen zur Deutung, jedoch soweit offengelassen, daß darüber noch nachgedacht bzw. diskutiert werden muß, bietet Liss, Bernhard: *Auf Ultrakurzwelle, Herausforderung zum Nachdenken, Veritas, Linz 1971*. Mit Themen aus dem Bereich Ehe und Familie befassen sich drei von fünf Kapiteln: Jugend ernstgenommen, Ehe: Liebe auf Dauer, Söhne und Töchter – Väter und Mütter. Auch für die Ehe von Bedeutung sind die Krisensituationen und Konflikte der Lebensmitte. Auf der Grundlage der Psychologie von C. G. Jung informiert darüber Dieckmann, Hans: *Probleme der Lebensmitte – Krisen, Umkehr, Neubeginn, Verlag Bonz, Stuttgart 1967*.

2. Ehevorbereitung

Wer Informationen für die Ehevorbereitung sucht, sei noch einmal auf den 1. Titel im 1. Abschnitt hingewiesen. Gefehlt hat bis vor kurzem ein Buch, das man ohne Vorbehalte Jugendlichen selbst empfehlen kann. Nicht nur im Inhalt, sondern auch im Stil erfüllt dieses Anliegen Leist, Marielene: *Angst vor Sex? Kösel München 1970*. Die Autorin knüpft an den eigenen Erfahrungen junger Menschen an und bespricht nach den sehr klaren biologischen Informationen die Entwicklungsprobleme, Begegnung vor der Ehe vom Flirt über Petting und vorehelichen Verkehr bis zum Problem der unverheirateten Mutter und des unterhaltspflichtigen Vaters, die Ehe selbst von der Partnerwahl bis zum Alter, die Fragen der Empfängnisverhütung, Abtreibung, Pornographie, Geschlechtskrankheiten und sie befaßt sich schließlich auch mit Keuschheit, Lust, Ehelosigkeit und Jungfräulichkeit, Gewissen und Liebe. Dieses Buch sollten auch Erwachsene studieren, die sich für Jugendliche verantwortlich fühlen. Auch wenn man mit großen Worten vorsichtig sein soll, hier kann man es ruhig sagen: „Angst vor Sex“ hat eine Lücke geschlossen. Für Mädchen gab es vorher schon Husslein, Adelinde: *abc für junge Mädchen, Thieme Verlag, Stuttgart 1969*. Hier wird solide Aufklärung geboten mit einer positiven ethischen Wertung. An manchen Stellen haftet aber noch die Vergangenheit in Form von schwärmerischen und unrealistischen Formulierungen und Aussagen.

Für berufliche Erzieher, Eltern und Referenten in der Bildungsarbeit kann empfohlen werden Ell, Ernst: *Grundlagen der Erziehung zu Partnerschaft und Ehe, Lahn-Verlag, Limburg 1968*. Wenn der junge Mensch zur Ehe erzogen werden soll, muß seine gesamte Entwicklung im Auge behalten werden. Es geht also um die leib-seelische Geschlechterziehung und zwar vorwiegend unter psychologischen und pädagogischen Gesichtspunkten.

Wer sich speziell an der Diskussion über vorehelichen Geschlechtsverkehr beteiligen muß, sei hingewiesen auf Oertel, Ferdinand (Hg.): *Lieben vor der Ehe? Fredebeul & Koenen, Essen 1969*. Die hier gesammelten Beiträge geben Anregungen, nach welchen Gesichtspunkten das vielschichtige Problem beurteilt werden kann.

Für Brautleute, die unmittelbar vor der Hochzeit stehen, gedacht ist Liss, Bernhard: *Liebe auf Dauer, Gedanken über die Ehe in christlicher Sicht, Bischöfliches Seelsorgeamt Linz/Familienreferat Graz 1970*. Es handelt sich um eine schriftliche Ergänzung eines dreiteiligen Seminars zur Ehevorbereitung. Die knappe Art der Darstellung und die auflöckernden Illustrationen machen diese Broschüre geeignet für eine große Verbreitung. Auch jene Brautpaare werden damit etwas anfangen können, die sich zur Lektüre eines größeren Buches nicht entschließen. Besonders wichtig sind die Aussagen über die Sakramentalität der Ehe und über die Zusammenhänge von Liebe und Sexualität. Einschränkungen müssen gemacht werden bei einigen juristischen Informationen, die inzwischen durch Gesetzesnovellierungen überholt sind.

3. Erziehung

Praktische Informationen für moderne Eltern, lautet der Untertitel von *Linke, Bernhard: Wir und die Kinder, Herder, Freiburg 1969*. Der Inhalt ist umfassend, die religiöse und sittliche Erziehung ist organisch in das Gesamtkonzept eingebaut. An ein Buch, das alles bespricht, kann man selbstverständlich im Detail nicht die höchsten Anforderungen stellen. Aber als grundlegendes Handbuch ist es zu empfehlen. *Clouser, Günter: Die moderne Elternschule, Herder, Freiburg 1969* kommt mehr von der Tiefenpsychologie her. Vf. hat den Ehrgeiz, Vätern und Müttern, die ihre Grenzen bei der Erziehtätigkeit erleben, jenes Wissen zu vermitteln, das man heute bei pädagogischer Tätigkeit braucht. Fragen am Ende eines jeden Kapitels geben dem Leser die Möglichkeit zur Selbstkontrolle.

Als Übersetzung eines amerikanischen Buches erschien *Josselyn, Irene: Die psychische und soziale Entwicklung des Kindes und ihre Probleme, Tritsch-Verlag, Düsseldorf 1968*. Auf gut 100 Seiten bietet diese tiefenpsychologische Arbeit in konzentrierter, jedoch gut lesbarer Form, sehr viel. Die seelische Entwicklung des kleinen Menschen ist trotz aller wissenschaftlichen Arbeit noch vielfach unbekannt. Deshalb ist es ein wichtiger Dienst für alle Erzieher, wenn hier in verständlicher Art gesagt wird, was in den einzelnen Phasen geschieht. Auf der Grundlage des Wissens, das in diesem Abriss der Entwicklungspsychologie dargestellt ist, können Eltern leichter entscheiden, wie sie sich bei der Erziehung verhalten sollen, weil sie besser verstehen, was in dem jungen Menschen vorgeht, der ihnen anvertraut ist.

Die moderne Psychologie zeigt uns, daß die Konflikte der Eltern das Schicksal der Kinder sind. *Richter, Horst-Eberhard: Eltern, Kind und Neurose, rowohlt's deutsche enzyklopädie, Doppelband* ist ein Standardwerk für das Verständnis der Zusammenhänge zwischen Störungen in den Beziehungen der Ehepartner und Entwicklungsstörungen der Kinder. Der erste Teil bietet theoretische Erörterungen, der zweite Teil ist Falldarstellungen aus der Praxis der Erziehungsberatung gewidmet.

Eine Erziehungshilfe eigener Art sind die *Elternbriefe „du und wir“*, hg. vom Katholischen Zentralinstitut für Ehe- und Familienfragen, Köln (Die Lizenzausgabe für Österreich gibt das Familienreferat des Pastoralamtes der Diözese Linz heraus). Jeder Brief umfaßt 8 Seiten. Die Eltern erhalten anläßlich der Taufe den ersten Brief in einer Sammelmappe. Jedes Vierteljahr wird ihnen dann eine weitere Folge zugestellt, bis zur Einschulung des Kindes. Jeder Elternbrief behandelt die Probleme, die in der jeweiligen Phase des Kindes aktuell sind. Durch die gezielte Zusendung und den überschaubaren Umfang können Menschen erreicht werden, die für die Lektüre eines Buches nicht zu gewinnen sind.

Unübersehbar ist die Literatur auf dem Gebiet der Geschlechtererziehung geworden. Trotzdem gibt es noch viel Unwissenheit und Unverständnis. Man möchte deshalb allen Eltern als Pflichtlektüre angeben *Leist, Marielene: Neue Wege der geschlechtlichen Erziehung, Rex-Verlag, München 1968*. Der Untertitel lautet: Wir müssen umdenken. Wer in der Sexualpädagogik arbeitet, weiß, daß dieser Satz stimmt. Die Verfasserin hilft mit ihren Ausführungen bei diesem Umdenken. Sie hält sich an die Phasen der Entwicklung des Kindes und bespricht alle auftretenden Probleme. Anhand von konkreten kindlichen Fragestellungen werden die Eltern zum Gespräch angeregt. Diesem Buch kann man uneingeschränkt eine weite Verbreitung wünschen. *Wrage, Karl Horst: Mann und Frau, Mohn, Gütersloh 1966* ist in Inhalt und Format groß angelegt. Medizinische, psychologische und soziologische Erkenntnisse werden vom Verfasser verarbeitet. Wrage geht es um eine ganzheitliche Sicht des geschlechtlich geprägten Menschen und um eine Erziehung zur Verantwortung. *Haun, Rainer (Hg.): Geschlechtererziehung heute, Kösel, München 1971* enthält Beiträge für einen Fortbildungslehrgang der Volkshochschule München über Geschlechtererziehung für praktizierende Lehrer und Erzieher. Für diesen Kreis ist die Auseinandersetzung mit dem

Inhalt des Buches empfehlenswert. Odenwald, Robert: *Der wunderbare Lauf des Lebens*, Butzon & Bercker 1966 ist für Kinder ab 8 Jahren bestimmt. In verständlicher Sprache, ergänzt durch klare Zeichnungen, wird von der Zeugung bis zu den Reifeerscheinungen alles dargestellt, was das Kind wissen soll. Für Erwachsene kann der Text eine Hilfe sein, das Aufklärungsgespräch einzuüben. Kind, R. W./Leedham, J./Pfabisan Ernst: *So begann dein Leben (1), Du wirst erwachsen (2)*, Verlag Jugend und Volk, Wien-München 1970 soll hier erwähnt werden, weil sie die biologischen Informationen in einer Methode darbieten, die eine gute Einprägung des Lernstoffes ermöglicht. Frage und Antwort ermöglichen eine leichte Kontrolle, wie weit etwas aufgenommen wurde. Beide Bücher könnten z. B. verwendet werden als Ergänzung zum Aufklärungsgespräch, das die Eltern mit dem Kind geführt haben. *Der Sexualkunde-Atlas*, Leske-Verlag, Opladen 1969 bietet, wie der Untertitel sagt, biologische Informationen zur Sexualität des Menschen. Das und nicht mehr darf man von diesem Werk erwarten. Im Rahmen einer gesunden Geschlechtererziehung, wie sie etwa von Marielene Leist beschrieben wird, kann der Sexualkunde-Atlas gute Dienste leisten.

Ansätze für die religiöse Erziehung angesichts eines neuen Glaubensverständnisses. So etwas wünschen sich heute viele gläubige Eltern und Erzieher. Das ist auch der Untertitel von Betz, Otto: *Die Zumutung des Glaubens*, Pfeiffer, München 1968. Auf dem Hintergrund einer Hamburger Umfrage, durch die das Unzulängliche des gewohnten Glaubensbildes deutlich wird, versucht Betz Hilfen für die Bewältigung der gegenwärtigen Situation anzubieten. *Die Reihe: Was uns die Bibel erzählt*, Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart 1968 kann für die religiöse Bildung des Kindes unschätzbare Dienste leisten. Klare Bilder in Farben, die das Kind ansprechen, erzählen biblische Ereignisse des Alten und Neuen Testaments. Dazu gibt es nur ganz knappe Texte. So kann ein kleiner Mensch die Bibel lieb gewinnen. Ein ideales Geschenk für Kinder, zu den verschiedenen Anlässen immer wieder ein neuer Band. Fussenegger, Gertrud: *Biblische Geschichten*, Ueberreuter-Verlag, 1972. Eine neue Kinderbibel, die in der Familie wertvolle Dienste leisten kann. — Schwierigkeiten gibt es immer wieder in den Familien bei der Frage des Gebets. Daß manche alte Formen heute überholt sind, hat sich herumgesprochen. Aber wie soll man es machen? Häuser, E.: *Mit Kindern beten*, Auer, Donauwörth 1968 zeigt, wie das Kind die Erfahrungen seines Lebens auf Gott hinrichten kann. Fischer-Wollpert, Rudolf (Hg.): *Gebet der Familie*, Butzon & Bercker, Kevelaer 1970 liefert Material für Wortgottesdienste in der Familie, Schrifttexte und Besinnungen zu bestimmten Themen des religiösen Lebens und formulierte Gebete, die in der Familie verwendet werden können.

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
LANDESVRLAG 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.

ANALECTA CRACOVIENSIA III 1971. (452.) Krakow 1971.

ANDRESEN CARL, *Die Kirchen der alten Christenheit*. (Die Religionen der Menschheit hg. v. C. M. Schröder, Bd. 29, 1/2.) (XI u. 760.) Kohlhammer, Stuttgart 1971. Ln. DM 98.—

ANNESER SEBASTIAN, *Glaube im Ungläubigen — Unglaube im Gläubigen*. Untersuchung einer Tendenz im Glaubensverständnis der letzten zwei Jahrzehnte. (Eichstätter Studien NF. Bd. VIII.) (XV u. 148.) Butzon & Bercker, Kevelaer 1972. Ln.

AUER JOHANN/RATZINGER JOSEPH, *Kleine katholische Dogmatik*. (Die Sakramente der Kirche Bd. VII.) (383.) Pustet, Regensburg 1972. Kart. DM 15.80.

BECK ELEONORE, *Glaubensunterweisung im 7. Schuljahr*. (Praxis der Glaubensunterweisung in der Hauptschule. (199.) Kösel, München 1972. Ln. DM 22.80.

BENNING ALFONS, *Gabe des Geistes*. Zur Theologie und Katechese des Firmaments (120.) Butzon & Bercker, Kevelaer 1972. Kart. lam. DM 9.80.

BEUTLER JOHANNES, *Martyria*. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Zeugnisthema bei Johannes. (FThSt 10.) (398.) Knecht, Frankfurt/M. 1972. Kart. lam. DM 48.—

BORSE UDO, *Der Standort des Galaterbriefes*. (BBB Bd. 41.) (XVII u. 202.) Hanstein, Köln 1972. Kart. DM 46.—

BRUNNER AUGUST, *Der Schritt über die Grenzen*. Wesen und Sinn der Mystik. (282.) Echter, Würzburg 1972. Kart. lam. DM 26.—

FERASIN EGIDIO, *Matrimonio e Celibato al Concilio di Trento*. (VII u. 193.) (Lateranum NS XXXVI.) Pontif. Univ. Lateranensis, Romae MCMLXX. Kart.

FRIEMEL FRANZ GEORG, *Johann Michael Sailer und das Problem der Konfession*. (Erfurter Theol. Studien, Bd. 29.) (XVIII u. 363.) St.-Benno-V., Leipzig 1972. Brosch. DM 28.—

GERKEN ALEXANDER, *Theologie der Eucharistie*. (260.) Kösel, München 1973. Paperback.

GRASS NIKOLAUS, *Cusanus und das Volkstum der Berge*. (Veröffentlichungen der Universität Innsbruck 25.) (135.) Österr.

Kommissionsbuchhandlung, Innsbruck 1972. Ln. S 180.—

HAIDER FRANZ, *Die Ehre als menschliches Problem*. Versuch einer pädagogischen Orientierung. (178.) Schöningh, Paderborn 1972. Kart. lam. DM 18.—

HAVERS NORBERT, *Der Religionsunterricht — Analyse eines unbeliebten Fachs*. Eine empirische Untersuchung. (276.) Kösel, München 1972. Paperback DM 28.—

HERBSTRIETH WALTRAUD, *Therese von Lisieux*. Anfechtung und Solidarität. (212.) Kaffke, Bergen-Enkheim o. J. Kart. lam. DM 12.80.

HERRMANN WOLFGANG, *Die Angst der Theologen vor der Kirche*. Gegen den Praxisverlust der Theologie. (143.) (T-Reihe.) Kohlhammer, Stuttgart 1973. Kart. lam. DM 11.80.

HOLZBAUER HERMANN, *Mittelalterliche Heiligenverehrung — Hl. Walpurgis*. (Eichstätter Studien NF. Bd. V.) (XV u. 544, 5 Abb.) Butzon & Bercker, Kevelaer 1972. Ln. DM 65.—

HORNA L. DE, *Jesus besiegt das Böse*. Ein Bilderbuch über Ostern. (20.) Ars sacra, München 1972. Kart. lam. DM 4.80.

KLINKHAMMER KARL JOSEPH, *Adolf von Essen und seine Werke*. Der Rosenkranz in der geschichtlichen Situation seiner Entstehung und in seinem bleibenden Anliegen. Eine Quellenforschung. (FThSt 13.) (XIX u. 434.) Knecht, Frankfurt/M. 1972. Kart. lam. DM 48.—

KRANZ GIBERT, *Liebe und Erkenntnis*. Ein Versuch. (141.) Pustet, München 1972. Kart. lam. DM 14.80.

KRÄNKEL EMMERAM, *Jesus, der Knecht Gottes*. Die heilsgeschichtliche Stellung Jesu in den Reden der Apostelgeschichte. (Biblische Untersuchungen hg. v. O. Kuss, Bd. 8.) (XII u. 239.) Pustet, Regensburg 1972. Kart. lam. DM 42.—

KÜNZLE WALTER/MEILI JOSEF/GÄHWILER JOSEF, *Was kann die Synode?* Ein theologischer Bericht. (75.) Walter, Olten 1972. Kart. sfr 6.—

LAUER WERNER, *Schuld, das komplexe Phänomen*. Ein Vergleich zwischen schicksals- und daseinsanalytischem Schuldverständnis im Lichte christlicher Ethik. (Eichstätter Stu-

- dien NF. Bd. VI.) (XV u. 339.) Butzon & Bercker, Kevelaer 1972. Ln. DM 48.—.
- LEGAUT MARCEL, *Meine Erfahrung mit dem Glauben*. Eine Einführung in das Verständnis des Christentums. (405.) 2. Aufl. Herder, Freiburg 1972. Kart. lam. DM 26.—.
- LIPPERT PETER, ...und ging mit ihnen. Biblische Meditationen für Ordensfrauen. (112.) Butzon & Bercker, Kevelaer 1972. Kart. lam. DM 8.80.
- MARSCHALL WERNER, *Päpste und Papsttum*. Bd. 1: Karthago und Rom. Die Stellung der nordafrikanischen Kirche zum Apostolischen Stuhl in Rom. (IX u. 240.) Hiersemann, Stuttgart 1971. Ln. DM 68.—.
- MAYER-SCHEU JOSEF/REINER ARTUR, *Heilszeichen für Kranke*. Krankensalbung heute. (40.) Butzon & Bercker, Kevelaer 1972. Kart. DM 3.—.
- MILLER GABRIELE, *Glaubensunterweisung im 9. Schuljahr*. 1. Teil (Praxis der Glaubensunterweisung in der Hauptschule.) (168.) Kösel, München 1972. Ln. DM 19.80.
- MILLER GABRIELE/QUADFLIEG JOSEF, *Glaubensunterweisung im 1. Schuljahr*. 2. Teil: Advent bis Schuljahrsende (Praxis der Glaubensunterweisung). (205.) Auer, Donauwörth 1972. (4. Aufl.) Ln. DM 13.80, sfr 17.30, S 102.20.
- MOTZKO ALMA, *Leben, Welt und Gott*. (Studien der Wiener kath. Akademie 6.) (187.) Selbstverlag, Wien 1972. Kart. S 40.—.
- MÜLLER JOSEF/RÜCK WERNER, *Taufgespräche*. Die Vorbereitung der Eltern auf die Taufe ihrer Kinder. (Pastorale Handreichungen 5.) (131.) Echter, Würzburg 1972. Snolin DM 9.80.
- OVERHAGE PAUL, *Der Affe in dir*. Vom tierischen zum menschlichen Verhalten. (384.) Knecht, Frankfurt/M. 1972. Efaln DM 32.—.
- PÜGGELER FRANZ, *Die Lebensalter*. (Pastorale 2, Handreichung für den pastoralen Dienst.) (88.) Grünewald, Mainz 1973. Kart. DM 6.60.
- QUADFLIEG JOSEF, *Glaubensunterweisung im 1. Schuljahr*. 1. Teil: Der Grundkurs. Schuljahrsbeginn bis Advent. (Praxis der Glaubensunterweisung.) (144.) Auer, Donauwörth 1972. (4. Aufl.) Ln. DM 11.80, sfr 14.80, S 87.40.
- QUADFLIEG JOSEF, *Glaubensunterweisung im 2. Schuljahr*. (Praxis der Glaubensunterweisung.) (240.) Auer, Donauwörth 1972. (2. Aufl.) Ln. DM 21.80, sfr 26.80, S 161.40.
- QUADFLIEG JOSEF, *Glaubensunterweisung im 3. Schuljahr*. (Praxis der Glaubensunterweisung.) (222.) Auer, Donauwörth 1971. Ln. 21.80, sfr 26.80, S 161.40.
- QUADFLIEG JOSEF, *Theologie in Kinderköpfen? Von der Möglichkeit und Unmöglichkeit, mit Kindern unter sechs Jahren über Fragen des Glaubens zu sprechen*. (112.) Auer, Donauwörth 1972. Efaln DM 9.80.
- REINERTH KARL, *Missale Cibinienese*. Gestalt, Ursprung und Entwicklung des Meßritus der siebenbürgisch-sächsischen Kirche im Mittelalter. (Siebenbürgisches Archiv Bd. 9.) (XXII u. 366.) Böhlau, Köln 1972. Brosch. DM 62.—.
- RONART STEPHAN UND NANDY, *Lexikon der Arabischen Welt*. Ein historisch-politisches Nachschlagewerk. (XV u. 1085.) Artemis, Zürich/Winkler, München 1972. Ln. sfr 230.—.
- ROSSMANN HERIBERT, *Die Hierarchie der Welt*. Gestalt und System des Franz von Meyrannes OFM mit besonderer Berücksichtigung seiner Schöpfungslehre. (Franziskanische Forschungen 23.) (XXXVIII u. 385.) Coelde, Werl/Westf. 1972. Kart. DM 58.—.
- SOBANSKI REMIGIUSZ, *Slaskie Studia historyczno teologiczne* Bd. V. (374.) Księgarnia SW. Jacka Katowice 1972. Brosch.
- SCHINLE GERTRUDIS M., *Licht und Finsternis*. Betrachtungen zur Dürer-Apokalypse, (32.); *Die Mächte des Kreuzes*. Betrachtungen zur Großen Dürer-Passion. (32.) Ars sacra, München 1973. Kart. lam. je DM 1.50.
- SCHNATH GERHARD, *Themen der Hoffnung*. Wöchentliche Orientierungen. (219.) Jugenddienst-V., Wuppertal 1972. Kart. DM 12.80.
- SCHÜLLER HELLMUT A./FRINGS-KAMMERICH EDITH, *Das Kreuz*. Ein Versuch, in unserer Zeit zu leben und zu verstehen. (164.) Grünewald, Mainz 1973. Snolin DM 17.50.
- SCHULZ HEINZ MANFRED, *Katechese und Gottesdienst mit Kindern*. Vorschläge aus der Praxis. (128.) Grünewald, Mainz 1973. Kart. lam. DM 12.80.
- SCHUSTER HEINZ, *Leben des Christen in der Welt*. (Pastorale 2.) (88.) Grünewald, Mainz 1973. Kart. DM 6.60.
- SPEYER WOLFGANG, *Die literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum*. (HAW 1. Abt., 2. Teil.) (XXIV u. 343.) Beck, München 1971. Ln. DM 65.—.
- STEFFENS HANS, *Fürbitten und Texte zur Meßfeier*. Entwurf und Anregung. Bd. IV: Die Wochentage während des Jahres. (535.) Bonifacius-Druck, Paderborn 1972. Plastik DM 32.—.
- WACKER PAULUS GERHARD, *Ökumene provokativ*. Zur Versöhnung der Christenheit (199.) Schöningh, Paderborn 1973. Kart. DM 12.80.

HERAUSGEBER

BACHT HEINRICH, *Zeiten des Herrn*. II. Lesejahr B. (420.) Knecht, Frankfurt/M. 1972. Plastik DM 12.80.

GÖRGES PETRUS/MEIER JÖRG MARTIN, *Die theologische Dimension der Frage nach dem Menschen*. (96.) Auer, Donauwörth 1972. Kart. lam. DM 6.80.

HARDICK LOTHAR/HÄCKER ETHELBURGA, *Leben in Armut*. Werkwochen der Franziskanischen Arbeitsgemeinschaft 1972. (Wandlung in Treue, Bd. 14.) (146.) Coelde, Werl/Westf. 1972. Kart. DM 12.80.

HUBENSTEINER BENNO/LEIDL AUGUST/OSWALD JOSEF, *Ostbairische Grenzmarken. Passauer Jahrbuch für Geschichte, Kunst und Volkskunde*. 14. Bd. (406.) Institut für Ostbairische Heimatforschung, Passau 1972. Kart. DM 32.—.

INSTITUT FÜR ÖSTERREICHKUNDE, *Religion und Kirche in Österreich*. (128.) Hirt, Wien 1972. Kart. S 158.—.

JOCKWIG KLEMENS, *Wege der Umkehr*. Buße und Erneuerung im Ordensleben. (192.) Butzon & Bercker, Kevelaer 1972. Kart. lam. DM 15.80.

KAHLEFELD HEINRICH / KNOCH OTTO, *Die Episteln und Evangelien der Sonn- und Festtage*. Auslegung und Verkündigung. Fasz. 16—21. Knecht, Frankfurt/M. 1972.

KLEINHEYER BRUNO/BÜSSE HELMUT/BOCK MONIKA, *Werktagsmessen*. I. Der Wortgottesdienst der Meßfeier an Wochentagen im Jahreskreis. Jahresreihe 1. (496.) Pustet, Regensburg 1972. Kunstleder DM 48.—.

KLOSTERMANN FERDINAND/RAHNER KARL/SCHILD HANSJÖRG, *Handbuch der Pastoraltheologie*. Bd. V: Lexikon. (XXVIII u. 636.) Herder, Freiburg 1972. Ln. DM 115.—.

KNOCH OTTO/MAURER GERD J./SCHRÖGER FRIEDRICH, *Der Wortgottesdienst der Sonn- und Feiertage*. Lesejahr B, 1. Weihnachts- und Osterfestkreis. (184.) Pustet, Regensburg 1972. Kunstleder DM 28.—.

MEUELER ERHARD, *Lernbereich Dritte Welt*. Evaluation der curricularen Arbeits-hilfe „Soziale Gerechtigkeit“. (327.) Patmos, Düsseldorf 1972. Snolin DM 24.—.

OBERÖSTERREICHISCHE LANDESREGIERUNG, *Die Linzer Donaubrücken*. (160 S., 48 Abbildungen) ÖÖ. Landesverlag, Linz 1972. Ln. S 280.—, DM 38.—.

BUCHBESPRECHUNGEN

BIBELWISSENSCHAFT AT, NT

DEISSLER ALFONS, *Die Grundbotschaft des Alten Testaments*. Ein theologischer Durchblick. („theologisches seminar“) (166.) Herder, Freiburg 1972. Kart. lam. DM 14.80.

Der „Durchblick“ durch das AT, den wir dem bekannten Freiburger Exegeten verdanken, eröffnet eine neue, „theologisches

seminar“ genannte Bücherreihe, die laut Verlagsankündigung „die für Seelsorger, Religionslehrer, Theologiestudenten sowie interessierte Ordensangehörige und Laien in überschaubaren Einzeldarstellungen Grundthemen der theologischen Aus- und Fortbildung nach dem jüngsten Stand der wissenschaftlichen Diskussion behandelt“.

Ein verheißungsvoller und, wie man hoffen darf, beispielgebender Beginn! Erfüllt er doch die an ein einführendes Studienbuch zu stellenden Bedingungen auf exemplarische Weise. 1. Der anvisierte Leser wird nicht überfordert: auf wissenschaftlichen Ballast, der den Uneingeweihten lediglich verwirrt und erdrückt, wird bewußt verzichtet; die Sprache ist einfach und prägnant, der Aufbau klar und durchsichtig. 2. Es geht — was heutzutage alles andere als selbstverständlich ist — tatsächlich um Theologie, um die Selbsterschließung Gottes: die „Grundbotschaft des Alten Testaments“ ist für Deissler „Die Botschaft vom alleinigen Gott“, „vom unwelthaften Gott“, „von Jahwe als personalem Gott“ und „als dem Gott für Welt und Mensch“ (25—150). 3. Obwohl es um die sachlich-nüchterne Mitteilung von exegetisch gesicherten wissenschaftlichen Erkenntnissen geht, wird die Aktualität des ATs nicht bloß postuliert (vgl. „Einführung“ und „Schlußteil“), sondern vom Leser im Laufe der Aus-führung immer wieder verspürt und erlebt: man erkennt, wie sehr die „Grundbotschaft des Alten Testaments“ auch für einen Christen des 20. Jahrhunderts gültig ist und grundlegend bleibt.

Deshalb sei das Buch nicht nur den Anfängern als erster Einstieg, sondern vor allem auch den bereits in der Praxis stehenden Predigern und Katecheten als willkommenes Mittel zum unumgänglich notwendig gewordenen Kontaktstudium herzlich empfohlen.

Salzburg

Notker Füglistner

VON RAD GERHARD, *Predigten*. (167.) Kaiser-V., München 1972. Ln. DM 18.50.

Der am 31. Oktober 1971 verstorbene Heidelberger Alttestamentler G. von Rad, der selber immer wieder die Sehnsucht zum Pfarramt in sich verspürte, wollte seine Studenten vor allem zur Predigt anleiten. Ursula von Rad hat im vorliegenden Band als wertvolles Vermächtnis 23 Predigten ihres Vaters herausgegeben. Der Großteil dieser Predigten zu hauptsächlich alt Texten aus den Jahren 1942—1970 wurde bei den Universitätsgottesdiensten in der Peterskirche in Heidelberg gehalten und spiegelt Wandlungen und Auseinandersetzungen dieser Gemeinde wider. „Vielleicht treten wir in eine Zeit ein, in der wir menschlich miteinander nur noch da sprechen können, wo Gott seine Hand über unsere Gespräche hält“, sagt er 1968 über Jos 5, 13—15 (160). Es hört sich wie eine „Summa“ an, wenn der 69jährige akademische Lehrer 1970 über 4 Mose

22–24 gegenüber dem Pochen auf Aktionen und auf das heutige Wirklichkeitsverständnis fragt: „... glaubt ihr denn, wir würden mit unserem bestgemeinten ‚Tun und Machen‘ auch nur das Geringste ausrichten können, wenn wir es nicht im Schatten einer größeren heilenden Macht entfalten könnten? ... Und so wären wir wieder bei dem angelangt, was die Alten Segen nannten, und werden einsilbig“ (164 f).

Durch alle Predigten geht das Staunen über die Größe des Gotteswortes, das dem Menschen der Bibel und dem Prediger immer wieder ungeheure Horizonte aufgerissen hat (vgl. 148–153 zu Jes 29, 9–14; 91–98 über den Jakobskampf am Jabbok 1 Mose 32, 22–31): „Wir haben ja keine Ahnung mehr von den Horizonten, in denen die Menschen der Bibel lebten, dachten und glaubten“ (139). Und das Erzählen Israels kann „darüber aufklären, daß, wer um Gott weiß, der erfährt die Welt und den Menschen noch in ganz anderen Dimensionen ... Je intensiver er von Gott redete, umso intensiver, umso realistischer wurde ihm der Mensch und die Welt, in der er lebte“ (161 f). So wird z. B. die Erzählung über Hagar (1 Mose 16, 1–14), die aus dem Hause Abrahams in die Freiheit flieht und daran scheitert, zum Wort, in dem der Hörer sich unmittelbar erkennen kann, aber auch zu einem Wort über Gott, der sich selbst da draußen finden läßt und den stolzen, heillosen Ismaelsöhnen Oasen in der Wüste stiftet (64–70). Menschliches Urteilen auch über die Schlimmsten (76) und menschliche Feindschaften werden von Gott nie bestätigt (106).

Neben dem persönlichen Betroffensein vom Text, der dem Prediger widersteht, ihn in die Defensive schiebt, wie G. von Rad es oft formulierte, beeindruckt den katholischen Rez., wie der so kritische Wissenschaftler sich des Erbes seiner evangelischen Frömmigkeit niemals schämt, sondern auf Schritt und Tritt seine Gedanken in die einfachen Worte vertrauter Gebete und Lieder faßt und sammelt. Nicht als Predigtbuch, sondern als Vermittlung einer intensiven Begegnung mit dem Gotteswort, vorab des Alten Testaments, wird man dieses Buch nicht nur einmal lesen! Es ist wie die übrigen Arbeiten G. von Rads Zeugnis einer aufnahmefähigen reichen Persönlichkeit, vor allem aber Zeugnis, daß der große Gelehrte auch ein großer Christ war.

Linz

Johannes Marböck

LEHMANN KARL, *Auferweckt am dritten Tage nach der Schrift*. Früheste Christologie, Bekenntnisbildung und Schriftauslegung im Lichte von 1 Kor 15, 3–5 (Qu. disp. 38). (376.) 2. verb. Aufl. Herder, Freiburg 1969. Kart. lam. DM 29.50.

Die vorliegende Arbeit des jetzigen Freiburger Dogmatikers stellt die stark erweiterte Fassung seiner theologischen Dissertation

dar, die im Studienjahr 1966/67 von der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom angenommen wurde. Es handelt sich um eine exegetische Studie, die durchaus nicht leicht zu lesen ist und dem, der sich durch alle Einzelheiten durcharbeiten will oder muß, nicht wenig Mühe abverlangt. Das liegt zu einem guten Teil an dem immensen Ausmaß und an der Eigenart des behandelten, sehr differenzierten Stoffes, zum Teil liegt es aber auch an der Dichte der Darstellung durch den Vf. selbst. Mehr als einmal, nicht nur in den exegetischen bzw. dogmengeschichtlichen Überblicken am Ende des Buches, macht sich ein fundamentaltheologischer und dogmatischer Einschlag bemerkbar, in dem das eigentliche Interesse und Arbeitsgebiet des Autors zum Durchbruch kommt. Das beeinträchtigt die exegetische Erarbeitung der Ergebnisse nicht, verlangt aber zusätzliche Aufmerksamkeit. Positiv ist zu bemerken, daß in einer mehr als sechsjährigen Entstehungszeit der Veröffentlichung „eine fast uferlose Literatur“ (5) nicht bloß gesammelt, sondern zum Großteil tatsächlich auch verwertet wurde. Das sichert dem Buch, abgesehen vom inhaltlichen Ertrag, der anschließend besprochen wird, eine Bedeutung für längere Zeit. Vor allen inhaltlichen Details ist noch hervorzuheben, daß die Arbeit durch die wiederholte und eingehende Erörterung hermeneutischer Vorfragen an Sicherheit der Resultate und an Tiefe gewinnt, wie es überhaupt ein Kennzeichen und Verdienst der Untersuchung ist, daß sie mehrfach auch dort noch weiterfragt bzw. differenziert, wo bisher ein Sachverhalt unproblematisch oder schon zu Ende diskutiert schien. Diese Vertiefung und Erweiterung der verschiedenen Fragestellungen gehört zu den besten „Ergebnissen“ der Abhandlung.

Eine kurze Einleitung, die mit Sinn und Ziel der Untersuchung vertraut machen will, konfrontiert den Leser mit der eigentlich überraschenden Tatsache, daß der Satz „auferstanden am dritten Tag gemäß der Schrift“ in Exegese und Dogmatik sehr wenig Beachtung gefunden hat, obwohl es sich dabei um einen Glaubensartikel handelt, noch dazu um einen, der in die Glaubensbekenntnisse Aufnahme gefunden hat. Die unreflektierte Weitergabe dieses Glaubenssatzes ging sogar soweit, daß die Theologie bis vor kurzem keine begründete Antwort geben konnte auf die Frage, warum Christus gerade drei Tage tot war und nicht z. B. zwei oder fünf (5). Auf diese konkrete Frage nach dem theologischen Inhalt der zitierten Überlieferung sucht Vf. eine Antwort zu geben.

L. geht in der Weise vor, daß er in einem 1. Abschnitt die sprachliche und formgeschichtliche Struktur der Bekenntnis tradition 1 Kor 15, 3–5 bespricht (17–157) und dann in einem zweiten das exegetische und theologische Verständnis von 1 Kor 15, 4 b erörtert (159–350). Den Abschluß bildet eine

Auseinandersetzung mit dem Buch von J. Blank, Paulus und Jesus. Eine theologische Grundlegung (StANT, 18), München 1968, das sich mit der Arbeit Lehmanns vielfach berührt (351–359).

Nach einem kurzen Überblick über die Forschungsgeschichte untersucht L. Kontext und Umfang der Bekenntnistradition sowie das grundsätzliche Verhältnis des Paulus zu Überlieferungen. In der formgeschichtlichen Bestimmung des Textes werden zuerst die verwandten Begriffe Bekenntnis, Glaubensformel, Pistisformel, Credo, Homologie, Verkündigungsformel u. a. eingehend untersucht und voneinander abgegrenzt, dann wird nach dem hermeneutischen Verständnis gefragt, das mit diesen Ausdrücken meist unreflektiert gegeben ist. Das ist nicht nur für die nähere Durchleuchtung des Textes selbst von Belang, sondern auch deshalb wichtig, weil mit der Bestimmung der Form oft auch überlieferungsgeschichtliche Konsequenzen verbunden werden.

Das 2. Kap. arbeitet die literarische Gestalt des Textes näher heraus, was bereits Hinweise für die Bestimmung der Herkunft und Ursprünglichkeit des Textes erbringt. In einem Exkurs wird dann die Problematik besprochen, die sich aus dem Schweigen des Paulus über das leere Grab ergibt; die Einwände, die von dorthier gegen die „Legende“ vom leeren Grab gemacht wurden, werden als unbegründet abgewiesen.

Ein weiteres Kapitel beschäftigt sich mit dem sprachlichen Hintergrund, mit den unpaulinischen Wendungen und den Semitismen des Textes und kommt zu dem Ergebnis, daß es sich bei dem fraglichen Text kaum um eine von Anfang an griechisch konzipierte Überlieferung handeln kann, sondern daß eine semitische Vorlage dahinterliegt, die vermutlich sogar palästinischen Ursprungs ist. Dieses Resultat ist bedeutsam, da es ein verhältnismäßig hohes Alter der Überlieferung sichert und auch für die vom Vf. angeschlossene traditionsgeschichtliche Analyse des Textes nicht ohne Folgen ist.

Das nächste Kapitel über die Überlieferungsgeschichte des Textes (116–57) setzt sich vor allem mit den Thesen von U. Wilckens, W. Kramer und F. Hahn auseinander, die in 1 Kor 15, 3–5 eine Nahtstelle verschiedener, ursprünglich selbständiger Einzeltraditionen sehen, und lehnt ihre Interpretationen ab, da sie nach Ansicht des Autors dem Text zu wenig gerecht werden und zu sehr von vorgefaßten Lösungsmodellen beeinflusst sind. Wenn man L. vor allem wegen der im 2. Abschnitt angeführten Gründe (Targumim, Midraschim, Jes 53, exegetische und theologische Analyse des Christos-Titels) auch weitgehend zustimmen wird, hätte man hier vielleicht doch eine gegenüber den zitierten Autoren differenziertere Stellungnahme erwartet. Da Vf. trotz seiner Ansicht, daß es sich bei 1 Kor 15, 3–5 um keine nach und

nach erweiterte „Formel“ handle, sondern um einen Text, der von Anfang an eine ziemlich komplexe Gestalt hat, einräumen muß: „Eine sehr frühe Kombination der Formeln von vv. 3–5 wird selbstverständlich nicht ausgeschlossen“ (145), wäre hier mehr Vorsicht ratsam gewesen.

Der 2. Abschnitt setzt ein mit einer Überprüfung der Auferstehungsaussagen „am dritten Tag“ im NT und kommt u. a. zu dem Ergebnis, daß der Ausdruck nicht, wie zu erwarten wäre, chronologisch, sondern (von der Osterverkündigung) als theologische Aussage verwendet wird. Dieses Verständnis des Ausdrucks ist wertvoll, auch wenn vielleicht nicht alle Exegeten sich der Art und Weise anschließen werden, wie L. die einzelnen in Betracht kommenden Stellen den *Osterberichten* bzw. der *Osterverkündigung* zuteilen möchte. Zu wenig kritisch und sachlich in manchem unzutreffend erscheint die etwas nivellierende Behandlung der Einzelstellen, besonders die Beurteilung der Großevangelien (166 f.). Mit dem Rückgang auf einen verschieden übersetzbaren hebräischen Ausdruck ist nicht alles erklärt. Das schließt prinzipiell verschiedene Überlieferungen noch nicht aus; besonders bei den Parallelen zu Mk 8, 31 scheint eine deuteromarkinische Schicht sichtbar zu werden. Interessant wäre auch zu erfahren, und das gerade auf dem Hintergrund des wiederholt behaupteten sehr hohen Alters der konzentrierten Form von 1 Kor 15, 3–5, wie die zum Teil *einfacheren* Leidensankündigungen (das gilt sowohl in bezug auf 1 Kor 15, 3 b wie 4 b: Sühnemotiv, Schriftverweis) nach (?) bzw. unabhängig (?) vom Korinthertext entstehen konnten, bzw. wie das Verhältnis zur vormarkinischen Überlieferung zu sehen wäre. Auf die Schwierigkeiten dieser Probleme weist Vf. selbst hin (167), aber das berechtigt wohl noch nicht, über methodisch und sachlich wichtige Fragen so rasch (168) hinwegzugehen.

Im folgenden werden die „drei Tage“ im allgemeinen Sprachgebrauch der Schrift untersucht, nach einem Wort des historischen Jesus dafür gefragt, das nach Meinung des Autors die Form eines dunklen Rätselwortes gehabt haben müßte, und der eventuell damit verknüpften Entstehung des Sonntags nachgegangen. Die religionsgeschichtlichen Erklärungsversuche stellen sich, wie zu erwarten, als völlig unmaßgeblich heraus. Wertvoll sind dagegen die Ausführungen über die Vieldeutigkeit des Begriffs Schrift, „beweis“ und die anschließenden Erörterungen, wieweit Os 6, 2 in der Korintherstelle verwendet sein könnte.

Nach dem Exkurs über Lk 13, 31–33, einer Stelle, hinter der wahrscheinlich ein echtes Wort des historischen Jesus steht, wendet sich die Aufmerksamkeit dem doppelten Schrifthinweis zu. Die Heranziehung von Jes 53 bringt bessere Argumente als alles

Bisherige für die Behauptung, daß es sich bei 1 Kor 15, 3–5 um einen von Anfang an komplexen Text handeln kann (Sühnemotiv, zugehöriger Schrifthinweis) und nicht um eine spätere Kombination. L. findet einen der stärksten Gründe für die Ursprünglichkeit der „Formel“ in der christlichen Uminterpretation des Messiasstitels, die im Zusammenhang mit der Verwendung von Jes 53 durchgeführt wurde.

Mit dem 5. Kapitel, das die Auferstehungsaussagen 4 b mit Hilfe von Targum- und Midrasch-Texten erklären will, ist man beim entscheidenden Beitrag des ganzen Buches zur Erforschung der erörterten Stelle angelangt. Hier sammelt L. zunächst Stellen, in denen der „dritte Tag“ als Tag heilsschaffender Ereignisse verstanden wird („Niemand läßt Gott die Gerechten länger als drei Tage in Not“, 263). Von großer Wichtigkeit ist, daß im Midrasch Genesis Rabba mehrere inhaltlich sehr bedeutende Stellen, die vom „dritten Tag“ sprechen, miteinander und mit Os 6, 2 und Jon 2, 1 verbunden werden, unter ihnen Ex 19, 16 (Gesetzgebung) und Gen 22, 4 (Isaakopfer). Aus ihnen leitet L. die jüdische „Gewißheit der Hoffnung auf göttliche Hilfe „am dritten Tag““ ab (264) und weist nach, daß diese Erwartung gerade in der zwischentestamentlichen Zeit aktuell war, also die Entstehung des Ausdrucks „auferweckt am dritten Tag nach der Schrift“ verständlich machen kann, und zwar als theologische und nicht als chronologische Angabe.

Wichtig ist in diesem Zusammenhang die Feststellung des Autors, daß das AT nach dem „Abschluß“ des Kanons nicht erstarrt war, sondern gerade in der Form der Midraschim/Targumim ständig aktualisiert und in gewissem Sinn weiterentwickelt wurde (282). Durch diese Überlegung können nochmals die zitierten Stellen als Hintergrund für 1 Kor 15, 3–5 wahrscheinlich gemacht werden. Andererseits wird aber auch begreiflich, daß beim Übergang des Evangeliums von der jüdischen in die hellenistische Welt dieser Kontext teilweise in Vergessenheit geriet (285) und im NT nur indirekt aufscheint.

Nach dieser exegetisch-kritischen Erarbeitung des Sinnes von 1 Kor 15, 4 b und der Besprechung der damit verbundenen Probleme folgen noch zwei Kapitel über das triduum mortis in der alten Kirche und über das Verständnis des Untersuchungstextes in der heutigen Dogmatik und Theologie. Dabei umfaßt der 1. Teil die Auslegungsgeschichte von V. 4 b in der alten Kirche, die Erklärung typologischer Bildszenen der Passion und Auferstehung, deren Anordnung vielleicht durch den Midrasch verständlich wird, die Behandlung des verwandten Problemkreises vom descensus Christi und die damit ebenfalls angeschnittenen christologischen Fragen nach der hypostatischen Union.

Im 2. Kap. wird das Verhältnis zwischen Kerygma und irdischem Jesus bei Paulus untersucht, wobei u. a. die Einwände Bultmanns zur Sprache kommen, die Beziehung der frühesten Christologie zum Korinthertext überprüft, nochmals die inhaltliche Zuordnung von Tod Christi und Auferstehung behandelt und abschließend die Bedeutung beider Elemente für die heutige Theologie und Verkündigung gestreift. Die Auseinandersetzung mit J. Blank bringt die Arbeit zum endgültigen Schluß.

Wenn abschließend die bedeutende Leistung dieser Monographie einigermaßen zutreffend gewürdigt werden soll, ist noch zu erwähnen, daß über das ganze Buch verteilt eine Menge von wertvollen Einzelergebnissen und Einsichten verstreut ist, die im Rahmen dieser Rezension nicht erwähnt werden konnten. Die gründliche und umfassende Behandlung der meisten Abschnitte, die Verwertung der umfangreichen Literatur, die hermeneutischen, fundamentaltheologischen und dogmatischen Überlegungen, die den exegetischen Ertrag in vielen Fällen weiterführen bzw. in seiner Eigenart und Bedeutung erst richtig verständlich machen, sichern dem Buch einen maßgeblichen Platz in der Erforschung der Bekenntnistradition 1 Kor 15, 3–5 und zugleich eine vielfache Verwendbarkeit in mehreren theologischen Disziplinen.

Auf diesem Hintergrund wird es gestattet sein, als Nachtrag, der das Wesentliche nicht berührt, zu erwähnen, daß zur vollen Abrundung des Buches eine Reihe von Druckfehlern und irrtümlichen Angaben (S. 163: Jo 18, 19 statt 2, 19; vgl. Aland-Synopse S. 464!) beseitigt werden sollte. Besonders die Literaturangaben der Fußnoten sind äußerst inkonsequent und durch die ständige Wiederholung längst gemachter Angaben oft belastend. Mehr als einmal gehören auch Verweise im laufenden Text in die Fußnoten. Durch die Ordnung dieses Bereichs würde das Buch nur gewinnen.

Die zweite, verbesserte Auflage 1969 enthält anstelle des Vorwortes einen Literaturnachtrag und beseitigt sporadisch einige Druckfehler, im übrigen ist der Text unverändert.

Linz

Albert Fuchs

SCHNEIDER GERHARD, *Anfragen an das Neue Testament*. (165.) Ludgerus-Verlag, Essen 1971. Kart. lam. DM 13.50.

Der Bochumer Neutestamentler setzt der Beunruhigung, die von der wissenschaftlichen Exegese noch immer ausgelöst wird, als Grundüberzeugung entgegen: „Die heutige Auslegungswissenschaft kann der Verkündigung des Evangeliums und dem Glauben weitaus besser dienen als eine unreflektierte Rezeption des biblischen Wortlauts“ (8). Er

hat als „Anfragen an das Neue Testament“ 10 Themen zusammengestellt, an Hand derer er einen weiteren Leserkreis mit Problemen vertraut macht, die „nicht von böswilligen Wissenschaftlern erfunden sind, sondern sich vom NT her stellen“ (8). Zunächst wird untersucht, was die „Formgeschichte“ leisten kann (15–28), dann die Frage nach dem „historischen“ Jesus erörtert (29–42) und die „redaktionsgeschichtliche“ Forschung vorgestellt (43–56). Der Leser erhält eine knappe, solide Einführung in die Evangelienforschung unseres Jahrhunderts. Die folgenden vier Themen gelten der ntl Christologie: Jesu Botschaft und ihre Mitte (59–70); Hat Jesus Wunder gewirkt (71–83); Wie ist die Aussage von der „Auferstehung Jesu“ auszulegen? (84–97); „Geboren von der Jungfrau Maria“ (98–116). Schneider informiert bedächtig und erfreulich offen, insbesondere über das „Christologumenon“ von der geistgewirkten Empfängnis Jesu, gegen dessen „einseitig die historische und biologische Seite der Frage betonende Deutung“ (101) er umsichtig angeht.

In der dritten Abteilung sind unter dem Titel „Die Kirche und ihr Glaube“ 3 weitere, weniger zusammengehörige Themen vereinigt: Paulus und sein Werk (119–131), »Nachfolge Jesu« heute? (132–146) und: Gibt es eine »Kurzformel« des christlichen Glaubens? (147–160). Die konzentrierte Paulusskizze lenkt zur nach wie vor aktuellen Frage „Jesus und Paulus“ hin, das Nachfolgekapi- tel zeichnet anhand der einschlägigen Forschung die Art der Nachfolge, welche Jesu Jünger leisteten, und die nachösterliche Übertragung. Aufmerksamkeit verdient auch die kritische Erläuterung der »Kurzformeln« von H. Küng und K. Rahner.

Man wird unter der von qualifizierten exegetischen Fachleuten für breitere Kreise geschriebenen Einführungsliteratur kaum etwas Vergleichbares finden, das uneingeschränkt empfohlen werden kann. Weiterführende Literatur ist in guter Auswahl vermerkt; ein Autorenregister und ein Stellenregister erleichtern die Benutzung des Bändchens, das die interessierten Laien (zu denen sich auch die Seelsorger rechnen sollten) dankbar begrüßen dürften.

Frankfurt a. M.

Rudolf Pesch

AUGSTEIN RUDOLF, *Jesus Menschensohn*. (504.) Bertelsmann, Gütersloh 1972, DM 28.—. S 215.60.

Durch riesige Werbeetat kann man Bücher schon industriell zu Bestsellern machen, ehe der fachlich Interessierte sie überhaupt zu Gesicht bekommt. Kein Wunder also, daß auch in diesem Fall dem Rez. bereits Stellungnahmen und Besprechungen von anerkannten Fachgelehrten in großen Zeitungen sowie Ankündigungen in Allerweltsblättern vorlagen, ehe er überhaupt eine Zeile „echten Augstein“ gelesen hatte.

1) Gibt es das in diesem Buch, echten Augstein? Zunächst einmal: nein. „In diesem Buch wird kaum eine Erkenntnis verbreitet, die nicht öffentlich zu haben wäre, sei es seit 120 oder seit 2 Jahren“ (7). Mit ungeheurem Aufwand und fast neurotischem Fleiß wurde aus den Arsenalen der kritischen Exegese zusammengetragen, was dort über das Leben Jesu gesammelt, behauptet, bewiesen, bestritten wurde: Richtiges, Halbwahres, Komisches, Banales. Angesichts dieses Beweises, daß fast alles unbeweisbar bleibt, „kann man fragen, ob denn der ganze Jesus nicht ... in der Phantasie hellenistisch gebildeter Juden unbewußt erschaffen (sei) als eine personifizierte Heilserwartung des jüdischen Volkes“ (25). Die griffigen Jesus-Formeln greifen alle nicht (70), auch nicht die moderne Variante des revolutionären Propheten. Es ist nicht mehr als eine Wahrscheinlichkeit, daß er überhaupt gelebt hat. Alles darüber hinaus, daß er ein Symbol für die Sehnsucht der Juden und dann der Menschen wurde, geht auf das Konto der kirchlichen Phantasie der Evangelisten, ist zu Verkündigungszwecken von ihnen erdichtet worden. Von Jesus, dem gefährlichen Schwärmer, der rätsel- und jünglingshaften Figur (11) sind in den ersten Berichten nur Spuren enthalten; erst die von ihm freigesetzte poetische Kraft der Gemeinden (314) oder — deutlicher — der Verrat der Gemeinden an den urchristlichen Lehren begründet die geschichtliche Wirkung des Christentums.

2) Wenn also diese wissenschaftlichen und — noch mehr — pseudowissenschaftlichen Ergebnisse der Leben-Jesu-Forschung längst bei den einschlägigen Autoren zu haben sind und hier nur offenbar von Fachkräften aus unerschöpflichen Zettelkästen zusammengetragen wurden, was interessiert dann den „echten Augstein“? Er will das, womit er in seiner Kindheit und Jugend unfreiwillig beschäftigt wurde, rational aufarbeiten, weil es ihm und der Gesellschaft gut tut (426 f). Dabei schlägt er den Sack und meint den Esel, denn zweifellos will er durch diesen Frontalangriff auf den Glauben an Jesus den Kirchen ihre scheinbare Legitimation entziehen. Die Kirchen unterschlagen ihren Gläubigen die die eigenen Grundlagen zerstörenden wissenschaftlichen Erkenntnisse, um erfolgreich ihre moralischen und politischen Ansprüche aufrecht zu erhalten. Die Theologen verbreiten bewußt Fiktionen, um wider besseres Wissen willige Gläubige einzulullen; auch die glaubwürdigsten unter ihnen (z. B. Bultmann oder Rahner) wissen auf sympathische Weise, daß sie das Falsche sagen (126). Dabei ist die Rolle der Kirchen endgültig ausgespielt: sie konnten in den sich christlich nennenden Gesellschaften keinen sozialen Impuls verwirklichen (363); sie sind welt- und realitätsfeindlich (379); dem christlichen Glauben ist keine Kraft zuzutrauen,

die Probleme der menschlichen Gesellschaft zu lösen (416).

Was aber bleibt nach all diesen „Enthüllungen“? Wir werden ohne Religion leben müssen. „Die Unerfüllbarkeit aller menschlichen Absolutheiten legt uns wie ehemals stoischen Gleichmut nahe, alle Philosophie bildet sich zurück zu vernünftiger, durch und durch banaler Lebensbewältigung“ (425).

3) Große Teile des Buches beherrscht die schnoddrige und banal-süffisante „Spiegel“-Sprache, die in ungeheurer und angeblich kritischer Halbgelehrsamkeit Alltägliches und Einfaches zu sensationellen Entdeckungen aufbläht. Andererseits zeigt vielerorts der seriöse Stil Fach-Exegeten am Werk — eine quellenkritische Untersuchung brächte gewiß bald ans Licht, daß die besseren Passagen des Buches nicht vom „Autor“ stammen. Dabei liest sich das Buch nicht einmal als glänzende Attacke voller geschliffener Argumente und *Aperçus*, sondern ist trotz großer Vorbilder ausgesprochen langweilig und dünnblütig, pseudo-gelehrsam und dümmlich zugleich. Viele apostrophierte Autoren und Ereignisse werden mit banal-arroganten Epitheta versehen, die sich nur sehr selten zu gekonntem Witz aufschwingen.

Auch inhaltlich macht sich das verschiedenartige Interesse der verschiedenen „Co-Autoren“ störend bemerkbar. So ergeben sich Brüche (ist „Jesus“ die „religiöse Idee“ 401?), Fehler (der leichtsinnige Verzicht auf Q, 60) und Flüchtigkeiten (57 müßte es statt *Irenäus* von Lyon *Canon Muratori* heißen). Trotz der Anhäufung einer ungeheuren Materialfülle (besonders in den Anmerkungen, wie es sich gehört!) wimmelt das Buch von Spekulationen und Konstruktionen, die nur so wuchern können, weil der Autor in Sachen form- und traditionsgeschichtlicher Forschung bar jeder Ahnung ist. Statt wissenschaftlich begründbarer Kritik blüht unkritische Phantasie, die sich daran zu bewähren meint, daß sie alles abstrus in Zweifel zieht. Entscheidend aber scheint zu sein, daß ihm die Unterscheidung von Fakten und deren Deutung fehlt. Er denkt ungeschichtlich, verkennt den historischen Kontext der Entstehung des Christentums und hält positivistisch jede interpretierende Entwicklung für Verfälschung. Dadurch gelingt ihm auch keine Einsicht in das Recht von gleichzeitig bestehenden theologischen Erklärungsmodellen, seine Entscheidungen zwischen ihnen sind ohne Erkenntnis ihres unterschiedlichen Qualitäts-Niveaus. Durch solchen Fakten-Positivismus bleibt sein Jesus-Bild liberal, ein ungenießbares Kunstprodukt von Augsteins Gnaden: Jesus, ein bläßlicher, unbedeutender Weltverbesserer, romantisches Ideal von Intellektualisten.

Christentum und Kirchen erreicht Augstein nur an ihrer vulgären Oberfläche, bei der Gestalt, die diese unentwegt abzustreifen sich bemühen. Ein solches Christentum, das

man aus den eigenen Vorurteilen konstruiert, ist leicht zu erledigen.

So wie er bis zur Absurdität wissenschaftsgläubig ist, so bekämpft er auch seinen oberflächlichen katholischen Kinderglauben; einen Glauben, der Rückversicherung an Fakten, an satzhaften Dogmen, an „Tatsachen“ nötig hat. Dadurch, daß er diese widerlegen will, bestätigt er ungewollt, daß er nur einen solchen, an der Autorität von Fakten orientierten Glauben kennt. Nachdem er diesen abstrusen Humbug zerstört zu haben meint, trägt er mit unterkühlter Emphase und Sendungsbewußtsein seine banalen Ersatzlösungen vor: lautstarke Menschlichkeit in stoischem Zynismus. Heroisch, ohne Mitleid mit sich erblickt der *homo incurvatus* in se, der „Mündige“ sich selbst: das haltlose Nichts.

4) Um das Augsteinsche Vorwort zu apostrophieren: Was also geht es uns an? Nun, seine Attacke betrifft nicht den *nervus rerum*, aber sie gibt doch zu denken. Offenbar sind Theologen und Kirchen nicht in der Lage, glaubwürdig genug ihre Position zu vertreten und auch für andere verstehbar zu artikulieren. Natürlich lassen sich viele seiner Angriffe als wissenschaftlich unhaltbar erweisen (vor allem seine Grundthese einer totalen Diastase von historischem Jesus und christlicher Kirche), aber doch nur wieder von Beschlagenen. Die auch im Christentum weit verbreiteten apodiktischen Undiskutierbarkeiten, die apologetischen Naivitäten und theologischen Ahnungslosigkeiten andauern bleiben eine Fundgrube von Bücherschreibern à la Augstein. Die Kirche und ihre Theologen müssen sich fragen lassen, ob sie nicht schuld sind an dieser Unaufgeklärtheit der Christen. Allzu lange war für christlich gehaltenes Denkgut eine selbstverständliche Voraussetzung eines bürgerlichen Konsens. Inzwischen aber sollten die Kirchen und die Theologen verstehbar nach innen und außen artikulieren, warum sie so sind, wie sie sich selber und ihre Rolle in dieser Gesellschaft verstehen und was sie zum freieren, menschlicheren Zusammenleben beizutragen haben.

Diese vermittelnde Aufarbeitung der Tradition und der Impulse des Christentums darf indes nur mit rationalen und zugleich das humane Interesse vertretenden Methoden geschehen, in wissenschaftlicher Redlichkeit und kritischer Engagiertheit — damit nicht die theologische und kirchliche Reaktion fröhliche Urständ feiert, die immer schon gewußt haben will, wohin es mit kritischer Wissenschaft und weltlichem Engagement kommen werde; manches kirchliche Echo auf dieses Buch und manche Rezension weisen bereits in diese unerfreuliche Richtung. Anders gesagt: Wenn die Kirchen, was sie nach ihrem Auftrag niemals dürfen, nicht das Feld der Gesellschaft und der Menschen Sozial-Ingenieuren und banalen Zynikern überlassen wollen, dann müssen sie ihren

Beitrag rational und kritisch artikulieren und verwirklichen. Eine gute Portion von — nun nicht bloß liberaler — Aufklärung liegt noch vor uns!

Im übrigen: Wer ein Buch über Jesus sucht, das sich für die Sache des Menschen engagiert, das ernsthaft und verletzend anregt, über einen neuen Menschen nachzudenken, ohne hergebrachte Positionen zu schonen, der lese das neue Buch des tschechischen Marxisten Milan Machovec: *Jesus für Atheisten* (Stuttgart 1972).

Regensburg

Joachim Herten

KIRCHENGESCHICHTE

MENZEL BEDA FRANZ, *Abt Franz Stephan Rautenstrauch von Břevnov-Braunau. Herkunft, Umwelt und Wirkungskreis* (Veröff. d. Königsteiner Instituts für Kirchen- und Geistesgeschichte der Sudetenländer, Bd. 5). (284 S., 8 Abb.) Königstein/Taunus 1969. Kart.

Als B. F. Menzel 1930 seine Dissertation über eine der umstrittensten Persönlichkeiten der österreichischen Aufklärung aus den Kreisen des Klerus, Abt Franz Stephan Rautenstrauch, schrieb, war noch alles relevante Material in den böhmischen Ordensarchiven frei zugänglich. Bei der Neubearbeitung des Themas hatten sich viele Voraussetzungen geändert. Trotzdem konnte Vf. eine umgreifende Darstellung vom Leben und Wirken dieses Prälaten und kaiserlichen Beamten vorlegen.

Im 1. einleitenden Kapitel greift M. die Umwelt und die geistigen Strömungen auf, die die Epoche zu prägen begannen und wendet sich dem Klosterleben jener Abtei zu, in die der aus einer Kaufmannsfamilie mit 16 Kindern stammende Johann Franz Rautenstrauch 1750 im Alter von 16 Jahren eintrat. Dort erhielt er den Ordensnamen Stephan. Den weiteren Lebensweg, der eine wissenschaftliche Richtung zu nehmen schien bis zur Wahl zum Abt im Jahre 1773 und seine Wirksamkeit als Vorsteher von 4 Klöstern, zeichnet das 2. Kapitel. Dann holte man den tüchtigen Mann nach Wien. Dieser Wiener Tätigkeit bis zum Tod 1785 ist das 3. Kapitel gewidmet.

1762 war Rautenstrauch Professor für Philosophie, Theologie und Kirchenrecht am theologischen Hausstudium in Braunau geworden. Auf Wunsch der Wiener Zentralstellen, aber nicht ohne Widerstand der führenden Prager Kreise, kam er 1773 als Direktor an die Prager theologische Fakultät und im darauffolgenden Jahr in gleicher Eigenschaft nach Wien. In Prag konnte er als Nachfolger seinen Prior von Braunau durchsetzen. Das Hauptaugenmerk richtete Abt Stephan in dieser Zeit auf die Verbesserung der theologischen Studien in Österreich. Sie sollten im Methodischen den Fortschritten der

profanen Wissenschaften folgen. Historische, biblische und praktische Ausbildung der Theologen schien ihm wichtig. 1782 legte er einen Entwurf zur Neuorganisation des theologischen Studiums in Österreich vor. Er wollte damit sowohl der Seelsorge dienen als auch den aufgeklärten Ansichten des Wiener Hofes entsprechen. Letzteres trug ihm vom Kaiser noch im selben Jahr den Auftrag ein, die Generalseminarien einzurichten. Wenn sich Rautenstrauch gerade dieser Aufgabe so sehr widmete, mag ein Hauptgrund darin zu sehen sein, daß er auf diese Weise im ganzen Reich seine Studienreform, die in vielen Diözesen und Klöstern auf Widerstand gestoßen war, durchzusetzen hoffte.

Rautenstrauch war mit der Wiener Ernennung „einer von den großen einflußreichen Männern am Wiener Hof geworden. Für die Ausbildung und Erziehung der Theologen im ganzen Bereich des Welt- wie des Ordensklerus, für die Professoren, Lehrpläne, Lehr- und Vorlesebücher aller theologischen Schulen, für die theologischen Schulen aller Klöster (bevor die Generalseminarien eingerichtet wurden), für die Zensur aller in das religiöse Gebiet einschlagenden Literatur war er der maßgebliche Referent...“ (159). Damit ist der größte Teil seines Arbeitsgebietes in Wien umrissen. Die vom febronianisch gesinnten Josephiner Rautenstrauch erarbeiteten Organisationspläne für die theologischen Schulen blieben teilweise weit über ein halbes Jh. in Geltung (bis zur Universitätsreform der Ära Thun 1857). Rautenstrauch war ein sehr fleißiger Arbeiter, doch war er auch gesellschaftlichen Zusammenkünften nicht abgeneigt. Eigenartigerweise gehörte Propst Ignaz Müller von St. Dorothea in Wien, ebenfalls ein engagierter Josephiner, nicht zu diesem Kreis. Die Verbindung zu seinen Klöstern in Böhmen konnte naturgemäß nicht sehr persönlich sein, aber er verlor ihr Schicksal nie aus dem Auge und konnte manches Übel von ihnen abwenden. Im Josephinischen Klostersturm konnte er den Bestand seines Heimatklosters sichern (zum Unterschied von St. Dorothea in Wien, das nach dem Tod des „verdienten“ Propstes Müller aufgelöst wurde). Zu einer Resignation, wie es Abt Felbiger von Sagan tat, konnte er sich nicht entschließen, weil er der Meinung war, seine Tätigkeit in Wien sei nur vorübergehend, aber wieder einmal hatte sich ein Provisorium als sehr dauerhaft erwiesen. War das Verhältnis zur Kaiserin Maria Theresia teilweise sehr gut gewesen, so kann man das bezüglich des Nachfolgers nicht sagen.

Ausführlich stellt der Autor den wissenschaftstheoretischen und -praktischen Standpunkt Rautenstrauchs im geistigen Leben seiner Zeit vor, die zeitbedingten Verengungen ebenso wie seine weiterführenden Gedanken. So wie Rautenstrauch waren viele seiner füh-

renden Zeitgenossen fest überzeugt, alles geschehe zum Besten von Kirche und Staat, es handle sich um eine echte und notwendige Reform.

Zusammenfassend zeichnet Vf. kurz das Bild Rautenstrauchs im Streit der Meinungen und würdigt die zweifellos markante Persönlichkeit. Ein kurzes Personen-, Orts- und Sachregister erschließt das Werk, das als ein wertvoller Beitrag nicht nur zur Kenntnis des verschiedenen beurteilten Prälaten, theologischen Direktors von Prag und Wien, des Hofrates und kaiserlichen Beamten in verschiedenen Wiener Kommissionen Rautenstrauch gelten muß, sondern darüber hinaus ein Stück österreichischer Staats- und Kirchengeschichte lebendig werden läßt.

SCHMITZ-VALCKENBERG GEORG, *Grundlehren katharischer Sekten des 13. Jahrhunderts*. Eine theologische Untersuchung mit besonderer Berücksichtigung von „Adversus Catharos et Valdenses“ des Moneta von Cremona (Münchener Universitäts-Schriften. Kath. Theol. Fakultät. Veröffentlichungen des Grabmann-Instituts NF 11). (XX u. 351.) Schöningh, Paderborn 1971. Kart. DM 38.—

Immer wieder faszinieren die heterodoxen religiösen Erscheinungsformen des abendländischen Mittelalters, gerade auch deswegen, weil diese Zeit weithin immer noch als homogene Glaubenseinheit zitiert wird. Nahezu gleichzeitig arbeiteten zwei Autoren an zwei eng beisammen liegenden Themen. Kurt-Viktor Selge beschrieb „Die ersten Waldenser“ und legte in einem zweiten Band den „Liber antihæresis des Durandus von Osca“ vor (vgl. Rezension MIOG 79, [1971] 202 f.). Das hier vorliegende Buch setzt sich mit den „Grundlehren katharischer Sekten des 13. Jahrhunderts“ auseinander. Bereits der Titel läßt erkennen, daß eine Vielfalt solcher Gruppen gemeint ist und die dualistischen Ansichten dieser Zeit uns keineswegs als geschlossene Einheit gegenüberstehen. Dementsprechend vielfältig ist auch die katholische apologetische Literatur zu diesem Thema.

Vf. meint aber doch — mit gutem Recht, wie die Ausführungen zeigen — ein Hauptgewicht auf die erkennbaren Gemeinsamkeiten aller Richtungen legen zu dürfen. Schon die Wahl des Namens, katharoi = die Reinen, verleiht ihnen eine erste Gemeinsamkeit und will sie aus der Masse der übrigen Menschen herausgehoben wissen. Dazu enthielt die damit zum Ausdruck gebrachte Heilsgewißheit, nicht nur Heilserwartung und -unsicherheit, eine werbende Kraft, die an den urchristlichen „Hagios“-Begriff erinnert. Ein Zentralgedanke war dabei die Prädestination, die aber keineswegs am äußeren Lebensbild des jeweiligen Menschen abzulesen ist. In Verbindung damit lehrten die Katharer die Präexistenz der Seelen und wiesen dem My-

thos anstelle der Geschichte und rationaler Erklärungsversuche einen zentralen Platz ein. Der angenommene ontische Gegensatz zwischen Gut und Böse stellt dem guten einen bösen Gott gegenüber, verurteilt den irdischen Leib und lehnt beispielsweise die Ehe ab. Trotz der in Lehre und Leben der Katharer vielfach hervortretenden Inkonsistenzen im Hinblick auf ihren ontischen Dualismus drang manches Gedankengut auch in die katholische Kirche ein und lebt bis zur Gegenwart weiter (vielleicht müßte man aber bis auf den frühen Manichäismus zurückgehen). Solche und ähnliche Aspekte innerhalb der katholischen Kirche einmal gründlich zu untersuchen, meldet auch der Autor dieses Buches als Desiderat an.

In fünf Kapiteln gelingt es dem Autor, entscheidende Einblicke in das katharische Denken und Wollen zu vermitteln. Während das 1. Kap. sich damit befaßt, die Verwendung der Hl. Schrift bei den Katharern und den katholischen Apologeten an einer Reihe von beispielhaften Gestalten im historischen Raum zwischen Adam und Petrus — Christus ausgeklammert — aufzuzeigen, wendet sich Vf. im 2. Kap. der Frage zu: Gott und Christus in dualistischer Sicht. Mythos, Geschichte und konkrete Lebensgestaltung sind die Themen der beiden folgenden Kapitel. Schließlich faßt der Autor zusammen und überschreibt sein letztes Kapitel: Der Dualismus der Katharer als Daseins- und Erlösungslehre.

Lag das Bemühen im Hauptteil des Buches eher darin, Gemeinsamkeiten innerhalb der katharischen Richtungen festzuhalten, so dient der Anhang dazu, kurz auf divergierende Meinungen aufmerksam zu machen. Ein Register der Namen, Schlagworte und zitierten Schriftstellen runden das aufschlußreiche Werk ab.

UHL ELEONORE, *Dominik Anton Lebschy*, Abt von Schlägl und Landeshauptmann von Oberösterreich (Schlägler Schriften 1) (134 S., 19 Schwarzweiß-, 3 Farbbilder) ÖÖ. Landesverlag Linz 1971. Ln. S 148.—, DM 23.—.

Mit diesem Buch beginnt das oberösterreichische Prämonstratenserstift Schlägl eine wissenschaftliche Buchreihe mit dem Titel „Schlägler Schriften“. Es sollen Studien und Forschungen zu Geschichte und Kultur des Stiftes und seiner Pfarren sein. Das Stift knüpft damit, wie der Abt im Vorwort mit Recht hervorhebt, an eine alte Tradition an. Die Verfasserin, deren Buch aus einer Wiener Dissertation hervorgegangen war, unternimmt es, das Leben eines der großen Männer Oberösterreichs im 19. Jh. der heutigen Öffentlichkeit vorzustellen. Die Arbeit ist nicht auf die im Titel des Buches angesprochene Zeitspanne eingeeignet, sondern greift auf das ganze Leben von D. A. Lebschy aus. Voraus geht ein knapper Abriß der öster-

reichischen Geschichte speziell jener Jahrzehnte, in denen Lebschy als Abt von Schlägl im öffentlichen Leben stand.

Den gebürtigen Wiener Lebschy (geboren 23. September 1799) verschlug es nach Schlägl, wo ihm nach Absolvierung der theologischen Studien, nach Erzieherstätigkeit bei den Grafen Thürheim, nach verantwortungsvollem Einsatz im Stift die akademische Laufbahn in Linz und schließlich in Salzburg vorgezeichnet schien. Doch beriefen ihn die Mitbrüder nach der Resignation des Abtes Adolf Fähtz 1838 zur Leitung des Klosters. Tatkräftig und mit Erfolg wandte er sich den anstehenden Aufgaben in der Stiftsverwaltung und auf den inkorporierten Pfarren zu. Ebenso war er an vorderster Stelle mit an der Reform des Ordens beteiligt. Mit der Wahl zum Abt sah er sich auch in die Landespolitik hineingestellt. Dort leistete er in verschiedenen Aufgabenbereichen wertvolle Dienste, bis er schließlich auf Grund seiner Fähigkeiten am 31. März 1861 zum Landeshauptmann von Oberösterreich ernannt wurde. Bis 1868 galt seine Haupt Sorge dem Land ob der Enns. In diesem Jahr zog er sich ganz von der Politik zurück und widmete sich wieder mit vollem Einsatz seinem Stift. Am 1. Juli 1884 starb Abt Lebschy.

E. Uhl hat einen für die Kenntnis der oberösterreichischen Verhältnisse in Kirche und Staat im 19. Jh. wichtigen Beitrag geleistet. In der absichtlich auferlegten Beschränkung auf die wesentlichen Linien mag für andere Forscher ein Ansporn liegen, dem vorgezeichneten Bild weitere Details aus diesem interessanten Leben anzufügen, etwa das Verhältnis Lebschys zu seinen Amtskollegen in den anderen Stiften Oberösterreichs. In einem Anhang sind einige aufschlußreiche Daten über das Stift Schlägl zusammengefaßt; so der geistliche Personalstand zur Zeit Lebschys oder die Vermögensübersichten vom Beginn und Ende der Regierungszeit des Abtes. Außerdem werden ein paar interessante zeitgenössische Stimmen über Lebschy beigegeben. Ein Register schließt den Band ab.

Man kann der beabsichtigten Reihe vom 1. Band her gesehen viel Erfolg und ein langes Leben wünschen.

PERL CARL JOHANN (Hg.), *Aurelius Augustinus*. Dreiundachtzig verschiedene Fragen. (X u. 312.) Schöningh. Paderborn 1972. Ln. DM 24.—

In gewohnt souveräner Art legt Perl, nunmehr im 82. Lebensjahr, nach einer Vielzahl von Übersetzungen der Werke Augustins eine weitere Arbeit vor. Sie ist im Übersetzungsplan zur Gesamtausgabe in die vierte Abteilung eingereiht. Dort finden sich noch die Briefe, die Predigten und Traktate und die Lebensbeschreibung Augustins durch Possidius. Die „Dreiundachtzig Fragen“ sind

hiemit erstmals in deutscher Sprache zugänglich. Das relativ selten herangezogene Werk Augustins entstand in den Jahren 387/388—395. Es handelt sich überwiegend um dogmatische und exegetische Fragen, die Einblick geben in die theologischen Gedankengänge Augustins für die ersten Jahre nach seiner Bekehrung. Sie können als Übergang zu den späteren großen theologischen Werken gesehen werden.

Auf eine kurze Einleitung folgt der Text in Latein und Deutsch. Knappe Kommentare helfen einzelne Fragen besser zu sehen und bibliographische Angaben beschließen das Buch. Der große Vorteil einer lateinischen Wiedergabe liegt gewiß darin, daß man an Ort und Stelle — ohne die großen lateinischen Editionen fürs erste bemühen zu müssen — mit dem Urtext konfrontiert wird. Leider ist die neueste Ausgabe im *Corpus Christianorum* (Turnhout—Paris 1953 ff) noch nicht greifbar gewesen. So mußte auf die Migne-Reihe zurückgegriffen werden. Man muß dem Übersetzer für seine fleißige Arbeit erneut danken, die wieder einem breiteren Publikum den Zugang zu augustiniischen Gedanken ermöglicht.

St. Florian

Karl Rehberger

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

Der um die österreichische Kirchengeschichte des 19. Jhs. verdiente Vf. legt hier eine Arbeit über den Spätjosephinismus vor, die — nach der Studie von F. Maaß über den Frühjosephinismus und den zahlreichen allgemeinen Werken über den Josephinismus — zur Abrundung des schwierigen Fragenkomplexes beiträgt. Hosp hat sich mühsamen Quellenstudien unterzogen und vermittelt uns zahlreiche Details, die bisher unbekannt waren. Eine wirkliche Synthese des gebotenen Materials ist ihm indes nicht gelungen.

In einem Buch über den Josephinismus würde man erwarten, daß zuerst der Faktor Staat behandelt wird. Hosp geht hingegen zunächst auf die einzelnen Diözesen ein und behandelt ihre Geschicke im Rahmen kurzer Bischofsbiographien. Die einzelnen Abschnitte tragen stark lokalhistorischen Charakter. Daß umfangmäßig einem Gurker Fürstbischof Gindl († 1841), der nur drei Monate regierte, fast gleich viel Raum gewidmet wird wie seinem Nachfolger Lidmanský († 1858), der die Diözese immerhin 16 Jahre leitete, ist nur eines der Indizien, die die unterschiedliche Qualität der einzelnen Biographien illustrieren. Im anschließenden Kapitel über die Kaiser wirkt der eingeschaltete Abschnitt über „Josephinische Einzelfragen“ wie eine Verlegenheitslösung.

Der 2. Hauptteil des Werkes befaßt sich mit der katholischen Reform. Es ist das gute

Recht eines Redemporisten, die Leistungen seines Ordens im allgemeinen und die des hl. Klemens Maria Hofbauer im besonderen entsprechend zu würdigen. Daß aber zum Beispiel im Kapitel über die „Reform des Gottesdienstes“ praktisch nur von Hofbauer die Rede ist, verschiebt die Proportionen und wird weder der Überschrift noch dem behandelten Thema gerecht. Das Fehlen eines Literaturverzeichnis ist bei der ungenügenden Zitationsweise doppelt bedauerlich. Auch das Register weist Mängel auf und macht zum Beispiel aus dem Wiener Fürsterzbischof Sigismund Anton Graf Hohenwart und seinem gleichnamigen Linzer Kollegen eine Person. Diese Mängel ändern jedoch nichts daran, daß man das Buch von Hosp in Fragen des Josephinismus immer wieder mit Gewinn heranziehen wird.

BÄUMER REMIGIUS (Hg.), *Von Konstanz nach Trient. Beiträge zur Geschichte der Kirche von den Reformkonzilien bis zum Tridentinum.* (XII u. 745.) Schöningh, Paderborn 1972. Ln. S 593.—, DM 78.—.

Vorliegender Band ist dem inzwischen verstorbenen Freiburger Historiker August Franzen zum 60. Geburtstag gewidmet. Die Festschrift ist so reichhaltig, daß eine Einzelbesprechung der 36 Beiträge von vornherein zum Scheitern verurteilt ist. Es geht um die Geschichte der Kirchenreform, illustriert an diözesanen Visitationen und Dekreten, aber vor allem an Einzelfragen der Konzilien von Konstanz, Pavia-Siena, Basel und Trient; um Gestalten wie Hus, Nikolaus von Dinkelsbühl, Nikolaus von Kues, Luther, Zwingli, Albrecht von Brandenburg, Thomas More, Johannes Gropper u. a.; um interessante Themen aus dem Gebiet der Frömmigkeits-, Rechts- und Theologiegeschichte. Das Werk ist chronologisch gegliedert, wobei der 1. Abschnitt von den Reformkonzilien bis zur Glaubensspaltung reicht, der 2. dem Zeitalter der Reformation gewidmet ist und der 3. das Tridentinum und seine Auswirkungen behandelt.

Stellvertretend sei aus jedem Abschnitt eine Abhandlung herausgegriffen. P. Stockmeier eröffnet den Band mit dem Aufsatz „Causa Reformationis und Alte Kirche“ und zeigt, daß sowohl Konstanz als auch Luther — freilich in verschiedener Weise — den Rekurs auf die „Alte Kirche“ als Leitbild machten und damit einer Verfallstheorie anhängen. F. Schrader schildert „Kardinal Albrecht von Brandenburg im Spannungsfeld zwischen alter und neuer Kirche“ unter weitgehender Benützung der „Reformationsgeschichte der Stadt Halle/Saale“ (Berlin 1953) von W. Delius. Die Darstellung beschränkt sich auf das Wirken Albrechts im Bistum Magdeburg. Die ganze Zwiespältigkeit dieses Kirchenfürsten offenbart sich z. B. darin, daß er schon früh mit Kerkerstrafen gegen die Anhänger Luthers vorgeht, andererseits aber

Katharina Bora anläßlich ihrer Verhehlung mit Luther ein Hochzeitsgeschenk von 20 Goldgulden machte. Als ihm ein gewisser Doctor Novenianus empfahl, blutig gegen die Protestanten vorzugehen, warf er diesem einen zornigen Blick zu und ließ „dys-sen schonen rhatgeber und carnificium stehen“. 1527 wandte sich Albrecht in einem Brief „sowohl gegen die evangelischen Prediger in Halle wie gegen polternde katholische Mönche“. Der Kardinal „gestand auch der neuen Lehre ein gewisses Lebensrecht zu“, gehörte aber selber eindeutig dem katholischen Lager an. Schrader vertritt mit Recht die Auffassung, daß die Haltung Albrechts erst im Rahmen „seiner sittlichen Gesamtpersönlichkeit“ und aufgrund „seiner Beziehungen zum Humanismus“ (444) beurteilt werden kann. Man bedauert, daß die angeführten Komponenten nicht einmal andeutungsweise zur Darstellung kommen, weil damit dem Leser das Koordinatensystem für die Einordnung fehlt. Geradezu spannend liest sich die sorgfältig belegte Abhandlung von T. Freudenberger „Zur Benützung reformatorischen Schrifttums in Trient“. Der Vorschlag Dr. Fabris, des späteren Bischofs von Wien, das reformatorische Schrifttum zu sammeln und sorgfältig zu studieren, stieß zunächst auf wenig Verständnis in Rom und Trient. Erst allmählich erkannte man die Notwendigkeit, sich mit der protestantischen Literatur näher auseinanderzusetzen. Freilich stand diese Beschäftigung mit dem Gegner fast ausschließlich unter einem apologetischen Vorzeichen. Lediglich die Kardinäle Pole und Pacheco vertraten den Standpunkt, daß auch häretische Schriften Wahres enthalten könnten, daß man daher mit einer undifferenzierten Verurteilung Gefahr laufe, „mit dem Falschen auch die Wahrheit, die man doch suchen wolle, preiszugeben“ (585).

Schon diese wenigen Beispiele dürften gezeigt haben, daß die Franzen-Festschrift interessante und wichtige Themen rund um die Reformation aufgegriffen hat. Das Buch wird mit einer Bibliographie der Veröffentlichungen Franzens (10 selbständige Arbeiten und 39 Abhandlungen) und mit einem Register abgeschlossen. Leider wird der hohe Preis des Werkes manchen vom Kaufe abschrecken.

HUBENSTEINER BENNO, LEIDL AUGUST und OSWALD JOSEF (Hg.), *Ostbairische Grenzmarken.* Passauer Jahrbuch für Geschichte, Kunst und Volkskunde. 14. Bd. (406., 12 Tafeln.) Institut für Ostbairische Heimatforschung, Passau 1972. Kart. DM 32.—.

So angenehm auch der Druck und so schön die Ausstattung des Passauer Jahrbuches ist, man bedauert es, daß nicht ein handlicheres Format gewählt wurde und der Benutzer zusätzlich dadurch belastet wird, daß die

Anmerkungen nicht zur jeweiligen Seite, sondern am Schluß der einzelnen Abhandlungen gebracht werden, was für den Interessierten ein andauerndes Herumblättern nötig macht. Zu überlegen wäre auch eine etwas einsichtigere Reihung der Beiträge, die schon im Inhaltsverzeichnis kenntlich gemacht werden könnte. Innerhalb der einzelnen Bereiche (Geschichte, Kunst und Volkskunde) könnte man chronologisch vorgehen. Zu begrüßen ist es, daß diesmal — die teilweise recht umfangreichen — Rezensionen mit vollem Titel auch in das Inhaltsverzeichnis aufgenommen wurden. Soviel zur äußeren Gestaltung.

Der reichhaltige Inhalt kann nur an Hand einiger fast willkürlich herausgegriffener Beispiele gewürdigt werden. B. Hubensteiner eröffnet den Band mit einem in barockem Schwung geschriebenen Aufsatz über „Kirche und Frömmigkeit im bayerischen 19. Jahrhundert“, der von tiefem Einfühlungsvermögen zeugt. Das Schlagwort „Liberalismus“ findet aber nicht einmal Erwähnung. Die Abhandlung von A. Furtner über den „fürstbischöflichen Hof zu Passau am Vorabend der Säkularisation“ orientiert sich am sogenannten Hofkalender von 1802 und bietet interessante Einblicke. Eine vergleichende Studie, die sich auf einen größeren Zeitraum erstreckt hätte, wäre aber wohl noch aufschlußreicher und gewinnbringender gewesen. A. Leidl bietet einen längst fälligen Überblick über den „Wandel des Pilgrimbildes in der Geschichtsschreibung“. Zum Schluß seines Beitrages weist er die schroffe Verurteilung der Pilgrimschen Urkundenfälschungen durch Heinrich Fichtenau ebenso zurück wie den Versuch des Rezensenten, die Motive des Bischofs für seine Tat zu rekonstruieren, zu erklären und in moralischer Hinsicht zu relativieren (Zum Verständnis der mittelalterlichen Urkundenfälschungen OÖ. Heimatblätter 23 [1969] Heft 1/2). Daß Pilgrim an gewisse Vorrechte Passaus geglaubt hat, wird man zwar nach so langer Zeit nicht mehr direkt beweisen können. Wenn er sich aber — wie auch schon sein Vorgänger Adalbert — die Bezeichnung eines „Episcopus Laureacensis“ beilegte, ist es dann nicht doch recht wahrscheinlich, daß das Bewußtsein der Kontinuität (Lauriacum — Passau = ältestes bayerisches Bistum) den Gedanken an einen rechtmäßigen Vorrang evozierte? Die umfangreiche Arbeit von G. Schäfer über das fürstbischöfliche und königliche Theater zu Passau (1783–1883) wirkt recht sauber, geht aber für den Durchschnittsleser etwas zu sehr ins Detail. Der schon oft behandelten Gestalt des Angelus Rumpler wendet sich W.-D. Mohrmann zu. Er beschäftigt sich mit der Darstellung des Landshuter Erbfolgekrieges durch den großen Humanisten und bringt wichtige Ergänzungen und Korrekturen zu dem 1965 erschienenen Buch von E. Dorrer. Auch die

übrigen Beiträge des Bandes sind vornehmlich geschichtlicher bzw. kirchengeschichtlicher Provenienz, was wohl damit zusammenhängt, daß die drei Herausgeber Historiker sind. Man wünscht dem auch für den österreichischen Raum stets so wertvollen Jahrbuch weite Verbreitung.

LinZ

Rudolf Zinnhobler

HAIJAR JOSEPH, *Zwischen Rom und Byzanz. Die Unierten Christen des Nahen Ostens*. (284.) Grünewald, Mainz 1972. Kart. DM 25.—.

Eine objektive Untersuchung und eine Klärstellung der Position der Unierten Kirchen kann dem Anliegen der Wiederbelebung der christlichen Einheit sehr förderlich sein, nachdem das Entstehen und die Entwicklung der Unierten Kirchen im Bereich der alten orthodoxen Patriarchate dieses Anliegen schwer belasten, da sie in einer großen Spannung zwischen der Orthodoxen und der r. k. Kirche leben müssen: „Sie sind mit der römisch-katholischen Kirche ‚uniert‘, und das intensiv; und sie wollen ‚orientalisch‘ bleiben, und das ganz und gar“ (10). Aber trotz dieses Willens „hat (der Uniatismus) an seiner kirchlichen Persönlichkeit und traditionellen Spiritualität Schaden genommen“ (11).

Nach der Einleitung behandelt H. in der Kirchengeschichte des Ostens die verschiedenen Richtungen, Spannungen, Häresien, die dogmatischen Entwicklungen durch die Ökumenischen Konzilien und die durch kirchlich-theologische, aber auch durch politische Faktoren beeinflusste Gründung der östlichen Nationalkirchen (13–44). Den Beziehungen zwischen den Muselmanen und den Christen wird ein Kapitel gewidmet, in dem sowohl die gegenseitige Bekämpfung, als auch die Möglichkeit und Art der Koexistenz festgestellt werden: „Die Patriarchen sind jeweils das rechtmäßige religiöse wie zivile Oberhaupt einer gesetzlich konstituierten religiös-politischen Körperschaft“ (86). Bei Darstellung der Spannungen und Schismata zwischen der östlichen und der westlichen Kirche werden die Exkommunikationen des Jahres 1054 ganz richtig als „Bruch zwischen den römischen Legaten und Kerullarios“ charakterisiert (89). Das endgültige Schisma vollzieht sich durch die Kreuzzüge (106). In ihnen und in der Gründung der lateinischen Patriarchate im Morgenland liegen die Anfänge des Uniatentums, und zwar in der Form der Latinisierung des Ostens (120). Die damaligen Unionsversuche zwischen der Orthodoxen und der r. k. Kirche sind von diesem Charakteristikum mehr oder weniger beeinflusst.

Das Konzil von Florenz „bringt als neue Tatsache die Institution des Uniatentums (149) bei den verschiedenen östlichen Nationalkirchen. Die Schaffung der Congregatio

de Propaganda Fide (1622) sowie die verschiedenen kirchlichen, aber auch politischen Faktoren spielen bei der Entwicklung des Uniatentums im Osten eine wichtige Rolle. Eine Zentralisierung der Autorität auch für die Unierten wird von der Propagandakongregation im Jahre 1862 durchgeführt, „die sogar das Disziplinäre in den verschiedenen unierten Kirchen den lokalen Hierarchien abnimmt“ (206).

Die positive Haltung Leos XIII. den orientalischen Riten gegenüber überbetont der Vf. (248 f.). Die Enzyklika *Praeclara gratulationis* vom 20. Juni 1894 zitiert er einseitig, die — allerdings scharfe — Antwort der Synode des Ökumenischen Patriarchates vom August 1895 wird nicht erwähnt. Man kann also nicht so leicht und sich nur auf einen Satz stützend sagen: diese Enzyklika „räumt die Hindernisse beiseite“ (ebd.). Was bedeutet „garantierte Anerkennung“ „der traditionellen ekklesiastischen Autonomie“ (ebd.), wenn u. a. Leo XIII. im gleichen Jahr (1894) die katholische Welt auffordert „zu einem Werk der Verbreitung des Glaubens unter den Orientalen“ (250)? Oder wenn später ein koptisches Nationalkonzil unter der Leitung des apostolischen Delegierten in Ägypten und „unter der Bedingung, daß die Beschlüsse der päpstlichen Autorität zur Bestätigung vorgelegt werden“ (ebd.), abgehalten werden darf, und zwar erst nach der Billigung nur eines Kardinals (ebd.)? Ist es nicht ein Gegensatz, wenn H. schreibt: „Da die Synode unter einer solch guten Führung stand, erhält sie schon am 1. Mai 1899 (erst fast ein Jahr nach Beendigung am 3. Juni 1898!) die Bestätigung. Die Wahl des neuen Patriarchen beendet diese gar zu forcierte Bewegung“ (251)?

Nach Darstellung der heutigen Situation der unierten Chaldäischen, Maronitischen, Melkitischen, Syrischen und Koptischen Kirche (259–265) wendet sich H. dem 7. und letzten Kapitel („Der Auftrag des Uniatentums“) zu, in dem man die Spannung und die schwierige Situation der Unierten feststellen kann (274 f.). Vf. sieht die Existenzberechtigung des Uniatentums in einer Mittlerrolle. Allerdings können wir seine Meinung nicht teilen — das gleiche hören wir von vielen Katholiken — wenn er schreibt: „Weit davon, eine Fallgrube für die Orthodoxie zu sein, wäre das patriarchale Uniatentum ein Vorbild des zukünftigen Standes der Orthodoxie im Schoße der katholischen Einheit“ (275). Dieser Vorschlag wird selbst von H. relativiert, 1. wenn er fragt: „Ist es kühn, zu wünschen, daß in diesem ökumenischen Sinn die lateinische Kirche selbst den Weg zurück in den Orient finde und sich bekehre zu der Orthodoxie der großen Zeit, zu ihren Vätern, zu ihrem liturgischen und gemeindlichen Auftrag, zu ihrer kollegialen Organisation und zu ihren Wüsteneien des Gebetes?“ (278), und 2. wenn er feststellt: „Die Umkehr zu

den Quellen, zu den Vätern, zur Liturgie, zur Spiritualität des eigenen Ursprungs steht den Uniaten unbedingt bevor. Von allen Seiten wird dies herbeigewünscht. Dann werden sie die authentische Orthodoxie der goldenen Zeit wiederfinden. Diese Umarmung mit der wiedergefundenen Mutter wird von unsäglichlicher Freude sein — der Freude der Rückkehr und der Versöhnung in einer wahren Läuterung“ (279).

Hajjars Buch kann im allgemeinen als ernster und ehrlicher Versuch einer objektiven Darstellung des Uniatentums und als eine gelungene Klarstellung dieser durchaus komplizierten Geschichte angesehen werden, jedoch wäre die Zitierung der Quellen und Literatur wünschenswert und sehr wichtig. Es bleibt nur zu hoffen, daß in unserer ökumenischen Zeit auch dieses wichtige Problem tatsächlich seine Lösung findet. Deren Notwendigkeit hat uns der Vf. dieses Werkes überzeugend gezeigt.

Graz

Gregor Larentzakis

BATTLE 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.—

Die *Adhortationes Sanctorum Patrum* bilden einen Teil jener Sammlung hagiographischer Texte aus dem griechischen christlichen Altertum, die den Generaltitel *Vitas Patrum* führen. Es handelt sich um anonyme Sammlungen von Lehrsprüchen berühmter Geistesmänner und um Tugendbeispiele aus ihrem Leben. Im Rahmen dieser hagiographischen Kompilation, die sich im Laufe der handschriftlichen Überlieferung aus einem Kern durch Zusätze immer mehr erweitert hat, gelegentlich aber durch Auslassungen verändert wurde, bilden die *Verba Seniorum* das Herzstück, deren eigentliche Bezeichnung lautet: *Adhortationes (sanctorum) patrum ad profectum perfectionis (monachorum)*. Dieses anonyme Werk war im griechischen Sprachraum um das Jahr 488 erstmals aufgetaucht. Es fiel dem Diakon Pelagius vermutlich auf seiner Reise von Konstantinopel nach Jerusalem 538/39 in die Hände und scheint auf ihn einen so großen Eindruck gemacht zu haben, daß er es ins Lateinische zu übersetzen begann (543/46). Die begonnene Übersetzung mußte er aber unterbrechen und einem Subdiakon Johannes zur Beendigung anvertrauen. Um 550/56 lag die Übersetzung des ganzen Werkes vor. Es wurde schnell bekannt und fand bald Benützer. Trotz der Anspruchslosigkeit von Inhalt und Übersetzung sollte ihm ein überraschender literarischer Erfolg beschieden sein.

Bestimmend für die große Verbreitung der *Vitas Patrum* war ihre Benützung durch

Benedikt von Nursia bei der letzten Redaktion seiner Regula und seine Anordnung, dieses Werk solle sich in jeder Klosterbibliothek befinden und zur Tischlesung verwendet werden. Damit begann von den Klöstern ausgehend seine Verbreitung. Um 1200 war es im ganzen lateinischen Europa bekannt und es blieb präsent bis ins 16. Jh. hinein. Davon geben die heute noch erhaltenen über 370 Handschriften, die Vf. aus den Bibliotheken vor allem der Benediktinerklöster aufzuspüren verstand, beredtes Zeugnis.

Mit dem Aufkommen der Buchdruckerkunst fanden auch die Vitas Patrum Aufnahme in die Druckwerke und erlebten im Zeitraum von 1470 bis 1548 nicht weniger als 27 Auflagen.

Die Darstellung der handschriftlichen Überlieferung der Adhortationes im Rahmen der Vitas Patrum bildet den Hauptteil (16–150) des Buches. In mühevoller Forschertätigkeit durchstöbert Vf. alle in Frage kommenden Bibliotheken in Europa und Übersee und konnte eine erstaunliche Ausbeute erzielen. Auch nach den verlorengegangenen Handschriften forscht er und führt sie auf, soweit sie in mittelalterlichen Bibliothekskatalogen verzeichnet sind (151–207). Schließlich geht Vf. dem Einfluß der Adhortationes in der mittelalterlichen Literatur bis zum Anfang der Neuzeit nach. Dabei wird nicht nur wörtliche Zitation festgehalten, sondern ebenso weiß der Verf. mit erstaunlicher Findigkeit Anklänge in sprachlicher und gedanklicher Hinsicht aufzuzeigen. In einem persönlich anmutenden Schlußwort vor dem zusammenfassenden Schlußkapitel weist Vf. nach, daß die Vitas Patrum einen festen Platz im Denken Martin Luthers eingenommen und einen gewissen Einfluß auf seine Theologie ausgeübt haben; er schließt mit der Feststellung: „In der hoffnungsvollen ökumenischen Bewegung der Gegenwart hätten also die Vitas Patrum auch ein unerwartetes, gutes, bescheidenes — wie es ihnen immer gebührt — Wort zu sagen. Dies mag das letzte Wort und vielleicht die beste Frucht dieser Arbeit sein“ (297).

Das Werk ist in einem korrekten, leicht lesbaren Deutsch geschrieben; das verdient umso mehr Anerkennung, als B. als Mönch der Benediktinerabtei Montserrat sich diese Fremdsprache erst aneignen mußte. Jener Teil des Manuskripts, der das 15. Jh. behandelte, ist „leider auf eine ziemlich auffallende Weise zwischen München und Barcelona, Montserrat verlorengegangen“ (285 Anm. 160). Bildet also der Text 285–297 die Neubearbeitung dieses Abschnittes? Eine Frucht, die auf dem Baum dieser Forschung gewachsen ist, stellt die Entdeckung von 24 „neuen“ Vätersprüchen dar, die bisher nicht bekannt waren; in entlegenen Handschriften hat sie B. aufgespürt, aber leider nicht in den vorliegenden Band aufgenommen. Es wäre zu wünschen, daß Vf. eine kritische Gesamtaus-

gabe der Vitas Patrum vorlege, damit die gemachten Funde im Rahmen des Gesamtwerkes den ihnen zukommenden Platz erhielten.

Stift Schlögl

Isfried H. Pichler

HELLWING ISAK A., *Der konfessionelle Antisemitismus im 19. Jahrhundert in Österreich*. (Veröff. des Instituts für kirchliche Zeitgeschichte, Salzburg II/2.) (311.) Herder, Wien 1972. Paperback, S 168.—, DM 27.—.

Vf. versteht es, den österreichischen Antisemitismus des vergangenen Jahrhunderts anhand des Lebens und der Machenschaften des Prager Universitätsprofessors Dr. August Rohling (1839–1931) und des Wiener Pfarrers Dr. Josef Deckert (1843–1901) sowie ihrer Vorbilder, Helfershelfer, Gesinnungsgenossen und Gegner in packender, zum Nachdenken zwingender Weise darzustellen. In einem 1. Hauptteil skizziert er die geistesgeschichtlichen und politischen Hintergründe, aus denen heraus die beiden österreichischen Antisemiten hauptsächlich erklärbar sind. Es sind dies die nach der französischen Revolution einsetzende Emanzipationsbewegung in Deutschland, das damit verbundene Erstarken des Liberalismus und die christlich-national-konservativ-soziale Reaktion. Diese schrieb den Antisemitismus auf ihre Fahnen. Der Führer der Reaktion, der Berliner Hofprediger Adolf Stöcker (1835–1909) gründete 1878 die antisemitische christlich-soziale Partei und übte als langjähriges Reichstagsmitglied einen nachhaltigen, unheilvollen antisemitischen Einfluß aus. Der 2. Hauptteil befaßt sich mit Rohling, der 3. Teil mit Deckert. Rohling gilt als der bedeutendste Vertreter des mit religiösen Motiven arbeitenden Antisemitismus, während beim derberen Deckert der Rassenantisemitismus nur dürftig religiös überkleistert war. Zwischen diesen beiden Klerikern standen der Wiener Bürgermeister Karl Lueger (1854 bis 1910), der den Antisemitismus in den Dienst seiner politischen Karriere stellte, sowie einige recht zwielichtige Gestalten, die sich u. a. anerbten, Beweise für jüdische Ritualmorde beizubringen (vgl. 137–148). Man lernt buchstäblich das Gruseln, wenn man vernimmt, wie skrupellos und raffiniert die sich betont christlich gebenden Volksführer die antisemitische Klaviatur spielten, wie ihre vorsätzlich aufgezogenen und auf Unkenntnis basierenden Lügengespinste über die „Talmudjuden“ sozusagen auf keinen christlichen Widerspruch stießen und wie leicht die späteren Nationalsozialisten auf dieses, in Niveau und Ton bereits auf sie zugeschnittene pseudochristliche Material zurückgreifen konnten. Ebenso ist man konsterniert, wenn man mitverfolgen kann, wie z. B. der Prager Fürsterzbischof, Kardinal F. von Schwarzenberg, Rohlings antisemitisches Machwerk „Der Talmudjude“ durchaus akzeptabel fand (81–85). Der fromme Pader-

borner Bonifacius-Verlag verdiente gut mit derlei antisemitischer Literatur.

Da H. eine Fülle von Primärschriften — hauptsächlich Briefe und Zeitungsartikel von damals sowie signifikante Stellen aus der damaligen antisemitischen Literatur — beibringt, ist an der allgemeinen Richtigkeit seiner Ausführungen nicht zu zweifeln. Es erheben sich allerdings einige methodische Bedenken. Das wichtigste Bedenken ergibt sich aus dem Umstand, daß H. fundamentalistisch arbeitet. Er bringt möglichst viele Originalzitate bei und setzt voraus, daß diese für sich selbst sprechen. Er begnügt sich dann mit sehr kurzen Schlußfolgerungen. Die Hinterfragung der Gattung „Zeitungsberichte“ hätte intensiver geschehen müssen. Damit hängt ein zweiter Mangel zusammen. In einzelnen angeführten Dokumenten sind nebenbei Hinweise auf kirchliche, christlich-konservative oder christlich-soziale Äußerungen oder Maßnahmen gegen den Antisemitismus Rohlingscher und Deckertscher Prägung enthalten (vgl. 66, 92, 160, 237, 259). H. geht an keiner Stelle seiner Schlußfolgerungen darauf ein. Gerade weil fast die ganze österreichisch-christliche Welt damals mit Antisemitismus wie mit einem Mehltau belegt war, würden solche Lichtstellen doppelt interessieren. Es mutet auch seltsam an, daß Kaiser Franz Josef, der doch der oberste Landesherr war, im ganzen Buch nur dreimal erwähnt wird, ohne daß über seine Haltung den Juden gegenüber reflektiert würde. Was soll schließlich die defatistische Bemerkung im Schlußwort: „Es liegt wahrscheinlich in der Natur der Menschen, Minderheiten und schwächere Gruppen zu unterdrücken, zu verleumden und zu mißhandeln, um ihrem eigenen Geltungsbedürfnis Rechnung zu tragen“?

Das Buch vermag also glaubhaft darzustellen, daß und wie sich die „Anhängerschaft des Antisemitismus im 19. Jahrhundert... größtenteils aus geschädigten sozialen Massen, aus primitiv denkenden, nominell christlichen Massen, die von Geistlichen und Demagogen angeführt und politisch manipuliert wurden, ... rekrutierte“ (16). Kaum geglückt ist jedoch die Auswertung der vielen, im Buch enthaltenen, originalen Dokumente.

Luzern

Clemens Thoma

HANAUER JOSEF, *Konnnersreuth als Testfall*. Kritischer Bericht über das Leben der Therese Neumann. Mit einem Anhang: Unveröffentlichte Akten des bischöflichen Archivs in Regensburg. (548.), Manz, München 1972. Ln. DM 29.80.

Im Jahre 1962 ist Therese Neumann gestorben; der 10. Wiederkehr des Sterbetages wurde in manchen Feiern und auch in der Presse gedacht; zu den beifälligen Stimmen gesellten sich auch kritische, und zu diesen zählt die vorliegende Publikation. Vf. geht

hier vor allem zwei Fragen nach: Sind die Phänomene an Therese von Konnersreuth tatsächlich Erscheinungen, für die es keine andere Erklärung gibt als die Annahme von göttlicher Einwirkung? Geben Leben und Verhalten von Therese Neumann keinerlei Anlaß zu ernst zu nehmenden Bedenken? Diese Problemstellung stempelt Konnersreuth zum Testfall für die grundsätzliche Beurteilung dieser und ähnlicher Phänomene; in diesem viel diskutierten Fall geht es sowohl um ein medizinisches als auch um ein theologisches Problem.

Die Untersuchung gliedert sich zunächst nach den einzelnen Phänomenen, wie Wunder und Gebetserhörungen, Krankheiten und Heilungen, Stigmatisation, ekstatische Zustände, Schweben und Bilokation, und beleuchtet sodann das Leben von Therese Neumann im Hinblick auf die außergewöhnlichen Vorkommnisse von wunderbarer Kommunion und Nahrungslosigkeit, von Gefahr und Hilfe aus dem Jenseits, von heilswirksamem Einfluß auf die Mitmenschen; schließlich wird die entscheidende Frage gestellt: Normal oder hysterisch, eine Heilige oder eine Betrügerin? Vf. kommt zur „Diagnose“: es handelt sich um Hysterie, näherhin nosophile Hysterie (42, 46, 368–370); es fallen dazu die Worte „frommer Betrug“ (446), freilich mit der Feststellung, daß hysterischen Personen eine Verminderung der Verantwortlichkeit zugestanden werden muß; die größere Schuld liege beim „Konnersreuther Kreis“, der die Begebenheiten mit Umdeutungen versehen an die Öffentlichkeit gebracht habe. Vf. zeigt sich befremdet, ja entsetzt über die ungeheure Leichtgläubigkeit, mit der die Nachrichten aus Konnersreuth von weiten Kreisen aufgenommen wurden; in der seitens einiger Theologen und Prälaten ausgesprochenen Anerkennung der Vorkommnisse als übernatürliche Phänomene sieht er sogar eine große Gefahr für den echten Glauben und das Ansehen der Kirche (447 ff).

Für diese Untersuchung wurden sehr viele Quellen durchsucht, viele Gutachten, Zeugnisse, Urteile von Fachleuten der Medizin und viele Zeugenaussagen herangezogen. Hier fällt allerdings auf: So wie damals durch den „Konnersreuther Kreis“ die Einwände und kritischen Stimmen vielfach zum Schweigen gebracht worden waren, so kommen jetzt fast nur solche, die Zweifel und Kritik vorbringen, zu Worte. Vf. war selber zu Lebzeiten von Therese Neumann nie in Konnersreuth, er kennt die Vorkommnisse und Phänomene nur aus Beschreibungen. Was die Konnersreuth-Anhänger vorbrachten und veröffentlichten, ist sicher weithin bedenklich, auf die Leichtgläubigkeit der Leser eingestellt und daher einer Überprüfung wert. Bei dieser Überprüfung kommt jedoch das Buch in die Gefahr des anderen Extremes der Einseitigkeit, der Überbewertung der ablehnenden Stimmen. Man gewinnt den Ein-

druck, daß Vf. die Urteile und Aussagen von Vertretern seiner Richtung allzu leicht als wahr und richtig annimmt, während er die der anderen Seite überkritisch und ablehnend behandelt. Es drängt sich die Frage auf: Sind bei solchen Phänomenen ganz eindeutige Urteile möglich? Ist z. B. das große Gebiet der Parapsychologie schon genügend erforscht? Oder hat nicht doch Hamlet heute noch recht: Es gibt mehr Ding' im Himmel und auf Erden, als eure Schulweisheit sich träumt? Der anerkannte Fachmann P. Gemelli war in seinen Äußerungen über Konnersreuth sehr vorsichtig.

Es ist gut, daß dieses Buch geschrieben wurde, man muß dem Vf. (und seinen Mitarbeitern) dankbar sein für die Sammlung des reichen Materials, wenn auch der Ton, der bekanntlich die Musik macht, manchmal scharf und ironisch klingt. In kirchlichem Auftrag werden jetzt die Unterlagen für einen Informativprozeß mit dem Ziel der Seligsprechung von Therese Neumann gesammelt. Bei einem solchen Prozeß tritt auch ein „Promotor fidei“, vom Volk „Advocatus diaboli“ genannt, in Aktion. Dieser findet hier schon sehr gute und ausführliche Vorarbeiten vor. Erst durch Anhören aller Stimmen und durch das richtige Abwägen aller Quellen kann an die objektive Wahrheit möglichst nahe herangekommen werden; darauf kommt es an, dafür kann auch das vorliegende Werk gute Dienste leisten.

Linz

Peter Gradauer

KUTSCHERA RICHARD, *Johannes Maria Gföllner*. Bischof dreier Zeitenwenden. (152 S., 40 Abb.) ÖÖ. Landesverlag, Linz 1972. Ln. S 148.—, DM 23.—, sfr 27.50.

Es war keine leichte Aufgabe, dem langjährigen Bischof von Linz, Johannes Maria Gföllner (1915 bis 1941), ein biographisches Denkmal zu setzen. Sein Episkopat fällt in einen äußerst bewegten und von großen Umbrüchen gekennzeichneten Abschnitt der österreichischen Geschichte, wie dies der treffend gewählte Untertitel ankündigt. Die äußere Ausstattung des Buches mit den reich gehaltenen Bildbeiträgen wirkt überaus gefällig.

Wenn zur persönlichen Charakteristik Gföllners Sätze zu lesen sind, wie „er war ein Mann, der in theologischen Dingen weder rechts noch links stand, sondern geradeaus auf der katholischen Bahn verharrte“, „er fühlte sich als Kirchenfürst, dem die Herzlichkeit und Unmittelbarkeit im Umgang mit seinem Diözesanvolk fehlte“, „Herzensgüte und Herzenswärme wagte er nie nach außen zu zeigen im Hinblick auf seine hohe Würde“, „er war ein Anhänger des österreichischen Vaterlandes, insbesondere der Dynastie“ und „er war ein marianischer Bischof“, so sind damit zweifellos richtige Akzente gesetzt. Für den Leser mögen die

vielen, mitunter seitenlangen Zitationen von Briefen, Ansprachen, Aufrufen und Hirtenbriefen des Bischofs etwas ermüdend wirken. Eine Vielzahl von Details wird geboten. Dem Historiker erschiene an Stelle des multa ein multum erstrebenswerter.

Als gewisser Mangel wird die Tatsache empfunden, daß das Wirken und das Handeln des Bischofs zu wenig in der Zeit, in der er lebte, verankert wurde. Weiters ist zu bedauern, daß trotz des bei der Materialsammlung aufgewendeten großen Fleißes die Quellenbasis zu eng gezogen wurde. Denn einer Persönlichkeit wie Bischof Gföllner kann eine historische Würdigung schwerlich gerecht werden, die nur auf Zeitungsberichten, Mitteilungen des Diözesanblattes und persönliche Mitteilungen fußt. Viele Fragen hätten einer erschöpfenden Antwort bedurft, wie z. B. das Verhältnis zur Sozialdemokratie, die Beziehungen des Bischofs zur Monarchie und zu Kaiser Karl, die Stellung zum katholischen Volksverein und zur christlich-sozialen Partei und die Einflußnahme Gföllners auf den Bischofskonferenzbeschuß von November 1933, der den Rückzug der Geistlichen aus der Politik zum Gegenstand hatte. Manche Fragen sind offen geblieben oder wurden gar nicht gestellt. Dieser Tatsache war sich Vf. sicher bewußt, da es im Vorwort heißt: „Das Buch maßt sich keineswegs an, das letzte, abschließende Urteil über Doktor Gföllner zu sprechen.“ Gut gelungen scheint mir das Kapitel über den wahren und falschen Nationalsozialismus. Hier wird geschickt und anschaulich das weltweite Echo dargestellt, das der Hirtenbrief des Bischofs in der Presse ausgelöst hat. Bischof Gföllner ist mit diesem Hirtenschreiben zweifellos über die Grenzen seiner Diözese und Österreichs hinausgewachsen.

Dem ÖÖ. Landesverlag muß man Dank wissen, sich um die Drucklegung dieses Werkes angenommen zu haben, da sonst die vielen persönlichen Erinnerungen, die Vf. in mühevoller Kleinarbeit von heute noch lebenden Mitarbeitern und Zeitgenossen des Bischofs zusammengetragen hat, in Vergessenheit geraten wären.

Linz

Josef Honeder

DOGMATIK

NEUNER JOSEF / ROOS HEINRICH, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*. (604.) 8. Aufl., neubearbeitet von Karl Rahner und Karl-Heinz Weger, Pustet, Regensburg 1971. Ln. DM 32.—.

Ein gutes, solides Handwerkszeug ist diese Zusammenstellung dogmatischer Urkunden in deutscher Übersetzung. Ein solches wird der am Wort Gottes im Munde der Kirche Interessierte seinem persönlichen Besitz um so lieber einverleiben, als ihm gegenüber

dem theologischen Publikationszwang eine zunehmende Abstinenz im Erwerben die größere Weisheit dünkt.

Eine kurze Vorstellung des alten „Neuner-Roos“ in neuer Gestalt ist zur Empfehlung wohl nicht unerwünscht. Der ersten Auflage 1938 durch Neuner und Roos standen keine Geringeren als Karl Rahner und Alfred Delp fördernd zur Seite. Die wichtigsten Urkunden über den katholischen Glauben in deutscher Sprache wollten weitere Kreise an diese Quellen des katholischen Glaubens heranzuführen; für den engen Kreis der Theologen war längst der Denzinger vorhanden. Seit der 2. Auflage hatte Karl Rahner unter ständigen Verbesserungen (insbesondere in der fünften 1957) die Herausgabe übernommen. Wie die 32. Auflage des Denzinger 1963 durch Adolf Schönmetzer eine völlige Neubearbeitung darstellt, so auch die 8. Auflage des Neuner-Roos 1971 durch Karl-Heinz Weger. Die wichtigsten jüngeren Aussagen des kirchlichen Lehramtes waren einzuarbeiten, vor allem die des II. Vatikanums, aber auch einige ältere Texte. Eine Neunummerierung war nötig geworden; die Vergleichsmöglichkeit zur 1. bis 7. Auflage besteht. Auf die parallelen Texte im DS durch Angabe der Kennzahlen ist verwiesen.

Der besondere Vorzug des Buches ist die vielfache Einbettung der Texte. Einmal in den sachlichen Zusammenhang der einzelnen Kapitel (Offenbarung und Glaube, Überlieferung und Schrift, Jesus Christus, Gott der Eine und Dreieine, die Schöpfung, die Erbsünde, die Kirche, die Sakramente, die Gnade, die Letzten Dinge, Glaubensbekenntnisse — die heilsgeschichtliche und christozentrische Abfolge ist deutlich) und innerhalb ihrer in die zeitliche Abfolge. Hermeneutisch bedeutsam ist ferner die Einbettung durch Einführungen sowohl der einzelnen Texte in den geschichtlichen Kontext als auch der Kapitel in einen größeren Verstehenshorizont.

Sachkundige Vorschläge für die weitere Gestaltung wurden bereits gemacht, z. B. von J. Weismayer in der Zeit im Buch 26 (1972) 73. Zu überlegen wäre aufs neue, ob nicht doch auch Texte der Moral und der Spiritualität aufgenommen werden sollten, da ja der Ruf zum Glauben eine Provokation zur Tat ist, in Liebe energisch zu werden (Gal 5, 6).

Das Buch ist nicht nur ein Repertorium, sondern auch ein Repetitorium der Theologie. Es übt ins geschichtliche Denken ein und erleichtert die Aufgabe, nach dem normierenden Licht zurückzufragen, aus dem heraus das eine Evangelium lehramtlich in vielen Worten in der Begegnung mit vielen Epochen entfaltet und bewahrt wurde. Man mache einen Versuch etwa mit dem Abschnitt über den allgemeinen Heilswillen Gottes (233–243)! Der neue Neuner-Roos vermag demnach auch ein brauchbarer Beitrag für

den Aufbau einer Dogmatik zu sein, wie sie im Art. 16 des Dekretes „*Optatum totius*“ verlangt wird.

Linz

Johannes Singer

MORALTHEOLOGIE

GAULY HERIBERT, *Wissen um Schuld*. Die Bedeutung der nachtridentinischen Lehre über die subjektiven Bedingungen der Todsünde für die Pastoraltheologie. (192.) Grünewald, Mainz 1972. Kart. DM 34.—.

Im Gefolge der theologischen Neubesinnung mußte sich das Interesse verständlicherweise auch dem Wesen der Sünde zuwenden. Die vorliegende von H. Fleckenstein (Würzburg) angeregte Habilitationsschrift befaßt sich mit dem erkenntnistmäßigen Faktor der subjektiven Bedingungen der Todsünde: was muß in das Licht des menschlichen Bewußtseins treten, damit von einer solchen Sünde die Rede sein kann, die eine radikale Trennung zwischen Gott und Mensch bewirkt? Da diesbezügliche Erörterungen in der nachtridentinischen Moraltheologie des 16. und 17. Jhs. besonders zur Entfaltung kamen und die Sündenlehre der Folgezeit beeinflussten, konzentriert der Autor seine historische Untersuchung auf diese Zeitepoche, wobei es ihm weniger auf die Berücksichtigung sämtlicher damals vorgetragenen Thesen ankommt, „sondern um die Darstellung der Leitlinien, die in jener Zeitspanne die theologische Lehre über die subjektiven Bedingungen der Sünde durchzogen“ (77).

Im ersten, einleitenden Teil referiert der Autor über die pastoralen, hamartologischen und anthropologischen Voraussetzungen, von denen die nachtridentinischen Theologen bei ihren in Rede stehenden Darlegungen ausgingen. Im zweiten, nur knapp 100 Seiten umfassenden Teil kommen an Hand signifikanter Quellentexte die beiden Ansichten zur Sprache, die in der damaligen Zeit und darüber hinaus in bezug auf die zum Begehen einer Todsünde erforderliche Aufmerksamkeit das Feld beherrschten: die eine, vornehmlich bei Jesuitentheologen sich findende, betont die Notwendigkeit eines aktuellen Schuldbewußtseins (zum mindesten einer Vermutung, es könne sich um eine schwerwiegende Verletzung der sittlichen Ordnung handeln), während die andere, vorwiegend von dem Jansenismus nahestehenden Theologen und von Probabilisten aus dem Dominikanerorden vertretene Meinung eine präsumierte Verantwortlichkeit für ein schuldhaftes Nichterkennen der schwerwiegenden sittlichen Erheblichkeit der betreffenden Handlung bzw. ihrer Folgen bereits für ausreichend hält. Die Arbeit schließt im dritten Teil mit einer kritischen Würdigung des erhobenen lehrgeschichtlichen Materials und mit der Darlegung der pastoralen Kon-

sequenzen für eine moderne Lehre von der Sünde.

Die Untersuchungen des Vf. vermitteln einen interessanten Einblick in die Art und Weise, wie Theologen in den ersten neuzeitlichen Jahrhunderten mit dem Problem der Sündenschuld fertig zu werden suchten. Er hat sich mit historischem Einfühlungsvermögen bemüht, die herangezogenen Quellentexte aus der geistigen Situation ihrer Entstehungszeit verständlich zu machen. Methodisch wäre es jedoch m. E. besser gewesen, von den das Thema berührenden Aussagen der gängigen Moralwerke des 19. und 20. Jhs. auszugehen, von deren Standpunkt man jetzt kaum etwas erfährt, die dann in ihrer lehrmäßigen Abhängigkeit von den Theologen der Vorzeit hätten untersucht werden müssen. Es hätte sich dann herausgestellt, daß die strengere Ansicht von der bereits ausreichenden präsumierten Verantwortlichkeit spätestens seit Alfons v. Liguori — der sie ablehnte — keinen wesentlichen Einfluß auf die Folgezeit mehr ausübte. Im übrigen wäre trotz der gewollten Beschränkung auf die Leitideen eine ausführlichere Behandlung des geschichtlichen Stoffes angebracht gewesen. Maßgebliche Autoren des 17. Jhs. (leider auch die Salmantizenser) sind von G. unberücksichtigt geblieben wie auch die Moraltheologen des 18. Jhs., obwohl sie (vor allem Henricus a S. Ignatio, Concina und Patuzzi) zum Thema manches zu sagen gehabt hätten. Bei der lehrgeschichtlichen Behandlung eines von Haus aus moraltheologischen Themas sollte die „pastorale Zielsetzung“ nicht als Alibi dienen, es an der erforderlichen Gründlichkeit der Darstellung fehlen zu lassen. So kann diese Studie unbeschadet ihrer positiven Seiten nicht als erschöpfendes Auskunftswerk über das fragliche Thema gelten. Eine intensivere, auch die von G. unberücksichtigt gebliebenen Autoren und Zeiträume in Betracht ziehende Bearbeitung dieses für die Geschichte der Moraltheologie wichtigen Gegenstandes wäre wünschenswert.

In seinen Schlußausführungen bekennt sich Vf. zu der heute, wie er meint, allgemeinen Überzeugung, „daß eine Sünde, die von Gott trennt, nur dann geschieht, wenn ein Mensch in personaler Freiheit eine radikale, totale und definitive Entscheidung gegen Gott trifft“ (174). Wenn man jedoch einen Blick in die Geschichte wirft, kann man sich der Erkenntnis nicht verschließen, daß diese Auffassung von der Todsünde weder in der Hl. Schrift noch in der Überlieferung, wie sie uns in der Patristik, in der Scholastik und in der nachtridentinischen Theologie entgegentritt, zu finden ist. Sie stellt vielmehr ein absolutes Novum dar. Wenn man sich auch früher zweifellos das Vollbringen einer solchen Sünde zu einfach vorstellte, so dürfte man mit dem anderen Extrem, das die subjektiven Anforderungen an eine Todsünde so hochschraubt, daß man sich kaum vorstel-

len kann, wie ein Durchschnittschrist ohne besondere übernatürliche Beistandsgnade zu solchem Fehlverhalten fähig sein soll, auch nicht das Richtige treffen. Sich um eine befriedigende Klärung dieses schwierigen Problems zu bemühen, bleibt der moraltheologischen Forschung weiterhin aufgegeben.

Graz

Richard Bruch

ERNST WILHELM (Hg.), *Moraltheologische Probleme in der Diskussion*. (279.) St.-Benno-V., Leipzig 1972. Ln.

Der Erfurter Moraltheologe hat in diesem Band vierzehn Beiträge zu aktuellen moraltheologischen Themen, die alle schon anderswo erschienen waren, zusammengestellt und so verfügbar gemacht.

Die Beiträge befassen sich mit der Erneuerung der Moraltheologie (J. G. Ziegler, C. van Ouwerkerk), mit ihrem Verhältnis zur Hl. Schrift (J. Kraus, J. Blank, W. Kerber), mit der Geschichtlichkeit der Moral (A. Grabner-Haider, A. Auer); mit den Grundfragen Naturgesetz und Naturrecht (B. Schüller, K. Demmer), Gewissen und Gewissensbildung (J. Gründel, I. Schlauri), Sünde und Sündenerfahrung (K. Demmer); mit Grundthesen zur Ehe (J. Ratzinger) und Überlegungen zur ärztlichen Ethik (H. Pompey).

Wie sich von vornherein erwarten läßt, berühren die Vf. eine Menge offener Fragen, und nicht gerade die leichtesten. Darüber in einer kurzen Besprechung umfassend zu informieren oder gar die Diskussion weiterzuführen, erscheint als ein Ding der Unmöglichkeit. Beispielshalber seien einige Einzelheiten erwähnt: Ziegler läßt recht gut erkennen, welche Impulse in der Moraltheologie besonders seit dem II. Vatikanum wirksam sind. Blank versucht, das ntl Ethos durch den Begriff des ethischen Modells verständlich zu machen, scheint aber noch nicht zu letzter Klarheit gelangt zu sein. Schüller versteht es, die Bedeutung der vielumstrittenen Lex naturalis für die christliche Sittlichkeit aufzuzeigen. Ratzinger bietet vier Thesen zur Theologie der Ehe, die gerade zur heutigen Auseinandersetzung über Löslichkeit und Unlöslichkeit von Ehen und zur Gestaltung des Ehelebens wertvolle Hilfen bieten. Im Ringen um ethische Normen für den Arzt, wie Pompey es darstellt, wird gut sichtbar, mit welchen Problemen es die christliche Sittlichkeit zu tun hat, wenn sie sich auf bestimmte Lebensbereiche hin konkretisieren soll.

Diese Andeutungen mögen genügen. Im übrigen muß die kritische Beschäftigung mit den Beiträgen dem Leser überlassen bleiben.

Wien

Karl Hörmann

ERNST WILHELM, *Gott und Mensch am Vorabend der Reformation*. Eine Untersuchung zur Moralphilosophie und -theologie

bei Gabriel Biel. (Erfurter Theologische Studien, hg. von Kleineidam/Schürmann/Ernst, Bd. 28.) (XXII u. 434.) St.-Benno-V., Leipzig 1972. Kart. lam. DM 42.—.

Trotz der unübersehbar gewordenen Literatur zur Reformation ist ihre wissenschaftliche Erforschung noch lange zu keinem Abschluß gelangt. Das gilt nicht nur hinsichtlich des historischen Ablaufs des Reformationsgeschehens, sondern auch theologiegeschichtlich. Die vorliegende, überaus gründliche Arbeit beweist es.

Wenn man die tieferen Ursachen der Reformation kennenlernen will, muß man auch den theologischen „background“ studieren. Dabei kommt man nicht um die Gestalt Gabriel Biels (ca. 1410–1495) herum. E. behandelt im 1. Kap. seines Buches Leben und Werk dieses großen Theologen. Als kleines Detail sei erwähnt, daß Biel schon über 70 Jahre zählte, als er Professor in Tübingen wurde. Von den vier Professoren der Theologie waren statutengemäß zwei der „via antiqua“ und zwei der „via moderna“ verpflichtet — ein interessanter Versuch, die Gegensätze zwischen Konservativen und Progressiven zu überbrücken. Und dabei soll es in Tübingen nicht einmal zu Rivalitäten gekommen sein! Als Anhänger Ockhams übernahm der greise Biel einen Lehrstuhl der „via moderna“.

Das 2. Kap. befaßt sich mit dem Fragenkomplex „Gott — Welt — Mensch“ vor Biel und bei Biel, das 3. Kap. wendet sich der Stellung des Menschen in der Welt zu sowie seinem Verhältnis zu Gott. Dabei fällt auf, daß sich Biel bemühte, eine Vermittlerrolle zu spielen, so daß er z. B. manche extreme Ansichten Ockhams modifizierte. Für Biel war „das Handeln des Menschen vor Gott immer Gottes und des Menschen Handeln“ (413). Diese Position war für Luther unannehmbar. Seine radikalen Denkansätze mußten einen anderen Weg nehmen. Die traditionelle Auffassung, nach der Luther stark vom Ockhamismus im allgemeinen und von Gabriel Biel im besonderen abhängig war, wird man nach der Lektüre der Studie Ernsts revidieren müssen, obwohl auch er nicht jeden Zusammenhang leugnet.

Linz

Rudolf Zinnhobler

KIRCHENRECHT

LEITMAIER CHARLOTTE, *Der Katholik und sein Recht in der Kirche*. Kritisch-konservative Überlegungen. (Konfrontationen, Bd. 10.) (266.), Herder, Wien 1971. Paperback DM 19.50, S 120.—.

Das Recht des einzelnen Katholiken, besonders des Laien in der Kirche ist heute ein viel diskutiertes Thema. Hier greift es die Ordinaria für Kirchenrecht an der Juridischen Fakultät der Universität Wien auf, die früher Religions- und Sprachlehrerin gewesen

und vor einigen Jahren mit einer Arbeit über die Gottesurteile an die Öffentlichkeit getreten ist. Im vorliegenden Buch behandelt sie in 15 Kapiteln folgende kirchliche Bereiche: Rechtliche Definition von „Kirche“, das Dauernde in der Kirche, der Laie, Recht in der Kirche, Jus divinum, das Lehramt, das Hirtenamt, Grundrechte in der Kirche, das „Sine me“ oder die Macht der Amtlosen, der Papst, der Bischof, der Pfarrer, die Ehe, der Kult. Dem Untertitel entsprechend bringt sie zu diesen Themen teils kritische, teils konservative Überlegungen. Von der „objektiven“ Sicht des Kirchenrechtes her und zugleich mit fraulichem Verständnis für das konkrete menschliche Leben unternimmt sie dabei den Versuch, über so manche Kluft, die sich heute nicht zuletzt durch mangelnde Information auftut, durch Analyse, Sondierung und Information eine Brücke zu schlagen und im Sinne eines „pluriformen Christentums“ einen neuen Boden zu bereiten für eine bewußtere kirchliche Existenz der verschiedenen Standpunkte. Im Vorwort nennt Erzbischof Schoiswohl als die beiden Stützpfeiler für eine solche gangbare Brücke die Sachkenntnis der Verfasserin und ihre Liebe zur Kirche und spricht dazu die Erwartung aus, daß dieser zeitgeschichtliche Beitrag Gläubigen und abseits stehenden Beobachtern in gleicher Weise dienen möge.

Linz

Peter Gradauer

PASTORALTHEOLOGIE

FOLLEREAU RAOUL, *Schweiget nicht um der Liebe willen*. (108.) Fährmann V., Wien 1972. Kart. lam. S 58.— DM 8.—, sfr 9.50.

Ein Büchlein für die Jugend, noch mehr für die „Alten“, vor allem für die, die institutionell mit „Nächstenliebe“, „Mitmenschlichkeit“ zu tun haben. Jeder Priester wird das Buch mit großem Nutzen einmal zur Meditation nehmen und dann wieder, es ist einfach aufrüttelnd und weckend, wie es nur Follereau kann. Das Buch ist mandmal schmerzlich-unbequem, dann wieder sarkastisch, aber auf jeden Fall erweckend. Es paßt in die Fastenzeit, in die Adventszeit, immer... Das Schlimmste, was der Mensch heute meint: Keine Zeit! Liebe, Rührung: keine Zeit. Für den Sterbenden: keine Zeit. Für Mitleid: keine Zeit! Für die schöne Landschaft: keine Zeit. Wer reich ist und nichts hergibt, begeht Diebstahl (Hieronymus!). Jede Seite dieses Buches ist voll tiefer Aussagen. Besonders interessant ist die Gegenüberstellung von Worten Maos und seiner Ideen zur Bibel und zur Bergpredigt. Man lernt dabei manches in China besser verstehen! Das Buch ist ein feines Geschenk zu kleinen Anlässen für jung und alt, gebildet und ungebildet.

St. Wolfgang

Ernst Raffrzeder

HERMANN JAN RAINER, *Kennst Du Jesus?* Sozialreport über Jesus-Leute in Deutschland. (142.) Kösel, München 1972. Paperback DM 15.—.

Den Großteil des Buches (150 Seiten) macht eine Reportage aus, die vom Vf. in tagebuchartiger Form dargelegt wird. Es sind seine Erfahrungen, die er in der Zeit vom 8. November 1971 bis 12. Mai 1972 mit Gruppen der Jesus-Leute in Deutschland gemacht hat. Eine kritische Auseinandersetzung mit den gemachten Erfahrungen, aber auch mit manchen Haltungen, die die heutige Gesellschaft als normal und richtig anerkennt, rundet das Tagebuch ab.

Der Bericht versucht, in objektiver Form Begebenheiten und Gespräche wiederzugeben und so einen Beitrag zum Verständnis dieser Gruppen zu leisten. Vom Stil her ist das Buch eine leicht lesbare Information.

Beim Lesen der von den Jesus-Leuten geäußerten Ansichten sieht man sich mit einer Art des Glaubens konfrontiert, die heute in offiziellen christlichen Kreisen weitgehend in Vergessenheit geraten ist. Die Bibel wird wörtlich aufgefaßt, Jesus ist in einer Weise real, daß einen dies fast übertrieben anmutet. Sie geben sich nicht mit theoretischen Lehren zufrieden, sondern sie leben mit Jesus, der ihr Leben verändert hat. In überraschender Weise findet man die alten Auffassungen bestätigt, daß Christentum den Menschen glücklich macht, ihn befreit und ihm einen neuen Lebenssinn gibt. Andererseits bleibt auch eine Reihe von „aber“ ungelöst; man hat den Eindruck, daß es so einfach auch wieder nicht geht, und manche der beschriebenen Begebenheiten verstärken diesen Eindruck noch. So ist man über die Berichte betroffen und skeptisch zugleich und sieht sich wieder einmal in der Geschichte vor dem schwierigen Problem der Unterscheidung der Geister.

Sicher ist jedoch, daß das Bemühen, einer Gruppe von Menschen gerecht zu werden, ein christliches Anliegen ist. Anstatt sich mit der Feststellung zu begnügen, daß bei diesen Leuten doch einiges nicht stimmt und daß es im Laufe der Geschichte schon ähnliche Bewegungen gab, könnte man doch auch positiv die Impulse überlegen, die von solchen Gruppierungen auf das heutige Christentum ausgehen könnten. Ein Urteil wird aber auch in Hinkunft sehr davon abhängen, wieweit die von Hermanns getroffene Feststellung weiterhin Gültigkeit behält: „Sicher habe ich mehr von ihrer Praxis zu lernen als sie von meiner Theorie“ (68).

Linz

Josef Janda

GODIN ANDRÉ, *Das Menschliche im seelsorglichen Gespräch*. Anregungen der Pastoralpsychologie. (Pfeiffer-Werkbücher 106.) (208.) München 1972, Paperback. DM 17.80, sfr 22.10.

Im westeuropäischen Raum werden mit Vor-

liebe die aus dem nordamerikanischen Kontinent kommenden Methoden der pastoralen Beratung aufgegriffen und einer gründlichen Analyse unterzogen. Der Autor dieses Buches ist ein anerkannter Fachmann auf theologischem und psychologischem Gebiet, Professor an der Gregoriana in Rom für Religions- und Pastoralpsychologie und ist durch seine zahlreichen Veröffentlichungen auf diesem Gebiet international bekannt. Nach einer grundlegenden Unterscheidung zwischen seelsorglichem Wirken und psychologischen Methoden wird deren Hilfe zur Beseitigung von Störungen und Belastungen in der Beziehung zwischen Ratsuchendem und Seelsorger aufgezeigt. Im zweiten Kapitel werden die psychologischen Funktionen des seelsorglichen Gesprächs näherhin als Funktionen des Annehmens, der Weisung und der Vermittlung präzisiert und an Beispielen demonstriert. Man gewinnt die Überzeugung, daß Seelsorge Menschenführung bedeutet, aber in der Weise, daß der Ratsuchende selbst zu seiner eigenen Problematik und zu seiner eigenen Wahrheit befreit wird.

Das dritte Kapitel befaßt sich mit der menschlichen Mittlerschaft im pastoralen Bezug. Die Rolle des Priesters wird eingehend analysiert und seine Fehlhaltungen, wie z. B. klischeehafte Ratschläge, voreilige Lösungsversuche, Aufzwingen von Wertungen und autoritäre Weisungen, in ihren verheerenden Folgen aufgezeigt. Sehr ausführlich kommt der Autor auf die Übertragung und Gegenübertragung zu sprechen. Man könnte die Frage nach der Autorität der Kirche und ihrem Weisungsrecht stellen. Sie wird durch die neue Praxis der Seelsorge beantwortet, die schließlich zu einem wesentlich tieferen Glaubensvollzug führt als Autorität allein ihn vermitteln könnte. Dennoch sollte sich der pastorale Berater durch eine Überwachungsgruppe zur immer größeren Vollkommenheit seiner Methoden führen lassen. Allen Seelsorgern, Pfarrhelfern und -helferinnen und Eheberatern wird die Lektüre des Buches sehr empfohlen.

Graz

Karl Gastgeber

RUNES DAGOBERT D., *Handbook of Reason* (200.) Philosophical Library, New York 1972.

Das „Handbuch der Vernunft“ reiht alphabetisch 252 Stichworte von „Abstrakte Kunst“ bis „Zionismus“ und bespricht darunter teils kurz, teils ausführlich weltanschaulich-religiöse Fragen. Aber über alle Seiten hinweg ist das Buch eine flammende Anklage gegen die Christen aller Konfessionen. Sie erzählen den Kindern in der Schule und den Erwachsenen von der Kanzel, daß Jesus von den Juden an Pontius Pilatus ausgeliefert wurde, daß sie am Kreuzestod schuld sind, daß sie gerufen haben: „Sein Blut komme über uns und unsere Kinder.“ So trägt das Christentum die

eigentliche Schuld auch dafür, daß Hitler und Stalin sechs Millionen Juden so grausam hingeschlachtet haben. „Christlicher Haß erzeugte Ozeane voll jüdischen Blutes, Berge von zerbrochenen Knochen von Juden, Schluchten ausgefüllt von Leichen...“ (36). Christentum ist keine Religion der Liebe, sondern eine „sancta bestialitas“. Das NT, ein Machwerk der Päpste des 4. Jhs., ist ein grauenhaftes Buch: „Zeig mir ein zweites Buch, das den Mord von 10 Millionen Menschen verschuldet hat!“ Da helfen keine „ökumenischen“ Seufzer. Der Vatikan muß offen vor der Welt bekennen: *Mea culpa!* Er muß zugeben, daß man bisher einen falschen Jesus gepredigt hat. Der wahre Jesus war ein hervorragender Prediger zur Erneuerung des Judentums, er wollte ein Leben der Nächstenliebe, die das Vermögen mit den Armen teilt und die Niedrigen achtet. Seine Botschaft richtet sich an die Juden und geht die Außenseiter nichts an. Der Vatikan muß 102 Fälschungen des NT, die die Juden als „Gottesmörder“ hinstellen, ausmerzen und für die begangenen Untaten Sühne leisten: „Auf deine Knie, Rom!“ (99). Das ist kein „Handbuch der Vernunft“, sondern ganz im Gegenteil ein „Handbuch des Hasses“. Alte Wunden werden neu aufgerissen, verglimmender Haß wird neu geschürt, Versöhnung rückt wieder in die Ferne. „Ökumene“ meint nicht Vernichtung, sondern Aussöhnung. Man kann nicht einfach vom Christen verlangen, daß er den Jesus seines Glaubens verleugnet und seinen heiligen Schriften abschwört. Man kann nicht einfach ungeschaut alle Schuld den Christen anlasten. Hat denn Titus vor der Zerstörung von Jerusalem und den grauenhaften Massenmorden an Juden das NT gelesen? Und die Pharaonen, die die Juden ausmerzen wollten? Und die Babylonier und die Judenfeinde in der Makkabäerzeit? Der harte Kern unseres ökumenischen Gesprächs mit dem Autor liegt im Stichwort „Forgiveness“, wo es (68) heißt: „Ein angetanes Unrecht kannst du nicht verzeihen, denn wenn du es tust, so wird es wiederkehren und zwar bald.“ Wir Christen aber müssen die Forderung Jesu nach echter und ehrlicher Verzeihung („Vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben...“) ernstnehmen, auch wenn das Unrecht wiederkehrt, siebenmal, ja siebzigmal siebenmal! Nur so kann Frieden kommen. Haß wird nicht durch Haß besiegt, sondern nur durch Liebe.

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.

In einer umfassenden Zeitanalyse sucht Th. eine verstärkte Gottessehnsucht in folgenden vier Fragen festzustellen: 1. *Religion*: Leere Kirchen und Priesterangel täuschen zwar

einen trostlosen Niedergang der Religion vor, wer aber die neuen Chiffren der Zeit, besonders den revolutionären Aufschrei der Jugend, zu deuten versteht, wird eher von einer „Eskalation“ des Religiösen reden! 2. *Kirche*: Strukturfragen und Entwicklungshilfe, Lateinamerika und Vietnam verbergen nur das eine Notwendige: daß wir wieder Christen werden, echt und tief glauben, daß Kreuz und Auferstehung Mitte unseres Lebens werden. „Die Kirche wird uninteressant, wenn sie nur das sagt, was andere ebenfalls genau so gut sagen.“ 3. *Mensch*: Für die Avantgardisten und linksintellektuellen Bilderstürmer ist der Mensch nur ein Produkt der gesellschaftlichen Ordnung. Sie zerschlagen das Establishment, um neue Menschen zu schaffen. Für den Christen aber liegt alle Würde beim einzelnen, er ist gottesebenbildlich, seine Seele hat unendlichen Wert, eine bessere Gesellschaft erschafft nur, wer bessere Menschen erschafft. 4. *Gott*: Der Mensch ist so wesentlich auf Gott hingeordnet, daß er ohne Gott gar nicht definiert werden kann. Weil wir aber von Gott kein letztes Wissen haben, darum auch nicht vom Menschen, von Krieg und Ungerechtigkeit, Sünde und Tod. „Aber wir glauben an den, der den Sinn von allem weiß.“ So wird uns der Glaube zum Deuter unseres Lebenssinns, zum Trost und zur Geborgenheit in Zweifel und Not.

Das Buch ist eine Sammlung von früheren Vorträgen und Aufsätzen des Verfassers, der zwar in Grenzfragen (Dogma, natürliche Theologie) vom katholischen Standpunkt abweicht, aber doch eine gute Einsicht in die Zeitproblematik bietet. Die Vorzüge, die seinem sehr umfangreichen Schrifttum eine weltweite Verbreitung verschafft haben, erstahlen auch hier: Einmalige Vertrautheit mit den Fragen der Zeit, schöne Sprache mit treffenden Formulierungen und — als höchste Empfehlung — ein tiefer und überzeugender Glaube.

ORAISON MARC, *Berufsfindung und Berufung*. (129.) Soziale und psychologische Grundlagen. Knecht, Frankfurt a. M. 1972. Efalim DM 13.80.

In starker Anlehnung an S. Freud zeigt Vf., wie sich ein einmalig geprägtes Ich mit gewissen urtümlichen Anlagen und Neigungen von der Geburt an durch das ganze Leben durchhält. Schon in den Spielen des Kindes und in den Tagträumen des Jugendlichen scheint diese Eigenart auf, die dann in der Adoleszenz durch konkret in die Zeit eingestellte Lebenspläne zur echten Berufung reift. Immer aber wirkt dabei der Anruf der anderen mit, ohne den es nie zu einer Berufung käme. Forderung und Erwartung des anderen, seine Bitte um Hilfe und sein Wunsch nach Partnerschaft wecken und prägen die Berufung zum Arzt oder Rechtsanwalt, zum Lehrer oder Priester. Jede Beru-

fung ist darum immer zwischenmenschlich. Aber der Anruf richtet sich doch an das Ich, das in dieser Berufung die eigene Entfaltung, die Erfüllung des Geltungsstrebens und das persönliche Glück erwartet.

Ausführlich geht O. auf Priesterberuf und Zölibat ein. Bei seiner psychoanalytischen Grundhaltung und reichen klinischen Erfahrung als Arzt und Psychotherapeut steht er dem Zölibat sehr kritisch gegenüber. Er weiß, wieviel sexuelle Fehlentwicklung, Unreife und Neurose sich im Zölibat ein tugendhaftes und sozial geachtetes Alibi geben. Wenn er auch weiß, daß zölibatäres Leben oft Ausdruck reiner Menschenliebe und Zeugnis des künftigen Lebens ist, geht sein Rat wegen der Gefährdung einer normalen sexuellen Entwicklung doch in die Richtung eines freien Wahlzölibates. Hier spricht ein Mann, der als Priester und Arzt, als Psychologe und Psychotherapeut von Fach wirklich berechtigt ist, ein Wort zu dieser so heiklen Frage zu sagen. Schade, daß er dies in einer so schwer verständlichen Sprache (obwohl er Franzose ist!) und wie von Angst vor Beanstandung gehemmt tut. Aber immerhin eine Stimme, die in dieser Frage von Priesterberuf und Zölibat gehört werden muß.

Gratz

Johann Fischl

SCHUCHART ALFRED, *Der „Pastor bonus“ des Johannes Opstraet*. Zur Geschichte eines pastoraltheologischen Werkes aus der Geisteswelt des Jansenismus. (Trierer Theologische Studien, Bd. 26.) (XV u. 365.) Paulinus-V., Trier 1972. Kart. lam. DM 50.—

J. Opstraet (1651–1720) war 1689, zur Zeit der Veröffentlichung des „Pastor bonus“, Lehrer der Theologie am Priesterseminar der damals südniederländischen Bischofsstadt Mecheln. Innerhalb von gut 15 Jahren erlebte das Werk mindestens sieben Auflagen, darunter schon eine französische Übersetzung. Vermutlich auf dem Umweg über Rom wurde das Werk in Passau bekannt und 1764 vom Passauer Fürstbischof als „norma agendi docendique“ vorgeschrieben. Durch ein Dekret Maria Theresias vom 18. Oktober 1777 wurde der „Pastor bonus“ als Grundlage für die im Herbst dieses Jahres beginnenden Vorlesungen über die 1774 als selbständiges Lehrfach an den Theologischen Fakultäten und Hochschulen der Österreichischen Erblande eingeführte „Pastoraltheologie“ bestimmt, bis ein „angemessenes Vorlesebuch zustande kommt“ (180). Das war schon gut zehn Jahre nach der Indizierung des Werkes durch Klemens XIII. (1767) und verstärkte den Einfluß des schon in vielen Ländern Westeuropas verbreiteten Buches und seiner Lehre.

Der 1. Hauptteil (13–92) schildert den geistesgeschichtlichen „Schauplatz“: „Die Tendenzen und Strömungen in Theologie und Praxis der Kirche Belgiens im 17. Jh.“, im

besonderen den belgischen Jansenismus, so weit sie zum Verständnis des Werkes von Bedeutung sind. Vf. hebt dabei neben all dem Finsternen und Überspannten der jansenistischen Lehre und Praxis, die wir heute kaum mehr zu verstehen fähig sind, durchaus auch die starken Reformkräfte hervor, die Bemühungen um einen wieder verinnerlichten Sakramentenempfang, um volkssprachliche Meßbücher für die Gläubigen zur Ermöglichung einer „aktiven Teilnahme“ an der eucharistischen Feier und um Bibelübersetzungen, so wie den Kampf gegen einen veräußerlichten und fragwürdigen Heiligenkult. Damit hängen ja wohl auch die unbestreitbaren Erfolge des Jansenismus zusammen. Der 2. Hauptteil (93–172) zeigt uns Leben, Persönlichkeit und Werk Opstraets, seine Verbindung zu führenden Jansenisten und seine theologischen Grundanschauungen, die seinen Standort in der geistigen Welt des Jansenismus klar erkennen lassen. Der 3. Hauptteil (173–292) ist dem Werk selbst gewidmet und schildert seine Geschichte und seinen Einfluß; Zielsetzungen, Methode und Aufbau; schließlich seine Grundanliegen: „Der Seelsorger als Abbild des Guten Hirten“ und „Aufgabe und Dienst des Seelsorgers“. Der letzte Teil (293–344) bringt eine „kritische Würdigung“ des „Pastor bonus“ und seiner Auffassungen: „Der Priester, ein Mittler oder Diener des Heils?“, „Weltflucht oder Weltbejahung?“, „Der würdige Sakramentenempfang“, „Tradition und Fortschritt im Leben der Kirche“ und „Ist der ‚Pastor bonus‘ eine Pastoraltheologie?“. Dem Vf. ist für seine gründliche und ausgezeichnete Arbeit zu danken, zumal das Werk, das in der Geschichte der Pastoraltheologie keine geringe Rolle spielte, und Opstraet selbst noch keine eingehende Darstellung gefunden haben. Die Arbeit ist neben allem historischen Wert auch für die Gegenwart noch von Interesse. Die vorchristlichen, außerbiblischen und angelistisch verzerrten Auffassungen vom Priester, deren Zusammenbruch wir erst heute erleben, weltflüchtige, spiritualistische Ideen, ein magisch-mechanistisches Sakramentenverständnis, ein statisches Kirchenverständnis sind mancherorts immer noch wirksam, wenngleich sie seit dem II. Vatikanum als überwunden gelten sollten; ja man hat den Eindruck, als würden solche Ideen wieder fröhliche Urständ feiern. Darüber hinaus ist die Arbeit eine erfreuliche Festgabe zur 200-Jahr-Feier der Pastoraltheologie als Universitätsdisziplin.

Wien

Ferdinand Klostermann

THOMAS LEONHARD, *Bekenntnisse — Kirchen — Ökumene* (156.); *Menschein — Auftrag — Erfüllung* (139.); *Glauben — Beten — Suchen* (153.) Frage + Antwort, Bd. 1–3.) St. Gabriel, Mödling 1972. Kart. lam. je Bd. S 30.—, DM 4.30, sfr 5.—

Vf. ist seit Jahren Bearbeiter der Leserecke „Frage und Antwort“ in der „Stadt Gottes“. Seine einfachen, klaren, neuere Erkenntnisse der Theologie und anderer Wissenschaften wohl verwertenden knappen Essays wurden vielen Menschen echte Orientierung. Nun liegen sie in drei Taschenbüchern gut gegliedert vor. Im ersten finden sich Antworten zu den Problemen der getrennten Kirchen, der Ökumene, der Sekten und jener Bewegungen, die mit dem Christentum konfrontiert sind. Das zweite Bändchen spricht über Entscheidung für oder wider Gott. Im dritten werden die Mittel behandelt, die helfen sollen, das Ziel des christlichen Lebens zu erreichen. Es geht um ganz konkrete Dinge wie etwa Wallfahrten, Kniebeugen, Kreuzzeichen, Rosenkranz, Muttersegen, Gebrauch des Weihwassers, Kettenbriefe, Pendeln, Verwünschungen... Die Antworten sind ganz praktisch. Die Büchlein können für Gebildete ebenso wie für einfache Leute dienlich sein. Sie könnten Priestern und Lehrern mündgerechte Antworten auf zahlreiche Fragen bieten, die nicht eigens studiert werden können, die aber den Alltag nicht selten sehr bedrängen.

St. Augustin/Siegburg Johannes Bettray

ASZETIK

LOTZ JOHANNES B., *Erfahrungen mit der Einsamkeit*. (Herderbücherei 420.) (140.) Freiburg 1972. Kart. lam. DM 3,90, sfr 5,10, S 29,60.

Hilfen zur Überwindung der Vereinsamung sind sicher sehr gefragt. L. geht den Ursachen der Vereinsamung nach und findet sie in einer Entfremdung des Menschen von der Natur, sich selbst und von Gott. Der Mensch muß lernen, diese Entfremdung zu überwinden. Ein Weg dazu ist die Einsamkeit. „Die Flucht vor der Einsamkeit erzeugt die Vereinsamung; einzig die Einkehr in die Einsamkeit überwindet die Vereinsamung“ (90). Praktische Wege zur Einsamkeit oder Meditation weist L. in anderen bekannten Büchern. In diesem Büchlein werden mehr allgemeine philosophische und theologische Überlegungen angestellt.

Dem Buch merkt man es an, daß es in 1. Auflage 1955 erschienen ist, trotz Umarbeitungen und Erweiterungen. Unsere Situation scheint nicht mehr ganz getroffen zu sein. Die Säkularisierung hat nicht nur negative Auswirkungen. Sie muß positiv aufgearbeitet werden in einer neuen religiösen Sprache und in neuen Anknüpfungspunkten für die Religion. Dann ist die Situation vielleicht doch nicht so finster, wie sie L. im ersten Teil seines Büchleins sieht. Das Anliegen aber, durch Einsamkeit zu echtem Menschsein zu führen, ist sicher sehr drängend.

SPAEMANN HEINRICH, *Wege ins Beten. Meditation und Gespräch*. (Kleine Schriften

zur Theologie.) (88.) Kösel, München 1972. Kart. DM 8.—.

Das Büchlein ist biblisch gehalten; nicht in der Methode der Exegese oder Bibeltheologie, sondern in der Sprache der Frömmigkeit. Es geht nicht nur um formuliertes Gebet, sondern um Glaubenserfahrung und Begegnung mit Gott. In einem Kapitel kommt auch der Gemeinschaftsbezug alles Betens recht gut zur Sprache. Schließlich sei auf einige gute Formulierungen von Tischgebeten hingewiesen.

Die Schwierigkeit des Büchleins besteht darin, daß es bewußt meditative Anregungen zu Schrifttexten gibt, die in die Tiefenschichten des Unbewußten eindringen sollen. Es ist sicher Aufgabe der Meditation, mit allen menschlichen Kräften das Wort Gottes aufzunehmen und alle Schichten des Menschen zu formen. Es ist aber die Frage, wie weit ein anderer mir Meditationen vorlegen kann, die mich treffen. Wenn die subjektiven Deutungen und Resonanzen des Büchleins gerade meiner subjektiven Verfaßtheit entsprechen, können sie mir eine Hilfe sein.

BLOOM ANTHONY, *Weg zur Meditation*. (92.) Kaffke, Bergen-Enkheim 1972. Snolin DM 9,80.

Meditation ist zu einem Modewort geworden und vieles wird Meditation genannt, was es nicht unbedingt ist. Auch dieses Büchlein trüge besser einen anderen Titel. Es bietet eine christliche Askese im alten Stil, was nicht abwertend, sondern nur kennzeichnend gemeint ist. Es ist etwas nicht deshalb schlecht, weil es alt ist. Nur wird der Leser den Einstieg selber finden müssen, weil der Anknüpfungspunkt nicht mehr die Erfahrung unserer Zeit ist. In den Ausführungen überwiegt die Tendenz, durch bestimmte Gebete und Gebetszeiten das Leben zu formen und weniger, die Erfahrungen des Alltags durch das Gebet religiös zu deuten.

Der Autor, ein orthodoxer Erzbischof in England, schreibt in einer einfachen, unmittelbaren Sprache mit erfrischenden Beispielen.

Linz Eduard Röthlin

MAYR IGO, *Blitzlichter*. Biblische Kurzmeditationen. (130.) Veritas-V., Linz 1972. Kart. lam. S 39,60, DM 6,60, sfr 7,30.

Dem Vf. herzlichen Dank für dieses Büchlein. Nach klugen und superintelligenten Abhandlungen, in denen die Geheimnisse des Evangeliums hineingepreßt werden in ein Theologen-Chinesisch, das kaum einer versteht, ist man gottfroher, wieder einmal ein Büchlein in die Hand zu bekommen, in dem ganz schlicht, einfach und für jeden verständlich die Texte der Hl. Schrift meditiert werden, sodaß jeder sich angesprochen fühlt. Das Büchlein ist eine wirkliche Schule der Schriftlesung und der Meditation. Jedem Prediger könnte es auch als Vorlage für die Pre-

digst dienen, jedenfalls als sehr nützliche Anregung und als ein Vorbild, wie man mit der Gemeinde reden muß.

ZELLER HERMANN, *Von einem Jahr ins andere*. (80.) Ars Sacra, München 1972, Kart. lam. DM 7.20.

Vf. muß nicht vorgestellt werden — wir kennen ihn aus seinen Morgenbetrachtungen im Radio. Und wenn hier wieder ein Bändchen, das dreizehnte, vorliegt (beim Lesen hört man den unverwechselbaren, eindringlichen Tonfall), dann darf ich wohl sagen: wenn je Radioansprachen würdig waren, gedruckt zu werden, dann diese, die das heilige Geschehen in der Weihnachtszeit zum Thema haben.

HÖVER GÜNTER (Hg.), *Da riecht's nach Jesuitenpulver*. Geschichten aus der Zeit eines Ordens. Karikaturen v. Bernd Thesing. (93.) Knecht, Frankfurt a. M. 1972. Brosch. DM 12.80.

Man kann die Geschichte eines Ordens mit dem tiefen Ernst eines Historikers schreiben. Man kann sie auch lächelnd und mit Humor schreiben. Das geschah hier. Und dann kann man darüber streiten, welche Darstellung mehr den Geist eingefangen hat. Natürlich ist dieses wahrhaft lustige Büchlein nicht Historie, sondern eher Apologetik. Ein besonderes Lob verdienen die köstlichen Illustrationen.

ZENETTI LOTHAR, *Texte der Zuversicht*. Für den einzelnen und die Gemeinde. (Pfeifer-Werkbücher 105.) (324.) München 1972. Kart. DM 16.80, sfr 20.90.

Offen gesagt, man tut sich nicht leicht, dies Buch zu besprechen. Was ist das? Aphorismen, Splitter aus Predigten, Texte für Meditation, Gedichte? Von all dem etwas? Ohne Zweifel, es stehen sehr beherzigenswerte Überlegungen auf diesen Seiten, die zu meditieren es der Mühe lohnt, die eventuell auch einem Prediger Hilfe leisten können. Leise freilich kommt mir der Gedanke, mußte das wirklich in eine Form gebracht werden, die wie Poesie aussieht? Sicherlich, es wirkt sympathisch, daß sich Vf. vor Radikalismen nach rechts und nach links hütet und eine gesunde Mitte sucht. Man spürt dem Vf. auch seine seelsorglichen Erfahrungen als Pfarrer in Frankfurt an.

Innsbruck

Heinrich Suso Braun

HOMILETIK

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

Bei der Lektüre des Buches hat man den Eindruck, als wäre der Untertitel etwas zu niedrig angesetzt. Das Gebotene geht über die bescheiden klingende Bezeichnung „Versuch“ bei weitem hinaus. Es handelt sich

um ausgezeichnete Meditationstexte, die nicht bloß für den von Wert sind, der selber zu predigen hat und aus diesem Buch wertvolle Anregungen schöpfen kann. Jeder, der christlichen Glauben nicht bloß als Befriedigung individueller religiöser Bedürfnisse oder als gleichgültiges Wiederholen immer gleich gültiger Lehrwahrheiten versteht, sondern sich denkend mit unserem Glauben auseinandersetzt, wird von den Aussagen dieser Predigten erreicht und angesprochen werden.

Ausgehend von biblischen Situationen, von Texten des Alten und Neuen Testaments nimmt der Autor jeweils Bezug auf die konkrete Lebens- und Glaubenserfahrung der Gegenwart.

„Die Gegenwart ist unser Thema. Unser Leben“ (37). Das Buch ist tatsächlich „aufregend gegenwärtig“ (34).

Außerdem — und damit wird wieder der Titel des Buches bestätigt — werden nicht Antworten angeboten, die einfach flach auf der Hand liegen und ein Weiterdenken erübrigen. Es wird vielmehr Mut gemacht zum eigenen Denken und zur eigenen Entscheidung. Das ist wohl erforderlich für jeden, der sich ernsthaft auf die Botschaft Jesu Christi einläßt.

Eferding

Kurt Aigner

EISING HERMANN, *Das Buch Jesaja I. Teil*. (Geistliche Schriftlesung, hg. v. H. Eising u. H. Lubczyk, Bd. 2/1.) (244.) Patmos, Düsseldorf 1970. Ln. DM 12.80.

Das handliche Büchlein bietet eine schöne Übersetzung von Jes 1, 1 bis 35, 10 und einen Kommentar, der etwas länger ist als der Text, also den theologischen Laien quantitativ nicht überfordert. Der Kommentar ist auch textlich leicht verständlich und bietet zuverlässige historische Angaben und Sachklärungen. Worin die angekündigte Hilfe zu Betrachtung und Entscheidung für den heutigen Menschen zu suchen sei, ist dem Rez. jedoch nicht klar geworden. Die theologischen Fragestellungen erscheinen nicht nur einfach, sondern oberflächlich; Probleme und Erkenntnisse aus der heutigen Kirche und Gesellschaft kommen nicht zu Wort. Die verheißene Aktualität reicht — abgesehen von religionsgeschichtlichen und textgeschichtlichen Erkenntnissen — über Zitate aus dem NT und die gängigsten Katedismussätze nicht hinaus.

LUBSCZYK HANS, *Das Buch Ijob*. (Geistliche Schriftlesung, hg. v. H. Eising u. H. Lubczyk, Bd. 1.) (260.) Patmos, Düsseldorf 1969. Ln. DM 12.80.

Vf. eröffnet die von ihm inaugurierte Reihe mit einem der schwierigsten und zugleich ergiebigsten biblischen Texte. Sein Kommentar zu dem Buche Ijob — im ganzen etwas länger als der biblische Text — folgt der deutschen Übersetzung abschnittsweise und macht Fragestellung und Inhalt des Textes in

heutiger Sprache deutlich. Dabei weicht Vf. dem bohrenden, weithin so „unfrommen“ Gedankengang der atl Dichtung nie von der Seite. Er verdeutlicht seinen Ernst, seine zeitlose Aktualität, seinen theologischen Grundansatz.

ARENS HERIBERT, *Die Predigt als Lernprozeß* (174.) Kösel, München 1972, Paperback DM 15.—.

Man könnte das Büchlein auch betiteln: Homiletik in nuce. Es befaßt sich nicht nur mit der Anwendung lernpsychologischer Kategorien auf die Predigt. Es sucht mit Hilfe dieser und anderer Kategorien sogar die Rolle des sonntäglichen Gottesdienstes im Ganzen des christlichen Lebens zu erhellen. Es fragt deutlicher und nachdrücklicher als alle anderen homiletischen Veröffentlichungen nach dem Ziel der gottesdienstlichen Verkündigung. Der Vf. versucht mit Courage eine eindeutige Antwort auf diese anspruchsvolle Frage: Die Predigt sucht das Dasein des Christen zu erhellen und ihm so das Bekennen des Glaubens zu ermöglichen. Lehre, Aufforderung zur Bekehrung und zum christlichen Leben werden dieser Zielsetzung unter- und zugeordnet. Bleibt noch zu ergänzen, daß die vielstrapazierte „Verkündigung der Guten Botschaft“ bzw. das Erinnern an diese letzten Endes doch vorangestellt werden muß, damit der Erhellung das Erhellende nicht fehle. Jedenfalls setzt A. die Schwerpunkte richtig. Hinweise zu Wert und Unwert dialogischer Versuche im Gottesdienst und anderer feedback-Formen ergänzen in Richtung auf „Homiletik in nuce“, ähnlich die Bemerkungen über exemplarisches Lernen.

Dennoch kann das Buch nicht als ausgesprochen praktische Homiletik angesehen werden. Die Behandlung der Lernstufen, mehrmals durchgesprochen, macht doch die Praxis der schwierigsten ersten Lernstufe nicht klar. Es fehlt die Unterscheidung zwischen Motivation zum Hören und Motivation zur Sache. Das Denkmodell „Bedürfnisspannung“ wird genannt, aber nicht durchgehalten. Es fehlt hier wie anderswo überdies an Beispielen. Ein solches findet man erst am Schluß des Buches. Die methodischen Hinweise zur Predigtvorbereitung gehen weder konsequent vom Text aus noch konsequent von der Hörsituation. So entsteht ein Rat zum assoziativen Sprung von einem Prinzip zum anderen und somit zum trivialen „Sermo mit Textbezug“, mag dies intendiert sein oder nicht.

Kürzungen im Bereich der persönlichen Vorüberlegungen könnten für Präzision und Anschaulichkeit im Praktischen Raum geben. Das macht gespannt auf die zweite Auflage. München Winfried Blasig

VERSCHIEDENES

SCHOBER HERTHA und FRIEDRICH, *Kapelle, Kirche, Gnadenbild*. Ein kunstge-

schichtlicher und volkskundlicher Führer zu Wallfahrtsstätten in Oberösterreich (216., 48 Abb., 10 Kartenskizzen). OÖ. Landesverlag, Linz 1972. Hln. S 85.—, DM 14.—, sfr 16.—.

Nach den mehr wissenschaftlichen Arbeiten von Gustav Gugitz „Die Wallfahrten Oberösterreichs“ (1954) und „Österreichs Gnadenstätten in Kult und Brauch, Bd. 5: Oberösterreich und Salzburg“ (1958) legt das Ehepaar Schober ein eher volkstümliches Buch zum Thema vor, das sicherlich interessierte Benützer finden wird. Zunächst besticht die hübsche Aufmachung und der gute Bildteil. Behandelt werden nur jene Wallfahrtsstätten, die auch heute noch als solche gelten dürfen. Es ist zu begrüßen, daß die Autoren alle Objekte persönlich aufgesucht haben und dadurch manche Korrektur an bisherigen Darstellungen vornehmen konnten. Durch die genaue Erfassung des derzeitigen Status wird der Band immer seinen Wert behalten. Wer sich später über das Wallfahrtswesen der siebziger Jahre informieren will, wird im „Schober“ nachschlagen müssen.

Aber kein Buch ist vollkommen. Darum seien im Hinblick auf eine 2. Auflage einige Hinweise gestattet. So mutet z. B. die Einführung etwas dürftig an. Hier hätte über das Wallfahrtswesen an sich Wesentlicheres gesagt werden können. Die Pfarrkirche von Bad Schallerbach, die bestimmt zu den am meisten besuchten Wallfahrtsstätten des Landes zählt, habe ich vergeblich gesucht. Die Behandlung der einzelnen Kapellen und Kirchen ist oft recht unterschiedlich. Warum wird z. B. die Baugeschichte des Lorch Gotteshauses bis zum Vorgängerbau eines Keltentempels zurückverfolgt, jene von Sankt Florian bei Linz hingegen völlig übergangen? Ähnliches gilt von den Literaturangaben. Niemand wird hier mit Vollständigkeit rechnen. Man hätte aber erwartet, daß jeweils der neueste Stand der Wissenschaft geboten wird. So wäre z. B. bei der berühmten Wallfahrt von St. Wolfgang am Aberssee eine viel differenziertere Darstellung möglich gewesen, hätte man die neueren Arbeiten zum Thema berücksichtigt. Trotz mancher Einwände sind wir froh, den handlichen Führer zu besitzen.

Linz

Rudolf Zinnhobler

HASENKAMP GOTTFRIED, *Dem Worte verpflichtet*. 250 Jahre Verlag Aschendorff 1720—1970. Mit einer Bibliographie der Verlagswerke von 1912—1970. (132 u. 457 S., 51 Abb., 1 Falttafel.) Aschendorff, Münster 1970. Ln. DM 40.—.

Das Buch gliedert sich in zwei mit eigener Seitenzählung versehene Teile. Der 1. Teil enthält drei Darstellungen zur Geschichte des Verlagshauses. Der für die Herausgabe verantwortliche Autor, G. Hasenkamp, schrieb

über „250 Jahre Aschendorff“, Klaus Guna bietet „Bemerkungen zum geistigen Profil des Hauses Aschendorff“ und Karl-Heinz Kirchhoff geht den Verlagerungen des Standortes des Unternehmens in Münster in der Zeit von 1717 bis 1970 nach unter dem Titel: „Von der Bergstraße zur Gallitzinstraße.“ Den 1. Teil beschließt ein Verzeichnis der Firmenjubilare und langjährigen Mitarbeiter des Hauses. Der umfangreichere 2. Teil stellt eine sehr gut und übersichtlich gearbeitete Bibliographie der Verlagswerke seit 1912 von Helga Österreich dar. Das dankenswerter Weise angeschlossene alphabetische Autorenregister erlaubt einen raschen Überblick und eine statistische Vergleichsmöglichkeit unter den Autoren. Ein erstaunlich breites Verlagsprogramm wird hier sichtbar.

Das bisherige geistige Profil des Verlages, sein Image, lassen auch in Zukunft Bestes erwarten. Der Name des Verlages ist längst zu einem Wertbegriff geworden. Dies zu gegebenem Anlaß sachlich vorzustellen, war wohl auch ein Anlaß für das Erscheinen der gediegenen und aussagekräftigen Festschrift.
St. Florian Karl Rehberger

ADALBERT RÜCKERL (Hg.), *NS-Prozesse. Nach 25 Jahren Strafverfolgung: Möglichkeiten — Grenzen — Ergebnisse.* (205.) C. F. Müller, Karlsruhe 1971.

Anliegen dieses Buches ist, einen wesentlichen Beitrag zur Objektivierung der sogenannten „Nazi-Prozesse“ zu leisten. Man muß wirklich den Band von Seite zu Seite durchgegangen sein — wobei einem vor Grauen manchmal der Atem stockt —, um am Ende zu sehen, mit welcher ehrlichen Anstrengung und Akribie hier um Recht und Gerechtigkeit gerungen wird.

Der Herausgeber des Buches und Autor des ersten Beitrages (NS-Prozesse: Warum erst heute? — Warum noch heute? — Wie lange noch?) ist Oberstaatsanwalt und Leiter der Zentralen Stelle der Landesjustizverwaltungen zur Aufklärung nationalsozialistischer Verbrechen. Diese Stelle wurde im Herbst 1958 errichtet und begründet nach einer Zeit fast zufälliger Verfahren infolge von Strafanzeigen nun die systematische Aufklärung von Verbrechenkomplexen (21) auf Grund von einwandfreier Dokumentation aus den Archiven der betroffenen Staaten, von denen sich als einzige Ausnahme Ostdeutschland in der Auslieferung von Archivmaterial zurückhaltend zeigt (29). Oberstaatsanwalt Manfred Blank zeichnet für den nächsten Beitrag (Zum Beispiel: Die Ermordung der Juden im „Generalgouvernement“ Polen). Die Massenmorde geschehen unter dem Decknamen „Umsiedlung“ oder „Durchschleusung“ (35). Am Stichtag 31. Dezember 1942 lautet der Bericht an Himmler „... Es wurden durchgeschleust durch die Lager des General-Gouvernement... 1.274.166 Juden“ (37).

Damit war jedoch nur ein Teil der Getöteten erfaßt. Obwohl Blank als Jurist sich einer undramatischen, trockenen Berichterstattung bemüht, kommt doch zum Vorschein, welche Triumphe damals Untermenschen und Perversität gefeiert hat. Der Oberstaatsanwalt Alfred Streim schreibt über „Die Verbrechen der Einsatzgruppen in der Sowjetunion“. Diese Einsatzgruppen folgten der kämpfenden Truppe. Ihre Aufgabe war es, im neubesetzten Gebiete Juden, Kommissare und Intelligenz auszumerzen. Diese Formationen traten aber nicht erst im „Unternehmen Barbarossa“ (= Rußlandfeldzug) in Erscheinung; sie hatten sich bereits beim „Anschluß“ Österreichs an das Deutsche Reich im März 1938 bewährt (65).

Zur Erfüllung ihrer Aufgaben erhielten diese Formationen später Gaswagen, sogenannte S-Wagen (Spezialwagen), zugeteilt, in denen die Insassen durch die einströmenden Auspuffgase getötet wurden. „Der Grund für den Einsatz dieser Wagen war einmal, die Massentötungen zu beschleunigen, zum anderen die Angehörigen der Einsatzgruppen von den durch die vielen Exekutionen immer größer werdenden seelischen Belastungen zu befreien“ (75).

Günter Kimmel, Erster Staatsanwalt in Nordrhein-Westfalen, berichtet über „Tötungsverbrechen in nationalsozialistischen Konzentrationslagern“ und schreibt, daß man, um die Schuld von „Schreibtischtätern“ feststellen zu können, in den meisten Fällen zuvor die schwierigen Fragen der Behördenorganisation und der Befehlswege klären muß. Auch hier lief die Vernichtungsmaschinerie fast bis zum Ende des Krieges störungsfrei (113). Oberstaatsanwalt Kurt Hinrichsen behandelt den „Befehlsnotstand“. Er ist nach 10jähriger intensiver Forschungsarbeit auf diesem Gebiete der berufene Gewährsmann, der schreibt: „Es gibt eine Fülle von Erkenntnissen darüber, daß NS-Verbrechen keineswegs nur widerstrebend begangen wurden, weil sie befohlen waren; weit mehr als vielfach angenommen wird, haben Bereitschaft und eigene Initiative der Beteiligten dazu beigetragen“ (161). Oberstaatsanwalt Heinz Artzt schließt die Reihe mit dem Beitrag „Zur Abgrenzung von Kriegsverbrechen und NS-Verbrechen“, wobei ungeachtet der Schwierigkeiten doch eine Anzahl von Begriffsmerkmalen zur Unterscheidung angeführt werden (185/6). Auf sie näher einzugehen, würde das Ausmaß einer kurzen Rezension ungebührlich überschreiten. Der Anhang bringt neben Statistik und einem Personenverzeichnis auch eine sehr aufschlußreiche Dokumentation in Faksimile. Das Buch ist geeignet für jeden, alt oder jung, der den Mut zur Wahrheit hat und den Drang nach geschichtlicher Erkenntnis, wie „jene Zeit“ wirklich schrecklich gewesen ist.

Linz

Max Hollnsteiner

WEGENER THOMAS, *Anna Katharina Emmerich*. Das innere und äußere Leben der gottseligen Dienerin Gottes. (294.) Pattloch, Aschaffenburg 1972. Ln. DM 19.80.

Der Verlag hat sich zur Aufgabe gestellt, alles, was sich auf das Leben und die Betrachtungen der bekannten stigmatisierten Augustinernonne bezieht, zu sammeln und herauszugeben. Dazu gehört vor allem diese Lebensbeschreibung, die von P. Thomas Wegener 60 Jahre nach dem Tode der Mystikerin mit vielem Fleiß zusammengestellt und 1902 in 6. Auflage herausgegeben wurde. Anna Katharina lebte um 1800, in der Blütezeit der Aufklärung. So war ihr Klosterleben und noch mehr die mystischen Erscheinungen, die ihr Leben begleiteten, lange Zeit ein Stein des Anstoßes für die Umgebung, und zwar nicht nur für die Ungläubigen. Das hat aber mitgeholfen, daß sie mit aller Genauigkeit (und von Seite der weltlichen Behörden mit rücksichtsloser Härte) geprüft worden sind. Mehr als die bekannten Visionen über Leben und Leiden des Herrn erweist die Schlichtheit des Lebens, die unermüdliche Nächstenliebe und die heldenhafte Geduld die Größe ihrer Persönlichkeit. Dem Buch ist ein Lebensbild P. Wegeners vorangestellt. Auf Seite 283 handelt es sich um die Mystikerin Maria von Mörl (nicht Wörl) aus Kaltern.

GÖRLICH ERNST JOSEPH, *Pater Rupert Mayer*. (142.) Pattloch, Aschaffenburg 1972. Kart. lam. DM 9.80.

Das Buch erzählt in fast trockener Darstellung das Leben des in München unvergessenen Jesuiten. Es ist nicht zu verwundern, daß eine so männliche Persönlichkeit gerade die Männer anzog. Seine unerschrockene Haltung als Feldgeistlicher des 1. Weltkrieges brachte ihm das EK I ein, kostete ihm aber zugleich den Verlust eines Beines. Nach dem Krieg kehrte er in seine Seelsorge nach München zurück. In der Nachkriegszeit nahm er sich mit Aufopferung der vielen Geschädigten an. Es ist wenig bekannt, daß dieser Tätigkeit auch die Gründung einer weiblichen Gemeinschaft entsprang, der „Schwestern von der heiligen Familie“. Vor allem aber galt seine Arbeit den Männern, die in der Marianischen Kongregation zusammengeschlossen waren. Es gelang ihm, sie zu furchtlosen Mitarbeitern und Aposteln zu machen. Unermüdlich war er in Reden und Vorträgen tätig, besonders, als die neuen Ideen des Nationalsozialismus die Gemüter zu verwirren begannen. In aller Schärfe griff er in seinen Predigten die Irrtümer der Zeit an und ließ sich auch durch eine längere Gefängnishaft auf der Festung Landsberg nicht beirren. Schließlich wurde er in das KZ Oranienburg-Sachsenhausen überführt, von dort aber freigelassen, weil man den bekann-

ten Mann nicht zum Märtyrer machen wollte. Es wurde ihm das Kloster Ettal als Verbannungsort zugewiesen. Im Mai 1945 wurde er von den Münchnern mit Jubel empfangen. Aber seine Kräfte waren aufgezehrt. Am Allerheiligtag erlitt er nach einer Ansprache am Altar einen Schlaganfall, dem er am selben Abend erlag. Sein Grab in der Krypta der Bürgerspalkirche in München ist seit dieser Zeit ständig geschmückt und von Betenden umlagert. Sollte der 1950 begonnene Seligsprechungsprozeß Erfolg haben, so müßte man P. Rupert Mayer zum „Heiligen der Zivilcourage“ ernennen, die bekanntlich in unserer Zeit nicht überall anzutreffen ist.

WINOWSKA MARIA, *Das Geheimnis des Pater Maximilian Kolbe*. (178 S., 8 Abb.) Pattloch, Aschaffenburg 1972. Kart. lam. DM 12.80.

Der Presseapostel M. Kolbe hat durch die bekannte Schriftstellerin eine gründlich gearbeitete und überaus lesbare Darstellung gefunden. Der neue Selige steht uns zeitlich nahe. Er hatte sich 1941 im Vernichtungslager Auschwitz freiwillig für einen verurteilten Mithäftling für den Hungerbunker gemeldet und beendete darin am 14. August sein Leben.

Der polnische Arbeiterbub trat bei den Franziskanern ein und machte in den Studien, die er während des 1. Weltkrieges in Rom machen durfte, Aufsehen durch seine Begabung für technische Probleme. Er trat damals schon für das von manchen verteilte Kino als Mittel der Verkündigung ein. Besonders erkannte er die Bedeutung der Presse. Es läßt an ein fortgesetztes Wunder denken, wie der oft von schwerer Krankheit heimgesuchte Mann, nach Polen heimgekehrt, ohne irgend ein Startkapital ein marianisches Blatt gründet, das bald auf eine Millionenaufgabe hinaufklettert. In seinem Eifer geht er — ohne Sprachkenntnisse — nach Japan und setzt dort sein Apostolat fort. Zwölf Klöster und 103 japanische Mönche sind heute noch dort in der Pressearbeit beschäftigt und geben die größte katholische Zeitschrift heraus. Auch die im Krieg zerstörte polnische Niederlassung Niepokalanow ist wieder mit genügendem, ja überreichem Nachwuchs gesegnet. Das Geheimnis seiner Erfolge ist wohl in dem grenzenlosen Vertrauen auf die Macht der Unbefleckten und in seinem Gehorsam zu suchen, mit dem er alle Widerstände seiner Vorgesetzten zu überwinden verstand. Vielleicht müßte man über manche seiner Leistungen schreiben: admirandum, non imitandum! Aber die Unbedingtheit seines Glaubens und seiner Hingabe müßte uns zu denken geben!

Zams

Igo Mayr

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



216 Seiten, 48 Abbildungen,
10 Kartenskizzen, farbiges Titelbild,
Halbleinen, S 85.—

Hertha und
Friedrich
Schober

Kapelle, Kirche, Gnadenbild

Ein kunstgeschichtlicher und
volkskundlicher Führer
zu Wallfahrtsstätten in Oberösterreich

Dieses Buch stellt eine Bestandsaufnahme von über 100 aktiven Wallfahrten dar, die mittels Erkundigungen bei den Pfarrern in Erfahrung gebracht wurden. Eine nachfolgende Bereisung sämtlicher Stätten ermöglichte es, einerseits die genaue Lage der oft sehr versteckt liegenden kleinen Heiligtümer festzuhalten, andererseits aber auch eine wirklich zeitgemäße Beschreibung von ihnen zu verfassen.

Jedes Ziel wird hinsichtlich der Lage, seiner kunstgeschichtlichen Bedeutung, seiner Kultgegenstände sowie mit Legende und Termin vorgestellt. Dadurch ergibt sich eine lückenlose Zusammenschau, die durch den Bildteil vorzüglich ergänzt wird.



**Oberösterreichischer
Landesverlag Linz**

Theologische Erwachsenenbildung

Projekte
zur theologischen Erwachsenenbildung
herausgegeben von
Dieter Emels / Adolf Exeler / Werner Rück

Peter Antes / Werner Rück / Bernhard Uhde

Islam — Hinduismus — Buddhismus: Eine Herausforderung des Christentums

Ca. 140 Seiten. Sn. Ca. 14.50 DM

Die Kenntnis der wichtigsten nichtchristlichen Religionen gehört heute zu den Erfordernissen, wenn man sich seines Glaubens kritisch versichern will und sich um Verständnis politischer und kultureller Ereignisse in Ost und West bemüht.

Karl-Heinz Bloching

Tod

Ca. 140 Seiten. Sn. Ca. 14.50 DM

Das Erwachsenenbildungsprojekt informiert über den Beitrag von Medizin und Soziologie, Philosophie und Theologie zur Frage des Todes, es erläutert die Erfahrung des Todes in der Literatur und im Bewußtsein des Menschen und stellt kontroverse Positionen der Deutung des Todes gegenüber.

Hans Joachim Türk (Hg.)

Autorität

Ca. 264 Seiten. Sn. Ca. DM 24.—

Grünwald-Materialbuch

In Beiträgen aus Soziologie und Psychologie, aus Pädagogik und Philosophie, aus Religionswissenschaft und Theologie wird die Krise der Autorität dargestellt und analysiert. Hintergründe werden aufgespürt und Entscheidungskriterien an die Hand gegeben. Interpretation, Auswertung und Register erleichtern die Vermittlung der Probleme in Schule, Predigt und Erwachsenenbildung.

**Matthias-Grünwald-Verlag
Mainz**

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



J.L. BACON

Gegründet 1853

Komm.-Ges.

4021 LINZ, Wachrenergasse 2, Postfach 292
Telefon 22 5 93 (75 3 33)
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., Telefon 0 75 82 / 27 50

glasmalerei



Oö. Landes-Brandschaden- Versicherungsanstalt

Linz, Herrenstraße 12 • Telefon 26 1 11

Österreichs ältestes Versicherungsinstitut
empfiehlt sich für alle wichtigen Sachversicherungen

Lautsprecheranlagen, Kirchenheizungen, Elektrische Orgeln

VERITAS

A-4010 Linz, Harrachstraße 5, Postfach 403

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
Zwischen Kaiser und Volk	Dr. Johann Hollerweger
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 LANDESVRLAG LINZ

A-4020 Linz, Landstraße 41

- 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.
- Abonnementbestellung nur für den gesamten Jahresbezug. Bei Bestellung während des Jahres werden die erschienenen Hefte des Jahrganges nachgeliefert.
- Auslandsbezug** über die Buchhandlungen folgender Länder:
- Belgien:** Ancienne Librairie Desbarax, 24, rue de Namur, Louvain.
- Dänemark:** Sankt Ansgars Boghandel, Bredgade 67, Kopenhagen.
- Deutschland:** Verlag Ludwig Auer, Cassianeum, Donauwörth, Bayern.
- Frankreich:** Librairie Saint Paul, 6, rue Cassette, Paris 6e.
- Holland:** Boekhandel H. Coebergh, Ged. oude Gracht 74, Haarlem;
Meulenhoff Bruna N. V., Beulingstraat 2, Amsterdam;
Boekhandel F. J. Vugts, Haaren N. B.
- Italien:** Buchhandlung Athesia, Laubengasse 41, Bozen;
A. Weger's Buchhandlung, Brixen, Prov. Bozen.
- Luxemburg:** Librairie Clees-Meunier, 15, rue du Fort Elisabeth, Luxembourg-Gare;
(Postscheck-Nr. 5390, Brüssel 35.02.12).
- USA:** The Moore-Cottrell Subscription Agencies Inc., North Cohocton, New York;
Stechert-Hafner Inc., Books and Periodicals, 31 East 10th Street, New York 3,
N. Y.

Bezugspreise ab Jahrgang 1973

	<u>Jahresabonnement</u>	<u>Einzelheft</u>
Österreich	S 130.—	S 38.—
Auslandsbezieher mit Zahler in Österreich	S 160.—	S 48.—
Bundesrepublik Deutschland	DM 22.—	DM 6.50
Schweiz	sfr 26.—	sfr 7.50
Belgien, Luxemburg	bfr 320.—	bfr 95.—
USA	\$ 7.—	\$ 2.—
(einschließlich 8 % Mehrwertsteuer)		

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 1/1973

Bauen für unsere Situation

Arch. Striffler,
Beckmann,
Kallmeyer,
Mumme, Fohrer,
Schneiders,
Lichtblau, Bauer

Herbert Muck

Arch. Grundmann,
Rehder, Zeuner

Arch. Dahinden

Arch. Nickels,
Ohrt und Partner

Arch. Busse
und Partner

Herbert Muck

Praxis

Sieben evangelische Gemeindezentren

An Typen orientiertes Bauen
Räume für kirchlichen Dienst

Gemeindezentrum Norderstedt

Katholische Kirche Vettelschoß

Evangelische Kirche Hamburg

Gemeindezentrum Coburg

Eisteichsiedlung Graz

Was tut eine Gemeinde, wenn sie baut?

Forum · Information · Publikationen

KUNST UND KIRCHE erscheint vierteljährlich.

Jahresabonnement: öS 158.—; DM 24.—; sfr 28.—;
US-\$ 7.—; £ 2.40. Einzelheft: öS 46.—; DM 6.50;
sfr 8.—; US-\$ 1.75; £ 0.60 (Preise einschl. 8% Mwst.).

Bestellungen
über den Buchhandel oder an den Verlag.

OBERÖSTERREICHISCHER LANDESVERLAG LINZ

Landstraße 41, Postfach 50, A-4010 Linz/Donau



Schutzensengel

**Apotheke
Linz**

Promenade

Ruf 26-7-36

Theologisch- praktische Quartalschrift

Aus dem Inhalt:

- F. Žak: Sakramentale Bruderschaft zwischen Bischöfen und Priestern
R. J. Kleiner: Die Last tragen helfen
A. Stöger: Das Johannesevangelium aktuell?
D. Kaindlstorfer: Sprache und Rede in Liturgie und Predigt
I. Fürer: Synoden in der Kirche von heute
J. Müller: Die Eingliederung in die Kirche
F. Zehrer: Zum Judasproblem
P. Gordan: Kirche in der Welt von heute

Inhaltsverzeichnis des dritten Heftes 1973

	Abhandlungen	Seite
Franz Žak:	Sakramentale Bruderschaft zwischen Bischöfen und Priestern	201
Rafael Josef Kleiner:	Die Last tragen helfen (Gal 6,2)	211
Alois Stöger:	Das Johannesevangelium aktuell?	226
	Pastoralfragen	
Dietmar Kaindlstorfer:	Sprache und Rede in Liturgie und Predigt	235
Ivo Fürer:	Synoden in der Kirche von heute	249
Josef Müller:	Die Eingliederung in die Kirche unter dem Gesichtspunkt der Gemeindebildung	254
	Mitteilungen	
Franz Zehrer:	Zum Judasproblem	259
Wladyslaw Miziolek:	Die Seelsorge in Polen im Jahre 1972/73	264
	Berichte	
Paulus Gordan:	Kirche in der Welt von heute	267
Peter Gradauer:	Römische Erlässe und Entscheidungen	272
	Literatur	
	Eingesandte Bücher	275
	Buchbesprechungen	277
	Philosophie, Bibelwissenschaft AT, NT, Kirchengeschichte, Dog- matik, Ökumene, Moralthologie, Pastoraltheologie, Katechetik / Pädagogik, Homiletik, Liturgik.	
	Bezugsbedingungen	letzte Seite

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

Anschriften der Mitarbeiter: Dr. Ivo Fürer, Bischofsvikar, CH-9000 St. Gallen, Klosterhof 6 b.
P. Paulus Gordan OSB, Generalsekretär, I-00153 Roma, Piazza dei Cavalieri di Malta 5. DDr. Peter Gradauer, Hochschulprof., A-4020 Linz, Herrenstraße 37. Dietmar Kaindlstorfer, Professor, A-4020 Linz, Leibnizstraße 23. Dr. P. Rafael Josef Kleiner OSB, Hochschulprof., I-00153 Roma, Piazza dei Cavalieri di Malta 5. Wladyslaw Miziolek, Weihbischof, Warszawa, ul. Ksiqzeca 21, Polen. Dr. Josef Müller, Univ.-Prof., A-1010 Wien, Universität, Kath.-theol. Fakultät. Dr. Alois Stöger, Weihbischof, A-3100 Sankt Pölten, Domplatz 1. Dr. Franz Žak, Diözesanbischof, A-3100 Sankt Pölten, Domplatz 1. 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 1957—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.

Sakramentale Bruderschaft zwischen Bischöfen und Priestern*

Die moderne Gesellschaft ist religiös und weltanschaulich pluralistisch, d. h. von einer Vielfalt des Deutens der tiefsten Sinnfragen des Menschen und der Menschheitsgeschichte erfüllt. Wir müssen uns fragen, ob es überhaupt noch von allen anerkannte, letzte sittliche Werte gibt. Mitten in dieser pluralistischen, vielfach haltlosen, aber auch suchenden Gesellschaft von heute lebt und wirkt der Priester. Er spürt, wie die Bindungslosigkeit auch in die Kirche einzudringen sucht. Vieles, nicht zuletzt auch der Sendungsauftrag des Priesters selbst, wird in Frage gestellt. So wird der Priester von einer permissiven Gesellschaft herausgefordert. Aber noch weit mehr ist er selbst eine unerhörte Herausforderung für diese Welt. Es ist erfreulich, daß trotz gegenteiliger Behauptungen die meisten Priester diese Herausforderung wagen. Das hat die Priesterbefragung in Österreich ebenso wie in Deutschland klargestellt.

Die heute so zerrissene Gesellschaft verlangt aber gebieterisch den Zusammenschluß und die Gemeinschaft aller an Christus glaubenden Menschen. Dabei geht es nicht in erster Linie um eine gesellschaftspolitische Notwendigkeit, sondern vielmehr um das Bewußtmachen der Einheit des ntl. Gottesvolkes in der Kirche. Für den Erfolg wird es entscheidend sein, daß Priester und Laien, aber auch Priester und Priester sowie Priester und Bischöfe, einander verstehen und vertrauen. Darum soll in den folgenden Überlegungen eine Frage herausgegriffen und der Versuch unternommen werden, die theologischen und pastoralen Voraussetzungen des Verhältnisses zwischen Bischöfen und Priestern in einigen wesentlichen Punkten aufzuzeigen.

An den Anfang dieser Überlegungen müssen wir wohl als Fundament jeder Communio zwischen Bischöfen und Priestern die Aussagen des II. Vatikanischen Konzils und der Bischofssynode vom Jahre 1971 stellen, in denen betont wird, daß Bischöfe und Priester und die Priester untereinander „in inniger sakramentaler Bruderschaft“ und „durch besondere Bande der apostolischen Liebe, des Dienstes und der Brüderlichkeit“ miteinander vereint sind.

Sendung und Dienst

Worauf beruhen nun diese „sakramentale Bruderschaft“ und das „besondere Band der apostolischen Liebe, des Dienstes und der Brüderlichkeit“? Das Wesentliche dieser Aussage können wir mit den beiden Begriffen Sendung und Dienst umschreiben. Als grundlegende Idee zur Beschreibung des Priestertums der Kirche und des priesterlichen Dienstes in der Kirche dient dem Konzil der Begriff der Sendung, der sich wie ein roter Faden durch alle Konzilsaussagen über das Priestertum hindurchzieht. Episkopat und Presbyterat sind ja nur verschiedene Stufen des hierarchischen Priestertums, das auf dem gemeinsamen Priestertum aller Gläubigen basiert, wenn es von diesem auch dem Wesen nach unterschieden ist. Das Wesen der Sendung besteht nun darin, daß jemand einen anderen beauftragt, in seinem Namen hinzugehen und in einem bestimmten Bereich eine ihm zugemessene Aufgabe zu erfüllen. Von daher gesehen wird verständlich, daß Sendung im wesentlichen Dienst ist und die Teilnahme an der Vollmacht des Sendenden voraussetzt.

Die Kirche als „das von der Einheit des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes her geeinte Volk“ und als „das allumfassende Sakrament des Heiles“ versteht sich von ihrem Wesen her als Trägerin einer göttlichen Sendung, die aus der Sendung

* Eine umfangreiche Information über dieses Thema bietet eine rechtstheologische Untersuchung von Hubert Müller: „Zum Verhältnis zwischen Episkopat und Presbyterat im II. Vatikanischen Konzil“. (Wiener Beiträge zur Theologie, Bd. XXXV, Wien 1971.) Diese Untersuchung wurde mit zur Grundlage folgender Überlegungen genommen.

des Sohnes und des Geistes hervorgeht und deren Aufgabe es ist, die Sendung Christi in der Kraft des Geistes durch die Geschichte hindurch weiterzuführen. Diese Sendung ist ursprünglich an die Apostel ergangen, insofern sie der Beginn des neuen Gottesvolkes sind und den Anfang der Hierarchie innerhalb des Gottesvolkes darstellen. In den Aposteln ist die ursprüngliche Einheit der Sendung der Kirche verwirklicht. Diese Sicht des Priestertums als Sendung findet sich im Priesterdekret des II. Vatikanums, wo es unter anderem heißt: „Christus hat die Apostel gesandt, wie er selbst vom Vater gesandt war, und hat durch die Apostel den Bischöfen als deren Nachfolgern Anteil an seiner Weihe und Sendung gegeben. Ihr Dienstamt ist in untergeordnetem Rang den Priestern übertragen worden; als Glieder des Priesterstandes sollten sie in der rechten Erfüllung der ihnen von Christus anvertrauten Sendung Mitarbeiter des Bischofsstandes sein¹.“

Diese Sendung ist also dem Bischofsamt und Priesteramt gemeinsam. Von ihr wird auch das theologische Verhältnis zueinander radikal bestimmt.

Sendung ist nicht nur ein rein äußerlicher Vorgang, sondern ein personales Geschehen. Für den Gesandten ist das Sein für einen anderen wesensbestimmend: einmal als Sein von einem andern her und dann als Sein auf einen andern hin. Gesandtsein beinhaltet demnach die Stellvertretung dessen, der gesandt hat, und Dienst an dem, zu dem man gesandt ist. So stellt das Konzil das geistliche Amt wesentlich als Sendung dar, die zugleich Stellvertretung und Dienst bedeutet.

Aus dem bisher Gesagten ergeben sich nachstehende Folgerungen: Das Amt in der Kirche beruht nicht auf eigener Ermächtigung, nicht auf bloßer Zweckmäßigkeit oder Übereinkunft, sondern auf dem Gesandtsein durch Christus. Es beinhaltet eine Stellvertretung für Christus. Jeder Priester vertritt, seiner Weihestufe entsprechend, Christus. Das gilt für Bischöfe und Priester in gleicher Weise. Der Priester ist nie selbständiger Mittler, sondern bleibt immer Vertreter dessen, der die gesamte Menschheit vertreten hat und vertritt und der sich seinerseits durch den Priester in seinem Dienst vertreten läßt. Das Amtspriestertum ist Gesandtsein von Christus zu den andern, und zwar zum Dienen. Diesen Aspekt, den sich die neuere Theologie und Kanonistik zu eigen gemacht haben, hebt vor allem die Kirchenkonstitution hervor, wenn sie sagt: „Jenes Amt aber, das der Herr den Hirten seines Volkes übertragen hat, ist ein wahres Dienen, weshalb es in der Hl. Schrift bezeichnenderweise mit dem Wort *diakonia* benannt wird².“ Das Konzil nennt das Amtspriestertum im Unterschied zum gemeinsamen Priestertum aller Getauften „das Priestertum des Dienstes“³. Bischof oder Priester ist man immer für die andern oder man ist es nicht.

Hierarchische Gemeinschaft zwischen Bischöfen und Priestern

Die geistliche Gabe, die die Apostel ihren Helfern durch Handauflegung übertrugen, ist in der Bischofsweihe bis zu uns gekommen. Durch die Bischofsweihe, erklärt das Konzil, wird die Fülle des Weihesakramentes übertragen, die Ganzheit des Hl. Geistes, das Hohepriestertum. Das Konzil hat aber die Frage nach dem sakramentalen Unterschied zwischen Episkopat und Presbyterat nicht gelöst. In der Kirchenkonstitution wird nur die hervorragende Stellung des Bischofsamtes beschrieben: „An Gottes Stelle stehen sie der Herde vor, deren Hirten sie sind, als Lehrer in der Unterweisung, als Priester im heiligen Kult, als Diener in der Leitung⁴.“ Unter den Kulthandlungen zählt das Konzil die Aufnahme neuer Mitglieder in den Bischofsstand und die Erteilung der hl. Weihen als *Proprium* der Bischöfe auf. Es wird aber davon abgesehen, die theologische Grenze zwischen den sakramentalen Vollmachten der Bischöfe und der Priester festzulegen.

¹ Konzilsdekret „*Presbyterorum Ordinis*“ (PO) 2 b.

² Konzilskonstitution „*Lumen gentium*“ (LG) 24 a.

³ LG 10 b.

⁴ LG 20 c.

Nicht der Episkopat, sondern Christus ist die eigene und einzige Quelle des Presbyterates. Die Konstitution über die Kirche beschreibt im Rahmen der heilsgeschichtlichen Sicht des einen Dienstamtes in der Kirche den Platz der Priester und ihre Beziehung zu Christus in folgender Weise: „Die Priester haben zwar nicht die höchste Stufe der priesterlichen Weihe und hängen in der Ausübung ihrer Gewalt von den Bischöfen ab; dennoch sind sie mit ihnen in der priesterlichen Würde verbunden und kraft des Weihesakramentes nach dem Bild Christi, des höchsten und ewigen Priesters, zur Verkündigung der Frohbotschaft, zum heiligen Dienst an den Gläubigen und zur Feier des Gottesdienstes geweiht und so wirkliche Priester des Neuen Bundes. Auf der Stufe ihres Dienstamtes haben sie Anteil am Amt des einzigen Mittlers Christi⁵.“

Die Priester sind mit den Bischöfen in der priesterlichen Würde verbunden, aber sie haben nicht die höchste Stufe der priesterlichen Weihe inne. Da das kirchliche Amt in seinem Wesen kollegial strukturiert ist, läßt sich das Priestertum gar nicht definieren, ohne von vornherein seine Zuordnung zum Episkopat einzubeziehen. Wenn die Priester als sorgsame Mitarbeiter des Bischofsamtes und als dessen Hilfe und Organe bezeichnet werden, so handelt es sich um einen Aspekt, der zur Wesensbezeichnung des Priesteramtes gehört. Die Priester nehmen teil am Priestertum Christi in Gemeinschaft mit den Bischöfen und in Unterordnung unter sie.

Im Dekret über Dienst und Leben der Priester heißt es: „Die Priester, die durch die Weihe in den Priesterstand eingegliedert wurden, sind in inniger sakramentaler Bruderschaft miteinander verbunden⁶.“ Damit wird die Gemeinschaft aller Priester auf Grund des Weihesakramentes als göttlichen Rechtes charakterisiert und in Parallele zur Gemeinschaft der Bischöfe gesetzt. Allerdings wird die Gemeinschaft der Priester niemals Kollegium oder Körperschaft genannt. Dieser Ausdruck bleibt der Gemeinschaft der Bischöfe vorbehalten. Es wird aber der Begriff „Ordo“ auch auf die Gesamtheit der Priester angewandt und statt von Kollegialität wird von sakramentaler Brüderlichkeit gesprochen, ein Begriff, der bis in die ersten Jahrhunderte der Kirche zurückreicht.

Diese Brüderlichkeit kann nicht auf die allen Getauften gemeinsame Brüderlichkeit zurückgeführt werden, sondern ist im Weihesakrament begründet. Wenn die Kirchenkonstitution verlangt, daß die Priester um der Teilnahme am Priesteramt und an der Sendung willen den Bischof wahrhaft als ihren „Vater“ anerkennen und ihm Ehrfurcht und Gehorsam erweisen sollen, der Bischof hinwiederum seine priesterlichen Mitarbeiter als „Söhne und Freunde“ ansehen soll, gleichwie Christus seine Brüder nicht mehr Knechte, sondern Freunde nannte, und das Bischofsdekret die gleiche Auffassung übernimmt, dann mag der wiederholt erhobene Vorwurf in etwa berechtigt sein, daß in dieser Aussage noch eine gewisse paternalistische Mentalität der Bischöfe ihren Ausdruck findet. Darum kann Klostermann zugestimmt werden, wenn er schreibt: „Das Verhältnis zum Bischof darf nicht nur als väterliches, schon gar nicht als paternalistisches gesehen werden, sondern muß schon auf Grund der Ordination auch ein brüderliches oder kollegiales sein⁷.“ Daß die Bischöfe aber nicht einseitig einem falschverstandenen Paternalismus huldigen wollten, ergibt sich aus den Aussagen des Priesterdekretes, wo die Priester als Brüder der Bischöfe bezeichnet werden. Das entspricht durchaus auch dem Bewußtsein von der Brüderlichkeit als der Grundhaltung des neuen Gottesvolkes. So heißt es dort: „Wegen dieser Gemeinschaft im gleichen Priestertum und Dienst sollen die Bischöfe die Priester als ihre Brüder und Freunde betrachten⁸.“ Diese Brüderlichkeit verdient als Schlüsselwort hervorgehoben zu werden, weil es sich hier um eine theologische Wirklichkeit handelt, die im Sakramentalen, nicht nur im

⁵ LG 28 a.

⁶ PO 8 a.

⁷ F. Klostermann, Priester von morgen — Pastoraltheologische Aspekte: Weltpriester nach dem Konzil. Innsbruck 1970, 171.

⁸ PO 7 a.

Disziplinären, gründet. In diesem Sinne mißt auch die Bischofssynode in ihrem Dokument über das Priesteramt der kirchlichen Gemeinschaft besondere Bedeutung zu, wenn es darin heißt: „Die Priester werden um so treuer zu ihrer Sendung stehen, als sie sich der kirchlichen Gemeinschaft in Treue verbunden wissen und zeigen . . . Soll nun dieses Amt ein gültiges Zeichen der *Communio* sein, so ist den konkreten Bedingungen, unter denen es ausgeübt wird, hohe Bedeutung zuzumessen⁹.“ Demnach müßten die Beziehungen zwischen Bischöfen und Priestern stärker als gemeinschaftliche und brüderliche Zusammenarbeit, denn als Abhängigkeit gestaltet werden. In diesem Zusammenhang verdient ein Wort von J. Ratzinger zitiert zu werden: „Die Gemeinschaftlichkeit, das Einander-verbunden-Sein, das Aufeinander-Rücksicht-Nehmen, das Miteinander-Wirken gehört zur wesentlichen Struktur des Amtes in der Kirche. In das geistliche Amt eintreten heißt, sich einem „Wir“ einfügen, das einerseits rückbezogen ist auf das Grundgeheimnis des im Wir der drei Personen einigen Gottes, das andererseits zugeordnet ist dem Wir der ganzen Kirche und ein Abbild ihrer Brüderlichkeit darstellt¹⁰.“

Verhältnis Bischöfe und Priester im kirchlichen Leben

Die Tatsache der sakramentalen Verbundenheit von Bischöfen und Priestern muß auch ihren Niederschlag finden im kirchlichen Leben und fordert praktische Konsequenzen. Dogmatische Aussagen sind niemals reine Theorie für Spezialisten, sondern immer auch auf die Wirklichkeit des kirchlichen Lebens bezogen. Lehre und Leben bedingen sich gegenseitig. Freilich konnten die Konsequenzen aus der Lehre für das praktische Leben nicht schon vom Konzil gezogen werden. Dafür ist eine gründlichere Reflexion und ein längerer Prozeß der Aufarbeitung erforderlich. Einiges aber wurde schon vom Konzil in Angriff genommen und von der Bischofssynode weitergeführt. Es geht hier um Probleme, die das Verhältnis zwischen Bischöfen und Priestern in der Universal-kirche, als auch zwischen Bischof und seinem Presbyterium in der Lokalkirche betreffen.

Was das Verhältnis der Bischöfe zu den Priestern in der Universal-kirche angeht, so hat das Konzil sich vor allem mit dem Problem der gerechten Verteilung des Klerus beschäftigt. Die Kirchenkonstitution unterscheidet zwischen der eigentlichen Jurisdiktion der Bischöfe, die sich auf die Teilkirche beschränkt, und der Amtspflicht, der „*sollicitudo*“ für die Gesamtkirche, die sich zeigen muß im Schutz der Einheit des Glaubens, in der Förderung der Disziplin, soweit sie in der Kirche wirklich gemeinsam sein muß, in der Anleitung der Gläubigen zur Liebe zur Kirche, in der Förderung der Ausbreitung des Glaubens, sowie im Dienst für die eigene Diözese als Teil der Gesamtkirche, der zum Wohl des ganzen mystischen Leibes beiträgt. In diesem Zusammenhang werden die Bischöfe zur Freistellung von Priestern für den Dienst in den Missionskirchen aufgerufen. Die gleiche Forderung stellt auch das Bischofsdekret. In der Österreichischen Bischofskonferenz nimmt ein bischöflicher Referent die eben genannten Anliegen der „*distributio cleri*“ für den Dienst in den Missionskirchen wahr.

Für das Verhältnis zwischen Bischof und Priestern in der Teilkirche, also in der Diözese, hat der Begriff „*presbyterium*“, den das Konzil wieder aufgreift, als Zentralbegriff zu gelten. Dieser Begriff hat in der frühen Kirche für die Verfassung der einzelnen Ortskirchen eine große Rolle gespielt. Das Presbyterium umfaßt jene Priester, die beim Dienst der Unterweisung, beim öffentlichen Kult und bei der Leitung der örtlichen Gemeinde dem Bischof unterstellt sind. Jederzeit war und ist der Bischof Vorsteher dieses Gremiums. Auf Grund der geschichtlichen Entwicklung und der veränderten kirchlichen Situation muß verständlicherweise mit einem gewissen Bedeutungswandel des Begriffes Presbyterium gerechnet werden.

⁹ Bischofssynode 1971, Nr. 21, 1 u. 2.

¹⁰ J. Ratzinger, Die pastoralen Implikationen der Lehre von der Kollegialität der Bischöfe in: Concilium I (1965) 22.

Welches sind die Aussagen des II. Vatikanums und der Bischofssynode über das Presbyterium? In der Kirchenkonstitution lesen wir: „Als sorgsame Mitarbeiter, als Hilfe und Organ der Ordnung der Bischöfe, bilden die Priester, die zum Dienst am Volk Gottes gerufen sind, in Einheit mit ihrem Bischof ein einziges Presbyterium, das freilich mit unterschiedlichen Aufgaben betraut ist. In den einzelnen örtlichen Gemeinden der Gläubigen machen sie den Bischof, mit dem sie in vertrauensvoller und großzügiger Gesinnung verbunden sind, gewissermaßen gegenwärtig; sie übernehmen zu ihrem Teil seine Amtsaufgaben und seine Sorge und verwirklichen sie im täglichen Sich-Mühen¹¹.“

Demnach kann gesagt werden: Das Presbyterium ist die aus dem Diözesanbischof und den ihm als Mitarbeiter zugeordneten Priestern bestehende Gemeinschaft, deren Aufgabe es ist, einer Teilkirche dienend vorzustehen. Das Bischofsdekret definiert die Diözese als „Teil des Gottesvolkes, der dem Bischof mit dem Presbyterium zu weiden anvertraut wird¹².“

In den Dokumenten des Konzils ergeben sich zwei verschiedene Vorstellungen von der Zugehörigkeit zum Presbyterium. Die erste mißt der Inkardination die entscheidende Bedeutung zu und betrachtet nur die „presbyteri dioecesani“ als Mitglieder des Presbyteriums. Die zweite dagegen sieht in der *missio canonica* durch den Bischof das Kriterium für die Zugehörigkeit zum diözesanen Presbyterium und faßt darunter alle im Dienst der Teilkirche stehenden Priester zusammen. Beide Vorstellungen sind aber nicht unbedingt unvereinbar. Man könnte von einer Zugehörigkeit in *sensu stricto* und einer solchen in *sensu lato* sprechen. Auf diese Weise ließen sich beide Positionen in Einklang bringen.

Wir wollen in unseren Überlegungen nun aber das Hauptaugenmerk auf die Gestaltung des Presbyteriums legen. Als vorzüglichster Ausdruck der Verbundenheit zwischen Bischof und Priestern wird die vom Konzil wieder zu Ehren gebrachte Konzelebration bezeichnet, in der sich die Einheit des Presbyteriums bestätigt, die ihrerseits wiederum von alters her als Garant für die Einheit der kirchlichen Gemeinschaft gilt. Treffend bemerkt Kardinal Suenens, daß „die gesamte Pastoral erst dann ihren ganzen Sinn gewinnt, wenn sie als eine Art pastoraler Konzelebration gesehen wird, die von der eucharistischen Konzelebration hergeleitet ist¹³.“

Das Konzil stellt einige Prinzipien für eine erfolgreiche Wirksamkeit des Presbyteriums auf: Die Beziehungen zwischen Bischof und Priestern müssen „vor allem auf den Banden der übernatürlichen Liebe aufbauen und zwar so, daß die Einheit des Willens der Priester mit dem Willen des Bischofs ihre Seelsorgsarbeit fruchtbar werden läßt¹⁴.“ Das stellt natürlich Anforderungen an beide Seiten. Der Bischof soll seine Priester als Söhne bzw. als Brüder und Freunde betrachten; diese hingegen sollen die Fülle des Weihesakramentes der Bischöfe vor Augen haben und so den Bischof als ihren Vater anerkennen¹⁵. Gemeinsames Handeln setzt voraus, daß man fähig und bereit ist, aufeinander zu hören und miteinander zu überlegen. Vieles in unserer pastoralen Tätigkeit läßt sich nur in Gemeinschaft erkennen und verwirklichen. „Dazu bedarf der Bischof“, wie es in einem Brief der deutschen Bischöfe an ihre Priester heißt, „des Rates und der Mitarbeit seines Presbyteriums, wie das Presbyterium der ordnenden Führung des Bischofs bedarf.“

Konkret verlangt das Konzil für die Verwirklichung des brüderlichen Miteinander in der Diözese an erster Stelle von seiten des Bischofs die Bereitschaft zum Dialog und zur Konsultation, von seiten der Priester die Anerkennung der bischöflichen Autorität und Gehorsam. Beide Haltungen sind Erfordernis der Kollegialität.

¹¹ LG 28 b.

¹² Konzilsdekret „Christus Dominus“ (CD) 11 a.

¹³ L. J. Suenens, *Die Mitverantwortung in der Kirche*. Salzburg 1968, 100.

¹⁴ CD 28 b. ¹⁵ LG 28 b.

Dialog setzt voraus Achtung, Loyalität, Offenheit, Vertrauen, Bereitschaft zum Austausch. Einen Dialog führen heißt, zunächst auf den andern hören, nicht allein aus Höflichkeit, sondern um sich zu unterrichten und durch den geistigen Kontakt mit dem Partner sich zu bereichern. Dialog muß auf Vertrauen aufgebaut sein. Er duldet keine Servilität, wie er andererseits keine destruktive Kritik zuläßt. Er muß auf eine positive Zusammenarbeit zum Wohl aller ausgerichtet sein. Dabei darf auch der Humor nicht fehlen, der allem, was er anrührt, den übertriebenen Ernst nimmt und der, auch wenn er in der offiziellen Aufstellung nicht auftaucht, eine der feinsten und kostbarsten Gaben des Hl. Geistes ist, wie Kardinal Suenens in seinem Buch „Die Mitverantwortung in der Kirche“ ausführt¹⁶.

Dialog und Konsultation setzen entsprechende Information voraus. Die Priester dürfen von ihrem Bischof erwarten, daß er sie darüber am laufenden hält, was in der Diözese vor sich geht, welchen Problemen er sich gegenübergestellt sieht, welche pastoralen Ziele er anstrebt und welche Fragen er mit seinen Priestern besprechen will. Eine solche Information ist für die priesterlichen Mitarbeiter des Bischofs deshalb von so grundlegender Bedeutung, weil sie ja in Unkenntnis der pastoralen Konzeption und der tieferen Zusammenhänge nicht in der Lage sind, in dem ihnen zugewiesenen Bereich die von ihnen geforderten, sachgerechten Entscheidungen zu fällen und den begründeten Rat zu geben, den der Bischof mit Recht erwartet. Diese Bereitschaft zum Dialog setzt selbstverständlich mit voraus, daß der Bischof jederzeit zu einem Gespräch mit seinen Priestern, einzeln oder in Gruppen, bereit ist, daß er sich auch inoffiziell um einen ständigen Gedankenaustausch mit seinen Priestern bemüht und so seinen Beitrag leistet für eine freundschaftliche und brüderliche Atmosphäre im Presbyterium seiner Diözese.

Der Pflicht des Bischofs zur Information und Konsultation seiner Priester stellen das Konzil und die Bischofssynode die Pflicht der Priester zur Anerkennung der bischöflichen Autorität und zum Gehorsam gegenüber. Autorität und Gehorsam bedingen einander, sind zwei Komponenten eines einzigen Komplexes. Über den eigentlichen Sinn priesterlichen Gehorsams sagt das Konzil im Priesterdekret: „Zu den Tugenden, die für den Dienst der Priester besonders erfordert sind, muß man als ständige Seelenhaltung die innere Bereitschaft zählen, nicht den eigenen Willen zu suchen, sondern den Willen dessen, der sie gesandt hat“¹⁷. Gehorchen wird hier im strengen Wortsinn verstanden als ein Hinhorchen auf den Willen Gottes nach dem Vorbild des Apostels Paulus, der von sich sagen konnte, er gehe „als ein Gefangener im Geiste nach Jerusalem ohne zu wissen, was ihm dort begegnen werde“ (Apg 20,22). Der Gehorchende ist bereit, sich von Gott wie ein Werkzeug in Anspruch nehmen und von seinem Geiste führen zu lassen.

Von dieser Voraussetzung geht das Priesterdekret in seiner Würdigung des kirchlichen Gehorsams aus, wenn es sagt: „Weil jedoch der priesterliche Dienst ein Dienst der Kirche ist, kann er nur in der hierarchischen Gemeinschaft des ganzen Leibes ausgeübt werden. Die Hirtenliebe drängt also die Priester dazu, in dieser Gemeinschaft zu handeln und darum den eigenen Willen gehorsam in den Dienst für Gott und die Brüder zu stellen, indem sie gläubigen Geistes annehmen und ausführen, was der Papst und der eigene Bischof sowie andere Vorgesetzte vorschreiben oder nahelegen; ... auf diese Weise bewahren und stärken sie die notwendige Einheit mit ihren Mitbrüdern im Amt, vor allem aber mit denjenigen, die der Herr zu sichtbaren Leitern seiner Kirche bestellt hat, und tragen so zum Aufbau des Leibes Christi bei. Solcher Gehorsam führt zu einer

¹⁶ L. J. Suenens, *Die Mitverantwortung in der Kirche*, 104 f.

¹⁷ PO 15 a.

reiferen Freiheit der Kinder Gottes¹⁸." In gleicher Weise betont die Bischofssynode: „Der Dienst der Autorität einerseits, der Erweis eines nicht bloß passiven Gehorsams andererseits, beides muß sich in Glaubensgeist, gegenseitiger Liebe, kindlich-freundschaftlichem Vertrauen, dauerndem und geduldigem Dialog vollziehen. Nur so ist ein gemeinsames Wirken, eine verantwortliche Zusammenarbeit zwischen Priestern und Bischof in einer offenen, menschlichen und zugleich übernatürlichen Atmosphäre möglich¹⁹."

So kann dieser priesterliche Gehorsam auch als Weg der Heiligung gesehen werden. Denn dieser verantwortliche und freie Gehorsam macht den Priester Christus gleichförmig. Er hegt die gleiche Gesinnung wie Christus in sich, der „sich selbst entäußert hat, indem er Knechtsgestalt annahm . . . und gehorsam geworden ist bis zum Tode“ (Phil 2,7–9). „Alle Priester“, sagt die Kirchenkonstitution, „sollen bedenken, wie sehr die treue Verbundenheit und großmütige Zusammenarbeit mit ihrem Bischof zu ihrer Heiligkeit beiträgt²⁰."

In dem Verhältnis des Bischofs zu seinen Priestern gibt es niemals eine Beziehung bloßer Unterordnung oder Überlegenheit wie in der weltlichen Gesellschaft. Der priesterliche Gehorsam bleibt immer hingeordnet auf den Gehorsam Christi seinem himmlischen Vater gegenüber.

Ein letzter Hinweis in der Frage der Ausübung des Gehorsams soll nicht unbeachtet bleiben. Im Priesterdekret heißt es: „Der Gehorsam erfordert aus seinem Wesen heraus, daß die Priester, wenn sie bei der Ausübung ihres Amtes in kluger Weise aus Liebe neue Wege zum größeren Wohl der Kirche suchen, diese ihre Vorhaben vertrauensvoll vorbringen und die besondere Lage ihrer Herde eindringlich darlegen, immer bereit, sich dem Urteil derer zu unterstellen, die ein führendes Amt in der Leitung der Kirche Gottes ausüben²¹." Mit diesem „aktiven“ Gehorsam wird freilich die Spannung, die dem Verhältnis zwischen bischöflicher Autorität und priesterlichem Gehorsam innewohnt, nicht aufgehoben, sondern bleibt als Aufgabe sowohl für den Bischof als auch für seine Priester bestehen. Diese Spannung will, wie P. Wulf treffend bemerkt, ohne jede Selbsttäuschung in Wahrhaftigkeit und Dienstbereitschaft, aber auch ohne Verzicht auf die unveräußerliche eigene Verantwortung selbst durchgetragen werden²².

Priesterrat in der Diözese

Die verantwortliche Zusammenarbeit zwischen Bischof und Presbyterium findet ihren sichtbaren Ausdruck im Priesterrat. Schon das Bischofsdekret verlangt vom Bischof die Bereitschaft zum Dialog mit seinen Priestern über pastorale Fragen, und zwar nicht nur mit dem einzelnen Priester, sondern auch mit allen Priestern gemeinsam, zu fest bestimmten Zeiten. Und das Priesterdekret gibt die Anordnung: „Es soll in einer den heutigen Verhältnissen und Erfordernissen angepaßten Form ein Kreis oder Rat von Priestern geschaffen werden, die das Presbyterium repräsentieren, wobei dessen Form und Normen noch rechtlich zu bestimmen sind. Dieser Rat kann den Bischof bei der Leitung der Diözese mit seinen Vorschlägen wirksam unterstützen²³."

In den durch das *Motu proprio* „*Ecclesiae Sanctae*“ veröffentlichten Ausführungsbestimmungen zu den Konzilsdekreten wird für dieses Gremium der Name „*Concilium presbyterale*“ eingeführt. Seine Errichtung wird den Bischöfen obligatorisch vorgeschrieben. In einem Schreiben vom 11. April 1970 an die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen wird die Verpflichtung zur Bildung eines Priesterrates von der Klerus-

¹⁸ PO 15 b.

²⁰ LG 41 c.

¹⁹ Bischofssynode 1971, Das Priesteramt, 21, 4 u. 5.

²¹ PO 15 b.

²² F. Wulf: LThK K III, 214.

²³ PO 7 a.

kongregation ausdrücklich unterstrichen²⁴. Nach den Aussagen des Konzils ist dieser Priesterrat der Repräsentant des Presbyteriums und Senat des Bischofs bei der Leitung der Diözese.

Wie die Berufung bzw. Entsendung in den Priesterrat zu geschehen hat, dafür geben weder das Konzil noch die Ausführungsbestimmungen Anhaltspunkte, sondern sie stellen es dem Bischof anheim, Form und Normen dieses Gremiums zu bestimmen. Wenn der Priesterrat wirklich das Presbyterium repräsentieren soll, ist es heute schwer denkbar, daß er nicht wenigstens zu seinem größeren Teil von den Priestern selbst gewählt wird. Das bedingt dann aber auch einen direkten und lebendigen Gedankenaustausch zwischen Presbyterium und Priesterrat. Es sollte alles getan werden, damit das Presbyterium an der Arbeit seines Vertretungsorgans interessiert ist und sie mitträgt. Dieser Kontakt wird zweifellos erleichtert, wenn die Priester ihren Vertretern durch ihre Stimme vorher das Vertrauen ausgesprochen und sie selbst in den Priesterrat entsandt haben.

Auch die Ordensgeistlichen „können“ vertreten sein, sagt *Ecclesiae Sanctae*. Diese Kann-Bestimmung ist die praktische Konsequenz aus der Lehre des Konzils, das die Frage nach der Zugehörigkeit der Religiösen zum Presbyterium einmal positiv und einmal negativ beantwortet hat. Die Bischofssynode aber betont ausdrücklich, daß „die helfende Zusammenarbeit der Ordenspriester mit dem Bischof im Presbyterium erfordert ist, auch dort, wo ihr Wirken sich primär auf die Gesamtkirche bezieht“²⁵.

Der Priesterrat „kann den Bischof bei der Leitung der Diözese mit seinen Vorschlägen unterstützen“²⁶. Dieser Zielsetzung entspricht die Bezeichnung „Senat“ im Priesterdekret und im *Motu proprio Ecclesiae Sanctae*. Das Wort Senat geht auf Ignatius von Antiochien zurück. Da die Funktion des Priesterrates bei Sedisvakanz erlischt, steht und fällt dieser Senat mit der Person des Diözesanbischofs. Es wäre aber konsequenter, den Priesterrat auch bei Sedisvakanz weiter bestehen zu lassen und es dem neuen Bischof freizustellen, ob er ihn bestätigt oder einen neuen einsetzen will, wie K. Mörsdorf es empfiehlt.

Der Priesterrat hat nur beratende Stimme. Nach *Ecclesiae Sanctae* hat ihn der Bischof u. a. bei Errichtung, Aufhebung oder Veränderung von Pfarreien zu hören. Nun gelten aber die Ausführungsbestimmungen nur *ad experimentum*. In der Zeit bis zum Erscheinen des revidierten Codex gilt es, die Erfahrungen der einzelnen Teilkirchen auszuwerten und für das neue Gesetzbuch fruchtbar zu machen. Mit Recht betont die Bischofssynode, daß „die Tätigkeit des Priesterrates gesetzlich nicht erschöpfend festzulegen ist; voll wirksam wird er nur dann, wenn man immer wieder versucht, die verschiedenen Meinungen anzuhören und so zu einer Übereinstimmung mit dem Bischof zu gelangen, dem die letzte Entscheidung zusteht“²⁷.

Nebenbei sei darauf hingewiesen, daß der Priesterrat als Senat des Bischofs eine konkurrierende Stellung zum Kathedralkapitel einnimmt, das nach dem CIC ebenfalls die Funktion eines Senats und Rates des Bischofs ausübt und in manchen Fällen Entscheidungsrecht besitzt. Im Bischofsdekret heißt es wohl, daß das Domkapitel und ähnliche Gremien, soweit es nötig scheint, eine den heutigen Erfordernissen angepasste Neuordnung erhalten sollen²⁸. Es fehlt jedoch jede Andeutung darüber, welche Änderungen vorgenommen werden sollen.

Niemand wird heute einer unzumutbaren Uniformität im Leben der Kirche das Wort reden wollen. Das immer wieder anzustrebende Ziel muß die Einheit in der Vielfalt bleiben. Darum soll auch in der Kirche ein Pluralismus seine Anerkennung finden, sofern die Unterordnung unter das Leitungsamt nicht ausgeschlossen oder in Frage gestellt wird.

²⁴ AAS LXII (1970), 459–465.

²⁵ Bischofssynode 1971, Nr. 21, 12.

²⁶ PO 7 a.

²⁷ Bischofssynode 1971, Nr. 21, 7.

²⁸ CD 27 b.

Eine Vielfalt des Dienstes, eine Verschiedenheit der theologischen Schulen hat es in der Kirche schon immer gegeben. Aufgabe des Papstes für die Gesamtkirche, des Bischofs für seine Teilkirche, die Diözese, aber ist es, Sorge zu tragen, daß diese Vielfalt und Verschiedenheit nie der gesunden Lebensentfaltung innerhalb der Kirche zuwiderläuft und die notwendige Einheit gefährdet. Gerade hier zeigt sich meines Erachtens eine besondere Aufgabe des Priesterrates, daß in seinem Rahmen alle Meinungsverschiedenheiten und Spannungen, wie sie nun einmal das Leben mit sich bringt, im Gespräch und in der Beratung mit dem Bischof und der Priester untereinander zur Austragung kommen, und so auf bestmögliche Weise für den pastoralen Dienst ausgemünzt werden. Auf gesamtösterreichischer Ebene wird diesem Anliegen in der schon bestehenden Arbeitsgemeinschaft der Priesterräte der einzelnen Diözesen Rechnung getragen.

Als bedauerliche Erscheinung — auch das soll nicht verschwiegen werden — läßt sich über den schon erwähnten berechtigten Pluralismus hinaus leider eine gewisse Frontenbildung, eine Polarisierung von verschiedenen Gruppen innerhalb des österreichischen Klerus feststellen. Es ist ebenso kein Geheimnis, daß es zwischen diesen Gruppen zu Auseinandersetzungen kommt, die wenig oder gar nicht vom Geiste „sakramentaler Brüderlichkeit“ getragen sind und die bestehende Unruhe und Verwirrung in der Kirche nur noch fördern. Es ist wohl berechtigt, in diesem Zusammenhang auf das Wort der österreichischen Bischöfe über Gruppenbildung und Parteiungen in der Kirche anlässlich ihrer Frühjahrskonferenz 1972 hinzuweisen: „Wenn auch niemandem von vornherein der gute Wille abgesprochen werden soll, so müssen doch die Bischöfe sehr ernste Besorgnis über die Gründung und Weiterführung von solchen Gruppen ausdrücken, die faktisch Parteiungen darstellen...“. Richtschnur priesterlichen Handelns kann nur das Gebot Christi sein: „Daran sollen alle erkennen, daß ihr meine Jünger seid, wenn ihr einander liebt“ (Jo 13,35). Zur „Auferbauung des Leibes Christi“ kann nicht beitragen, was auseinander führt. Bei Anerkennung aller rechtmäßigen Verschiedenheit mögen gegenseitige Hochachtung, Ehrfurcht und Eintracht mithelfen, um ein immer fruchtbareres Gespräch zwischen allen in Gang zu bringen.

Priesterrat und Pastoralrat

Schwierigkeiten ergeben sich bei der Abgrenzung der Kompetenzen zwischen Priesterrat und Pastoralrat. Während der Priesterrat obligatorisch vorgeschrieben ist, wird vom Bischofsdekret die Errichtung eines besonderen Seelsorgerates in jeder Diözese, dem Priester, Ordensleute und Laien angehören, empfohlen. Er hat „alles, was die Seelsorgearbeit betrifft, zu untersuchen und zu beraten und daraus praktische Folgerungen abzuleiten“³⁰. In den Missionskirchen ist auch der Seelsorgerat vorgeschrieben³¹.

Nach *Ecclesiae Sanctae* ist die Abgrenzung der Kompetenzen der beiden Beratungsgremien Aufgabe der Bischofskonferenzen. „Es empfiehlt sich, daß über die Fragen, die den Priesterrat und den Seelsorgerat und die Beziehung dieser beiden zueinander und zu anderen beratenden Gremien des Bischofs betreffen, die kraft geltenden Rechtes schon existieren, die Bischöfe vor allem in den Bischofskonferenzen gemeinsam Beschlüsse fassen und für die Diözesen des Landes ähnliche Richtlinien erlassen“³².

Praktische Aktualität gewinnt die Frage, welchem der beiden genannten Gremien die Priorität zukommt. Es entspricht der Vorstellung des Konzils, das Bild der Kirche in konzentrischen Kreisen zu sehen: In der Mitte der Bischof, als sichtbares Prinzip und Fundament der Einheit in der Teilkirche; in immer größer werdenden Kreisen um ihn dann mit eigenen Funktionen, Aufträgen und Gaben die Priester, die Diakone und die Laien. Das bedeutet aber, daß der Priesterrat als Repräsentant des Presbyteriums dem Bischof am nächsten steht und deshalb dem Pastoralrat vorzuordnen ist. Für die Praxis

³⁰ Bischofssynode 1971, Das Priesterrat, Nr. 21, 7.

³⁰ CD 27 c.

³¹ Konzilsdekret „*Ad gentes*“ 30 b.

³² *Motu proprio* „*Ecclesiae Sanctae*“ II, 17 § 1.

wird sich wohl empfehlen, alle pastoralen Angelegenheiten zunächst im Pastoralrat durchzubespochen, der seine Ratschläge an den Bischof gibt. Dieser bespricht sie dann noch einmal mit dem Priesterrat, der gleichsam „ein zweites Sieb“ darstellt. Die Klärung dieser Frage bedarf wohl noch einer grundsätzlichen Reflexion.

Sorge des Bischofs für das geistliche Leben und den Lebensunterhalt seiner Priester

An dieser Stelle sei ausdrücklich darauf hingewiesen, daß der Bischof verpflichtet ist, sich grundsätzlich um die geistliche, intellektuelle und wirtschaftliche Lage seiner Priester zu kümmern, „damit sie“, wie es im Bischofsdekret heißt, „heilig und fromm leben und ihren Dienst treu und fruchtbar verrichten können“³³. Eine doppelte Verpflichtung möchte ich in diesem Zusammenhang hervorheben: Die Sorge des Bischofs für das geistliche Leben seiner Priester und die Sorge für ihren Lebensunterhalt.

Das Konzil, das die Berufung aller in der Kirche zur Heiligkeit lehrt, sagt zur Spiritualität der Priester: „Die Priester gelangen auf ihre eigene Weise zur Heiligkeit durch aufrichtige und unermüdliche Ausübung ihrer Ämter im Geiste Christi“³⁴. Der priesterliche Dienst selbst ist der Weg, der zum Leitbild priesterlichen Lebens führt, nämlich zur Einheit mit Christus in allen Lebenslagen. Der Dienst des Priesters existiert nicht neben dem Streben nach Heiligkeit, sondern als *die* Form priesterlicher Heiligkeit. Zur Verwirklichung dieser priesterlichen Spiritualität hat der Bischof seinen Priestern Hilfe anzubieten. Als „Seelsorger am Seelsorger“ soll er Führer zur Vollkommenheit sein. Auf zweifache Weise kann der Bischof dieser Verpflichtung nachkommen. Einmal dadurch, daß er selber „das Beispiel der Heiligkeit in Liebe, Demut und Einfachheit des Lebens“ gibt, denn das gute Beispiel ist immer eine echte Hilfe, und dadurch, daß er Einrichtungen fördert und besondere Kurse veranstaltet, „in denen die Priester gelegentlich zusammenkommen, um an längeren geistlichen Übungen zur Erneuerung des Lebens teilzunehmen“³⁵.

Die Verpflichtung des Bischofs, für den Lebensunterhalt des Klerus zu sorgen, beinhaltet zunächst den Anspruch der Priester auf eine gerechte Entlohnung und dann auf Seiten der Gläubigen und des Bischofs die Pflicht, für den notwendigen Unterhalt Sorge zu tragen. Mit Hinweis auf Lk 10, 7 „Jeder Arbeiter ist seines Lohnes wert“ und 1 Kor 9, 14 „Der Herr hat angeordnet, daß jene, die das Evangelium verkünden, auch vom Evangelium leben“, leitet das Konzil das Recht ab, von den Gläubigen Beiträge zum Lebensunterhalt ihrer Priester zu verlangen. Den Bischofskonferenzen wird die Aufgabe übertragen, die Gläubigen auf diese ihre Verpflichtung hinzuweisen und die notwendige Organisation vorzunehmen. Das Gehalt des Geistlichen muß so bemessen sein, daß es ausreicht, um jenen die gebührende Entlohnung geben zu können, die ihm die persönlichen Dienste leisten sowie, um jährlich den verdienten und notwendigen Urlaub nehmen zu können, für dessen Ermöglichung der Bischof zu sorgen hat³⁶. Dazu bemerkt das Dokument der Bischofssynode über das Priesteramt, daß die Besoldung der Priester, „bei der gewiß der Geist evangelischer Armut ausschlaggebend, die aber nach Möglichkeit angemessen und ausreichend sein soll“, eine Forderung der Gerechtigkeit sei und auch die Sozialversicherung einschließen muß. „Allzu krasse Unterschiede zumal zwischen Priestern des gleichen Diözesan- oder Jurisdiktionsbezirkes sind auszugleichen, wobei auch die allgemeine wirtschaftliche Lage des betreffenden Landes mit zu beachten ist“³⁷. Bei der Erfüllung dieser Aufgabe wird sich der Bischof wohl um die Hilfe und Unterstützung des Priesterrates und des Pastoralrates bemühen müssen.

Schlußbemerkung

Das Verhältnis zwischen Episkopat und Presbyterat hat zwar nicht zu den großen Themen des Konzils gehört, dennoch zeigen unsere Überlegungen, daß die Kirchenver-

³³ CD 16 d.

³⁴ Vgl. LG 39.

³⁵ CD 16 d.

³⁶ Vgl. PO 20 a; „Ecclesiae Sanctae“ I, 8 a.

³⁷ Bischofssynode 1971, Nr. 24, 3.

sammlung auch zu dieser Thematik beachtenswerte Aussagen gemacht hat. Die letzte Bischofssynode hat dieses Anliegen aufgegriffen und weitergeführt. Es ist ein Charakteristikum des II. Vatikanums, daß es die Stellung der Priester vorwiegend im Verhältnis zum Bischofsamt gesehen hat. Daraus ergeben sich Folgerungen für das kirchliche Leben. Wie die Bischöfe, haben auch die Priester als deren Mitarbeiter, die dem Bischofskollegium zugeordnet sind, auf Grund der Weihe eine universal-göttliche Sendung und tragen deshalb Verantwortung für die Gesamtkirche, von der auch die vorgeschriebene Inkardination in eine Diözese nicht dispensieren kann. In der Diözese hat das Konzil die Idee des alten Presbyteriums neu belebt und dadurch die Gemeinschaft der Priester mit dem Bischof und ihre Beteiligung an der Leitung der Diözese von neuem angebahnt. Zahlreiche Anregungen und vorläufige Anordnungen sind gegeben. Viele juristische Fragen harren noch einer endgültigen Lösung. Sie sind vor allem der Revision des kirchlichen Gesetzbuches aufgetragen. Papst Paul VI. hat dazu bemerkt: „Die neuen Gesetze sind durch das Aggiornamento gefordert und müssen der Lebendigkeit der Kirche dienen. Sie müssen aber mit der Offenbarung kohärent bleiben“⁸⁸.“

Es geht bei der Erneuerung der Kirche nicht nur um ein Aufholen oder Einholen, das doch immer nur ein Nachhinken wäre. Es geht vielmehr im Leben der Kirche um die Sicht und Einschätzung des jeweiligen Augenblicks auf den Tag hin, den Gott als den „seinen“ ausersehen hat, und der Gottes ursprüngliche Absicht zur Vollendung führt. Diesem Ziel wissen sich Bischöfe und Priester in gemeinsamer Verantwortung und sakramentaler Verbundenheit verpflichtet. Um dieses gemeinsame Bemühen bittet ein Bischof seine Mitbrüder im priesterlichen Dienst.

⁸⁸ AAS LVIII (1966), 801 f.

RAFAEL JOSEF KLEINER

Die Last tragen helfen (Gal 6, 2)

Über die Beziehungen der Priester zu ihrem Bischof

Das II. Vatikanum hat Verheirateten den Zugang zum Diakonat eröffnet; hat vor allem die Stellung des Bischofs stark hervorgehoben; für die Priester gab es Ermahnungen und vermehrte Arbeitszuweisung. So entstand das Bonmot: „Pour les évêques tout pouvoir — pour les diacres tout plaisir — pour les prêtres tout ouvrir.“ Das läßt erkennen, daß sich auch in den Beziehungen der Priester zum Bischof die allgemeinen Probleme um Autorität, ihre Begründung und Ausübung ganz besonders bemerkbar machen, wenn auch diesbezüglich die Priester uneins sind. Die einen rufen nach straffer Führung, klarer Weisung „von oben“ und eindeutiger Verurteilung (solange der Bischof ihrer Meinung ist); die anderen wollen alles und jedes mitbestimmen und würden den Bischof am liebsten als Diskussionsleiter eines Führungskollektivs sehen; die große Mehrzahl aber ist froh, wenn sie mit so wenig als möglich oberhirtlichen Verordnungen bedacht, selbständig und in eigener Initiative ihren Dienst an den Gemeinden tun kann¹.

¹ Das zeigen drei Untersuchungen auf, die in den Erzdiozesen Wien und Salzburg sowie in beiden österreichischen Kirchenprovinzen 1970/71 durchgeführt wurden. (Vgl. P. Zulehner/S. Graupe, Wie Priester heute leben. Herder, Wien 1970, und die hektographierten Ergebnisse der Fragebogenaktion der österreichischen Bischofskonferenz und des erzbischöflichen Ordinariates Salzburg.) 45 Prozent des Klerus hatten ein vertrauensvolles, 49 Prozent ein korrektes Verhältnis zu ihrem Bischof. Das ist ermutigend für die Bischöfe und stellt der Priesterschaft ein schönes Zeugnis aus. Aber es ist auch ein Talent, mit dem beide Seiten wuchern müssen, damit es nicht nur bewahrt, sondern sogar vermehrt wird. Denn hinter der Bezeichnung „korrekt“ versteckt sich nicht wenig Resignation.

Mit dem Anliegen der „Kollegialität“ hatten die Konzilsväter mehr Mitbestimmung in gesamtkirchlichen Anliegen und mehr Selbständigkeit in teilkirchlichen Fragen durchgesetzt. Eine natürliche Folge war, daß die Priester ihrerseits nach mehr „Kollegialität“ mit ihrem Bischof als „cooperatores ordinis eius“ verlangten. Sie zeigten sich skeptisch gegenüber einer zu starken Aufwertung der bischöflichen Machtstellung, deren Auswirkungen sie mehr betrafen als die der römischen Zentralen, die ja doch weit weg sind. Das erwies sich jedoch als Fehlschluß. Denn die Bischöfe sind mehrheitlich sehr wohl bereit, den Konsens mit ihren Presbyterien zuzusuchen. Nur wird ihnen dies von höchsten Stellen aus nicht immer leicht gemacht².

Die II. Bischofssynode 1971 verabschiedete das Dokument über das priesterliche Dienstamt³. In der Einleitung heißt es: „Die Beziehungen zwischen Bischöfen und Priestern werden in dem Maß noch schwieriger, in dem sich die Amtsausübung immer mehr diversifiziert. Die heutige Gesellschaft gliedert sich in viele Gruppen, in denen verschiedene Disziplinen gelten, die verschiedene Kompetenzen und apostolische Methoden fordern.“ In den konkreten Hinweisen des 2. Teiles lesen wir: „Der Dienst der Autorität und der Vollzug eines nicht bloß passiven Gehorsams sollen im Geist des Glaubens, in gegenseitiger Liebe, in freundschaftlichem Vertrauen und beständigem, geduldigen Dialog geschehen, so daß die Zusammenarbeit und die verantwortliche Mitwirkung der Presbyter mit dem Bischof sich aufrichtig, menschlich und zugleich übernatürlich gestalten. Die persönliche Freiheit, die der eigenen Berufung und den gottgegebenen Charismen entspricht, sowie die geordnete Solidarität aller im Dienst an der Gemeinschaft und zum Nutzen der Sendung sind die zwei Bedingungen, die das spezifisch pastorale Handeln der Kirche bestimmen sollen. Für solche Bedingungen soll die Autorität des Bischofs, die im Geiste des Dienens auszuüben ist, bürgen⁴.“ Ohne uns auf grundsätzliche Erörterungen oder auch auf geschichtliche Überlegungen einzulassen, wenden wir uns den Konkretisierungen zu, die den bei weitem schwierigeren Teil des Problems ausmachen, weil überall – so auch hier – „Gott oder der Teufel im Detail sitzen“.

I. Bereiche der persönlichen Begegnung

Die Beziehungen zwischen Priestern und Bischof sind kein vom übrigen Leben isoliertes Faktum. Sie sind geprägt von ererbten und anerzogenen, bewußten und unbewußten, allgemein menschlichen oder auch spezifisch umweltbedingten, von weltlichen und klerikalen, egalitären und patriarchalischen Verhaltensweisen und Mustern. Sie hängen ab von der herrschenden „theologischen Mode“, aber auch von gesellschaftlichen Ideologien. Vom Stil dieser Beziehungen hängt ein beträchtlicher Teil des Gelingens der Sendung für die Menschen und des Dienstes an ihnen ab. Dabei kommt es nicht zuletzt

² Haben die Bischöfe bei der II. Synode die mehrheitlichen Meinungen ihrer Priester vertreten? Wohl nicht immer. Besonders kraß zeigt sich dieses Faktum, wenn man die Wortmeldungen der nord- und südamerikanischen Synodenteilnehmer mit den Eingaben der nationalen Priesterräte und den Befragungsergebnissen aus diesem Raum vergleicht. Die österreichische Bischofskonferenz mit Bischof Weber (Graz) als Vertreter war diesbezüglich eine rühmliche Ausnahme.

³ Der vom Papst gebilligte Text des Synodendokuments findet sich in deutscher Übersetzung in HerKorr XII (1971), 584–591.

⁴ Hier klingen viele neue, bisher in kirchlichen Dokumenten ungewohnte Töne auf. Nicht wenige, von diversen spontanen Priestergruppen und nationalen Vereinigungen der Priesterräte gegebene Anregungen und erhobene Forderungen, wie sie 1969 in Chur, 1970 in Brüssel und 1971 in Rom selbst bei der sogenannten „Parallelsynode“ der kontestierenden Priestergruppen laut geworden waren, sind zumindest zwischen den Zeilen zu lesen. Diese Phänomene waren eben ein Hinweis für die Bischöfe und vor allem für die kurialen Dikasterien, daß es immer schwieriger wird, anderen vorzuschreiben, was sie tun oder nicht tun sollen, ohne sie vorher bei der Erstellung eines Pflichtenkatalogs in ausreichendem Maß mitreden zu lassen.

darauf an, ob Bischof und Priester einander als Mitmenschen und Mitchristen, als Mitälteste und Mitbrüder, als Vorgesetzter und Mitarbeiter begegnen.

1. *Ihr beiderseitiges Verhältnis zur Autorität* bestimmt diesen Stil entscheidend, wobei wiederum die kindlichen Erfahrungen mit dem eigenen Vater und mit anderen „Autoritätspersonen“ eine Rolle spielen. Werden Trotzalter und pubertäre Emanzipationswünsche, Antriebe zur Selbstbehauptung oder Erlebnisse der eigenen Grenze innerhalb der Familie (Gruppe) nicht bewältigt, so kommen diese Mängel als Ängste oder Aggressionen gerade im Krisenfall später ans Tageslicht. Besteht eine unaufgearbeitete Mutterbeziehung (übertriebene Bindung oder Bindungsmangel), so färbt dies auch auf die Beziehung zur „Mutter Kirche“ ab bzw. auf die Träger ihrer Vollmachten. Eindrücke, die vom Katecheten, vom Seminarregens, vom ersten Pfarrer des jungen Kaplans, vom „Kurialen Beamten“ ausgehen — dies und viele andere Imponderabilien sind es, die wie einzelne Steine eines Mosaiks das Bild des Bischofs „präfabrizieren“, wie dieser vom Priester „gesehen wird“, ehe er ihm überhaupt begegnet ist. Keine geringe Rolle spielen dabei auch die Urteile und Vorurteile, wie sie im Gespräch der Kleriker unter sich seit jeher üblich sind und die Einstellung allmählich formen.

Ähnliches konnte man feststellen, wenn einer als ältester Sohn von den Eltern schon jung Verantwortung für seine Geschwister übertragen bekam, wenn er als einziges oder auch letztgeborenes Kind ständig im Mittelpunkt stand oder wenn er einen diktatorischen Vater hatte: dies alles wird seinen späteren Stil prägen, wie er als Bischof mit seinen Priestern umgeht, wie er der Versuchung der Macht widerstehen, sich für Argumente anderer öffnen, gegen Manipulationen des übergeordneten Apparats den Freiheitsraum der Anvertrauten erweitern will und kann. Jeder bringt in das, was er hat und wie er es tut oder unterläßt, seine persönliche Lebensgeschichte ein. Jeder, ob Bischof oder Priester, trägt daran und darf erwarten, daß ihm der andere dabei tragen hilft, ohne ihn demütigen zu wollen.

2. *Welcher Art die gegenseitigen Beziehungen* später sein werden, hängt davon ab, ob und wie es zwischen (künftigem) Priester und Bischof zu Begegnungen kommt, die echt persönlichen Charakter haben, auch schon während der Zeit der Ausbildung des Seminaristen. Einer sollte die Ideen und Hoffnungen, die Schwierigkeiten und Bangigkeiten des andern kennenlernen. Der Theologiestudent wird entdecken, daß der Spruch „Traue niemand über dreißig“ nicht stimmt; dem Bischof wird aufgehen, wieviel Idealismus und selbständiges Urteil langhaarige, bluejeantragende Studenten in sich haben. Fallweise kann sich ein echtes Meister-Schüler-Verhältnis anbahnen, aber einer muß sich eben für den anderen als einzelnen und im inoffiziellen Rahmen Zeit nehmen. Damit wird der Background geschaffen, daß das bei der Ordination gegebene Gehorsamsversprechen kein leerer Ritus bleibe, sondern von beiden erfüllt werde in verantwortungsbewußtem, diskretem Befehlen und mitverantwortlichem, unkompliziertem Gehorchen. Dann wird sich der Bischof gründlich überlegen (und auch mit dem Betroffenen absprechen), welcher erste Posten für den Jungen der passende ist und wie er sich mit seinem ersten „Chef“ vertragen wird.

3. *Das Ordinariat (Generalvikariat) ist eine Behörde*, wie schon sein Name sagt. Auch die im Geist versammelte Christengemeinde braucht Behörden, um den Menschen zu dienen. Das ist bei jedem Dienstleistungsbetrieb so. Die Behörde macht das „Aufseheramt“ des Bischofs erst wirksam, zugleich macht sie seinen Dienst unpersönlich; sie versorgt ihn mit Informationen und verschafft ihm Distanz für Entscheidungen, zugleich trennt ihn der Apparat von den Menschen und macht ihn unzugänglich. Untergeordnete Entscheidungsbefugnisse wird der Bischof delegieren, damit gibt er seinen Namen her für manches, was ihm später leid tut. Er kann nicht in allen Bereichen, bei jeder Frage alle Betroffenen mitbestimmen lassen, wenn die Leitung der Diözese effektiv sein soll; so gewöhnt er sich an diesen „kürzeren Weg“ und wendet ihn auch dort an, wo

er allmählich autokratisch wird. Das alles möge bedacht werden, wenn sich der Bischof fragt, warum seine Priester allergisch sind gegen zu viele und zu detaillierte Verordnungen, komplizierten Verwaltungskram, sinnlose Statistiken, lästige Kontrollinstanzen, steif-formelle Visitationen, überquellende Kirchenbürokratie. Sicher nicht selten zu Unrecht – aber das alles belastet die persönlich meist guten Beziehungen zwischen Priestern und Bischof mit einigen nötigen aber noch mehr unnötigen Spannungen. Deswegen bräuchte der eine den andern nicht grundsätzlich für bequem oder undiszipliniert, der andere den einen nicht für mißtrauisch und diktatorisch zu halten!

Auch ein diözesaner Apparat kann benützt und gebändigt werden wie ein Roboter, er darf weder zum „Herrschaftsinstrument“ noch zur „Klagemauer“ werden. Er muß durchlässig sein für „Menschlichkeit“, darf die direkten Zugänge zwischen den Administrierenden und den Administrierten nicht um der exakten Mechanik oder unpersönlichen Taktik oder alles gleichmachenden Kanonistik willen abdichten wollen. Persönliche Vorsprachen beim Bischof und jenen, die an seiner Vollmacht Anteil haben, sind eine Lebensfrage für die „human relations“. Die Tür des Bischofs sollte nicht nur offenstehen für den, der eintreten will, den Priester, sondern auch für den, der sein „Gehäuse“ öfter verlassen und seine Priester draußen besuchen soll, den Bischof. Diese „Pastoralvisiten“ sind ebenso wichtig wie die offiziellen Pfarrvisitationen und wichtiger als die „Repräsentationspflichten“ zur bloßen Verzierung gesellschaftlicher Anlässe.

4. *Qualifikationsprüfungen* wie Triennalexamen, Pfarrkonkurs, Lehramtsprüfungen, Spezialisierungen und die nötige dauernde theologische Weiterbildung sind Bereiche, in denen der Bischof (bzw. sein Vertreter) und die Priester einander begegnen. Oft ergibt sich so die Gelegenheit zu Aussprachen über Probleme der Verkündigung, der Liturgie, der Gemeindepastoral, der soziologischen Voraussetzungen, der Seelsorgestrategie, der politischen Implikationen, der diözesanen Personalplanung. Priester und Bischof begegnen einander direkt, ohne Zwischenschaltung von Gremien, Informationen und Impulse können zirkulieren. Sehr bewährt hat sich die Form der Pastoraltage mit einer ganz konkreten Themenstellung, bei denen die Priester Motivationen und Methoden für die angepaßte Durchführung allgemeiner Beschlüsse kennenlernen, ihre Erfahrung einbringen und den Bischof daran teilnehmen lassen. So verschwindet für sie das ungute Gefühl, nur unmündige Exekutoren von „Maßnahmen“ zu sein, die sie für falsch halten oder nicht verstehen. So wird die Seelsorge auch davor bewahrt, ein „Glasperlenspiel“ der Ordinariatsbürokratie, der Konferenzen und Gremien zu werden. Überhaupt werfen Personalinvestitionen, z. B. finanzielle Zuschüsse von seiten des Bischofs für gezielte berufliche Weiterbildung der Priester die besten Gewinne ab. Nur sollten beide Teile ihre Angst vor Glaubensverunsicherung und ihre Einbildung, ohnehin schon alles zu wissen und genug Erfahrung zu haben, endlich ablegen.

Wenn sich der Bischof selbst von diesem gemeinschaftlichen Prozeß der Aneignung nachkonziliarer Theologie ausschließt, macht er sich selbst und anderen die Arbeit schwer. Man wird nie so alt, so mächtig, so erfahren, daß man es sich leisten könnte, auf Weiterbildung zu verzichten. Für sich allein ein neues Buch zu lesen genügt oft gar nicht (*ein „theologischer“ Tag pro Woche ist keine verlorene Zeit!*), man muß auch die lebende Stimme eines Referenten hören, in einer Arbeitsgruppe geben und nehmen und in einer Kursgemeinschaft integriert werden, um Einsichten zu vertiefen, Lücken zu schließen, Irrtümer korrigieren und Einstellungen bei sich selbst ändern zu lassen. Auch ein Bischof sollte es fertigbringen, einmal nicht als Aufsichtsorgan, Beschwichtigungshofrat oder Respektsperson, sondern als Gleicher unter Gleichen „einzusteigen“. So würde er wirksam helfen, daß seine Priesterschaft ihre Bildungslethargie, die Modernismusangst, den Tagungsfinnimmel ablegt.

5. *Soziale Sicherheit und materielles Wohl* der Priester, auch der im Dienst der Diözese stehenden Ordenspriester werden der Verantwortlichkeit des Bischofs zugeschrieben⁶, ebenso der Unterhalt jener Priester, die wegen Alter oder Krankheit in den Ruhestand treten⁶. Die Maßnahmen gerade in diesem Bereich werden ein Prüfstein dafür sein, ob die „Amtskirche“ ihre Sozialenzykliken selber ernst nimmt, ob der Bischof sich die Sorge für jeden einzelnen seiner Brüder im Amt angelegen sein läßt, ob die Priester das anlässlich des kirchlichen Dienstes erworbene Vermögen im Zusammenhang mit ihrer Aufgabe verwenden⁷. Ein besonderes Problem für die Priester heute ist die Gewinnung und gerechte Entlohnung (einschließlich der entsprechenden Versicherungsbeträge) der Pfarrhaushälterin. Hier wird wohl eine Übernahme derselben als Diözesanangestellte in den Dienstpostenplan und das Budget der Ortskirche ebenso notwendig werden, wie dies bei Seelsorgshelferinnen und Pfarrsekretären selbstverständlich ist. Dazu kommt auch noch die finanzielle Lage jener Priester, die infolge ihrer pastoralen Aufgabe (Pfarre, kategorielle Bereiche) keine Schulkatechese und daher kein Schulgeld haben. Sie erwarten mit Recht besonders viel Verständnis und persönliches Entgegenkommen des Bischofs. Andererseits kann der Bischof sehr wohl an die Solidarität und tätige Liebe der Priester appellieren, wenn es gilt, armen und sozial benachteiligten Priestern anderer Länder zu helfen⁸.

Die von der Bischofsynode 1971 angeratene Abschaffung der Stolgebühren läßt sich nur dann durchführen, wenn die Diözesanfinanzkammer den Priestern eine entsprechende Gehaltserhöhung gibt. Überhaupt sehen viele Priester in der baldigen, unter ihrer Mitwirkung erstellten Neuordnung eines diözesanen Dienstrechtes und der Einrichtung einer interdiözesanen Ausgleichskasse einen glaubwürdigen Erweis für die Einstellung der Bischöfe zu ihrem kirchlichen Dienst. In dieser Hinsicht muß darauf Rücksicht genommen werden, daß wir in einer Leistungsgesellschaft leben, in der die berufliche Arbeit auch (nicht nur) durch die Höhe des Einkommens qualifiziert wird.

6. *Die freie Wahl des Arbeitsplatzes* auf Grund der Motive „Interesse und Begabung, Ausbildung und Verdienst, Betriebsklima und Aufstiegsmöglichkeit“ charakterisiert unsere Gesellschaft in Mitteleuropa. Obwohl sich diese Gesichtspunkte infolge der Zielsetzung und Berufsauffassung in der Kirche nie durchsetzen werden und das auch nicht wünschenswert wäre, spielen diese Motive in den Beziehungen zwischen Bischof und Priestern eine gewisse Rolle. Beide Beteiligte sind auch als Diener der Glaubensgemeinschaft Kinder ihrer Zeit. Doch könnten Methoden der Stellenvergabe im „weltlichen Raum“ hier als ermutigende (oder auch abschreckende) Beispiele benützt werden, wie man es besser machen könnte oder auf keinen Fall machen dürfte. Als allgemeines Gesetz sollte gelten: Qualifikation vor Protektion — Kreativität vor Anciennität — Profilierung vor prognostizierbarer Bravheit — Transparenz vor olympischer „Nebelbildung“ bei Auswahl und Betrauungsvorgang. Dies würde keineswegs zum Kampf aller gegen alle führen, sondern ihn im Gegenteil sogar neutralisieren. „Damit der Bischof die Dienste unter seinen Priestern (und Laien!) besser und gerechter verteilen kann, muß er bei der Verleihung der Ämter und Benefizien die notwendige Freiheit

⁶ Vgl. Dekret „Christus Dominus“ Nr. 28; Dekret „Presbyterorum Ordinis“ Nr. 7.

⁶ Vgl. Dekret „Christus Dominus“ Nr. 31.

⁷ Vgl. Dekret „Christus Dominus“ Nr. 28.

⁸ Das Synodendekret 1971 schreibt über die ökonomischen Belange in den Beziehungen zwischen Bischof und Priester: „Die Besoldung der Priester, die zwar im Geist der evangelischen Armut bestimmt werden, aber nach Möglichkeit gleich hoch und ausreichend sein soll, ist eine Pflicht der Gerechtigkeit und muß auch die soziale Vorsorge einschließen. Zu beseitigen sind in diesem Bereich die sehr großen Unterschiede, vor allem zwischen den Presbytern derselben Diözese oder Jurisdiktion. Dabei sollen jedoch auch die allgemeinen Lebensbedingungen der betreffenden Region bedacht werden. Sehr zu wünschen scheint es, daß das christliche Volk allmählich so erzogen wird, daß die Einkünfte der Priester von ihren Diensthandlungen, vornehmlich den sakramentalen, losgelöst werden.“ HerKorr XII (1971), 591.

besitzen; Rechte und Privilegien, die diese Freiheit irgendwie beschränken, werden daher abgeschafft⁹ und: „Der Priesterrat darf sich nicht mit Fragen beschäftigen, die infolge ihrer Natur Diskretion in der Vorgangsweise verlangen, wie es z. B. zutrifft in der Zuweisung von Ämtern¹⁰.“ Diese beiden Bestimmungen sind nur teilweise zu bejahen; sie behindern die für gute Entscheidungen in diesen Fragen nötigen persönlichen Begegnungen und Äußerungen, die heilsame Konkurrenz und die für jede Vertrauensbasis geforderte Durchschaubarkeit eines Prozesses. Bischof und Priesterschaft werden guttun, wenn sie hier etwas Besseres als „Relais der Personalpolitik“ installieren. Das führt zum nächsten Punkt.

7. In *Kommissionen und Gremien* wird konkret verwirklicht, und zwar in allen Bereichen des kirchlichen Lebens, was *Koinonia* in den Beziehungen zwischen Priestern und Bischof bedeuten sollte. Hier geht es um den formellen und informellen Dialog, um das Problem einer vielfältigen Kommunikation und Kooperation aller Glieder, Gruppen und Bezirke der Ortskirche mit ihrem erst-, aber niemals alleinverantwortlichen Glied, dem Bischof, der in Abwandlung eines Augustinusdiktums an die Adresse seiner Priester sagen kann: „Pro vobis episcopus, vobiscum presbyter!“ Manche kirchlichen Oberen seufzen heute hörbar „unter der Last ihrer großen Verantwortung“. Das ist nur teilweise unabänderlich. Macht sich nämlich ein Gremium erbötig (Bischofs-synode, Bischofskonferenzen, National- oder Diözesansynode, Pastoral- oder Priester-rat u. ä.) dem überforderten Oberen die Last tragen zu helfen, dann hört er gar plötzlich auf zu klagen, beruft sich auf seine Alleinzuständigkeit und hat nicht den Mut, so schwach zu sein wie sein Meister, der sich von Simon, dem Bauern aus Cyrene, das Kreuz tragen helfen ließ (Lk 23, 26). Übrigens machen es „sacerdotes simplices“ ihren Kaplänen oder Laien gegenüber ebenso, nur fällt ein solches Verhalten von seiten des Bischofs seinen Priestern mehr auf und sie wundern oder ärgern sich.

Tatsächlich sollten die oft erwünschten und doch meistens sachlich erfordernten „Sitzungen“ von Ausschüssen, Kommissionen, Kollegien, Rats- und Entscheidungsgremien ein heilsamer Lernprozeß für alle sein. Wer teilnimmt, ohne sich schon vorher nach Kräften informiert, mit anderen besprochen zu haben und selbst zu einem vorläufigen Urteil (das er einbringen will) gekommen zu sein, nimmt sein Mandat (Berufung oder Entscheidung) nicht ernst genug. Wer teilnimmt nur mit der Absicht, die anderen „herumzukriegen“, seine Ansicht ohne Abstriche durchzusetzen, ohne Offenheit für Korrekturen durch andere Argumente, überzieht sein Mandat, schadet oft dem erreichbaren Guten durch sein stures Festhalten am unerreichbaren Besseren und stört die Beziehungen in der Gruppe, die Aufgaben lösen, aber keine mutwilligen Konflikte schaffen sollte. Andererseits kommt es immer wieder vor, daß man notwendige Dinge aus falscher Rücksichtnahme oder feiger Submission nicht ausspricht, oder unnötig Sachen aufs Tapet bringt, nur um jemanden zu ärgern oder „beim Fenster hinaus zu reden“. Weder Bischof noch Priester sind in diesen Punkten ungefährdet, was sich natürlich auf ihre Beziehungen auswirkt. Die Kardinaltugenden des Mutes und der Klugheit sind auch für jene eine Zierde, die keinen roten Hut tragen, seien sie Bischof oder Priester.

II. Sachkonflikte und ihre Lösung

Bisher wurde vornehmlich auf die persönlichen und gesellschaftlich-„klimatischen“ Faktoren hingewiesen, welche die Beziehungen zwischen den Priestern und ihrem Bischof positiv oder negativ beeinflussen, und wie hier beiderseitiges Entgegenkommen immer Auswege nach vorn finden wird. Nun soll im Folgenden – nur auswahlweise und keinesfalls umfassend – von einigen Gebieten gehandelt werden, die im Zueinander und Miteinander von Bischof und Presbyterium eine Rolle spielen können.

⁹ Dekret „Christus Dominus“ Nr. 28.

¹⁰ Presbyteri sacra c. 8.

1. *Das Verhältnis der Kirche zur Welt* nach den Visionen des II. Vatikanums ist in einer Weise revolutioniert worden, die in ihren sachlich bedingten (nicht vielleicht übertriebenen) Konsequenzen heute noch im einzelnen Sachbereich unabsehbar ist. Es war providentiell, daß den Bischöfen die Kenntnis der näheren und noch mehr der entfernteren Folgen jener Dokumente erspart blieb, die sie quasi einstimmig unterschrieben haben. Heute hat nicht nur mancher Priester den Eindruck: „Jetzt will es keiner gewesen sein!“ Die Aufnahme des Dialogs mit der Welt¹¹ ließ als dichte „Protokolle“ und künftige Leitlinien die Konzilsdokumente entstehen. Sie wurden nicht nur infolge der heute möglichen universalen und rapiden Kommunikationsmedien, sondern vor allem wegen ihres inneren Wertes mit breiter und doziler Bereitschaft von vielen Christen, besonders den Priestern, in sich aufgenommen und assimiliert nach dem Grundsatz: „Quidquid recipitur, per modum recipientis recipitur.“ Sind die Bischöfe jetzt vielleicht darüber entsetzt, daß ihre Priester manches ernster nehmen und weiter treiben, als sie selbst es absehen konnten? Nicht in erster Linie die Einflüsse des „Fürsten dieser Welt“, sondern die von Gott in Christus angenommene und vom Konzil ernstgenommene Welt ist es, die in den Priestern so viele Sachprobleme entstehen ließ, ihnen so vieles bisher unbesehen oder auch mit Schwierigkeiten Hingenommene „frag-würdig“ im besten Sinn werden ließ.

Wenn der Presbyter durch seinen Status vom Leben, wie es sich in der Welt abspielt, getrennt wird, kann er dann dort die Antworten des Evangeliums auf die Fragen des heutigen Lebens verkünden? Müßte er nicht durch weltliche Berufstätigkeit, durch das Beispiel seiner Ehe, in politischen Bewegungen, mit allen anderen für eine gerechtere und brüderlichere Welt arbeiten? Was müßte geschehen, damit die Pastoral der Sakramente ein echter Ausdruck des aus der Verkündigung kommenden Glaubens werde, der sich auf das persönliche und gesellschaftliche Leben auswirkt und den Kult nicht zu äußerlichem Ritualismus werden läßt? Wie müßten auf Grund der Würde der Person die Beziehungen zwischen den einzelnen und den Einrichtungen, wie die Strukturen der Autoritätsausübung in der Kirche neu gestaltet werden? Wie kann man in einer missionarischen Pastoral die Kluft zwischen den von der Obrigkeit erlaubten, aber veralteten Methoden und der Mentalität der Adressaten von heute überbrücken? Wenn Verkündigung die Hauptaufgabe des Amtes ist, aber heute de facto größtenteils von Laien geleistet wird, wenn diese Gemeinden leiten und manche Sakramente spenden können, so fragen sich die Priester (froh über diese Entwicklung oder unsicher in ihrer Rolle), ob es nicht an der Zeit wäre, klerikales Ständedenken aufzugeben, das Amt funktional aufzufassen und neben dem hauptamtlichen Dauerauftrag auch einen nebenamtlichen, zeitlich begrenzten Auftrag zu ermöglichen? Hat sich die Kirche nicht schon längst von ihrem Anfang entfernt, um genau zu erkennen, was Christus eigentlich beabsichtigt hat, ob er ein unveränderliches Strukturschema von damals uns heute zumutet? Auf dem Hintergrund dieser generellen Fragen sind die Sachkonflikte zu sehen.

2. *Der eine Glaube trotz einer Mehrzahl von Theologien* ist möglich, was schon im NT ganz offensichtlich wird, noch mehr aber im Lauf der Geschichte sich als notwendig und fruchtbare Polarität ausweist. Sosehr der Bischof über eine getreue Weitergabe des Glaubens in seinem Bistum wachen und den Dienst seiner Helfer in der Evangelisierung überwachen muß, er möge gerade darin seinen Priestern Offenheit und Vertrauen schenken! Der einzelne Bischof oder eine diözesane Glaubenskommission sind in Einzelfragen der heutigen Theologie als Entscheidungsinstanz de facto überfordert, eine nationale Bischofskonferenz mit der ihr zugeordneten Kommission für Glaubensfragen wird eher eine Antwort finden, die Konflikte bereinigt und den Weg weiterweist. Was kontrovers ist, sollte man reifen lassen und den Theologen Raum geben, auch kritische

¹¹ Vgl. Paul VI. Enz. *Ecclesiam Suam* AAS LVI (1964), 609–659.

Fragen auszudiskutieren. Bischöfe wie Priester sollten realistisch genug sein, um zu wissen, daß es rein materielle Heterodoxien immer geben wird, und zwar in unserer „informierten“ Gesellschaft noch mehr als früher. Wenn der Bischof die Priester zur Beschäftigung mit der Theologie auffordert und sie zu „Multiplikatoren“ der modernen christlichen Erwachsenenbildung macht, ist dies alles eine logische Folge, was wir heute erleben an theologischem Pluralismus. Ob nicht einer, der den Glauben mit Zungenschlag von vorgestern predigt, viel mehr Unheil anrichtet als mancher „Neuerer“? Ob für viele Gewohnheitskatholiken nicht „Verunsicherungen“ heilsnotwendig sind, damit sie überhaupt zur Glaubensentscheidung kommen können? Ob nicht ein sklerotischer theologischer Fundamentalismus, „wahrer Glaube“ genannt, mit seinem „buchstäblichen Wiederholungszwang“ Geist und Leben der Worte Jesu in der Kirche tötet (Jo 6, 63 u. 2 Kor 3, 6)? Viele Sachkonflikte zwischen dem Bischof und seinen Priestern kommen infolge dieser Situation vor, die unbequem, aber nicht abschaffbar ist. Wir müssen sie miteinander bewältigen, wobei jeder dem anderen bis zum offenkundigen Erweis des Gegenteils den wahren Glauben und die gute Absicht nicht absprechen, aber auch eine wohlmeinende Korrektur nicht ablehnen darf.

3. *Viele Wege führen nach Rom*, verschiedene pastorale Methoden führen zur Auf-
 bauung der Christengemeinde. Den Lehrern ist Methodenfreiheit garantiert — es ist
 begreiflich, wenn Priester dasselbe innerhalb gewisser Grenzen für sich vindizieren.
 Aber wie weit oder wie eng legt ein Bischof den Verlauf dieser „gewissen Grenzen“
 aus? Oder wie intensiv steht der betreffende Priester im Austausch mit dem Team
 seiner Mitarbeiter, mit seinen Nachbarn im Dekanat, mit den Erwartungen und echten
 Bedürfnissen seiner Gemeinde, mit der diözesanen Schwerpunktsetzung, inwieweit ent-
 steht so eine ausgewogene, offensive „Heilsökonomie“? Genügt ein gut funktionieren-
 des sakramentales und kultisches Service für jene, die leicht zu haben sind oder von selber
 kommen, die Kinder, die Frauen, die Alten? Genügen die fünf „etablierten Dimensio-
 nen“, in denen der Pfarrer funktioniert: Kirche, Pfarrhof, Schule, Krankenbett, Fried-
 hof? Genügt es, die neuen approbierten liturgischen Texte in Missale und Rituale zu
 nehmen, wie sie sind, oder sind daneben auch „inoffizielle Handreichungen“ und
 Früchte eigener Kreativität tragbar, und wenn ja, bis zu welcher Grenze? Sowohl der
 reine Legalitätsstandpunkt von seiten des Bischofs als auch der bloße Ungebundenheits-
 anspruch von seiten der Priester wären unverantwortlich. Denn ob wir es wahrhaben
 wollen oder nicht, die konziliare Liturgiereform ist nicht das Verdienst der äußerlich
 gehorsamen Ritualisten, sondern der oft nicht sanft angefaßten, dem Sinn der Sache
 folgenden Pioniere gewesen. Sollen wir jetzt vielleicht in einen restaurierten Rubrizis-
 mus zurückfallen? Der bessere Weg ist es, „unverbesserliche Experimentierer“ fest in
 Teams hineinzuverknüpfen, die ihnen beides bieten: Paroli gegen ausgefallene Ideen —
 Raum für die Bewährung und Weiterentwicklung von originellen Formen. Wenn ein
 Bischof dafür die Ruhe, den Mut und die Geduld hat, im Stil des Gamaliel zu warten,
 was daraus wird, werden ihm das seine Priester und die Gemeinden danken.

4. *Berufsauffassung und priesterlicher Lebensstil* sind nicht aus dem Kontext der heu-
 tigen Gesellschaft, ihren Maßstäben und Phänomenen, herauslösbar. Weder der Text
 der II. Bischofssynode über die Priester noch irgendwelche noch so gutmeinende Adhor-
 tationes oder Regolamenti können das erreichen. Auch engmaschige Auswahlkriterien
 oder gestufte Kontrollsysteme würden da nichts ausrichten. Und die Errichtung eines
 „infektionsfreien“ Gettos ist weder wünschenswert noch realisierbar. Man muß die
 Situation akzeptieren, wenn schon nicht mit Vergnügen, dann wenigstens aus „Einsicht
 in die Notwendigkeit“, was nach K. Marx auch eine Weise der Freiheit ist. Es ist gut,
 wenn sich die Priester, aber auch der Bischof, das eingestehen: Man kann sich wohl
 hüten, „von dieser Welt“ zu sein, sich ihr als einer für den Anruf Gottes verschlossenen
 Unheilssituation und -Kondition nicht gleichförmig machen zu lassen, aber man hat
 es positiv anzunehmen, „in der Welt“ zu sein und sich ihrem Einfluß auszusetzen, wenn

man sie mit dem Evangelium in Kontakt bringen will. Das ist ein Abenteuer, von dem man im voraus nie weiß, wie es ausgeht und das man nur bestehen kann, wenn man es als Glied einer Gemeinschaft von Hoffenden, die sich bis an die Grenze des gerade noch vom Evangelium her Möglichen vorwagen, auf sich nimmt. Sollten die Priester nicht dieses Vertrauen in ihren Bischof setzen können, daß er sie hierin versteht und dafür bei seinen Mitbischöfen um Solidarität wirbt? Sollte der Bischof nicht von seinen Priestern Selbstlosigkeit, Sachlichkeit und beharrliche Konsequenz bei diesem Prozeß der Mutation ihres Berufsmodells, ihres Arbeitsstils und Lebensstandes erwarten dürfen?

Beide Teile leiden an der vermeintlichen oder tatsächlichen „Glaubwürdigkeitslücke“ (credibility-gap) der je anderen Seite; am meisten leiden die Gemeinden und die Welt darunter, daß sich oberste Kirchenleitung und eine starke Minorität der Bischöfe samt einer schwachen Majorität der Priester bisher über einige praktische (disziplinar) Differenzen des Presbyterdienstes nicht einigen konnten: Ordination von verheirateten Viri probati, Teilzeit-Priesteramt, teilweise oder vollständige stufenweise Wiederezulassung von sogenannten „laisierten“ Priestern nach ihrer Eheschließung zum kirchlichen Dienst. Ist es zuviel verlangt, wenn die Priesterschaft mit ihren Gemeinden angesichts des anwachsenden Personalmangels von ihren Bischöfen in diesen Belangen Realismus in der Prognose, offene Sprache an die Adresse der römischen Kurie und planvolle, zielführende Maßnahmen erwartet? Daß dies auch innerhalb des bisher geltenden gesetzlichen Rahmens möglich ist, zeigt der Beschluß der Schweizer Bischofskonferenz vom 2. 10. 1972, Priestern, die von ihren Weiheverpflichtungen dispensiert wurden, die volle Gleichstellung mit Laien von entsprechender theologischer Ausbildung zuzusichern und sie auch nach ihrer Heirat im Dienst der Diözese zu behalten und einzusetzen (Wortgottesdienst, Predigt, Unterricht, Gruppenarbeit, Bildungsarbeit, Tauf- und Kommunionsspendung).

Nun sei die Frage erlaubt, ob es nicht vertretbar wäre, so man die Lehre vom Charakter indelebilis wirklich ernst nimmt und sich die Betreffenden bewähren, sie auch wieder den Dienst der Eucharistie, der sakramentalen Absolution, der Eheassistentz und der vollberechtigten Gemeindeleitung ausüben zu lassen? Nachdem zur integren Konstituierung einer Christengemeinde ein volles sakramentales Leben gehört, wie das Konzil immer wieder betont, kann man nicht umhin zu hoffen, daß dies tausenden von Gemeinden endlich ermöglicht werde, indem die Bischöfe im kirchlichen Dienst bewährten und je nach Erfordernis ausgebildeten Männern (die sich laut Kriterien der Pastoralbriefe als gute Familienväter erweisen) die Hände auflegen, wenn ihre Gemeinde und Familie damit einverstanden sind. Mögen die Bischöfe doch mithelfen, daß in dieser Frage endlich die Stunde der Wahrheit komme, denn aufgeschobene Maßnahmen bringen, wenn sie unter unausweichlichem Druck der Tatsachen zu spät ergriffen werden, nur mehr einen Bruchteil der beabsichtigten positiven Wirkung hervor. Allmählich wächst sich ja der „Zölibatsstreit“ zu Dimensionen aus, die an die urkirchliche Auseinandersetzung um die Beschneidung erinnern! Viele Priester (die gar nicht an ein Dispensionsgesuch denken) verstehen einfach ihre Bischöfe nicht mehr, die in diesem Anliegen nicht die Mehrheit ihres Presbyteriums hinter sich haben¹².

5. *Parteiungen in der Kirche* machen dem Bischof, dessen Hauptaufgabe die Sorge für die Einheit ist, heute mehr Schwierigkeiten als früher. Er sieht, daß es eigentlich den meisten um dasselbe Anliegen geht: Wie kann der ererbte Glaube heute so gepredigt und vorgelebt werden, daß er wahr bleibt und gerade heute befreiend und verändernd wirkt? Der Bischof sieht, daß keine der beiden Seiten allein recht hat mit ihrer Antwort. Die einen befürchten, der überlieferte Glaube werde durch neue Lehren

¹² Vgl. Auswertung der diözesanen Priesterbefragungen in Österreich und Deutschland, aber auch in anderen Ländern.

verfälscht, die Kirche zerstöre sich selbst, die Autorität müsse durchgreifen, Gebet, Opfer und Gehorsam fordern. Die anderen fürchten, gerade die Oberen hielten den Fortschritt in der Kirche auf, wollten sie wie eine Sekte abschließen, darum sei eine Neuinterpretation des Glaubens, eine Demokratisierung der Strukturen, das innerweltliche Engagement vorrangig. Jede der beiden Gruppen, die Bewahrenden und die Vorwärtsdrängenden, werfen der Gegenseite vor, sie gefährde die „Sache Jesu“ in der Kirche – beide rufen den Bischof als Schiedsrichter an oder möchten ihn für ihre Ziele gewinnen. Er muß aber der Bischof für alle sein, besonders für die größte Gruppe, die Mitte, die Verunsicherten und Ratlosen, die Verängstigten und Resignierenden, Laien wie vor allem Priester.

Gerade diese Bedrängnis bringt die Priester heute mehr als früher mit ihrem Bischof zusammen und läßt sie mit Erwartung auf seinen Dienst der Ermutigung, der brüderlichen Zurechtweisung, der Vermittlung und des Vorangehens (vor allem dies) schauen. Er ist es, der gerade den verschiedenen Gruppen unter den Priestern zu sagen hat, was sie nötig haben: Den Vorwärtsdrängenden, das Wohl der Gesamtkirche und die prophetische Kritik am Zeitgeist genügend zu beachten, damit das unterscheidend Christliche zur Wirkung komme; den Bewahrenden, keine schnellen Verurteiler und Besserwisser zu sein, sich nicht für das einzig legitime Modell von Kirche zu halten, für den Dialog offen zu bleiben; den Unsicheren und Suchenden, nicht kleingläubig zu sein, sondern sich vom Geist Gottes auf neuen Wegen führen zu lassen, die auch die Bischöfe selbst noch nicht kennen. Gewiß kann der Bischof auf Verständnis und Mithilfe bei diesem seinem Dienst des „Brückenbauens“ zwischen Meinungen und Richtungen in der Priesterschaft und in den Gemeinden bauen, damit wir alle der Wahrheit Gottes in Jesus möglichst nahe kommen.

6. *Geeignete Vorgangsweisen und Schiedsstellen* könnten dem Bischof bei dieser Versöhnungs- und Führungsaufgabe gute Dienste leisten. Schon Paulus stellt im Anschluß an Mt 18, 15 ff (den Bruder mit Hilfe von Zeugen für die Gemeinde gewinnen) dafür Grundregeln auf: „Gegen einen Presbyter nimm keine Beschuldigung an, außer mit zwei oder drei Zeugen... Halte es so, ohne Vorurteil, tue nichts aus Zuneigung!“ (1 Tim 5, 19.21). Nach katholischem Verständnis hat der Bischof im Bereich seiner Diözese die erste und umfassende Kompetenz in gesetzgeberischer, richterlicher und durchführender Hinsicht. Er ist hoheitlicher Schiedsrichter in Konflikt-, Zweifels- und Berufungsfällen. Doch hindert ihn diese seine Position nicht daran, der Errichtung einer amtlichen Schiedsstelle zuzustimmen, welche die Funktion eines Verwaltungsgerichtshofes ausüben und vom Bischof die Delegation für diesen von den Ordinariatsämtern usw. unabhängigen Dienst entgegennehmen kann. Passenderweise müßte eine solche Schiedsstelle paritätisch aus vom Ordinarius ernannten und vom Priesterrat oder dem gesamten Diözesanklerus durch Urwahl bestimmten Priestern bestehen, wobei sowohl der Bischof als auch der die Schiedsstelle Anrufende noch jeweils einen Mann seines Vertrauens für den Einzelfall bestimmen sollte. Eine solche Institution würde einem Priester, der sich vom Amt ungerecht behandelt fühlt, das Bewußtsein geben, daß vom Amt unabhängige Personen seinen Fall prüfen und ihr Gutachten dem Bischof zur letzten Entscheidung vorlegen. Für unsere moderne Auffassung von Rechtsprechung ist es nämlich undenkbar, daß jene, die eine Maßnahme verhängt haben, dann auch wieder das Appellationsanliegen behandeln, um die eigene Vorgangsweise vor sich selber zu bestätigen.

Ein anderes Anliegen, das die Beziehungen zwischen Priestern und Bischof entgiften und mehr Vertrauen schaffen könnte (und an sich selbstverständlich sein sollte) ist die Verfahrensweise bei Anklagen. Anonyme Denunziationen disqualifizieren sich von selbst. Wer einen anderen verklagt (auch wenn er dessen Vorgesetzter ist), hat die Pflicht, für den Sachverhalt mit seinem Namen zu bürgen. Der Angeklagte hat das

Recht, von der Behörde den Namen des Anklägers und den präzisen Text der Anklage zu erfahren. Die Beweislast liegt auf seiten des Anklägers oder der Behörde, welche die Angelegenheit an sich gezogen hat. Die Genannten müssen seine Schuld beweisen, nicht vielleicht er seine Unschuld. Bedeutsam wäre auch, wenn offiziell und ein für allemal jede Methode hinterhältiger Denunziation, aber auch die Anklage „*ex informata conscientia*“ abgeschafft würden. Gerade in solchen Details müssen im kirchlichen Bereich noch manche konkrete Konsequenzen aus den allgemein anerkannten Formulierungen der Menschenrechte und den Konzilstexten über die Religionsfreiheit und „*Gaudium et Spes*“ gezogen werden. Ein damit zusammenhängendes Anliegen ist auch der wachsende Wunsch nach Durchschaubarkeit der legislativen, judiziellen, exekutiven und administrativen Vorgänge innerhalb des kirchenamtlichen Bereichs. Wahrheit und Transparenz schaffen Freiheit und Vertrauen, Vorwände und Verdunklungsversuche schaffen nur Gerüchte und Mißtrauen. Wer nicht „eingeweiht“ ist, fühlt sich bedroht und reagiert mit Aggression oder Emigration; wer Motive und Methoden einer Maßnahme kennt, wird diese eher annehmen und sinnvoller durchführen. Hier gäbe es noch manche konkrete Desiderate anzuführen. Dies soll in Auswahl geschehen, indem einige gängige Slogans analysiert werden.

III. Konkrete Details als Testfälle proklamierter Prinzipien

Jeder Slogan ist richtig und falsch zugleich; richtig, weil er etwas Charakteristisches scharf herausstellt; falsch, weil er es perspektivisch und überbelichtet tut. Mit diesem Vorbehalt möge verstanden werden, was jetzt mit gewisser Einseitigkeit formuliert wird. Einseitigkeit, die sich selbst als solche identifiziert, schadet kaum, sie fordert geradezu ihre eigene Ergänzung.

1. „Die Kirche hat Zeit, sie denkt in Jahrhunderten!“

Dieses bei Vorgesetzten sehr beliebte und von ihnen oft gebrauchte Argument versetzt uns Priester, je nach Temperament, in Wut oder Resignation. Es trifft zu, wenn es um die Vertiefung des *Sensus fidei* im Lauf der geschichtlichen Entwicklung eines Dogmas oder um eine umfassende Neustrukturierung der ganzen kirchlichen Praxis geht. Aber es trifft nicht zu für jene Notwendigkeiten der Verkündigung, Gottesdienstfeier, Gemeindebildung, mit denen man fast täglich konfrontiert ist und denen man infolge unzulänglicher und überholter, aber noch verbindlicher Vorschriften nicht entsprechend begegnen kann¹³. Priester haben nicht selten den Eindruck, daß die Bischöfe infolge ihrer Distanzierung vom tatsächlichen Leben an einer „Unterkühlung von Amts wegen“ leiden. In manchen Belangen haben wir keine Zeit mehr, es ist nicht erst fünf vor, sondern leider schon fünf nach Zwölf. Seit die Kirche des 1. Jahrhunderts in ihrer „Naherwartung“ enttäuscht worden ist, scheint sie zu leicht geneigt, nur ja nicht „zu bald dranzusein“ und chronisch zu spät zu kommen¹⁴. Es nützt wenig, nachher sein Bedauern auszudrücken und die gemäßregelten Propheten zu kanonisieren. Es ist die Eigenschaft des „*Kairos*“, daß er nur einmal und nie wieder kommt.

2. „Kein Streit in der Öffentlichkeit!“

Scheinbar ist es der Ehrgeiz mancher Oberen, zu beweisen, daß in ihrem Kirchgebiet „Ruhe und Ordnung“ herrschen, und daß es eigentlich keine Spannungen oder Probleme in ihrer Herde gibt. Die Zentralbehörden haben überall ihre „Augen und Ohren“ und beamtete Aufseher und sehen es gerne, wenn das System klaglos, ohne Knirschen, funktioniert. Heute aber bleibt so etwas ein frommer Wunsch. Der einzige noch relativ

¹³ Z. B. Geschiedenenpastoral, Sexualethik, Katechumenat für Erwachsene, Gestalt des Bußsakramentes u. ä.

¹⁴ Siehe Reformation, französische Revolution, Verzicht auf den Kirchenstaat, soziale Gerechtigkeit, Verurteilung des Krieges, Schutz der Gewissensfreiheit u. a.

ruhige Bereich der Kirche ist der Friedhof, dessen Bewohner aber bereits der „leidenden und triumphierenden“ Kirche angehören. Den Bischöfen aber ist es aufgetragen, die Mitglieder der „streitenden“ Kirche zusammenzuhalten. Dieser Teil aber ist nach Ambrosius „*omnium communis opinio, publica res fidelium*“ — eben ein „öffentliches Ereignis“, eine Stadt auf dem Berg, eine „*societas perfecta*“, die ihr Recht auf Öffentlichkeit geltend macht und daher in Kauf nehmen muß, daß ihre Lebensfunktionen (wozu auch Auseinandersetzungen gehören) vor den Augen des Publikums (der Mitglieder und Nichtmitglieder) ausgetragen werden. Pius XII. hat auf die Notwendigkeit der „öffentlichen Meinung“ in der Kirche hingewiesen; wie soll diese zustande kommen, wenn „nichts in die Presse kommen“ soll, wenn das „bürokratische Über-Ich“ nur Erbauliches passieren läßt, wenn die Kirchenpresse vor allem zur Institutionsbestätigung dienen soll? Mit einer „veröffentlichten“ Meinung, mit „Leerformeln“ als Kommuniqueés wird man kein Interesse für eine Bewegung wecken, die das Evangelium „an den Mann und an die Frau“ bringen will. Das Ausrufen von den Dächern, das Verkünden auf den Plätzen soll um der Ehrlichkeit willen auch die Konflikte und Kritiken zum Inhalt haben dürfen; dann glauben die Leute eher, daß Bischöfe, Priester und Volk gemeinsam auf der Suche sind und daß es „ganz in Ordnung ist, daß nicht alles in Ordnung ist“ (Bernhard v. Clairvaux).

3. *„Die schweigende Mehrheit ernst nehmen!“*

Damit entziehen sich manche kirchliche Amtsträger elegant der Konsequenz, dringende Anträge einer Gruppe ernst nehmen zu müssen, vor denen ihnen bange ist. Hier liegt aber eine *contradictio in adjecto* vor. Woher weiß man eigentlich, was die Mehrheit wirklich denkt, da sie doch schweigt? Gerne berufen sich Kleriker auf ihren (nicht immer vorhandenen) sechsten Sinn, der ihnen „auf Grund langjähriger Erfahrung unfehlbar sagt, was das brave katholische Volk denkt, wünscht und praktiziert“. Sie verfallen dieser Illusion, weil sie die eigenen Gedanken, Wünsche und Praktiken für Regulatoren und Indikatoren des „gesunden Volksempfindens“ halten; bisweilen sind sie heftig enttäuscht, wenn Auswertungen von objektiven soziographischen Untersuchungen ganz andere Ergebnisse zeitigen. Was man als Volksmeinung ausgibt, ist oft nur die partikuläre Meinung eines kleinen Kreises der Kirchgänger oder gar nur einzelner Unentwegter. Tatsächlich gibt es ein Kaleidoskop von Meinungen mit häufig sich wandelnden Trends. Was bleibt, ist die Lethargie und wachsende Entfremdung der Masse in kirchlichen Fragen (keineswegs aber in christlichen Anliegen). Darum ist die Benützung der Massenmedien und der soziographischen Methoden durch die Bischöfe für viele Priester ein Trost, weil alle damit eher die „Zeichen der Zeit“ sehen und deuten lernen werden: daß nämlich der Sauerteig das Mehl durchdringen muß und nicht umgekehrt. Eliten, die von der Masse neutralisiert werden, sind nutzlos, auch in der Kirche.

4. *„Niemanden beunruhigen oder verunsichern!“*

Ein oft gehörter Imperativ aus oberhirtlichem Munde, der seine Richtigkeit, aber auch seine Tücken hat. Daß Gott getreu ist und Jesus auferweckt hat, daß sein Geist bei der Kirche bleibt und diese immer wirksam auf das künftige Heil hinweist, darüber darf es letztlich keine Unsicherheit für den Glaubenden geben; aber *wie* diese tröstenden Heilstatsachen heute verkündet und geglaubt und gelebt werden sollen, deswegen sollte man schon unruhig werden und auch andere aus ihrer Ruhe der Gewöhnung und naiven Selbstsicherheit aufscheuchen. Oder sollte der Priester die Christen in ihren infantilen Gottesvorstellungen, ihrem zu sehr milieubedingten „einschlußweisen Glauben“, ihren legalistischen Gewissensfehlhaltungen, ihrem magischen Sakramentenverständnis, ihrer Konsumentenhaltung gegenüber der institutionellen Kirche, ihrem unreifen „Anlehnsbedürfnis“ an die Mutter Kirche belassen? Werden dann diese „Altchristen“ nach Verschwinden der Reste eines „volkskirchlichen Klimas“ nicht erst

recht unvorbereitet vom Säkularismus verschlungen werden? Machen wir es damit nicht den offenen Menschen von heute unnötig schwer, „Neuchristen“ zu werden, wenn wir ihnen unnötige Lasten auferlegen, die unsere Väter noch mit einiger Berechtigung, wir aber nur noch mit Widerstreben getragen haben? Mögen unsere Bischöfe immer diese Gabe der Unterscheidung der prophetischen Geister haben, um positive und negative Unruhestifter und Verunsicherer differenzieren zu können!

5. *„Mit dem Gehorsam trifft man immer das Richtige!“*

Dieser Grundsatz erleichtert sicher das schwere Amt des Kirchenregimentes. Damit er aber richtig sei, ist zu fragen, von welcher Qualität dieser Gehorsam denn nun sein soll. Den Appellen zu Gehorsam und „kindlichem“ Vertrauen zur Kirchenleitung steht nicht selten der Eindruck der Befehlsempfänger gegenüber, daß manchmal wichtigen Bedürfnissen und Aufgaben der Kirche in den Befehlen nicht Rechnung getragen wird, daß die Obrigkeit irrealer Vorstellungen hat, daß sie nicht zur sachgerechten Behandlung eines Problems bereit ist, daß sie neue Sichtweisen nicht zur Diskussion zuläßt. Wer sich einer sachlich unrichtigen, autoritären Verfügung äußerlich unterordnet, murrend, gleichgültig, verächtlich, nur um Ruhe zu haben und nicht aufzufallen, obwohl er von der Unrichtigkeit des Befehls überzeugt ist, der kann sich nicht auf das Geheimnis des Kreuzes berufen und gleichsam „alles der göttlichen Vorsehung überlassen“. In einem Grenzfall würde sich (wie manche posthume Rehabilitationen auch in der Kirche zeigen) eine Gehorsamsverweigerung für die Glaubensgemeinschaft als ein geringeres Übel erweisen, als es die Unterwerfung unter einen vor dem Gewissen unverantwortbaren Befehl oder Verbot wäre. Auch durch ein Nein zum schlechten Auftrag (der trotz Geistesbeistand beim kirchlichen Amt möglich ist) würde man in diesem Fall Christus gehorchen. Niemand möge allzu leicht annehmen, daß er in einer solchen Zerreißprobe steht, aber ein Bischof sollte um diese Tragik wissen!

6. *„Klare Kompetenzen schaffen und beachten!“*

Gesamtkirchliche Dokumente, die sich mit sozialen Fragen befassen, werden nicht müde, die Grundsätze der Subsidiarität und Solidarität zu proklamieren und daraus auch sehr handfeste Folgerungen zu ziehen. Gott sei Dank dafür, daß es so ist. Nur muß man da eine eigenartige Schizophrenie konstatieren, weil diese Grundsätze im Bereich der unierten Ostkirchen von der römischen Kurie nur mit Widerstreben und im Bereich der Westkirche kaum verwirklicht werden. Die Eigenständigkeit der Bischofskonferenzen und Bistümer wird nur in „kosmetischen Dingen“ zugelassen und auch da nur mit vielen „Wenn und Aber“. Das pyramidale Universalkirchenmodell hat die kollegialitäts-lüsternen, zu ihren Sitzen vom Konzil heimkehrenden Ordinarien ausgepunktet, zum Schaden der Kirche, zur Verschärfung der Krisen, zur Vermehrung der stillen und lauten Emigration. Viele Priester sind traurig darüber, daß ihre Bischöfe zum Goßteil ohne Widerspruch diese bittere Pille geschluckt haben. Die Priester wünschten sich sehnlichst eine Profilierung ihrer Bischofskonferenzen, keineswegs einen Konflikt oder Kollisionskurs gegen Rom!

Außerdem haben nicht wenige Vorgänge der letzten Jahre bewiesen, daß die Verteidigung regionalkirchlicher Interessen vor römischen Dikasterien kein Affront gegen den Papst, sondern eben nur die Vertretung spezieller Anliegen vor einer seiner manchmal allzu selbständigen Behörden ist. Auch die Neuordnung (besser: Stabilisierung der alten Ordnung) der Stellung der Nuntien gegenüber den Diözesanbischöfen gehört zu jenen Maßnahmen, die aus der Perspektive der Zentrale begreiflich sind, aber nicht gerade der ideale Ausdruck ernstgenommener Kollegialität sind. Beklagenswert war auch, wie wenig Solidarität die holländischen Bischöfe in ihrer schwierigen Lage von seiten ihrer Nachbarepiskopate erwarten konnten. Diese Phänomene entmutigen einen beträchtlichen Teil der Priesterschaft und nähren in ihm die Furcht, die Bischöfe sagten zu allem Ja und Amen, wenn es „von oben“ kommt. Außer Leuten wie Kardinal Suenens und

einigen anderen sehen die Priester wenige Oberhirten, die den Mut haben wie Paulus in Antiochien (Gal 2, 11–14).

7. „Kirchliche Vollmacht kommt von oben, nicht von unten!“

Niemand bezweifelt, daß das kirchliche Amt seine Vollmacht nicht vom Willen der einzelnen Glieder, sondern vom auferstandenen Christus über die apostolische Nachfolge bekommt. Das heißt aber noch keineswegs, daß ein Bischof unbedingt nur durch Ko-optation von seiten einer Kongregation der römischen Kurie (nach einem etwas undurchschaubaren Informativprozeß) in dieses Kollegium aufgenommen werden kann. Die Amtsübertragung ist ein sakramentaler Vorgang, „von oben“ her ergreift Christus ex opere operato die Initiative, in seinem Namen wird der Geweihte seiner Kirche gegenüberstehen, nicht nur von ihr bevollmächtigt sein; die Bezeichnung des Amtsträgers sollte jedoch in einer Weise geschehen, wie es der heutigen geschichtlichen und gesellschaftlichen Situation entspricht. Die Weise der Auswahl war de facto variabel und muß nur dergestalt sein, daß sie die Bestellung eines für sein Amt möglichst geeigneten Trägers herbeiführt. Zwar nicht de jure, aber vom Sinn des Amtes her schließt dies die Notwendigkeit einer generellen Akzeption des Bestellten von seiten seiner diözesanen Glaubensgemeinschaft mit ein¹⁵. Legitimität wird dem Subjekt durch die kirchenamtliche Einsetzung mitgeteilt, Effektivität aber bekommt sein Dienst erst durch den Konsens zugunsten seiner Person von seiten möglichst vieler (qualifizierter) Mitglieder der Gemeinschaft (Pfarre, Diözese), in welcher er das Vorsteheramt ausübt. Aus der Geschichte wissen wir um das „Wahlrecht des Gottesvolkes“, das eigentlich erst seit dem vergangenen Jahrhundert auf eine bloß rituelle Frage zusammengeschrumpft ist¹⁶. Der Wunsch vieler Priester (und Laien) ist daher nur legitim, daß ihnen eine reale (gestufte) Mitwirkung an der Bezeichnung der Person des Ordinandus wieder ermöglicht werde. Die Bischöfe mögen sich hier zuerst vorläufige Formen einfallen lassen und gemeinsam in Rom dahingehend wirken, daß dieses Problem in ihrem ureigensten Interesse bald und gut gelöst werde. Ihre Nachfolger werden ihnen dafür dankbar sein, aber auch die kirchliche Gemeinschaft, obwohl die kirchliche Zentralbürokratie begreiflicherweise die Zuwahl eines neuen Mitgliedes in ihr eigenes Gremium hinein lieber unter sich allein ausmachen möchte, vielleicht auch aus Angst vor einer „Unterwanderung“ der Kirche; doch diese kann durch einen gut geordneten und für alle transparenten Prozeß der Auswahl viel besser verhindert werden als durch die übliche, seit Mai 1971 die Schlüsselfunktion des Nuntius verstärkende Selektionsmethode, in der jede Beteiligung repräsentativer Gremien (diözesaner Pastoralrat und Priesterrat) ausgeschlossen ist.

Wie wäre es besser zu machen? Auf einer ersten Stufe sollten alle Mitglieder der Ortskirche Vorschläge machen können zu den Fragen: Welche Aufgaben sind zu lösen? Welche Qualitäten sollte also der Bischof haben? Welche Kandidaten entsprechen diesen Erfordernissen? Auf einer zweiten Stufe sollte der aus Priestern und Laien bestehende Pastoralrat unter Berücksichtigung der Ergebnisse dieses breiten Informationsvorganges

¹⁵ Man denke nur an die Fälle Simonis (Rotterdam) und Gijsen (Roermond) in Holland.

¹⁶ Lange galt der Grundsatz des Missale Francorum (ed. Mohlberg): „Nec frustra a patribus reminiscimur institutum, ut de electione eorum, qui ad regimen altaris adhibendi sunt, consulatur et populus“ (27). Dieses Prinzip spricht um 230 die Traditio Apostolica des Hippolyt klar aus (67, 4): „Man ordiniere zum Bischof den, der vom ganzen Volk erwählt worden ist . . . mit der Zustimmung aller, und die Bischöfe mögen ihm die Hand auflegen.“ Papst Leo d. Große sagt: „Wer allen vorstehen soll, soll von allen gewählt werden . . . man ordiniere niemanden zum Bischof gegen den Willen der Christen und ohne ihre ausdrückliche Bitte.“ (Ad Anastasium, PL 54, 634.) Der c. 329 des CJC (der Römische Papst ernannt die Bischöfe frei), erst 1917 eingeführt, ist das Endergebnis einer Entwicklung, die nicht aus einer Vertiefung der Glaubenslehre hervorging, sondern durch äußeren Druck, durch weltliche Einflüsse zustande kam.

eine begrenzte Kandidatenliste aufstellen und diese der Bischofskonferenz zur Begutachtung und Ergänzung vorlegen. Auf einer dritten Stufe soll der diözesane Pastoralrat die Wahl vornehmen und auf einer vierten Stufe über den Vorsitzenden der Bischofskonferenz vom Papst die Konfirmation des Erwählten erbitten. Erst nach dieser Konfirmation dürfte das Wahlergebnis publiziert werden. Die Bischofskonferenz als ganze sollte das Recht haben, nach Bekanntgabe der Gründe Kandidaten zu streichen; dem Papst müßte das Recht zustehen, die Konfirmation eines Gewählten zu verweigern. Dies wäre einer von mehreren möglichen Wegen, um die Funktion des Ortsbischofs sowohl als Vertreter seiner Diözese im Bischofskollegium, als auch seine Aufgabe als Repräsentant der Universalkirche „am Ort“ zu bezeichnen und zu bewirken in einer Weise, wie es im alten Communio-Modell aufschien und auch der gesellschaftlichen Situation von heute entspricht. So würde die Beziehung der Priester zum eigenen Bischof und zur *Catholica* wesentlich deutlicher und verpflichtender realisiert.

IV. Der Bischof inmitten seiner Priesterschaft

Laut „*Lumen Gentium*“ gibt es in Christus und in der Kirche keine Ungleichheit auf Grund von Rasse und Volkszugehörigkeit, sozialer Stellung oder Geschlecht ... wenn auch einige als Lehrer, Ausspender ... und Hirten für die anderen bestellt sind, so waltet doch unter *allen* eine wahre *Gleichheit* in der allen Gläubigen gemeinsamen Würde und Tätigkeit zum Aufbau des Leibes Christi. Der Unterschied, den der Herr zwischen den Amtsträgern und dem übrigen Gottesvolk gesetzt hat, schließt eine Verbundenheit ein, da ja die Hirten und die anderen Gläubigen in enger Beziehung miteinander vereint sind; ... denn alle Gnadengaben, Dienstleistungen und Tätigkeiten wirkt der eine und gleiche Geist (32). In dieser „*Magna Charta dignitatis christianorum*“ kommt zum Ausdruck, worum es eigentlich bei allen Problemen der Beziehung zwischen Priestern und Bischof letztlich geht, nämlich um die Beziehung des christlichen Volkes zu seinem Bischof, in dem für dieses die Kontinuität von Botschaft, Sakrament, Bruderdienst mit dem auferstandenen Herrn versinnbildet wird. Denn „in den Bischöfen, denen die Priester zur Seite stehen, ist inmitten der Gläubigen Christus anwesend“ (LG 21); „in ihren Ortsgemeinden machen die Priester den Bischof gleichsam gegenwärtig: Sie übernehmen zu ihrem Teil seine Aufgabe und seine Sorge und verwirklichen sie in der täglichen Mühe“ (LG 28).

Wir Priester wären glücklich, wenn unsere Bischöfe die tiefste Motivation unserer Anträge, Kritiken, Forderungen und Wünsche gelten ließen: unser Leben und unseren Dienst als Priester in einer Form verstehen und verwirklichen zu können, daß der Dienst und die Verantwortung des Bischofs im Namen Jesu in einer Weise zu den einzelnen Menschen kommt, daß dieser als lebenswürdige Einladung, als Dienst an ihrer Freude, als Hilfe für ihr Wachstum im Geist, als Erkenntnis Christi im Glauben, als Ermutigung ihrer Freiheit, als Ansporn zur Großmut erscheinen kann. Um dies zu erreichen, kann man weder auf Gesinnungsänderungen durch mühsame Bekehrung des Herzens noch auf Strukturänderungen durch nicht weniger mühsame Korrekturen oder Neuordnungen des positiven Rechtes verzichten. Dies wird um so eher gelingen, je weniger dieser oder jener meint, an seiner eigenen „Herrlichkeit“ wie an einem Raubgut oder Privatbesitz festhalten zu müssen, sondern sich selbstlos dessen „entäußert“, was ihn zum „Herrn über den Glauben der anderen“, zum Rebellen um den Preis des Applauses, zum Funktionär der Macht oder zum Kontestator aus Prinzip machen möchte. Positionskämpfe oder Kompetenzstreitigkeiten sind für die Gemeinschaft der Christen nie von Segen gewesen, wohl aber sachlich und geduldig ausgetragene Meinungsverschiedenheiten: Nicht als Diskussionen, in denen sich jeder nur durchsetzen und selbst bestätigen will, sondern als Dialoge, in denen man aufeinander hört und voneinander lernt und so entdeckt, „was der Geist zu den Gemeinden spricht“. So können die Priester dem Bischof helfen, die Last der Sorge um alle Gemeinden seines

Bistums und seine eigene Last obendrein zu tragen. Der Bischof wiederum kann den Priestern die Last ihres Dienstes in ihrer Gemeinde und dazu noch ihre eigene Last tragen helfen. So werden beide das Gesetz Christi erfüllen und damit ihren Brüdern und Schwestern im gemeinsamen Glauben ein lebenweckendes Zeugnis geben: Im Reden zueinander – im Entstehen füreinander – im Vorangehen miteinander.

Benützte und weiterführende Literatur:

- Enchiridion Vaticanum: documenti del Concilio Vaticano II, testo ufficiale e traduzione italiana. Dehoniana Bologna 1971.
 Handbuch der Pastoraltheologie, hg. Arnold / Klostermann / Rahner / Schurr / Weber: Bd. III, 92–110; Bd. IV, 423–469.
 K. Rahner, Über den Episkopat. Schriften z. Theologie VI, 369–422. Einsiedeln 1965.
 J. Lécuyer, Die Bischofsweihe als Sakrament. In: Barauna, De Ecclesia II, Beiträge zur Konstitution „Lumen Gentium“. Freiburg 1966, 24–43.
 B. Dupuy, Besteht ein dogmat. Unterschied zwischen der Funktion der Priester u. d. Funktion der Bischöfe? In: Concilium 4 (1968), 268–274.
 St. Neill, Die Notwendigkeit des Bischofsamtes, in: Concilium 8 (1972), 748–753.
 T. G. Barberena, Kollegialität auf diözesaner Ebene, in: Concilium 1 (1965), 632–639.
 L.-J. Suenens, Mitverantwortung in der Kirche. Salzburg 1968.
 Harry Hoefnagels, Demokratisierung der kirchlichen Autorität. Wien 1969.
 Ruud J. Bunnik, Das Amt in der Kirche. Düsseldorf 1969.
 E. Golomb, Kirchenstruktur u. Brüderlichkeit heute, in: Koinonia. Wien 1968, 47–68.
 P. Rusch, Die kollegiale Struktur des Bischofsamtes, in: ZKTh 86 (1964), 257–285.
 G. Schille, Die urchristliche Kollegialmission. Zürich 1967.
 G. Bornkamm, Presbyteros ... in: ThW VI (1959), 651–680.
 H. W. Beyer, Episkopos ... in: ThW (1935), 604–617.
 E. Schweizer, Gemeinde und Gemeindeordnung im NT. Zürich 1959.
 H. v. Campenhausen, Kirchl. Amt u. geistl. Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten. Tübingen 1953.
 J. Ratzinger, Das neue Volk Gottes. Düsseldorf², 1970.
 H. Küng, Die Kirche, Freiburg 1967.
 K. Rahner / A. Grillmaier / H. Vorgrimler, Kommentar zum 3. Kapitel der Kirchenkonstitution, in: LThK, Vat I (1966), 210–259.

ALOIS STÖGER

Das Johannesevangelium aktuell?

„Im Erkenntnisprozeß christologischen Denkens kann man nicht wie früher von der Göttlichkeit Jesu ausgehen; vielmehr ist entsprechend der anthropologischen Denkweise des heutigen Menschen das Menschsein Jesu als Ausgangspunkt zu nehmen“¹. Ist aber dieses Menschsein Jesu im Jo-Ev nicht mehr in den Hintergrund gerückt als in den Evangelien der Synoptiker? Johannes schreibt nach einem Wort des Klemens von Alexandrien nicht ein „somatisches“ (wie die Synoptiker), sondern ein „pneumatisches“ Evangelium². Er sucht inspiriert vom Hl. Geist darzustellen, was der Geist mit dem irdischen Leben Jesu für uns wollte. Heute ist nach langer Diskussion über die literarische Gattung des Jo-Ev insofern eine Einigkeit erreicht, als es mit den Synoptikern als „Evangelium“ betrachtet wird³, dessen vornehmste und letzte Ziele nicht historisch-

¹ K. Rahner / W. Thüsing, Christologie – systematisch und exegetisch (Quaestiones disputatae 55). Freiburg 1972, 234.

² Eusebius, Kirchengeschichte VI 14, 5.7 = BKV II/1, 281.

³ R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium (HThK IV/1), I. Bd. Freiburg 1965, 2–9; W. G. Kümmel, Das Neue Testament im 20. Jahrhundert (SBS 50). Stuttgart 1970, 45–51, 105–122; A. Wikenhauser / J. Schmid, Einleitung in das Neue Testament. Freiburg⁶ 1973, 335–341.

biographische, sondern „theologische, kerygmatische, katechetische, didaktische Intentionen“ sind⁴. Die Evangelien bieten Kerygma, das in der Geschichte begründet ist. Das Jo-Ev ist „die reifste Frucht der Evangelienproduktion und die vollkommene Verkörperung dessen, was Evangelium seinem inneren Gehalt nach sein will“⁵.

„Das Evangelium ist eine sinnerschließende Anamnese des Lebens Jesu“⁶ und als solche repräsentativ, Vergegenwärtigung, da es für die Gemeinde, in der es verlesen wird, aktualisierende Funktion besitzt. Das Jo-Ev gibt Antwort auf die Fragen, die seine Zeit über Christus und sein Werk gestellt hat, die die Menschheit immer bedrängt haben und die religiöse Menschen noch immer haben. Die Antwort wird aber nicht durch Spekulation über das Geheimnis Jesu, sondern durch Rückschau, durch die Sehweise des „glaubenden und erkennenden Zeugen gewonnen, der in der Erinnerung seinen ‚Gegenstand‘, Jesus von Nazareth, so ‚sieht‘, daß sein verborgenes Geheimnis ‚schaubar‘ und im Kerygma für die Kirche aussprechbar wird“⁷. „Weil die Rückschau keine mechanische Reproduktion der Geschichte Jesu ist, sondern im Sehakt sich zugleich ihre geistgewirkte Auslegung vollzieht, wird aus dem historischen Jesus der Christus des Kerygmas, der gerade als solcher der Jesus der Geschichte ist, da ‚Geschichte‘ im eigentlichen Sinn ja ‚Wirkungsgeschichte‘ ist. Das bewußte Stehen des Zeugen im Wir-Kreis (der Augenzeugen, der Kirche, der Tradition) verhindert dabei, daß der kerygmatische Christus eine Privat-Gnosis wird“⁸.

Wenn das Evangelium gelesen wird, tritt der Herr selber im Wort des Evangeliums vor die Gemeinde hin und spricht zu ihr durch den Parakleten und dieser durch den Evangelisten. „Sein Wort und sein Werk aktualisieren sich darin, und zwar im Fall des Jo-Ev in einer so intensiven Weise, daß nicht mehr der ‚historische‘ Jesus vor der Gemeinde steht, sondern der verherrlichte Christus, der aber mit dem historischen Jesus identisch bleibt, wenn auch nicht im Seinsmodus“⁹. Im vierten Evangelium geht das so weit, daß Christus in „johanneischer“ Sprache zur christlichen Gemeinde spricht. Es ermutigt am stärksten zur Aktualisierung für die jeweilige Gemeinde, an die das Evangelium gerichtet wird, und gibt durch seine „Sehweise“ auch den Weg zu solcher Aktualisierung an.

Welche Aktualität hat das Evangelium für die spirituellen Anliegen unserer Tage? Auf diese Frage sollen einige Antworten versucht werden. Es kann sich nur um Anstöße handeln, die das Bedenken und Verkünden des johanneischen Kerygmas fördern möchten.

1. Die Frage nach dem Sinn des Lebens

„Die Frage nach dem Sinn des Lebens, mag sie nun ausgesprochen oder unausdrücklich gestellt sein, ist als eine eigentliche menschliche Frage zu bezeichnen. Das In-Frage-Stellen des Lebenssinnes schlechthin kann daher niemals an sich etwa der Ausdruck des Krankhaften im Menschen sein; es ist vielmehr eigentlicher Ausdruck des Menschseins schlechthin – Ausdruck nachgerade des Menschlichsten im Menschen“¹⁰.

Johannes schreibt sein Evangelium in Fragestellungen hinein, „wie sie in der damaligen hellenistischen Welt, vor allem im Gnostizismus lebendig waren“¹¹. Diese Menschen

⁴ R. Schnackenburg, a. a. O. 10.

⁵ R. Schnackenburg, a. a. O. 2.

⁶ F. Mussner, Die Johanneische Sehweise (Qu. disp. 28). Freiburg 1965, 45.

⁷ Mussner, a. a. O. 43. ⁸ Mussner, a. a. O. 44. ⁹ Mussner, a. a. O. 49.

¹⁰ V. E. Frankl, Ärztliche Seelsorge, Wien 1966, 39: „Tatsächlich ist diese Frage eine der häufigsten unter denen, mit welchen der seelisch Kranke als geistig Ringender den Arzt bestrimmt. Nicht dieser bringt sie aufs Tapet, sondern der Patient ist es, der in seiner geistigen Not mit dieser Frage den Arzt nachgerade bedrängt.“ – Vgl. auch D. A. Seeber, Virulente Sinnfrage, in: HerKorr 26 (1972), 367–370.

¹¹ R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium (HThK IV/2), II. Bd. Freiburg 1971, 543.

waren von der Frage nach dem Sinn der menschlichen Existenz bedrängt. Sie wollten wissen: woher und wohin geht unser Leben? Eine ungeheure Sehnsucht nach einer inneren Erfüllung ihres menschlichen Seins hat sie ergriffen. Viele griffen nach der Antwort der Gnosis¹² und waren von ihr scheinbar so fasziniert, daß sie selbst die Christusverkündigung gnostisch uminterpretierten. Johannes schreibt kein gnostisches Evangelium, aber er schreibt es entsprechend der urchristlichen Tradition, sich gnostischer Terminologie akkommodierend.

Die Erzählung von der Samariterin am Jakobsbrunnen (Jo 4, 4–42), die Johannes in der Überlieferung vorlag, deutet er als Antwort auf die Frage nach der Sinnerfüllung des Lebens. Die Frau ist von brennender Sehnsucht nach erlebtem Leben erfüllt. Ihre Lebenssehnsucht, ihr Hunger und Durst nach erlebtem Leben steht hinter dem Wort Jesu: „Geh, ruf deinen Mann und komm wieder hieher“ (4, 16). „Sie hat schon fünf Männer gehabt, und der, mit dem sie jetzt lebt, ist nicht ihr Mann.“ Nach jüdischer Auffassung sollte sich eine Frau höchstens dreimal verheiraten¹³; was die Samariterin getan hat, galt auch den Samaritern als unehrenhaft und unerlaubt. Ihr Hunger und Durst nach *Lebenserfüllung* setzt sich über alle Schranken hinweg. Die immer neuen und enttäuschenden Versuche dieser Frau zeigen, daß der „Mann“ nicht ihre tiefste Sehnsucht erfüllen kann. Sie sucht letztlich die Gabe, die Jesus gibt. Die Heilsgabe, nach der der Mensch verlangt, ist als lebendiges Wasser dargestellt. „Wer von diesem Wasser trinkt, das ich ihm geben werde“, sagt Jesus, der Heilsbringer, „wird nicht mehr durstig sein, vielmehr wird das Wasser, das ich ihm gebe, in ihm zur Quelle werden, die Wasser für das ewige Leben ausströmt“ (4, 14). Das lebendige Wasser erinnert an die Weisheit, die Leben schenkt (vgl. Sir 24, 21), die Offenbarung Christi, den Geist, das Leben, an Jesus selbst (4, 26). Jesus und seine Gaben erfüllen den Sinn des menschlichen Daseins.

Das Leben ist sinnerfüllt, wenn es zur rechten *Anbetung* findet (4, 20–26). Anbetung beugt sich ehrfurchtsvoll vor der göttlichen Größe. Sie ist Ordnung des Lebens. Jesus führt die Anbetung auf ihr Wesen zurück und gibt ihr Vollendung. „Jetzt“, durch den endzeitlichen Heilsbringer wird auch die Frage nach der Anbetung gelöst und die Sehnsucht nach der wahren, endgültigen und vollendeten Anbetung gestillt. Jesus bringt die volle Offenbarung über Gott. Gott ist „der Vater“. Von jetzt an wird der Vater „im Geist und in der Wahrheit“ angebetet. Daß er „im Geist“, in der umwandelnden Kraft des Geistes (vgl. Jo 3, 5) angebetet wird, das ist das Entscheidende. Den Geist empfängt

¹² Der gnostische Mythos vom „erlösten Erlöser“ hielt die Antwort bereit: „Aus der Lichtwelt wird eine göttliche Gestalt auf die von dämonischen Mächten beherrschte Erde herabgesandt, um die Lichtfunken, die aus der Lichtwelt stammen und infolge eines Falles in der Urzeit in menschliche Leiber gebannt sind, zu befreien. Der Gesandte nimmt menschliche Gestalt an und tut auf Erden die ihm vom Vater aufgetragenen Werke, wobei er vom Vater nicht abgeschnitten ist. Er offenbart sich in seinen Reden und vollzieht so die Scheidung zwischen den Sehenden und den Blinden, denen er als Fremdling erscheint. Die Seinen hören auf ihn, und er erweckt in ihnen die Erinnerung an ihre Lichtheimat, lehrt sie ihr eigenes Selbst erkennen und lehrt sie den Rückweg in die Heimat, in die er selbst, ein erlöster Erlöser, wieder emporsteigt.“ R. Bultmann, *Johannesevangelium*, in: RGG III, 847; vgl. auch R. Bultmann, *Das Urchristentum im Rahmen der urchristlichen Religionen* (Rowohlts deutsche Enzyklopädie) 1962, 154–156. — Zur Zeit des Johannes läßt sich dieser voll ausgebildete Mythos literarisch nicht belegen. Der Evangelist hat ihn nicht übernommen und sein Christusbild nach ihm dargestellt. Selbst wenn sich Johannes von der Fragestellung der Gnosis und ihrer Terminologie inspirieren ließ, muß klar gesehen werden, was ihn und die Gnosis trennt. Johannes bindet das Heil an das Wort und Werk des historischen Jesus von Nazareth und nicht an eine mythische Gestalt; Jesus ist kein zu erlösender Erlöser. Vgl. R. Schnackenburg, I, 433–455; K. Prümm, *Gnosis an der Wurzel des Christentums?* Salzburg 1971; Wikenhauser-Schmid, a. a. O. 331.

¹³ Billerbeck, II, 437.

aber nur, wer die Wahrheit, die Offenbarung Jesu glaubend annimmt¹⁴. Die wahre Anbetung ist nur in der Christusverbundenheit möglich; sie verlangt den ganzen Menschen, das „Tun der Wahrheit“ (3, 21), die Erfüllung des Liebesgebotes (13, 35), das Innerste des Menschen, das Gewissen, das vom Geist Gottes geleitet und getrieben ist. Auch in der Anbetung wird die Sinnfrage des Menschen gelöst. „Menschsein weist immer über sich selbst hinaus, und die Transzendenz ihrer selbst ist die Essenz menschlicher Existenz“¹⁵.

In der Frau, die den Sinn ihres Lebens gefunden hat, erwacht das Verlangen, anderen zu bringen, was ihr geschenkt wurde. Das Wasser, das sie getrunken hat, strömt weiter (vgl. Jo 7, 38 f.). „Die Frau ließ ihren Wasserkrug stehen, eilte in den Ort und sagte zu den Leuten: Kommt, dort ist ein Mann, der mir alles gesagt hat, was ich getan habe. Ist er vielleicht der Messias?“ (4, 28 f.)¹⁶ Das sagt die Frau, die wahrscheinlich deswegen zur ungewöhnlichen Mittagszeit zum Brunnen gekommen war, weil sie die Gemeinschaft floh. Jetzt ist alles anders; denn sie hat den Messias gefunden, von dem sie sagt, er werde ihr alles verkünden, was dem Heil dient (4, 25). Sie hat den Sinn des Lebens gefunden, das Du in der Anbetung des Vaters, die Menschen, denen sie sich mitteilen kann. Der Mensch findet sich, weil er Jesus und durch ihn Geist und Wahrheit gefunden hat. „Wenn einmal unser Herz sich gewandelt hat, was Wunder, daß dann durch uns auch die Welt gewandelt wird“¹⁷. Der letzte Teil der Perikope (4, 27–38) bringt ein Zwiegespräch Jesu mit den Jüngern über die *Missionsarbeit*.

2. Jesusbewegung

„Von außen gesehen, hat diese Welle wenigstens in den USA eine geradezu ozeanische Bandbreite: sie reicht von der zähen Arbeit an den ehemaligen Rauschgiftsüchtigen über hysterieähnliche Massenszenen bei Erweckungsabenden bis zum geschäftstüchtigen oder auch gewinnsüchtigen Schau- und Schallplattengeschäft“¹⁸. Die Botschaften der Jesusbewegung lauten: „Jesus liebt dich“, „Jesus gibt deinem Leben einen Sinn“, „Jesus kommt“, „Er vergibt dir alle Schuld und macht dein Leben neu“. Sie hat ihre Grenzen und Gefahren. Was sie aber enthüllt, ist die Anziehungskraft Jesu. „Wenn von einem Weltereignis die Rede ist, wäre es dann nicht dies, daß in den letzten Jahren immer deutlicher wurde, wie die Religiosität des ‚modernen Menschen‘ – d. h. des Menschen, der die technologische Entwicklung durchlebt – von der kirchlichen Religiosität fortwächst und ihre eigenen Wege geht? Und daß die Jesusbewegung nur *ein* Aspekt dieses Geschehens ist?“¹⁹

Nirgends im NT findet sich die „christologische Konzentration“ so konsequent durchgeführt wie in der johanneischen Theologie; in ihr liegt das eigentlich Johanneische²⁰. In den Reden des vierten Evangeliums offenbart Jesus beständig und im Grund ausschließlich sich selbst. Er ist der einzige wahre Offenbarer Gottes, der einzige und

¹⁴ Vgl. aus den Texten von Qumran 1 QS 4, 20 f.: „Dann wird Gott alle Menschentaten durch seine Wahrheit reinigen und einen Teil der Menschheit läutern. Er wird gänzlich den verkehrten Geist aus der Mitte ihres Fleisches beseitigen und sie durch heiligen Geist von allen ruchlosen Taten reinigen. Er wird über sie Geist der Wahrheit sprengen wie Reinigungswasser...“ Vgl. *Schnackenburg*, I, 472.

¹⁵ V. E. Frankl, *Psychotherapie für jedermann* (Herder Bücherei 387) 1971, 174.

¹⁶ Die Frage der Frau will nicht einen Zweifel ausdrücken, sondern zum Nachdenken anregen. Vgl. *Schnackenburg*, I, 478.

¹⁷ Aus dem Kreis um Ignatius von Loyola, zitiert bei J. B. Lotz, *Einübung ins Meditieren am Neuen Testament*. Frankfurt a. M. 1965, 5.

¹⁸ B. Grom, *Die Jesusbewegung*, in: *StdZ* 97 (1972), 181 (Lit.); J. Sommer, *Jesus in der Popmusik*, in: *HerKorr* 26 (1972), 601–605; B. Borchert, *Jesusbewegung*, in: *Concilium* 8 (1972), 694–697; F. G. Friedmann, *Die Jesus People in den Vereinigten Staaten von Amerika*, in: *Internationale Katholische Zeitschrift* (1973) 193–205.

¹⁹ Borchert, a. a. O. 697.

²⁰ F. Mussner, *Johanneische Theologie*, in: *Sacramentum mundi* 2, 857.

hinreichende Mittler des Heils. Die „Ich-bin“-Worte sind die Kristallisationspunkte der Offenbarungsreden²¹. „Für die nichtchristliche Umwelt erfüllen die Bildworte eine zugleich werbende und abwerbende Funktion. Der in der religiösen Sprache der damaligen Zeit werbende Klang ist unüberhörbar; aber da jene Prädikate dem christlichen Offenbarer und Heilsbringer vorbehalten sind, werden auch die Ansprüche anderer Kulte und Heilslehren abgewertet“²². Die Heilsgabe wird mit dem Heilsbringer identifiziert. Was Jesus bringt, das ist er auch. Er gibt das Brot des Lebens und er ist es auch (6, 32.35); er gibt das Licht (Augenlicht) und ist auch das Licht der Welt (9, 5–7); er weckt von den Toten auf, weil er die Auferstehung und das Leben ist (11, 25 f.). Die Sehnsucht nach der Heilsgabe „Leben“ führt zu Christus, der die Heilsgabe ist. Um zum Heil zu kommen, ist es notwendig, an ihn zu glauben. Dieser Glaube ist christologisch orientiert und kommentiert. Glauben ist Glauben an Jesus von Nazareth, den Christus, den Sohn Gottes (20, 31), Entscheidung für ihn, Bindung an ihn, Nachfolge hinter ihm als dem Heilsführer und Heilsmittler.

Die johanneische Christusverkündigung konzentriert sich auf den „Christus praesens“. Dieser gegenwärtige Christus trägt die Züge des historischen Jesus und spricht seine Worte²³, aber so, daß er für die gegenwärtige Gemeinde der gegenwärtigen Offenbarer und Heilsbringer ist. Als Christus praesens ist er auch der, der als der Kommende erwartet wird. Die Eschatologie ist bei Johannes schon gegenwärtig – wenn auch nicht ausschließlich. Nicht nur die eschatologischen Heilsgaben und Heilsereignisse sind gegenwärtig, sondern auch der Heilsbringer. In den Abschiedsreden steht das Wort, das zwar futurisch klingt, aber gegenwärtig gemeint ist: „Wer mich liebt, wird mein Wort festhalten; mein Vater wird ihn lieben und wir werden zu ihm kommen und bei ihm wohnen“ (14, 23). Die Gegenwart Christi im Glaubenden wird auch durch das Sakrament realisiert: „Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, hat das ewige Leben und ich werde ihn auferwecken am Jüngsten Tag“ (6, 54). Das Sakrament vermittelt die Heilsgabe, die der Christus praesens selbst ist: „Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der bleibt in mir und ich bleibe in ihm“ (6, 56).

Der Christus praesens ist mit den Glaubenden unüberbietbar eng verbunden. Die Aussagen dafür lauten: „sein in Christus“, „bleiben in Christus“ (Immanenzformeln). Sein und Bleiben in Christus entspricht dem Sein und Bleiben Christi im Glaubenden. Johannes gebraucht reziproke Immanenzformeln: „der bleibt in mir und ich in ihm“ (6, 56), „ihr seid in mir und ich bin in euch“ (14, 20). Für die reziproke Immanenzformel findet sich in der außerchristlichen Literatur keine Parallele; sie ist Niederschlag der johanneischen Reflexion und Meditation über die Verbundenheit des Christus praesens mit dem Glaubenden. Oder ist sie Erfahrung aus der Meditation? Die Grundlage der reziproken Immanenz ist die Mitteilung der „Herrlichkeit“ (doxa, Gottherrlichkeit), die der Vater dem Sohn gibt und der Sohn den Jüngern (17, 22), die Mitteilung des Lebens (6, 57) und der Liebe (15, 9 f.). Die Immanenz des Glaubenden in Christus ist von Christus mitgeteilte Immanenz des Vaters in Christus. Der Glaubende partizipiert an der Gemeinschaft des Vaters mit dem Sohn. Wer in Christus ist, ist in Gott – in der Lichtherrlichkeit, im Leben, in der Liebe.

Die Verbundenheit der Glaubenden mit Christus wurde – nicht ganz zutreffend – „johanneische Mystik“ genannt. Sie ist innigste Verbundenheit; denn sie beruht auf der Mitteilung der göttlichen Heilsgaben: doxa – Licht, Leben und Liebe, Geist. Sie hat

²¹ Jo 6, 35.48; 8, 12; 10, 7.9.11.14; 11, 25; 14, 6; 15, 1–5. Vgl. Schnackenburg, II, 59–70.

²² Schnackenburg, II, 70.

²³ F. Mussner, Die Johanneische Sehweise 65: „Die Forschung erkennt immer mehr, daß das vierte Evangelium zwar ein neuer Entwurf der Geschichte Jesu, jedoch nicht der völlig freie Entwurf eines freien Geistes ist, vielmehr in vielfältigen Traditionen steht, die sie aufzuheben versucht.“

ihren Quell und ihr Urbild in der Gemeinschaft des Vaters und des Sohnes. Doch bleibt sie immer personale Beziehung („ich in ihm – er in mir“). Sie ist immer vom Glauben getragen und vollzieht sich im Glauben (im johanneischen Vollsinn). Wird sie auch erlebt und erfahren? Daß diese Einigung auch erfahren werden kann, ist Lehre der christlichen Mystik. Ist sie auch nach Johannes erfahrbar? Nach dem Glaubensbekenntnis des Blindgeborenen, der geheilt worden war, läßt Johannes Jesus das Gerichtswort sagen: „Zum Gericht bin ich gekommen, auf daß die, die nicht sehen, sehen können und die Sehenden zu Blinden werden“ (9, 39). Scheinbar will Johannes einen Vorgang beschreiben, „in welchem ein einfacher Geist den Befreier schauen und sich selbst als den blindgeborenen Menschen begreifen kann, dem das Augenlicht des Glaubens geschenkt worden ist“²⁴.

„Der Evangelist (Johannes) hat in der Person Christi, wie er sie im Glauben erfaßt, die theologische Mitte gefunden, um von da aus die von der Urkirche verkündete Christusoffenbarung neu zu durchdenken und ihre Tiefen zu erschließen“²⁵. Müßte nicht durch die Sehnsucht der Zeit gedrängt, die heutige Seelsorge ein ähnliches Anliegen haben?

3. Meditation

Die Meditation hat in den letzten Jahren die Welt erobert. „Der Mensch greift nach einem Seil, um sich vor dem Sog zu retten, der ihn von dem Weg nach innen ablenkt und nach außen zerrt, der so sein Christsein und sogar sein Menschsein auf das schwerste gefährdet und manchmal fast unmöglich zu machen scheint“²⁶. „Der heutige Mensch ist . . . in besonderer Gefahr, in jener Tiefe zu verkümmern, in der die Meditation geschieht; ja er lebt in einer Umwelt, die bereits tief geprägt ist von einer Lebenshaltung, in der dieser Bereich weitgehend verarmt oder verloren ist“²⁷. „So wendet sich der westliche Mensch, nachdem er dem östlichen Menschen seine Errungenschaften in Wissenschaft und Technik vermittelt hat, selbst hilfesuchend zum Osten. Im Osten, so hat er gehört, gebe es Methoden, innerlich zur Ruhe zu kommen, wie man sie im Westen nicht kennt“²⁸. Eine schwer übersehbare Fülle von Möglichkeiten der Meditation wird angeboten: „Entspannungsübungen und biblische Betrachtungen, fernöstliche Versenkung und christliches Gebetsleben, liturgische Vollzüge und innere Entleerung, Yogaübungen und schlichte Selbstbesinnung, Ignatianische Exerzitien und Wege des Zen-Buddhismus“²⁹.

Was einmal als Schwäche des Jo-Ev angesehen wurde, das erscheint uns heute eher als seine Stärke. Wer nur Geschichte in ihm sucht, wird enttäuscht, wenngleich heute dem Evangelium auch in dieser Hinsicht mehr Gerechtigkeit widerfährt³⁰. Die Größe des Evangeliums liegt in seiner Theologie. „Das vierte Evangelium ist ein unerschöpfliches Buch, es läßt ganze Welten anklingen, es fordert geradezu zur Meditation heraus. Wir haben in ihm das Werk eines großen Mystikers, der in jedem Wort, in jeder Tat Christi das ganze Mysterium des inkarnierten Gottessohnes betrachtet“³¹. Das Jo-Ev ist Meditation und führt zur Meditation.

²⁴ H. Kahlefeld, *Tiefenerfahrung und Kontemplation im Neuen Testament*, in: *GuL* 46 (1973), 16–24, bes. 24.

²⁵ Schnackenburg, *Joh. I*, 146.

²⁶ Lotz, *Einübung ins Meditieren am Neuen Testament*, Frankfurt/M. 1965, 19.

²⁷ K. Tilmann, *Die Führung zur Meditation*, Zürich 1971, 15.

²⁸ H. M. Enomiya-Lassalle, *Zen, Weg zur Erleuchtung*, Wien 1971, 7.

²⁹ Tilmann, a. a. O. 13.

³⁰ J. Blinzler, *Johannes und die Synoptiker* (SBS 5), Stuttgart 1965; W. G. Kümmel, *Das Neue Testament im 20. Jahrhundert* (SBS 50), Stuttgart 1970, 105–122; A. Wikenhauser-Schmid, *Einleitung*, 335–341.

³¹ A. Feuillet, in: A. Robert / A. Feuillet (Hg.), *Einleitung in die Heilige Schrift*, II. Bd., *Das Neue Testament*, Wien 1964, 609.

Meditieren setzt innere und äußere Ruhe voraus, Gelassenheit, Konzentration, besinnliches Verweilen, liebende Aufgeschlossenheit für die sich aufschließende Tiefe, Wiederholung und Übung. Die literarische Gestalt des Jo-Ev entspricht diesen Grundelementen der Meditation. Sprache und Stil sind monoton. Das Vokabular ist geradezu dürftig, arm an Abwechslung. Einige Schlüsselworte beherrschen alles: Licht – Finsternis, Wahrheit – Lüge, Leben – Tod, oben – unten, Vater – Sohn, Liebe und Lieben, „Ich bin“, Zeugnis, Welt, Gericht, bleiben . . . Diese Worte haben einen eigenen Gehalt. Der Stil ist bewußt anspruchslos, einfach; die Sätze sind kurz, beigeordnet, eindringlich. Der Aufbau der Reden ist stereotyp; mit gewissen Variationen umfaßt er drei Motive: die Selbstprädikation des Offenbarers („ich bin“), die Einladung (Ruf zur Entscheidung), die Verheißung (Drohung). Alle diese Stilmittel hinterlassen eine gewisse sakrale Ruhe und schaffen Raum für religiöse Vertiefung.

Wie die Schlüsselbegriffe wiederholt sich auch das Thema. Die christologische Konzentration und die Konzentration auf die Heilsgabe „Leben“ – beide sind miteinander verbunden – wiederholen sich fast in jedem Kapitel. Der eine Edelstein wird im Licht gewendet und leuchtet in immer neuen Farben. Man hat den Stil des Jo-Ev mit den Wogen des Meeres bei steigender Flut verglichen: sie werden an den Strand geworfen, kehren zurück ins Meer, um wieder zu kommen und neuen Boden zu gewinnen.

Auch das Jo-Ev schreibt die Geschichte Jesu. Die einzelnen Erzählungen beginnen vielfach nach Art der Synoptiker (vgl. Jo 6). Bald wird die Erzählung verlassen und der Dialog geht in einen Monolog über. Die Rede – Offenbarungsrede – deutet das Geschehnis, geht seinem Sinn nach, den Gott in es hinein gelegt hat. „Während Mk das Ereignis von außen beschreibt, weist Jo ständig über die sinnlich wahrnehmbaren Dinge hinaus auf die Welt, der sein schauender Geist zugewendet ist, auf die Welt Gottes und der überirdischen Güter“³². Die Gedankenbewegung der Offenbarungsreden gleicht einer Spirale. Sie kreist um das Ereignis, bis sie zu ihrem tiefsten Punkt kommt. Sie ist auch einer Schale ähnlich, die sich nach unten verengt, wo sich der Inhalt findet³³. Eine alte Tradition gab dem Jo-Ev als Attribut den Adler: er kreist in der Luft um seine Beute, bis er sich im Flug auf sie herabstürzt und erfaßt.

Welche Wirklichkeiten meditiert Johannes, um sich in den Christus praesens zu vertiefen? Zuerst sind es die Ereignisse des Lebens Christi; Johannes schreibt ein Evangelium! In der Erzählung leuchtet verhalten die Deutung auf. Ihre Tiefe wird immer mehr zur Sprache gebracht. Die Nikodemus-Perikope (Jo 3) spricht von der Taufe: sie ist Wiedergeburt aus Wasser und Geist (3, 3.5.7). Hinter ihr steht das Heilsmysterium des Todes und der Auferstehung Jesu (3, 14–15); dahinter aber als Urgrund des Heils die agape Gottes (3, 16).

Die Weltsicht des Johannes ist von den damaligen Geistesströmungen beeinflusst. Die Menschheit in ihrer geschichtlichen Situation ist der unteren, verfinsterten, Gott fernen Welt („Kosmos“) verhaftet. Sie sollte aber nach ihrer ursprünglichen Berufung der oberen, lichten, göttlichen Welt zugehören. Jesus verbindet auf seinem Erlösungsweg die beiden Welten wieder miteinander; denn er steigt vom Himmel herab, wird „Fleisch“ und steigt wieder in die himmlische Welt hinauf. Er ermöglicht dadurch allen Menschen, die glaubend ihm nachfolgen, den gleichen Weg. Was hier in der Welt geschieht, erhält durch die Tat Christi eine neue Bedeutung. Die Welt wird zum *Symbol*. Die Wunder Jesu sind „Zeichen“, die zur Schau unsichtbarer Wirklichkeiten führen wollen. Geographische und chronographische Bemerkungen weisen auf Tieferes hin, als sie unmittelbar aussagen. Das Ringen Jesu um Jerusalem wird zum Symbol des Ringens um den „Kosmos“. Einzelne Bemerkungen wollen sicher symbolisch gesehen

³² Feuillet, a. a. O. 561.

³³ Tilmann, Die Führung, 33.

werden. „Es war um die zehnte Stunde“, als die beiden Jünger zu Jesus kamen (1, 39); Jesus ist ein unvergleichlicher, unvergeßlich beeindruckender Lehrer (Rabbi). Als Judas den Abendmahlssaal verließ, „war es Nacht“ (13, 30); die Mächte der Finsternis begannen ihr Werk. Als Jesus am Tempelweihfest mit den Juden stritt, „war es Winter“ (10, 22); das Herz der Juden war verhärtet und erstarrt.

Die Bildausdrücke, die bei Johannes für das Heil verwendet werden, sind aus dem natürlichen Lebensbereich genommen: Wasser, Wein, Brot, Licht. Ohne sie kann der Mensch nicht leben. Als Gabe Jesu erhalten sie das Attribut „wahr“, „echt“; sie sind im Vollsinn, was sie sind: Lebensspender; denn sie geben das „ewige Leben“. Die „*naturale Meditation*“ von Wasser, Wein, Brot, Licht führt über Jesus, der das ist, was er gibt, hinein in die Heilsgabe des göttlichen Lebens.

„*Bildbetrachtung*“ begegnet im Bild von der Herde (Jo 10) und dem Weinstock (Jo 15). Bilder – und so auch diese – geben eine Fülle von meditativen Anregungen. Einige werden herausgegriffen, wie es die Situation ergibt, und entfaltet. Im Bild von der Herde: „Ich bin die Tür zu den Schafen“ (10, 7); „Ich bin der gute Hirt“ (10, 11.14); von ihm wird gesagt, er gebe sein Leben für die Schafe (10, 11), er kenne die Seinen und die Seinen kennen ihn (10, 14). Das Weinstockbild führt zu Gedanken über die Reinigung der Jünger durch den Vater und ihre Verbundenheit mit Jesus. Bilder sind unerschöpflich.

Die johanneische Meditation führt zur „Versenkung“ in den „Seelengrund“, dorthin, wo der Christus praesens in-ist und bleibt, wo seine göttliche Herrlichkeit (doxa), Leben und Licht und Liebe das Innerste des Menschen berühren. Durch diese Berührung und den Glauben des betroffenen Menschen kommt es zum Bekenntnis, zur huldigenden Hingabe, zu einer „Ek-stase“, durch die der Betroffene nicht mehr für sich da ist, sondern für den, der ihn mit seiner „agape“ getroffen hat. Solche Meditation endet in den Worten: „Ich glaube, Herr“ („und er warf sich vor ihm nieder“ 9, 38); „Rabbuni“ (und sie verkündete den Jüngern: „Ich habe den Herrn gesehen“ 20, 16–18); „Mein Herr und mein Gott“ (20, 28).

Die meditative Eigenart des Jo-Ev erwächst aus einem Boden, der viele Keime in sich trägt. Das entscheidende Element ist die Christusüberlieferung der Kirche, dazu kommt die meditative Frömmigkeit der Umwelt, die sich in den Liedern von Qumran, in der hermetischen Mystik, in den Oden Salomons ausdrückt. Vor allem aber ist es der persönliche Stil, der im Jo-Ev zu Wort kommt, der „Jünger, den Jesus liebte“, der an der Brust Jesu lag (13, 22) wie Jesus, der „am Herzen des Vaters ruht“ und Kunde von ihm gebracht hat (1, 18).

4. Die Kirche

A. Holl schrieb: „Was hier von Jesus ausgeht, heißt agape, eine im damaligen Schrifttum nur selten auftauchende, im NT jedoch sehr häufige Vokabel; sie wird im Deutschen mit ‚Liebe‘ übersetzt. Diese Haltung ist – immer noch in der Sicht des vierten Evangeliums – nicht die einer allgemeinen Menschenliebe notwendigen abstrakter Art, sondern bezieht sich ausdrücklich auf die (kleine) Gruppe: Eine größere Liebe hat niemand als die, daß er sein Leben hingibt für seine Freunde. Nichts von Kirchengründung, Taufbefehl, Weltmission und Ämterordnung in einem zu schaffenden Großgebilde – alle diese Inhalte sucht man im Johannesevangelium vergeblich“³⁴. In diesen Sätzen steht vieles, was einer Kritik nicht standhält. Sie geben aber wieder, was nicht wenige denken³⁵: Jesus ja, Kirche nein!

³⁴ A. Holl, *Jesus in schlechter Gesellschaft*, Stuttgart 1971, 148.

³⁵ Schnackenburg, I, 143: „In mancherlei Modifikationen wird die Auffassung vertreten, das Jo-Ev spiegele nicht das offizielle kirchliche Christentum seiner Zeit wider, sondern stamme aus einem besonderen Kreis, in dem man sich allein auf den ‚Geist‘ berief, vielleicht sogar in Spannung mit der ‚Amtskirche‘ stand. Man weist auf das Fehlen des Kirchenbegriffs hin, auf die ‚Konkurrenz‘ des idealen Jüngers, ‚den Jesus liebte‘, mit Petrus, der das Amt verkörpere, auf die Einengung des Gebotes der Nächstenliebe auf die Bruderliebe u. ä.“

„Lange Zeit galt das Johannesevangelium als Zeugnis eines individuellen, vergeistigten, auch ‚mystischen‘ Christentums. Der ‚Heilsindividualismus‘, der sich in der Forderung ausdrückt: ‚Wer an den Sohn glaubt, hat ewiges Leben‘ o. ä. (3, 16. 36; 5, 24 u. ö.), die Mystik, die in den Einigungsformeln (... und bleibt in mir und ich in ihm‘ [6, 15; 15, 5 u. ö.] zu liegen scheint, die falsch verstandene Aussage von der ‚Anbetung in Geist und Wahrheit‘ (4, 23) hat zu jener Verzeichnung beigetragen“³⁶.

Das johanneische Schrifttum (von der Apk wird abgesehen) kennt die Kirche und weist ihr im Heilswerk eine ganz bestimmte Stellung zu, wenngleich es den Ausdruck „ekklesia“ nie gebraucht. Sein stärkstes Interesse gehört der Christologie, aber Christus und sein Heilswerk wird nicht ohne die Kirche gesehen. Das führende Bild für die Kirche ist die Herde; es ist nicht nur in der Bildrede des Kap. 10 zu finden, sondern übt einen durchgehenden theologischen Einfluß aus³⁷. Aus glaubenden Juden und Heiden soll eine einzige Gemeinschaft werden, eine Herde (10, 16), also doch ein „Großgebilde“. Im Nachtragskapitel 21 taucht wieder das Bild der Herde auf. Simon-Petrus erhält vom Auferstandenen den Auftrag: „Weide meine Lämmer, weide mein Schafe“ (21, 15–17). Selbst wenn dieses Kapitel nicht zur ursprünglichen Planung des Evangeliums gehören sollte (vgl. 20, 30 f.), so ist es doch aus johanneischer Überlieferung geschöpft. Der Lebensgrund der Kirche, die sich um Jesus sammelt, ist die innere lebendige Verbundenheit mit ihm, das Bleiben in ihm. Darüber spricht das Bild vom Weinstock und den Reben (15, 1–8). Die Kirche steht nicht isoliert neben Christus, sondern hat Leben und Existenz durch seine Präsenz in ihr. „Ein fruchtbarer Weinstock wird erst das neue Gottesvolk, und zwar durch seine Verbundenheit mit Christus, der ihm Gottes Leben und Kraft spendet, ähnlich wie auch die Herde Gottes von ihrem Hirten Christus geführt, in einem neuen Licht steht: durch ihre innere Bindung an ihn gelangt sie zur wahren und vollen Gottesgemeinschaft“³⁸.

Was für Johannes Kirche ist, drückt sich in den Schlußworten des Hohenpriesterlichen Gebetes tiefsinnig aus (17, 26). Sie zeigen das Werden und Wesen der Gemeinschaft der Jünger, der Kirche. Sie kommt durch das Offenbarungswort zustande: „Ich habe ihnen deinen Namen kundgetan“ (17, 26 a). Jesus setzt sein Werk der Offenbarung in der Welt durch den Parakleten fort: „Und werde ihn kundtun“ (17, 26 a)³⁹. Die Kirche ist die Gemeinschaft derer, die durch das Wort Jesu an Gott glauben, wie ihn dieser geoffenbart hat und wie ihn die fortwährende vom Parakleten getragene Verkündigung der Kirche offenbart. Die Offenbarung hat die Liebe im Sinn. „Damit die Liebe, mit der du mich geliebt hast, in ihnen sei“ (17, 26 b). Das gläubig aufgenommene Wort Jesu schenkt das Heil, das hier in der Liebe dargestellt ist. Es ist die Liebe, mit der der Vater den Sohn liebt. Die Antwort des Menschen, der glaubt, ist die Liebe, die sich sichtbar in der Bruderliebe äußert. Die Kirche ist Liebesgemeinschaft, Liebesbund. Die Liebe als Gabe wird nicht vom Geber getrennt. In der Gabe ist auch der Geber präsent. „Und damit ich in ihnen bin“ (17, 26 c). Seine Gegenwart ist höchst dynamisch; denn nichts ist dynamischer als die Liebe. Die Kirche ist auf Christus hin konzentriert; sie hat Existenz nur in ihm.

Die unsichtbare Präsenz Christi in seiner Kirche wird in den Sakramenten, Taufe und Eucharistie, sichtbar. Sie sind Frucht des Erlösungswerkes Christi (Jo 19, 34; 1 Jo 5, 6 f.). Die Kirche hat ein grundlegendes Gebot: „Sein Gebot ist dies: Wir sollen an den Namen seines Sohnes Jesus Christus glauben und einander lieben, wie es seinem Gebot entspricht“ (1 Jo 3, 23). Die Kirche ist missionarische Kirche. Der Erhöhte zieht alle an sich (12, 32 vgl. 12, 20 f.; 4, 31–38). Der Heilsindividualismus ist Resonanz aus

³⁶ R. Schnackenburg, *Die Kirche im Neuen Testament* (Qu. disp. 14), Freiburg 1961, 93.

³⁷ Schnackenburg, *Die Kirche*, 97.

³⁸ Schnackenburg, *Die Kirche*, 100.

³⁹ R. Schnackenburg, *Christologie des Neuen Testaments*, in: J. Feiner / M. Löhrer, *Mysterium salutis* 3/1, Einsiedeln 1970, 347–349.

dem Kirchenbild; der einzelne lebt aus den gleichen Prinzipien wie die ganze Kirche. Er ist durch die Bruderliebe, die aus dem Christus praesens lebt, auf die Kirche hingeeordnet. Die johanneische Kirche hat sichtbare Strukturen: die „Jünger“ (Brüder), die Sakramente, den Hirten, aber sie sind auf ein Minimum reduziert. Das Entscheidende ist Christus, die Konzentration auf ihn, der Paraklet, die Liebe. So kann die Kirche „religiös“ gesehen werden. So wird das Schlagwort überwunden: Christus ja, Kirche nein! Die Kirche des 20. Jahrhunderts braucht andere Strukturen als die johanneische Kirche; aber auch sie muß darauf bedacht sein, daß sie für Christus transparent bleibt.

DIETMAR KAINDLSTORFER

Sprache und Rede in Liturgie und Predigt

Vorbemerkung

Die durch die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanums eingeführte Verwendung der Nationalsprache im Gottesdienst hat die dareingesetzten Hoffnungen auf eine Belebung der Liturgie nur beschränkt erfüllt, dafür aber umso mehr die vielfachen Schwierigkeiten der Rede im Bereich der Liturgie deutlich werden lassen. Einige dieser Schwierigkeiten aufzuzeigen und zu analysieren soll hier versucht werden; die Absicht, damit einer Verbesserung des Zustandes zu dienen, versteht sich von selbst. Wenn dabei praktische Aspekte die theologischen überwiegen, so mag dies in einer praktischen Quartalschrift angehen, der Grund dafür liegt allerdings schlicht darin, daß der Verfasser Sprech- und Sprachlehrer ist und seine Beobachtungen nicht nach theologischen, sondern sprachlichen Gesichtspunkten ausgerichtet hat.

Wenn hier von *Liturgie* geredet wird, so ist damit vor allem an den üblichen Sonntagsgottesdienst in einer Pfarrkirche gedacht. Der Leser möge sich an einem solcherart beschränkten Gebrauch des Begriffs nicht stoßen. Weiters möge der Begriff *Sprache* nicht zu eng gefaßt werden. Sprache als menschliches und zwischenmenschliches Phänomen ist mehr als Rechtschreibung, Wortwahl, schöne Aussprache und Grammatik; das Ereignis der Sprache und des Sprechens ist immer auch im Zusammenhang mit gruppendynamischen und lernpsychologischen Prinzipien und solchen der Kommunikation und Informatik zu sehen. Zudem beinhaltet jeder sprachliche Akt auch eine höchst wirksame transverbale Komponente, die allerdings den streng wissenschaftlichen Bereich übersteigt, da sie mehr geahnt als beschrieben werden kann.

Schließlich ist zu bedenken: über das *Reden* zu *schreiben* ist paradox; ein Schriftbild kann nie ein Klangbild ersetzen. Der Unterschied zwischen beiden ist wenigstens so groß wie der zwischen dem Lesen einer Partitur und dem Anhören einer konzertanten Aufführung eines Musikstückes.

Das veränderte Verhältnis des Menschen zur Sprache

Wenn eingangs ein Sprachelend in der Liturgie angedeutet wurde, so mag der Schluß naheliegen, früher, d. h. zu Zeiten der lateinischen Liturgie, habe es mit der Sprache keinerlei Komplikationen auf sich gehabt. Das ist natürlich unrichtig, doch waren die sprachlichen Unzukömmlichkeiten dem Gottesdienstbesucher nicht so direkt bewußt wie heute. Die *gläubige Gemeinde* war mit Rosenkranzgebet, Privatlektüre aus einem Gebetbuch, Gemeindegesang oder stiller Meditation beschäftigt, während der *Zebrant*¹

¹ Der gegenwärtigen Unsicherheit im Sprachgebrauch folgend, werden für diesen früher üblichen Terminus hier *Pfarrer*, *Priester*, *Leiter der Gottesdienstgemeinde*, *Vorsteher der Gemeinde* u. ä. gebraucht.

stumm oder murmelnd *die Messe las*; und auch wenn er sie laut las, änderte das nicht viel, denn der lateinische Text war der Gemeinde unverständlich. Die in *Hochämtern* vom Priester gesungenen lateinischen Partien wirkten nicht von der Sprache her, sondern von der Melodie. Grob ausgedrückt, gab es also in der lateinischen Meßliturgie (wenn man von der sonntäglichen Predigt absieht) keine Kommunikationsprobleme, weil es keine oder nur sehr spärliche Kommunikation zwischen Priester und Gemeinde gab. Im Rückblick ist es erstaunlich, daß sich diese Meßform so lange und so solide gehalten hat und von den Menschen als durchaus sinnvoll erfahren wurde.

Mit der Einführung der Landessprache in die Liturgie haben sich die Umstände geändert. Der Priester ist sprachlich auf die Gemeinde mit einer vordem nicht gekannten Unmittelbarkeit verwiesen, und umgekehrt ist der Erwartungshorizont hinsichtlich der *sprachlichen Leistung* des Priesters in der Gemeinde wesentlich größer geworden, seit die Texte in einer verständlichen Sprache vorgetragen werden. Dazu kommt als weitere Erschwernis, daß die im allgemeinen nüchterne Raumgestaltung der neuen oder erneuerten Kirche keine optischen Ablenkungen mehr bietet (Wandbilder, Deckengemälde, Statuen, Schnitzereien, ornamentale Strukturen, schmiedeeiserne Gitter, Glasfenster usw.) und daß ein bedauerlicher Rückzug der Musik aus dem Gottesdienst zu verzeichnen ist, für den die musikalische Geschmacksänderung der Jugend nur ein Grund unter vielen ist.

Bedingt durch diese Veränderungen kommt nun der Sprache ein Übergewicht gerade zu einer Zeit zu, wo die Sprache selbst in der Krise einer Inflation sich befindet und (wie alles Inflationäre) viel von ihrer Kraft eingebüßt hat. Man bedenke nur, wie der Wortschatz durch Neubildungen und durch importierte Fremdwörter von Tag zu Tag ins nahezu Unermeßliche und Unbewältigbare wächst und wie dabei der Anteil des einzelnen an der Sprache immer geringer wird, so daß er immer weniger zu behaupten wagt, er *beherrsche* eine Sprache. Man bedenke weiter, wie der Anteil des vom einzelnen täglich Gesprochenen und Gehörten bestürzend steigt, weil die verdichteten Siedlungs- und Arbeitsverhältnisse, das Telephon und andere leicht bedienbare Kommunikationseinrichtungen und natürlich die Massenmedien sowie eine gewaltig sich ausweitende Buchproduktion den Wortverbrauch und Wortverschleiß durch Sprech- und Hörzwang zu einem beängstigenden Punkt gebracht haben.

Es entsteht also im einzelnen eine ihn zermürbende Diskrepanz zwischen seinem sprachlichen Vermögen und der ihm dauernd abverlangten sprachlichen Leistung, und es überrascht daher nicht, daß in der letzten Zeit mit einer geradezu symptomatischen Häufigkeit Hugo von Hofmannsthal's *Brief des Lord Chandos*, bereits um die Jahrhundertwende geschrieben, wieder und wieder zitiert wird, ja sogar in manche Lesebücher höherer Schulen Eingang gefunden hat. Darin beschreibt ein junger Mann, wie ihm die Fähigkeit abhanden gekommen ist, „über irgend etwas zusammenhängend zu denken oder zu sprechen . . . Ich empfand ein unerklärliches Unbehagen, die Worte „Geist“, „Seele“ oder „Körper“ nur auszusprechen . . . die abstrakten Worte, deren sich doch die Zunge naturgemäß bedienen muß, zerfielen mir im Munde wie modrige Pilze“². Der sichere Umgang mit abstrakten Begriffen fällt auch uns immer schwerer, und man weiß nicht zu sagen, ob die zur Zeit vor sich gehende Visualisierung der Welt (Fernsehen, Illustrierte, Bildbände, Reklamebilder usw.) eine Folge davon oder eine Ursache dafür ist.

Die Liturgie wird insofern von einer solchen Tendenz betroffen, als sie diese einerseits aufgreifen muß, damit der Mensch in der Liturgie einen Bezug zu dem im Bereich der unabstrakten Visualisierung sich vollziehenden Leben herstellen kann, als sie andererseits aber gleichzeitig mit allem ihr zur Verfügung stehenden Sprachvermögen einer

² Hugo von Hofmannsthal, Prosa II. Frankfurt a. M. 1951, 7.

solchen Verbildlichung entgegenwirken muß, da alles Bildliche vieldeutig ist und deshalb den Zerfall von Einheit und Gemeinschaft fördert, die Kommunikation behindert, das Verständnis für das Allgemeine, Objektive, das jeweils subjektiv Individuelle Übersteigende verbaut und da es, wenn von Machtgruppen mißbraucht, zwar wohl oberflächlich-einheitliche Vorstellungen erzeugen kann, diese sich aber gerade durch ihre infolge der Bildlichkeit notwendigen gedanklichen Unschärfe dem kritischen Vermögen entziehen sollen. Ein solcher schwieriger Sprachzustand belastet jedenfalls den verbal ohnehin schon überforderten Kommunikationsvorgang in der Liturgie zusätzlich.

Wie ist eine solche Situation zu bewältigen? Grundsätzlich wird man der Sprachwucherung nur durch *Sprachaskese* beikommen können und die Verbildlichung der Welt durch vorsichtige Versuche der Abstrahierung zu überwinden trachten und überhaupt die Sprache wieder zu einem Ereignis werden lassen. Das heißt: die Formulierungen werden spärlicher gehandhabt und sorgsamer überlegt werden müssen als das in der bisherigen Sprechroutine der Fall war; die Predigten werden – außer bei Meditationen – kürzer und geraffter konzipiert werden müssen; man kann das Nicht-sagbare nicht durch Nichtssagendes ersetzen, und es ist verhängnisvoll naiv zu meinen, die rechten Wörter stellten sich ohne Umschweif ein, wenn man ihrer bedarf. Sie aufzuspüren und recht vorzubringen erfordert Mühe und Strapaz, und der Priester (für den Liturgiefeyer und Verkündigung ja die Haupttätigkeiten sind, für die er bestellt wurde) wird sich in Zukunft viel bewußter als sprachlicher Arbeiter verstehen müssen. Er kann bei der Erfüllung seines Auftrages nicht mehr auf einen festen Satz stehender Formulierungen zurückgreifen, die sich ihm zur beliebig häufigen Verwendung anbieten. Da sich der Priester auf die Botschaft des Evangeliums mit ihren Konsequenzen eingelassen hat, wird sein persönlicher Glaube und seine religiöse Redlichkeit für sein Sprechen im Gottesdienst wesentlich mehr zum Tragen kommen als bisher. Eine Belebung der Sprache ist also auch an eine Erneuerung der Spiritualität gebunden. Und wenn man sich der Grenzen des religiösen Sprechens inne wird, dann ist immer noch zu überlegen, wie das Schweigen in der Liturgie aktiviert werden kann, denn auch in ihm kann dem unsagbaren Geheimnis Gottes Raum gegeben werden.

Sprache und Sprechen

Hier soll aber nicht vom Schweigen, sondern von der erfüllten und gelungenen Rede gehandelt werden. Eine Sprache, die nicht gesprochen wird, ist tot. Nur wenn Menschen einer Sprache ihre Stimme geben, lebt sie. Denn Sprache ist zuvörderst und vor allem gesprochene Sprache. Das muß betont werden, weil die Vorstellung von *Schriftsprache* unser Denken einseitig belastet³. Das zeigt sich auch in der Linguistik; während es viele Grammatiken über die Strukturen der Schriftsprache gibt, verfügen wir nur über vereinzelte Studien zur Struktur der gesprochenen Sprache. Das sicherlich schwierige Problem der Darstellbarkeit gesprochener Sprache in Schrift ist nicht die ausschließliche Erklärung dieses Mangels.

Insofern nun die gesprochene Sprache von der Stimme des Sprechers lebt, geht in sie auch die ganze menschliche Eigentümlichkeit des Sprechers ein, denn mit der Stimme sind viele, auch physiologische Bereiche verbunden: das Atmen, das Zwerchfell, die das richtige Sprechen tragende Bauch- und Rückenmuskulatur, die richtige, das Hohlkreuz vermeidende Haltung der Wirbelsäule, die Straffung und Aufrichtung der Nackengegend, die Koordination des Blicks, der Gesichtsmuskulatur, der Gestik und schließlich auch der Kehlkopf und die spezifischen Sprechorgane. So betrachtet – und nur so wird er richtig betrachtet – ist der Sprechakt ein höchst komplexes und deshalb schwer beschreibbares Phänomen, wobei der Einfluß des Partners auf das eigene Sprechen in einem Dialog noch gar nicht berücksichtigt ist.

³ Man vergleiche dazu das engagierte Plädoyer für die gesprochene Sprache in der Liturgie von Bernhard Welte, *Sprechen in der Kirche*, in: GuL 1972, 42–49.

Die Einsicht, daß über das Medium der Stimme mit dem Sprachakt gewaltige Wirkungen ausgeübt werden können, ist uns weitestgehend verlorengegangen. Horst Coblenzer weist darauf hin, daß uns bereits die etymologischen Zusammenhänge zwischen *Stimme* — *stimmen* — *Stimmung* usw. aufhorchen lassen müßten und zeigt, daß in der Antike die bedeutsame Rolle der Stimme und des Sprechens wesentlich klarer erkannt worden ist als von uns. „Die Forderung ‚recte loqui‘ bezog sich nicht allein auf die Grammatik, sondern auf den richtigen Gebrauch von Atmung, Stimme und Artikulation. Ziel war es, gesund und schön zu sprechen, wobei schön keineswegs gespreizt bedeutete, sondern, der Sprechsituation angemessen und glaubwürdig. Diese Ausgewogenheit von Gegenstand und Ausdrucksmittel bezeichnete man als ‚apta pronuntiatio‘. Tägliche Stimmübungen in Form von Sprechen — Lesen — Deklamieren — Singen — Rufen — Lachen und Weinen waren als sogenannte ‚Anaphonesis‘ oder später ‚Vociferatio‘ den Ärzten vertraut zur wirksamen Therapie von Kopfschmerzen, Magen- und Darmbeschwerden, Asthma, also bei Erscheinungen, die heutzutage innerhalb der vegetativen Dystonie angetroffen werden“⁴. Sogar für die Wahl der Amme war damals in gebildeten Kreisen deren Sprechniveau entscheidend, da Kinder über Hören und Nachahmen der Sprache ihrer Umgebung diese erlernen.

Die Tiefenpsychologie kennt die Wirkungen der Stimme und des Sprechens. Einem Kind, das einen Schock erlitten hat, helfen die Eltern am besten dadurch, daß sie ihm vor dem Einschlafen Angenehmes in ruhiger Sprechweise und mit längeren Pausen erzählen; so wird ein Zustand der Entspannung erreicht, der während des Schlafes im Unterbewußtsein weiterwirkt und eine Heilwirkung auf das Kind ausübt. Aus unserer eigenen Erfahrung wissen wir, daß wir manchen Menschen endlos zuhören könnten, und wenn wir auch nachher gar nicht mehr so genau wissen, was sie gesagt haben, haben wir es doch als sehr angenehm in Erinnerung. Selbstverständlich gibt es auch den umgekehrten (und heute häufiger anzutreffenden) Fall: wir werden von Menschen mit einer erregten Stimme miterregt, wir übernehmen im Dialog ihren Tonfall und schließen uns damit in ihre Erregung ein. Es erfordert eine nicht unerhebliche Anstrengung, einer solchen Stimmführung zu widerstehen oder sich aus ihr zu befreien, wenn man sie einmal übernommen hat. Ein eindrucksvolles Beispiel sind die jämmerlich-hoffnungslosen Versuche vor allem von uneinsichtigen Müttern und Lehrern, die mit aufgebrauchten Stimmen ihre Kinder zu Ruhe und Aufmerksamkeit zu bewegen suchen oder durch gekreischte Drohungen ein bestimmtes Verhalten von ihnen erzwingen wollen. Der Erfolg bleibt aus, denn die flachen, im Hals sitzenden Stimmen machen die Kinder entweder auch nervös oder verraten ihnen, daß der Schreier gar nicht über die erforderliche Energie verfügt, seine Drohungen konsequent auszuführen. Im Vergleich dazu erreicht ein kleiner Hund durch ein stimmgerechtes kurzes Knurren, das ungleich weniger aufwendig ist, daß sich dieselben Kinder in einem respektvollen Abstand halten. Der angedeutete Sachverhalt ist auch für die Predigt und das Reden in der Liturgie belangvoll; und wenn in diesem Zusammenhang auch keine Stimm- und Sprechausbildung vorgetragen werden⁵ kann, seien doch einige Hinweise gegeben, die dem Prediger und Sprecher helfen können. Im übrigen kann man sich viele praktische Einsichten in richtiges, ökonomisches und dem eigenen Wesen angemessenes Sprechen selbst erwerben durch Probieren und Üben mit der eigenen Stimme, durch aufmerksames Horchen auf vorbildliche Sprecher (es gibt ausgezeichnete Aufnahmen), durch behut-

⁴ Horst Coblenzer, Sprachkultur und Sprechgesundheit, in: Atem 1971, 5. — Die in verschiedenen, oft schwer zugänglichen Fachzeitschriften publizierten richtungsweisenden Ergebnisse des als Professor am Max-Reinhardt-Seminar Wien tätigen Autors sollen in absehbarer Zeit in Buchform veröffentlicht werden.

⁵ Eine solche bietet Egon Aderhold, Sprecherziehung des Schauspielers. Berlin 1963. — Diese Darstellung ist auch für Sprecher in nichtkünstlerischen Berufen geschrieben, doch sei bemerkt, daß das Erlernen von Sprechen über das bloße Lesen von Geschriebenem und ohne lebendiges Tonvorbild sehr mühsam ist.

sames Nachahmen solcher Sprecher und Kontrollieren der eigenen Rede mit dem Tonband.

Zur Vorbereitung auf einen Sprechakt empfiehlt sich eine Lockerung der Muskulatur durch Kopfkreisen und durch Vibrationsmassage durch Beklopfen der Brust mit der Faust, den Resonanzraum kann man durch Gähnungen weiten (die Stimme verliert dadurch ihre Flachheit und trägt weiter), durch Aufrichten des Nackens bekommt die Stimme einen besseren Sitz, die Kehlkopfmuskulatur wird entlastet, andere, kräftigere Muskelpartien halten die Stimme, und der Sprecher erspart sich den ausgetrockneten Hals, das Würgegefühl und bewahrt sich vor einer allgemeinen Verkrampfung. Auf den Hörer wirkt eine solcherart erreichte Mühelosigkeit des Sprechens angenehm und einnehmend. Man wird vor allem beim Lesen, aber auch beim freien Reden, gerade soviel Text auf einen Atem nehmen, als dieser zu tragen vermag. Ein Durcheinander von Atemrhythmus und Sprechrhythmus erschwert dem Hörer das Textverständnis und macht ihn gereizt. Weiters wird der Sprecher den Blickkontakt zum Publikum bewußt pflegen. Ein kraftloser Blick, der gewissermaßen kaum, nachdem er die Augen verlassen hat, sich wie eine weichgewordene Kerze zu Boden neigt, erreicht den Partner nicht, stellt keine Kommunikation her, und dieses Kommunikationsversagen wirkt in einer Art Rückkopplungsverfahren hemmend auf den Sprecher und seine Stimme zurück. Umgekehrt wächst einem Energie und Klarheit zu, wenn man sich zu einem kräftigen Blick zwingt.

Die Lautstärke ist ebenfalls zu beachten. Sprecher mit starren Sprechgewohnheiten passen ihre Lautstärke häufig nicht den veränderten Bedingungen an, wenn sie in anderen Räumen als den ihnen vertrauten sprechen müssen. Sie reden oft zu leise, öfter noch aber zu laut. Lautstärke und Inhalt müssen ebenfalls aufeinander abgestimmt werden, sonst entsteht beim Hörer der Eindruck, daß durch Lautstärke ersetzt werden soll, was an Inhalt fehlt. Der Hörer argwöhnt hinter der Unangemessenheit eines gewaltigen stimmlichen Aufwandes für eine nichtige Sache einen Betrug. Unsere Sprechgewohnheiten sind geprägt durch die alltägliche, umgangssprachliche Kommunikation, die von einer gewissen Hast gekennzeichnet ist. Der Sprecher im Gottesdienst wird solches überhastetes Sprechen vermeiden, in der Liturgie sich einer sprachlichen Selbstkorrektur unterziehen, um nicht seine Unruhe auf den Hörer zu übertragen, wodurch dieser nicht für die Aufnahme des Gesagten disponiert würde.

Der in der Sprechausbildung immer wieder geforderte Mut zur Pause muß aufgebracht werden. Diese Pausen ermöglichen es dem Hörer, das Gehörte in seine Bewußtseinsstruktur einzubringen und es dort zu verstauen. Die Maschinengewehr-Sprecher verhalten sich wie Menschen, die einem sehr viel zu essen vorsetzen, aber keine Zeit zum Essen lassen. Die deutliche Artikulation schließlich (womit kein gespreiztes, gekünsteltes Konsonantenspucken gemeint ist) ist für die Verständlichkeit des Sprechens unerlässlich, doch sollte man auf sie nicht das größte Gewicht legen, weil der Sprechakt sonst auf die Tätigkeit des Kehlkopfes und des Mundes eingeengt wird, wodurch sich der Sprechakt erst recht wieder verkrampft.

Beim Einsatz von *technischen Mitteln* (Mikrophon, Verstärkeranlagen) ist die Stimme auf die technischen Erfordernisse einzustellen, die Lautstärke ist zu dosieren, die richtige Entfernung zum Mikrophon ist zu beachten usw. Der Einsatz technischer Mittel, als Hilfe für den Hörer gedacht, dient sehr oft zu dessen Verärgerung, weil viele Anlagen nicht akustikgerecht angebracht sind und nur wenige Sprecher eine sachgerechte Beziehung zu ihnen haben. Auf ungeübte Sprecher wirkt die Nähe des Mikrophons irritierend, es beschränkt sie in ihrer inneren Freiheit und äußeren Beweglichkeit. Es ist überhaupt fraglich, ob die vielen Verstärkeranlagen in den Kirchenräumen notwendig sind. Man bedenke, daß in gotischen und barocken Kirchen jahrhundertlang ohne diese Hilfsmittel gepredigt wurde. Wenn heute der Sprechverfall die Ursache für

die Einführung solcher Anlagen sein sollte, dann wäre es sinnvoller, den Sprechverfall zu bekämpfen, statt die Flucht in die Technik anzutreten. Im Hörer, der den ganzen Tag von technischen Mitteln übertragene Stimmen hört (Radio, Telefon, Fernsehen, Sprechanlagen, Lautsprecher usw.) erweckt eine direkte, menschliche, in gesunder Sprechweise vorgetragene Rede viel größere Sympathien, weil sie eine unmittelbare Partnernähe spürbar werden läßt. Man stelle sich vor, in einem Theaterstück würden die Schauspieler durch Mikrophone sprechen und die Zuschauer über Lautsprecher hören! Die Faszination der Unmittelbarkeit des Theaters (sein so ziemlich einziger Vorteil vor dem Film) wäre verschwunden. Damit ist nun nicht gesagt, daß der Kirchenraum eine Bühne ist, wohl aber, daß er nicht zu einem Experimentierfeld für technische Medien mit ihrer immer komplizierter werdenden Regie und immer geringer werdenden Unmittelbarkeit reduziert werden darf.

Die Predigt⁶

Der wesentliche Unterschied zwischen der Situation des Predigers in ntl Zeit und in unserer wird vielfach darin gesehen, daß ersterer es insofern leichter hatte, als er sich mit einer neuen, unerhörten Botschaft an die Hörer wenden konnte, während der Prediger in unserer Zeit und unserem Raum sich immer wieder auf bereits Bekanntes, oftmals Gehörtes, von Schule und Elternhaus bereits Vermitteltes beziehen muß. Eine solche Vorstellung trägt allerdings. Ganz abgesehen davon, daß auch die Vermittlung von völlig Neuem ihre Schwierigkeiten hat – Paulus hat das in Athen deutlich genug erfahren – haben sich die gesellschaftlichen und bildungsmäßigen Verhältnisse in der Kirche heute so geändert, daß man ein allgemeines, gediegenes heilsgeschichtliches Vorwissen bei den Predigthörern immer weniger voraussetzen darf. Wo aber einer gläubigen und gebildeten Gemeinde gepredigt werden darf, ist zu bedenken, daß selbst sehr wohl Vertrautes durch Versenkung, Verinnerlichung, Vertiefung in immer neuem Licht erscheinen kann; der Satz aus der Einleitung zum Exerzitienbüchlein des Ignatius von Loyola kann dafür als Motto gelten: „Nicht das Vielwissen sättigt die Seele und schafft ihr Genügen, sondern das Verkosten der Dinge von innen.“ Soviel kurz zur inhaltlichen Problematik der Predigt.

Es besteht allerdings eine auch für unser Thema bedeutsame Schwierigkeit: der fixe Platz der Predigt wenigstens im Sonntagsgottesdienst einer Pfarrgemeinde. Es muß gepredigt werden. Unter einem solchen Muß stehen aber nicht allein die Pfarrer, sondern auch die Politiker, die Journalisten, die akademischen Lehrer. Auch sie sind in ein starres oder langfristig geplantes Programm mit fixer Terminstruktur eingeplant und *müssen* reden oder schreiben. Wird einem einerseits durch ein solches Muß oft etwas abverlangt, das man freiwillig gar nicht fertiggebracht hätte und das doch gediegen ist, so kann dieses Muß andererseits auch weitreichende negative Folgen haben, wenn dabei der Mitteilungswille oder die Mitteilungsfähigkeit er stirbt – was durch Nachlässigkeit oder Überforderung leicht eintreten kann. Die Rede ist dann nicht mehr

⁶ Obwohl die Frage nach dem Inhalt der Predigt eine theologische ist, über die hier nichts Verbindliches gesagt werden kann, ist in diesen Ausführungen doch impliziert, daß sie sich im Normalfall mit biblischen Texten befaßt. Dabei muß der Prediger „das normative Christuszeugnis der ersten Generation so auf die Situation der gegenwärtigen Gemeinde hin zur Sprache bringen, daß ein Kommunikationsprozeß zustande kommt, in dessen Verlauf die Hörer die Botschaft dieser Texte als sie betreffend verstehen und sich aneignen. Er hat also die Rolle eines Vermittlers zu übernehmen, der durch Interpretation und Aktualisierung eine Brücke von der Vergangenheit zur Gegenwart schlägt.“ Jürgen Roloff, Kommunikation und Rezeption als Probleme eines frühchristlichen Lehrers, in: Jürgen Roloff (Hg.), *Die Predigt als Kommunikation*. Stuttgart 1972, 75. — Roloff beschreibt im übrigen am Hebräerbrief, wie sich dieses Problem der Vermittlung der Botschaft der ersten Generation für die zweite Generation stellte.

Ereignis, sondern leerlaufender Zwang, ihre unüberbietbare Wirkungslosigkeit enthüllt sich nur allzu oft bei Reden von Politikern bei Brücken-, Schul- und Ausstellungseröffnungen, bei Interviews, Diskussionen oder ähnlichen Anlässen. Der Redner bringt dabei nicht nur sich selbst in Mißkredit (was man ihm nicht verwehren kann), er gefährdet bei den Hörern auch ein ernsthaftes Interesse an der Sache, die er repräsentiert oder repräsentieren soll. Es ist wegen der Häufigkeit der nichtssagenden öffentlichen Rede diese bereits als *öffentliches Schweigen* bezeichnet worden⁷.

Auch bei der Predigt und in der Liturgie läßt sich der Eindruck oft nicht abweisen, daß die Heilsbotschaft vom Priester nicht verkündet, sondern beredt und wortreich verschwiegen wird. Solche Fehlformen werden meist als mit der Amts- und Gesellschaftsstruktur als notwendig gegeben und unvermeidbar entschuldigt, was bei Politikern, akademischen Lehrern u. a. angehen mag, für den Verkünder des Evangeliums aber nicht verfährt. An seine vermittelnde und erklärende Fähigkeit ist die Botschaft Jesu auch heute trotz Massenmedien, trotz theologischer Literatur und überwundenem Analphabetentum gebunden. Wenn der als Leiter der Liturgiefeier und Verkünder des Wortes bestellte Pfarrer der Verkündigung des Evangeliums in der Geschäftigkeit eines Allround-Managers (was nichts anderes ist als eine moderne Umschreibung von Hans-Dampf-in-allen-Gassen) nur als einer Nebensache obliegt, sie lustlos wahrnimmt und sich damit tröstet, daß Glaube und Wissen seiner Gemeinde durch Schule, Fernsehen, Erziehung und Bildungswerke ohnehin hinreichend gesichert seien, dann verfehlt er gerade seine eigentliche und ureigene Aufgabe.

Wenn der Informationswille über die Botschaft des Evangeliums im Pflichtengewirr des Pfarrers von vielen und fremden Tätigkeiten überwuchert und erstickt wird, ist (das Bild sei hier gestattet) der Nerv der Liturgie gelähmt. Sie wird routinemäßiges Ritual mit belanglosem sprachlichen Zierat, der Priester redet, ohne eigentlich etwas sagen zu wollen, er weicht vor der sicherlich schweren, zwingenden Verpflichtung des Evangeliums in ein unverbindliches, frommes Plaudern aus, in konfuses und oberflächliches oder gescheit anmutendes Theologisieren oder in hohles Donnern über irgendwelche Zustände, die seine Wut erregen. Es ist (auch von der Sprache her gesehen) für das Gelingen der Liturgie ganz entscheidend wichtig, daß im diffusen und konfusen Aufgabenhorizont des Pfarrers ein klarer und entschiedener Schwerpunkt zugunsten der Vorrangigkeit der Verkündigung der Heilsbotschaft gesetzt wird. Diese Selbstverständlichkeiten über das Vorfeld der Predigt und die spirituelle Disposition des Predigers mußten gesagt werden, weil sie vielerorts keine Selbstverständlichkeiten mehr sind.

Für die Predigt im engeren Sinn unseres Themas ist zu bedenken, daß ihr der Teilnehmer an der Eucharistiefeier schon deshalb ein gewisses Interesse vorzuschießen bereit ist, weil die Predigt in der aus verschiedenen Gründen durchaus sinnvollen sprachlichen und organisatorischen Fixierung der Liturgie (Präfation, Kanon und sonstige feststehende Formeln sind von nur beschränkter Variabilität) der Ort ist, an dem für den neugierigen Hörer das Neue immer wenigstens möglich ist. Wenn der Prediger diese ihm entgegengebrachte Erwartung jeweils besinnt, wird ihm auch der Auftrag zur Predigt weniger mühevoll; ein interessierter Partner belebt einen immer. Damit diese Erwartung nicht schon aus formalen Gründen zerstört wird, tut der Prediger gut daran, das *literarische Genus* seiner Predigt festzulegen. Dieser Begriff, in der neueren Exegese selbstverständlich, hat sich in bezug auf die Predigt noch nicht durchgesetzt, obwohl eine Unklarheit darüber beim Prediger zu einem Redemischmasch führt, welcher den Hörer durch die dauernde Korrektur seiner Erwartungshaltung hinsichtlich der Aussageart der Predigt verwirrt und verärgert. Auch die Predigt ist einem literarischen

⁷ W. Magass, *Das öffentliche Schweigen*. Heidelberg 1967.

oder wenigstens sprachlichen Genus verpflichtet, sie kann der Kategorie der Meditation, Provokation, Information, argumentierenden Diskussion, der Überredung u. a. angehören.

Die meditative Predigt. Statt der früher üblichen schildernd-ausmalenden Nacherzählung von Evangelienpartien, durch welche die betrachtende Teilhabe des Hörers am Text aktiviert wurde, wird man heute – je nach Art der Gottesdienstgemeinde – geänderte Formen versuchen müssen. Man wird den Hörer eher durch behutsames Vortasten an den Text heranzuführen und ihn durch vorsichtige Beschreibung eigener spiritueller Erfahrung mit dem Text zum Nachdenken darüber anregen, damit er den Punkt ertastet, wo der Text ihn trifft. Es ist auch vorstellbar (und für meditative Partien des Johannes-Evangeliums zu empfehlen), daß gar nicht über den Text gesprochen, sondern dieser auf folgende Weise vermittelt wird: der Text wird versweise vorgesprochen, auf jeden Vers folgen einige kommentierende und anregende Sätze, daran schließt sich eine Pause, worauf der Vers nochmals wiederholt wird. Der Vorgang sei an Jo 15, 9 exemplarisch illustriert:

Sprecher: Wie mich der Vater geliebt hat, so habe ich euch geliebt. Bleibt in meiner Liebe.

Priester: (Kommentiert den Vers in einigen kurzen Sätzen, stellt vom Text angeregte Fragen.) *Pause.*

Sprecher (oder ein zweiter Sprecher/Sprecherin): Wiederholt den Vers.

Nach einer kurzen Pause für den Übergang wiederholt sich der Vorgang für den nächsten Vers. — Die Stimmführung wird ruhig, gleichmäßig und leicht zurückhaltend sein.

Predigt als Provokation. Provozieren ist eine in unseren Tagen beliebte Tätigkeit. Auch in der Predigt wird des öfteren Provokation versucht, und die Provokationspredigt scheint ein Ersatz für die früher geübte Drohpredigt zu sein. Dagegen ist nichts einzuwenden, sofern der Prediger im Interesse der Wirksamkeit seiner Predigt überdenkt, *wen* er provozieren will. Unter dem wenig reflektierten Vorwand, daß auch Jesus provoziert habe, richtet ein Priester seine Rede oft an eine Gemeinde von Erschöpften, Mutlosen, Ängstlichen, im Leben zu kurz Gekommenen. Eine solche Gemeinde wird von der Provokation nicht getroffen; was sie braucht, ist Aufmunterung und Stärkung und was bei ihr zurückbleibt, ist höchstens der Eindruck, der Prediger sei mit sich selbst zerworfen, reagiere an der Gemeinde seinen inneren Groll ab und habe weder Blick noch Ohr für die bestehende Not.

Sinnvoll provozieren kann man nur den Starken, Mächtigen, indem man ihn in seinem Machtmißbrauch angreift. Dabei muß der Provokateur allerdings erwarten, daß jener seine Macht auch gegen ihn gebraucht, und unter dieser Bedingung wäre eine provokative Predigt ein Akt ungeheuren Mutes. Mut ist aber eine Tugend, und Tugenden sind selten.

Predigt als Information. Es wurde bereits erwähnt, daß zu erwarten ist, daß die gediegene Vermittlung von Glaubensinhalten und religiösem Wissen außerhalb der Liturgie und der Predigt (also im sogenannten säkularen Raum von Schule, Massenmedien und Bildungsinstituten) eher abnimmt als zunimmt. Das ist eine Beobachtung, die jeder ohne Schwierigkeit und mit einiger Aufmerksamkeit selbst machen kann; die Gründe dafür sind hier nicht zu diskutieren. Es kommt jedenfalls der Information in der gottesdienstlichen Predigt immer mehr Bedeutung zu. Das bedeutet für den Prediger, daß er selber entsprechend solide informiert sein muß und daß er die sprachliche Eigenart der informativen Darstellung beachtet. Bei einer sachlichen Darstellung wird er in der Wahl der Adjektive und Superlative besonders vorsichtig sein. Die (leider viel zu häufig verwendete) rhetorische Frage (*Und Gott — hat er nicht seinen Sohn*

hingegen, um uns zu retten?) ist gänzlich zu vermeiden, da sie suggeriert, statt informiert. Die müden und halbherzigen konjunktivischen Postulate *wir müßten eigentlich, man sollte eigentlich* u. ä. gehören ebensowenig in dieses Genus, wie gehäufte Vorsichtsbeteuerungen mit *vielleicht doch, es wäre doch eventuell* u. ä. Bilder und Vergleiche, wie sie mit *gleichsam* und *gewissermaßen* eingeleitet werden, wird man sparsam verwenden, denn mit alledem bleibt der Redner an der Schwelle der Präzision. Grundsätzlich gilt: bei der Information wird informiert, nicht diskutiert, attackiert (geheim oder offen), in Frage gestellt, queruliert, gejammt oder sonst etwas. Diese sachliche und ruhige Form der Darstellung nimmt den Hörer heute in zunehmendem Maße für sich ein, da sie durch Form und Ton am ehesten der Redlichkeit dient, weil in ihr der Betrug am schwersten zu verdecken ist und weil man in ihr eine Befreiung von der heute so intensiven Emotionalisierung erfährt.

Auf die *Predigt als Überredung* und die Sprache der Überredung wird hier nicht eingegangen. Die Überredungskunst ist zusehr von den Bereichen der Werbung und Reklame mißbraucht (Vertreter größerer Organisationen werden systematisch in der Technik der Überredung in eigenen Kursen geschult), als daß sie gegenwärtig wenigstens als seriöse Predigtform in Frage käme. Was über die *Predigt als argumentative Diskussion* zu sagen ist, ist im folgenden näher ausgeführt.

Monologisches und dialogisches Predigen.

Die Forderung nach Dialog-Predigten wird immer wieder erhoben, obwohl bis jetzt niemand beschreiben konnte, wie sie praktisch vonstatten gehen sollten. Worin hat dieses sonderbare Verlangen seine Ursache? Offensichtlich ist durch den entstandenen gesellschaftlichen und bildungsmäßigen Pluralismus das lange Zeit hindurch zwischen Prediger und hörender Gemeinde hinsichtlich der gemeinsamen geistigen Grundlagen bestehende fraglose Einverständnis aufgehoben worden, der Prediger wird nicht mehr als relevanter Informant gesehen, und seine Predigt wird vom Hörer als Monolog empfunden, mit dem sich der Prediger akustisch umgibt, ohne die Schallmauer zum Hörer zu durchbrechen. Diese Kommunikationsstörung wird nur dadurch zu beheben sein, daß der Prediger sich eingehend des Erfahrungs- und Erlebnishorizontes seiner Gemeinde vergewissert, was ausschließlich außerhalb der Liturgie durch Hausbesuche u. dgl. geschehen muß.

Karl Rahner postuliert eine solche Versenkung in die Lebensformen der Mitmenschen als Voraussetzung dafür, daß die vom Prediger verkündigte frohe Botschaft des Evangeliums die Mitmenschen erreicht. „... stellt euch einmal mit ein wenig existentieller Phantasie vor, ihr wäret keine Kirchenbeamten, ihr würdet auf der Straße spazieren gehen mit einem Brotverdienst wie ein Straßenkehrer oder wie (wenn das besser gefällt) ein Wissenschaftler in einem Labor für Plasmaphysik, wo den ganzen Tag nie ein Wort von Gott fällt und doch stolze Erfolge erzielt werden. Stellt euch vor, euer Kopf sei müde vom Straßenkehren oder von der Molekularphysik und ihrer Mathematik. Stellt euch vor, diese Situation dauere schon so ungefähr ein Leben lang und geschähe nicht aus eurer missionarischen Herablassung heraus. Und jetzt versucht, diesen Menschen dieser Umgebung die Botschaft des Christentums zu sagen, die Botschaft Jesu vom ewigen Leben zu predigen“⁸.

Diese dem Prediger abverlangte *existentielle Phantasie* muß allerdings von einer lebendigen Begegnung mit den Menschen begleitet werden, sonst entsteht im Prediger unter Umständen ein Menschenbild, das wiederum ein unbrauchbares, weil willkürlich gewonnenes und eigenen Wünschen entgegenkommendes Phantasma bleibt. Die Überwindung der eigenen denkerischen und vorstellungsmäßigen Isolation und der

⁸ Karl Rahner, *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance*. Freiburg i. Br. 1972, 88.

Durchbruch der Barriere zur Kommunikation erfordert zudem etwas, das man am ehesten mit *oppositionellem Denken* umschreiben kann. Wir bewegen uns immer in unseren Lieblingsgedanken und -vorstellungen und durchbrechen dieses Gehege nie; es wird höchstens von außen und ohne unser Zutun und zu unserer Bestürzung eingegrissen. Damit erhalten wir uns aber ein recht konstantes Weltbild, das wir dadurch, daß wir nur den Informationsquellen Vertrauen schenken, die unsere Vorstellungen verstärken, weiter verfestigen. Hofstätter weist in seiner ausführlichen Darstellung dieses Sachverhalts daraufhin, daß Darwin dem Wissenschaftler den Rat gegeben hat, Befunde, die der eigenen Auffassung widersprechen, sofort sorgfältig aufzuschreiben, da man sie sonst schnell wieder vergißt⁹.

Davon ist natürlich auch der Prediger betroffen. Für seine Predigt muß er daher die Fragen, Bedenken, Einwände, Sorgen, Ängste und möglichen geistigen Verhärtungen seiner Hörer mitdenken und mitfühlen und versuchen, auch gegen seine eigenen Überzeugungen zu argumentieren, gegen sich selbst zu denken, gegen sich selbst – um ein Bild zu gebrauchen – Schach zu spielen und auch auf diese Weise allen alles werden, um einige zu retten (vgl. 1 Kor 9, 22).

Solches einsame Dialogisieren ist eine Form der Meditation; es ist nicht leicht und muß mühsam geübt werden, da es uns im normalen Alltagsverlauf nicht abverlangt wird. In unseren Alltagsgesprächen brauchen wir nie länger zusammenhängend und unter Sachzwang zu einer Sache zu sprechen und dabei neben unserem Standpunkt auch die Standpunkte anderer einzubeziehen; selbst bei Sitzungen und Konferenzen beschränken wir uns, wenn wir uns überhaupt äußern, auf einige Sätze fragender oder einwendender Art und wälzen die längere monologische Redeform des Referates auf dafür bezahlte Referenten ab.

Wenn dem Prediger die Übersteigung seines eigenen Horizontes im inneren Gespräch gelingt, hat er in der Predigt bereits die Forderung nach der Dialog-Predigt erfüllt, auch wenn seine Rede formal ein Monolog bleibt. Der Hörer wird sich in der Predigt als einbezogen erfahren, die Kommunikation ist hergestellt. Man sollte eine solche Forderung an den Prediger nicht als Überforderung abtun, sondern darin einfach eine Erfüllung des Gebotes der Liebe zum Nächsten sehen, der ein Anrecht darauf hat, daß man sich ihm deutlich macht, wenn man zu ihm spricht.

Wie kann die Dialogisierung der Predigt praktisch gefördert werden? Der Redner kann auch in einem Vortrags- oder Predigtmonolog den Charakter des Dialogs durchsichtig werden lassen, wenn er im Verlauf seiner Rede immer wieder Fragen an sich selbst richtet, wie sie sich im natürlichen Gespräch ergeben würden (*Was heißt das eigentlich? Wie ist das zu verstehen? Was meinen Sie damit? Warum kommen Sie darauf? usw.*). Er sucht sich abwechselnd immer einen anderen Hörer aus den Reihen der Gottesdienstgemeinde heraus (nicht nur aus den ersten, auch aus den hinteren Bänken), zu dem er Blickkontakt herstellt und zu dem er im jeweiligen Augenblick so spricht, als ob er nur zu ihm spräche. Die Erfahrung eines Predigers und akademischen Lehrers sei hier nicht vorenthalten. „Mir geht es oft so, daß beim Vortragen – übrigens auch beim Predigen – ein bestimmtes Gesicht sich heraushebt und meinen Blick auf sich zieht... Dann kommt es mir zuweilen vor, als spräche ich vornehmlich zu diesem Hörer. Und in der Reflexion, die das Sprechen begleitet, entspinnt sich gelegentlich geradezu ein kleiner Disput mit ihm. Nicht selten geht mir dieser Eindruck noch nach, wenn ich am Schreibtisch die nächste Vorlesung vorbereite, und wirkt dann, natürlich nicht meßbar, auf die Gedanken und ihre Formulierungen ein“¹⁰. Es ist allerdings dem Prediger zu empfehlen, den eigenen Blick nicht von jemandem anziehen zu lassen, sondern ihn selber an verschiedene Personen zu versenden.

⁹ Peter R. Hofstätter, *Dynamik und Kommunikation*. Hamburg 1966, 88.

¹⁰ Gerhard Ebeling, *Einführung in theologische Sprachlehre*. Tübingen 1971, IX.

Wenn weiters der Prediger den Eindruck hat, das Predigt-pult schirme ihn von der Gemeinde ab, soll er es verlassen, um einen unmittelbaren Kontakt zur Gemeinde herzustellen. Die Meinung, daß man ein Pult braucht, weil schriftliche Unterlagen (Zettel) bei Predigten und Reden verschämt verborgen gehalten werden müßten, darf als überwundene Dummheit gelten. Wenn der Prediger schließlich unsicher oder unruhig wird oder wenn die Gemeinde unruhig wird, wird er mit der Stimme leiser werden, statt sie noch mehr anzustrengen, und damit er sich nicht ungewollt emotionell steigert, wird er Pausen einlegen, denn ein Kommunikationsvorgang ist dann besonders schwer, wenn bei einem Partner starke Emotionen vorherrschen, die der andere nicht teilen will.

Damit der Hörer von der Predigt nicht nur erreicht wird, sondern das Vermittelte auch behält, ist es erforderlich, immer nur *eines* sagen zu wollen. Die Maxime, daß, wer vieles bringt, jedem etwas bringe, ist sehr fragwürdig. Eine kleine Rechnung illustriert das Gemeinte: Eine Predigt von zehn Minuten umfaßt (bei einer durchschnittlichen Anzahl von hundert gesprochenen Wörtern pro Minute) tausend Wörter; das entspricht drei bis vier Maschinschreibseiten. Man stelle sich nun vor, ein Brief von ähnlicher Länge mit vielfältigem, nicht durch Sachzwang gebundenen Inhalt wird vorgelesen, und man müsse dann wiedergeben, was man sich gemerkt hat. Obwohl bei einer solchen Aufgabe der Wunsch, eine entsprechend hohe Leistung zu erbringen, die Aufmerksamkeit steigert, haben in diesem Zusammenhang mit Erwachsenen angestellte Versuche immer wieder überraschend niedrige Rezeptionsfähigkeit der Hörer zutage gebracht, wenn es sich nicht um Erzähltexte mit Handlungsabläufen, sondern um Sachtexte gehandelt hat. Aus solchen lernpsychologischen Gründen soll deshalb der Inhalt der Predigt in einem Satz oder in zwei Sätzen zusammenfaßbar sein, und der Prediger muß für sich selbst solche Kernsätze bei seinen vorbereitenden Überlegungen herstellen, bevor er mit der Predigt vor die Gemeinde tritt. Diese auferlegte Beschränkung erweist sich am Ende als wirkungsvolle Dynamik.

Die Lernpsychologie kennt schließlich auch den Informationszerfall, der zugleich mit der Informationsvermittlung eintritt, wenn man ihn nicht wenigstens teilweise durch verschiedene Techniken aufhält. Eine davon ist die Wiederholung. In der Gottesdienstfeier könnten z. B. Kernsätze der Predigt an entsprechenden Stellen (Präfation, Kanon, Schlußgebet u. ä.) kurz eingeflochten und verfestigt werden. Der damit verbundene Überraschungseffekt wirkt sich ebenfalls günstig auf die Einprägung aus. Abschließend sei bemerkt, daß die besten Hilfen für das Predigen das aufmerksame Anhören anderer Prediger, das Abhören von Tonbandaufzeichnungen eigener Predigten und das redliche, kritische Gespräch darüber mit vertrauten Menschen sind.

Das Umfeld der Predigt. Damit Rede ein wirksames Ereignis wird, muß man auch die sie umgebenden Elemente bedenken. Predigt ist üblicherweise angesiedelt zwischen Lesungen, Evangelium, Credo, Fürbitten, und mancherorts werden auch noch verschiedene Ankündigungen die Pfarre betreffend dazwischen untergebracht – was zusammen ein ziemlich unhomogenes Feld ergibt. Es ist deshalb zu überlegen, ob der Schrifttext, zu dem gepredigt wird, auch wenn er *nicht* den Evangelien entnommen ist, nicht unmittelbar vor der Predigt gelesen und das Evangelium an seine Stelle gesetzt werden soll. Es ist weiter zu überlegen, ob nicht eine ohnehin meist etwas gezwungene Anrede (mit *liebe Brüder und Schwestern* oder *Gläubige*) überhaupt weggelassen werden kann, damit ein fließender Übergang und ungebrochener Zusammenhang zwischen Schrifttext und seiner Vermittlung hergestellt wird. Es ist auch ohne weiteres vorstellbar, daß bei drei Lesungen statt *einer* Predigt nach jeder Lesung eine kurze Entfaltung des Textes in der vorgeschlagenen Form angeschlossen wird.

Für den Hörer ist es schließlich ein abrupter Sprung, wenn er ohne alle Disposition vielleicht sogar nach einem unvermuteten Ende der Predigt aus dem Hören herausgerissen wird, plötzlich aufstehen, selber sprechen und das Credo mitbeten soll – die

zögernden Einsätze sind dabei typisch. Eine Pause zum Bedenken des Schrifttextes und der Predigt ist nach ihr angebracht. Ankündigungen, Mitteilungen und Hinweise auf das Pfarrgeschehen, Aufrufe zu Spenden u. dgl. haben ihren Platz besser und wirkungsvoller am Ende des Gottesdienstes und sollen den eben behandelten Bereich nicht stören. Da der Leiter der Eucharistiefeier sich in einer ganz anderen Position in diesem Geschehen befindet, hat er meist keinen Eindruck von der Position, in welcher sich der Hörer befindet; um sich in dessen Lage zu versetzen, ist für den Priester nützlich, Gottesdienste zu besuchen, bei denen er nicht die übliche Funktion hat, sondern Teilnehmer wie jeder andere ist.

Jedenfalls gilt: nur wenn man sich um eine gewissenhafte Gestaltung des Wortgottesdienstes bemüht, wird dieser von einem bloßen akustischen Geschehen zu einem Dienst am Wort Gottes, durch welchen den Hörern die Botschaft vom Heil vermittelt wird.

Vorlesen

Sprechen und Lesen sind für uns so alltägliche Gewohnheiten, daß wir sie kaum reflektieren; das laute Vorlesen hingegen, die Kombination von Lesen und Sprechen, wird von uns überhaupt nicht mehr praktiziert; wir haben es berufsmäßigen Sprechern in Rundfunk und Fernsehen überlassen. Die Liturgiefeier erfordert aber Vorleser, und es wird gut sein, dieser Funktion wieder mehr Beachtung zu schenken, wenn man bedenkt, wie verschiedenen Angaben von Bildungsbehörden zufolge¹¹ die Zahl der Legastheniker in Österreich erheblich zunimmt und daß schlechte Lesefertigkeit und Texterfassung bei Schülern alarmierende Ausmaße annehmen.

Worauf ist beim Vorlesen zu achten, damit ein Text vermittelt und nicht zerstört wird? Vor allem muß der Vorleser eine innere Beziehung zum Text hergestellt haben; man kann zwar – und beim Lesen im *tonus rectus* wurde das auch praktiziert – beim Lesen gewissermaßen nur seine Sprechorgane einschalten und sich selbst dabei aus dem Spiel halten, gleicht aber dann einer Maschine, auf der ein Text heruntergespielt wird; dadurch wird aber keine Kommunikation zum hörenden Partner hergestellt. Diese Teilhabe am Text, verbunden mit einer Informationsintention des Vorlesers, erfordert eine geistige Bewältigung des Vorzulesenden, was sehr jungen Menschen wohl schwerfallen dürfte und weswegen der Einsatz allzu junger Vorleser fragwürdig ist.

Zur Vermittlung eines Vorlesetextes gehört weiters, daß der Text dadurch eine gewisse Plastizität und somit leichtere Rezipierbarkeit durch den Hörer erhält, daß er vom Sprecher in akustisch gegliederte Sinnabschnitte zerlegt wird, daß durch Variation von Sprechtempo, Lautstärke, Härte und Weichheit des Tones das eine mehr herausgehoben, dem Hörer nähergerückt, das andere dafür eher in den Hintergrund und in die Unwichtigkeit verwiesen wird. Durch Pausen und Spannbögen werden zusammengehörende Teile als zusammengehörend, andere als davon getrennt dargestellt. Damit aber wird ein Text bereits interpretiert! An einem kleinen Beispiel kann man sehen, wie die Betonung das Textverständnis beeinflusst; es ist nicht gleich, ob man bei Jo 14, 6 *Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben* das *Ich* betont oder die Substantive. Ein anderes Beispiel ist die Hilflosigkeit, mit welcher viele Sprecher das einleitende Wort *Gott* bei Gebetsanfängen behandeln. Es ist zugegebenermaßen schwer, ein einsilbiges Wort, das am Redeanfang steht und von einer Pause gefolgt wird, eindrucksvoll zu gestalten, aber es deshalb trotz seines Schwergewichts in eine Schwachtonposition zu bringen ist auch keine Lösung; man kann sich immerhin damit helfen, durch geringfügige Umstellungen der Wörter einen leichter sprechbaren Text herzustellen.

¹¹ Zuletzt in: *Informationsdienst für Bildungspolitik und Forschung*, Wien, *Wochenspiegel* vom 12. 5. 1972, 4.

Bei Schriftlesungen ist die lernpsychologische Erkenntnis zu berücksichtigen, daß ein vorangestellter, kurzer prägnanter, auf den Inhalt des Folgenden verweisender Satz die Rezeption des Textes erleichtert. Solche Sätze dürfen allerdings nicht in Hast zusammengebastelt werden, sonst sind sie entweder irreführend oder wirkungslos.

Die Gestik (vor allem die als Begleitung verschiedener Texte vorgeschriebene Gestik etwa beim Kanon) muß mit dem Text koordiniert werden; Gestik und Text müssen einander verstärkend ergänzen. Wenn der Blick auf einem Text haftet, die Stimme redet, die Hände eine Tätigkeit ausführen und dabei kein innerer Zusammenhang in der sprechenden und agierenden Person besteht, kann keinerlei Wirkung davon ausgehen. Man wird also Texte, die von Gesten begleitet werden müssen, auswendig lernen und sich die Richtung des Blicks dabei überlegen.

Schließlich sind noch die Texte zu erwähnen, die immer wieder vorgelesen werden müssen. Was dabei einmal, als sie neu waren, als lebendiger bewegter Rhythmus aufklang, wird alsbald leblose, schlaffe Routine. Die unverändert bleibenden Intonationskurven werden eingeschliffen und starr, der Sprechakt verliert die Spannung, die für die Bindung der Aufmerksamkeit des Hörers unerlässlich ist (ein *spannender* Erzähler *fesselt* seine Hörer). Man kann eine solche Entwicklung verhindern, indem man zunächst dort, wo Textalternativen möglich sind, diese benutzt. Es ist z. B. nicht einzusehen, warum immer der kürzeste Kanon verwendet werden soll. Wenn schon Zeit eingespart werden muß, würde das oft besser bei der Predigt geschehen. Man kann weiters durch verschiedene Intonationsversuche am selben Text diesem allerlei erstaunliche Vielfalt entlocken; leichte Umstellungen im Text, kurze Erweiterungen (etwa durch eine an passender Stelle eingebaute Stelle aus dem verlesenen Schrifttext), Paraphrasen, Pausen, die dem Hörer das Nachdenken ermöglichen – alle diese Möglichkeiten sind erst einmal auszuschöpfen, bevor man vor einem Text resigniert und sich in die gleichgültige Routine vergrämt zurückzieht. Sicherlich erfordert dies einige Mühe (warum aber soll gerade die Liturgie keine Mühe machen?), doch die dadurch bewirkte Belebung der Liturgie belebt auch die Gemeinde und den Pfarrer.

Sonstige Sprechformen in der Liturgie

Die Fürbitte. Sie ist eine Bitte und setzt als solche eine Not voraus. Sie wird von dem betroffenen Menschen oder der betroffenen Gruppe selbst oder durch andere eingebracht und damit öffentlich gemacht, so daß die Umgebung wenigstens durch die darüber erhaltene Information an der Not beteiligt und gleichzeitig zur Hilfeleistung gedrängt wird. Die gegenwärtige Praxis der Fürbitten in der Liturgie entspricht diesem Sachverhalt nicht. Sie werden häufig einem Buch entnommen, wo so allgemeine Formulierungen festgelegt sind, daß sie auf jeden Tag passen können, und es besteht daher nicht der nötige Spontanbezug zwischen einer Not und ihrer Verbalisierung. Es wäre zur Überwindung dieser Fehlform allerdings denkbar, daß von Gemeindemitgliedern seelische, wirtschaftliche, soziale usw. Nöte bestimmter und dem Fürbitter bekannter Menschen beschrieben werden (allerdings ohne Nennung von Namen). Dabei könnte es dann geschehen, daß in manchen Fällen (sicherlich nicht in allen!) ein Gottesdienstteilnehmer, der davon hört, Wege und Mittel zur Behebung einer solchen Notsituation kennt und sich darüber mit dem Fürbittenden ins Einvernehmen setzt. Die Aufgabe des Pfarrers wäre es, seiner Gemeinde zu solchem Sich-Äußern Mut zu machen und gleichzeitig zu verhindern, daß der Pfarrtratsch auf diesem Weg in die Liturgie Eingang findet.

Feststehende Formulierungen, Anweisungen usw. Floskeln sind als sprachliche Signale für alle Kommunikationsvorgänge erforderlich, z. B. bei Herstellung und Auflösung von Gesprächen, Steuerung von Diskussionen, beim Telefonieren, beim Ein- und Verkaufen usf. Sie sind auch für den ordentlichen Ablauf der Liturgie unerlässlich, nur

ist dabei zu beachten, daß etwa Begrüßungs- und Entlassungsformeln zu Beginn und Ende der Liturgiefeier nicht mit mehr persönlichem Überschwang belastet werden als solchen Formeln überhaupt zusteht. Wichtig ist weiter, daß Anweisungen klar formuliert werden. Wenn der Priester einlädt: *Wir beten das Glaubensbekenntnis*, muß er auch sagen, *welches* Credo gebetet werden soll. Wenn zum *Beten* des Vater-Unser aufgefordert wird, und es soll *gesungen* werden, ist dies irreführend. Besondere Beachtung verdienen die theologischen Floskeln, da sie nicht nur praktische, zweckgebundene Bedeutung haben, sondern auf die heilsgeschichtliche Dimension verweisen. Die Intonation ist schwierig; man soll sie immer wieder überprüfen und die starre Fixierung zu durchbrechen suchen. Bei *der Herr sei mit euch* kann man auch das *Herr* betonen und muß nicht immer die Schwere am Ende haben. Ähnliches muß man auch bei den Wandlungsworten, den Schlußformeln von Gebeten usw. versuchen.

Bisher ist immer nur vom Sprechen des Predigers und Priesters gehandelt worden. In der Gottesdienstfeier, so wird nachdrücklich im Zuge der gegenwärtigen Demokratisierung aller kirchlichen Bereiche verlangt, muß auch die Gemeinde sprachlich aktiviert werden. Dafür sind aber bisher wenigstens soweit es den sonntäglichen Pfarrgottesdienst betrifft, keine wirklich brauchbaren Formen entwickelt worden, und das dürfte auch in der nächsten Zukunft nicht geschehen. So wird, abgesehen vom Lektorendienst und vom Fürbitten-Sprechen, der Gemeinde nur der Gesang und das Chorsprechen bleiben. Das möge aber nicht als Mangel abgetan werden, vor allem dann nicht, wenn der Gemeindegesang wieder entsprechend aktiviert wird und wenn von der verbindenden Macht des Gruppengesanges als Gruppenerlebnis und von den Wirkungen, welche eine Melodie auf den Menschen ausübt, entsprechender Gebrauch gemacht wird. Dafür sind die Melodien von Liedern und Gesängen gut einzulernen und häufig zu verwenden, damit sie automatisiert und damit beschwingter gesungen werden können. Von Liedern sollten hintereinander jeweils mehrere Strophen gesungen werden, damit der Sänger sich in die Melodie einschwingen kann.

Vereinzelt Herumsitzen von Gottesdienstteilnehmern ist dadurch zu vermeiden, daß die Teilnehmer veranlaßt werden, die vorderen Reihen zu besetzen, um einen für den Gruppengesang notwendigen Block zu bilden. Man kann auch bereits vor dem Gottesdienst eine Anzahl hinterer Reihen sperren. Es stehen dem Pfarrer solche Maßnahmen nicht nur zu, sie sind sogar seine Pflicht. Denn das Leiteramt umfaßt unserem Dafürhalten nach nicht nur die Überwachung eines einigermaßen geordneten Ablaufes des Gottesdienstes, sondern beinhaltet auch die Dynamisierung der Pfarre, d. h. der Pfarrer muß seine Gemeinde in der Liturgie vor der heute so bedrohlichen Lethargie dadurch befreien, daß er ihr etwas abverlangt — z. B. eben den Aufschwung in den Gesang. Natürlich muß er auch dafür sorgen, daß die Voraussetzungen erfüllt sind: leicht lesbare Texte der Lieder und Gesänge müssen für jeden zur Verfügung stehen, der gemeinsame Einsatz (ohne den kein Gesang zur Wirkung wird) muß erreicht werden, wozu der Pfarrer oder ein von ihm Beauftragter jeweils genau angibt (und wiederholt), welche Strophe welchen Liedes auf welcher Seite gesungen wird. Er wird sogar den ersten Liedvers vorsprechen und während dieser Pause das Suchen ermöglichen, den Organisten wird er schulen müssen, einen deutlich hörbaren Unterschied zwischen Vorspiel und Liedbegleitung zu machen; der Pfarrer selbst wird sich, soweit dies nur irgendwie möglich ist, am Gesang beteiligen und nicht nebenher irgendwelche Verrichtungen tätigen. Unter solchen Voraussetzungen wird es weniger schwer fallen, in jedem Gottesdienst immer wieder aufs neue *die Herzen zu erheben*.

Synoden in der Kirche von heute

In den letzten Jahren sind in der katholischen Kirche verschiedentlich Synoden vorbereitet und durchgeführt worden. Im Unterschied zu Synoden der unmittelbaren Vergangenheit zeigt sich dabei die Tendenz, Synoden auf nationaler Ebene einzuberufen oder wenigstens eine Zusammenarbeit anzustreben. In Europa bestehen Bestrebungen auf nationaler Ebene in Holland, der Bundesrepublik Deutschland, der Deutschen Demokratischen Republik, Österreich und der Schweiz. Eine Zusammenarbeit auf überdiözesaner Ebene geschieht in einigen Diözesen Polens, Spaniens und in Slowenien. Diözesansynoden fanden statt in Italien (Mailand, Bozen-Brixen), Frankreich, Dänemark, Luxemburg und verschiedenen Ländern Osteuropas.

Im Vergleich zur ersten Hälfte dieses Jahrhunderts kann man von einem eigentlichen Aufblühen der Synodentätigkeit sprechen. Die Kirchengeschichte kennt intensivere Synodentätigkeit in verschiedenen Epochen kirchlicher Reform, beispielsweise bei der Reform zur Zeit Karls des Großen, bei der Gregorianischen Reform im 11. Jahrhundert, nach dem 4. Laterankonzil (1215) und teilweise nach dem Konzil von Trient (1545–1563). Mit solchen Epochen ist die Synodentätigkeit im Anschluß an das II. Vatikanische Konzil zu vergleichen.

Synoden sind somit in der Kirche nicht neu. Die heutigen Synoden weisen aber im Vergleich zu den Synoden der unmittelbaren Vergangenheit neue Züge auf. Die Fragen, die heute der Kirche aufgegeben sind, sind vielfältig und teilweise radikal. Sowenig wie das II. Vatikanum können teilkirchliche Synoden daran vorbeigehen. Zudem bildet das Kirchenbild des letzten Konzils die Grundlage für die Synodenstrukturen. Dabei ist besonders zu beachten, daß die Kirche als Gemeinschaft gesehen werden muß¹, daß in der Diözese als Teilkirche die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche wahrhaft wirkt und gegenwärtig ist² und daß auch die Laien ihren Teil für das Wachstum der Kirche beizutragen haben³. Dazu kommt, daß die Synoden in der heutigen Kirche sehr stark von der allgemeinen kirchlichen Situation geprägt sind. Sie sind einer den Dialog erschwerenden Tendenz der Radikalisierung einzelner Standpunkte ausgesetzt und werden auch als Vorgang von manchen Kreisen radikalisiert. Für manche sind sie Inbegriff aller Hoffnung, für andere ein die Kirche äußerst gefährdendes Unternehmen. Für sehr viele stehen sie, wie auch andere Äußerungen der Kirche, jenseits ihrer Interessensphäre.

Im Folgenden soll versucht werden, skizzenhaft darzulegen, welche Aufgaben Synoden in der Kirche von heute haben.

Neue Art der Kirchenleitung

Synoden sind Vorgänge in der Kirche. Sie sind nicht einfach die Kirche selbst und können nicht alle Aufgaben der Kirche erfüllen. Kirche reicht weiter als Synoden. Kirche ist, wo der Mensch, vom Geist Gottes erfaßt und durch die Verkündigung belehrt, glaubt, daß Christus der Herr ist, wo der Mensch durch Glauben und Taufe eingegliedert ist in die Gemeinschaft, die einem Sakrament zu vergleichen ist⁴. Kirche verwirklicht und zeigt sich, wo Glaubende gemeinsam das Wort Gottes hören und sich in der Eucharistie mit dem auferstandenen Herrn eins wissen. Kirche ist, wo Glaubende den Mitmenschen lieben, ihm menschlich helfen, Zeugnis geben für den Herrn. All dies geschieht in mannigfachster Weise.

¹ Vgl. insbesondere Kirchenkonstitution, 2. Kapitel, „Das Volk Gottes“.

² Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe, Nr. 11.

³ Kirchenkonstitution, Nr. 33.

⁴ Kirchenkonstitution, Nr. 1.

Die Gemeinschaft der durch die Taufe dem Herrn Verbundenen benötigt den Leitungsdienst derer, die auf Grund ihrer Weihe einen besonderen Auftrag des Herrn zu erfüllen haben. Diesen Dienst haben in erster Linie die Bischöfe zu leisten. Die Art und Weise, wie sie den Dienst im Laufe der Kirchengeschichte ausgeübt haben, ist sehr verschieden, geprägt von den verschiedenen Epochen. Altrömische Beamtenordnung, germanisches Eigenkirchenwesen, barockes Fürstentum haben die Gestalt der katholischen Kirche und die Amtsführung der Bischöfe mitgeprägt.

Synoden heute sind Ausdruck einer neuen Art der bischöflichen Kirchenleitung: Der Bischof erfüllt seinen Dienst in breit angelegter und öffentlicher Beratung. Der Bischof in der Synode unterscheidet sich vom Bischof, der einsam Fragen entscheidet, die für die ganze kirchliche Gemeinschaft von Bedeutung sind. Synoden ersetzen die Bischöfe nicht, noch verdrängen sie sie zu reinen Exekutivfunktionären. Die Bischöfe tragen persönliche Verantwortung in der Kirche, die sie keinem Gremium, auch nicht einer Synode, abtreten können. Sie haben von Christus gestellte Aufgaben zu erfüllen, wofür sie durch den besonderen Beistand des Geistes befähigt werden. „Die Bischofsweihe überträgt mit dem Amt der Heiligung auch die Ämter der Lehre und der Leitung“⁵.

Auf der andern Seite ist zu beachten: „Der Heilige Geist . . . teilt den einzelnen, wie er will‘ (1 Kor 12,11) seine Gaben aus und verteilt unter den Gläubigen jeglichen Standes auch besondere Gnaden. Durch diese macht er sie geeignet und bereit, für die Erneuerung und den vollen Aufbau der Kirche verschiedene Werke und Dienste zu übernehmen gemäß dem Wort ‚jedem wird der Erweis des Geistes zum Nutzen gegeben‘ (1 Kor 12,7)“⁶. Ein Bischof, der dies ernst nimmt, wird sich ernsthaft um eine gute Beratung bemühen. Eine solche kann die Synode ermöglichen.

Während Jahrhunderten verstand man unter Diözesansynoden eine Beratung des Bischofs mit seinen Priestern. In vielen Synoden des Altertums und des frühen Mittelalters haben Laien in der Person von Fürsten und Königen eine bedeutsame Rolle gespielt. Um einer staatlichen Einflußnahme entgehen zu können, bildete sich immer mehr die Gewohnheit heraus, nur Priester zu den Synoden zu berufen. Unmittelbar vor dem II. Vatikanum, im Jahre 1960, wurden im Bistum Graz-Seckau Laien zur Synode eingeladen. Im Anschluß an das II. Vatikanische Konzil hat sich immer mehr die Praxis herausgebildet, zu den Synoden Laien zu berufen. Immerhin sollen gemäß den Weisungen der Päpstlichen Bischofskongregation die Priester die Mehrheit in den Synodenversammlungen bilden. Diese Entwicklung entspricht dem Abschnitt des Dekrets über die Hirtenaufgabe der Bischöfe, Seelsorgegeräte aus Priestern, Ordensleuten und Laien zu bestellen, die „alles, was die Seelsorgearbeit betrifft“ beraten und daraus praktische Folgerungen ableiten sollen⁷.

Synoden sind eine besondere Art der Kirchenleitung. Die Beratung durch die Synodalen muß ebenso ernst genommen werden wie die Eigenverantwortung der Bischöfe. Die Statuten der einzelnen Synoden gehen sichtbar darauf aus, alle Mittel anzuwenden, um einen Bruch zwischen Bischof und Plenarversammlung zu vermeiden. So enthält das Statut des Österreichischen Synodalen Vorgangs folgende Bestimmung: „Erklärt die Österreichische Bischofskonferenz, daß sie einer Vorlage aus Gründen der verbindlichen Glaubens- und Sittenlehre der Kirche sowie der kirchlichen Disziplin nicht zustimmen kann, so ist zu dieser Vorlage eine Beschlußfassung in der Vollversammlung des OESV nicht möglich. Eine erneute Verweisung der Sachfrage an die zuständige Sachkommission zur Erarbeitung einer neuen Vorlage ist damit nicht ausgeschlossen“⁸.

⁵ Kirchenkonstitution, Nr. 21.

⁶ Kirchenkonstitution, Nr. 12.

⁷ Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe, Nr. 27.

⁸ Statut des Österreichischen Synodalen Vorgangs, Art. 13, 3.

Ein ähnliches Bestreben zeigt sich im Schweizer Rahmenstatut für Diözesansynoden: „Synodenbeschlüsse . . . liegen vor, wenn der Bischof der Plenarversammlung zustimmt. Kann er nicht zustimmen, so hat er seinen Entscheid vor der Plenarversammlung zu begründen. Diese setzt eine Kommission ein, die einen Beschluß anstrebt, dem der Bischof und die Plenarversammlung zustimmen können. Die Kommission legt den neuen Beschlußvorgang der Plenarversammlung vor“⁹.

Wichtiger aber als die rechtlichen Bestimmungen ist die Haltung von Synodalen und Bischöfen. Synodalen müssen in ernster Verantwortung für die Kirche handeln und die Gefahr meiden, Synoden als Forum für eine vielleicht lange aufgestaute negative Kritik zu benützen. Bischöfe müssen vor allem bereit sein, zuzuhören und für echte Anliegen und Argumente offen zu sein. Wenn Bischöfe Synoden einberufen und zudem bereit sind, diese öffentlich durchzuführen, erbringen sie damit bereits einen Beweis dafür, daß sie bereit sind, ihre besondere Verantwortung in möglichst großer Gemeinschaft mit den Synodalen wahrzunehmen.

Erarbeitung richtungsweisender Leitsätze

Das II. Vatikanum schreibt den Bischöfen die Bildung von Priesterräten vor¹⁰. Es empfiehlt ihnen dringend, Seelsorgeräte zu errichten¹¹. Daneben sind, wie bereits bemerkt, Synoden zu neuem Leben erweckt worden. Einzelne Bistümer weisen somit gegenwärtig Priesterrat, Seelsorgerat und Synode als Beratungsgremien des Bischofs auf. In einigen Ländern arbeiten die Räte auf Bistumsebene, Synoden auf nationaler Ebene. Man kann den Eindruck gewinnen, heute werde übertrieben, was durch lange Zeit hindurch vernachlässigt wurde.

Es stellt sich somit die Frage: Welche Funktion kommt den Synoden neben den Priester- und Seelsorgeräten zu? Es gibt bisher eine einzige allgemein kirchliche Bestimmung, die sich mit dieser Frage befaßt. Im Motu Proprio „Ecclesiae Sanctae“ zur Ausführung des Dekretes über die Missionstätigkeit der Kirche heißt es, daß die Seelsorgeräte in Vorbereitung und Ausführung von Diözesansynoden mitwirken sollen¹². In der Schweiz haben die Räte an der Vorbereitung der Synoden insoweit mitgewirkt, als sie Mitglieder für die Interdiözesane Vorbereitungskommission wählten, zu den Statut-Entwürfen Stellung bezogen und Nominationen für die Zusammensetzung der vorbereitenden Sachkommission einreichten. In der gemeinsamen Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland sowie im Österreichischen Synodalen Vorgang wurden die Synodalen durch die diözesanen Räte gewählt. Verschiedene Diözesansynoden haben sich mit der Gründung eines diözesanen Seelsorgerates befaßt. Auf nationaler Ebene stellt sich die Frage der Weiterführung der Synodenarbeit durch ein nationales Gremium. Bekannt sind diesbezüglich die Bestrebungen in Holland.

Für die Bestimmung des Verhältnisses zwischen Synoden und Räten scheint folgende Überlegung von Bedeutung zu sein. In der Kirche ist einerseits eine Beratung der jederzeit auftauchenden Probleme und Einzelfragen nötig. Von Zeit zu Zeit ist darüber hinaus eine besondere Anstrengung erforderlich, um die gesamte Aktivität der Kirche zu überblicken, sie mit den Zeiterfordernissen in Treue zum Herrn zu konfrontieren und richtungsweisende Leitsätze für die gesamte Arbeit zu erarbeiten. Es ist sicher von Vorteil, wenn diese beiden Aufgaben von zwei verschiedenen Beratungsorganen wahrgenommen werden. Würden die Synoden als dauernd bestellte und regelmäßig tagende Organe eingeführt, so wären sie einer doppelten Gefahr ausgesetzt: Sie könnten der alltäglichen Routine erliegen und kaum mehr aktive Kräfte

⁹ Rahmenstatut für die Diözesansynoden, Art. 2, 8.

¹⁰ Dekret über Dienst und Leben der Priester, Nr. 7.

¹¹ Siehe oben Anm. 7.

¹² AAS 1966, 787.

wecken. Zudem könnten sie durch die Behandlung alltäglicher Fragen derart absorbiert werden, daß sie sich nur schwer dazu aufraffen, die großen Zusammenhänge in den Griff zu bekommen und daraus die nötigen Richtlinien zu erarbeiten. Bleiben die Synoden außerordentliche Ereignisse, die höchstens alle zehn Jahre stattfinden, werden sie diese richtungsweisende Aufgabe besser und wirkungsvoller wahrnehmen können. Die Beratung der Bischöfe in den immer auftretenden einzelnen Fragen übernehmen Priester- und Seelsorgeräte.

Zusammenarbeit unter den Bistümern

Die Anforderungen an die Synoden sind heute sehr groß. Es genügt nicht, die eine oder andere Frage zu behandeln. Grundfragen der Seelsorge und des kirchlichen Lebens stehen zur Diskussion. Zudem gestatten es die modernen Kommunikationsmittel und die Binnenwanderung immer weniger, verschiedene Lösungen in benachbarten Diözesen zu verabschieden. Daher ist eine Zusammenarbeit unter den Diözesen eines Landes im Hinblick auf Synoden notwendig.

In den Niederlanden, in der Bundesrepublik Deutschland und in der Deutschen Demokratischen Republik wurden Synoden von Anfang an auf nationaler Ebene geplant und durchgeführt. Die meisten Diözesen Österreichs haben vorerst unabhängig voneinander Diözesansynoden durchgeführt, deren Arbeit auf nationaler Ebene durch den „Österreichischen Synodalen Vorgang“ vervollständigt und weitergeführt wird. In der Schweiz wurde ein Modell entwickelt, das sowohl Diözesansynoden als auch gesamtschweizerische Sitzungen vorsieht. In allen Diözesen werden zur gleichen Zeit Diözesansynoden abgehalten. Die Vorlagen werden gesamtschweizerisch vorbereitet, so daß in allen Synoden die gleichen Texte zur Diskussion stehen. Zwischen den einzelnen Sessionen der Diözesansynoden finden jeweils gesamtschweizerische Sitzungen statt, die teilweise einen Ausgleich unter den Diözesansynoden suchen, teilweise einzelne Fragen auf gesamtschweizerischer Ebene zuhanden der Bischofskonferenz verabschieden.

Die Zusammenarbeit der Bischöfe in den Bischofskonferenzen zog somit eine synodale Tätigkeit auf Landesebene nach sich. Damit scheint eine neue Belebung der Kirchenversammlung auf nationaler Ebene zu erfolgen, die in anderer Form und mit kirchenrechtlich anderen Kompetenzen im Codex Iuris Canonici¹³ bereits vorgesehen ist, in der Praxis der letzten Jahrzehnte aber mit wenigen Ausnahmen kaum praktische Bedeutung hatte.

Kirchliche Bewegung

In Synoden beraten Bischöfe, Priester und Laien richtungsweisende Leitsätze. Eine Beratung kann zu Beschlüssen führen. Im staatlichen Bereich können diese mit Zwangsmitteln durchgesetzt werden. Die Kirche kennt solche Mittel nicht. Sie wirkt grundsätzlich „nicht durch Zwang und Kunstgriffe, die des Evangeliums nicht würdig sind, sondern vor allem in der Kraft des Wortes Gottes“¹⁴. Dies gilt in erster Linie für die Verkündigung, gilt aber heute auch weithin für die Möglichkeit der Durchsetzung einer kirchlichen Ordnung. Zeitweise wurden diese kirchlichen Tätigkeiten durch staatliche oder gesellschaftliche Zwänge begleitet. Dies war teilweise dem Evangelium entgegengesetzt¹⁵ und ist heute je länger desto weniger möglich.

Die Synoden erarbeiten richtungsweisende Leitsätze für die Zukunft. Sollen diese wirklich zum Tragen kommen, müssen sich die Synoden anstrengen, ihre Beratungen

¹³ CIC Can, 281 f.

¹⁴ Dekret über die Religionsfreiheit, Nr. 11.

¹⁵ Dekret über die Religionsfreiheit, Nr. 12.

so zugestalten, daß sie von möglichst vielen Gliedern der Kirche mitvollzogen werden, so daß diese Anstrengungen von persönlichem Einsatz vieler getragen werden.

Synoden haben auch Aufgaben der Verkündigung. Im Unterschied zur Verkündigung in der Predigt werden an Synoden verschiedene Meinungen direkt ausgedrückt und diskutiert. Im Unterschied zu Diskussionszirkeln handelt es sich hier um Kirchenversammlungen, in denen die Bischöfe ihre Aufgabe als Lehrer in besonderer Weise wahrnehmen können. Soweit es gelingt, die Debatten der Synodenversammlungen ins Interesse der gesamten Kirche hineinzustellen, bietet sich hier eine Chance für eine kirchliche Verkündigung, die den Grundsätzen moderner Erwachsenenbildung in besonderer Weise entspricht.

Mitglieder von vorbereitenden Kommissionen und Synodalen vertreten alle Glieder der Kirche. Ihr Wissen und ihre Erfahrung umfaßt aber nicht Wissen und Erfahrung aller. Daher müssen ihre Überlegungen der Ergänzung durch andere zugänglich sein. Dies geschieht dadurch, daß möglichst viele Glieder der Kirche Anregungen und aufbauende Kritik weiterleiten.

Aus diesen Gründen sind Synodenversammlungen gewöhnlich offen für die Presse, teilweise sogar ganz öffentlich. Zudem werden die Gläubigen meist durch die Bischöfe aufgefordert, vor Beginn der Synoden ihre Wünsche anzumelden. In der Bundesrepublik Deutschland wurde dazu eine groß angelegte Meinungsumfrage veranstaltet¹⁶. In der Schweiz sind auf einen Brief der Bischöfe hin ungefähr 10.000 Briefe eingegangen. In verschiedensten Ländern wurde die Bildung von Diskussionsgruppen mit mehr oder weniger Erfolg versucht. Um Gespräche, Eingaben und Interesse an den Verhandlungen anzuregen, werden meist die Vorlagen, teilweise aber schon Vorlageneurwürfe und Fragestellungen von Kommissionen publiziert.

All diese Anstrengungen sind von größter Bedeutung. Der Erfolg der Synoden wird nicht in erster Linie an der Qualität der verabschiedeten Papiere zu messen sein, sondern viel eher daran, ob es ihnen gelingt, in breiten Kreisen Interesse für die Bestrebungen der Kirche und das Bewußtsein einer echten Mitverantwortung zu wecken.

Geistlicher Vorgang

Synoden sind Beratungen, die möglichst tief in den breiten Schichten der Kirche verwurzelt sein sollen. Sie sind aber nicht einfach Parlamente mit guten public-relations. Sie sind Kirchenversammlungen. Kirchenversammlungen müssen sich als Instrumente für das Wirken des Geistes Gottes verstehen. So sind Synoden immer auch geistliche Vorgänge. Dies soll sich darin zeigen, daß die Synodalen ehrlich suchen, was Treue zu Christus heute von der Kirche fordert. In den Verhandlungen und in der Gemeinschaft der Synodalen muß irgendwie spürbar werden, daß Christus als Quell der Wahrheit und als Ursprung der Liebe zum Mitmenschen Zentrum der Synoden ist. Sichtbarster Ausdruck und zugleich wirkendes Zeichen dieses Dabeiseins des Herrn wird der Gottesdienst sein, vor allem die Eucharistiefeier. Sie darf nicht einfach eine angehängte Veranstaltung sein, sondern muß im Zentrum der Synode ihren Platz haben. In seinem klassischen Werk über die Diözesansynode zählt Benedikt XIV. Gebet, Gottesdienst und Predigt an erster Stelle unter den Handlungen an der Synode auf¹⁷. Dies hat auch heute noch voll Geltung.

Weil sie diesem Ziel nie ganz entsprechen werden, werden Synodalen und Synoden immer wieder in sich gehen und sich fragen müssen, ob sie durch Rechthaberei und Engstirnigkeit oder durch Oberflächlichkeit dem Wirken Gottes widerstanden haben. Synodalen und Synoden werden immer wieder innerlich umkehren und den Herrn um Vergebung bitten müssen.

¹⁶ G. Schmidtchen, *Zwischen Kirche und Gesellschaft*, Herder, Freiburg 1972.

¹⁷ *De Synodo Diocesana*, Venedig 1775, 1. V., c. I.

Die Eingliederung in die Kirche unter dem Gesichtspunkt der Gemeindebildung*

1. Einleitung: „Auf der Basis eines pastoral-theologischen Realismus“

So sehr es berechtigt ist, im Gesamtvorgang der Initiation von Beginn (Taufe) und Höhepunkt (Eucharistie) zu sprechen, müssen die Initiationssakramente im Sinne der ständigen Eingliederung in die Kirche, die ein prozeßhafter Vorgang ist, theologisch und soziologisch neu bedacht werden¹. Unter dem besonderen Gesichtspunkt der „Gemeindebildung“ wird der Dreischritt der Initiation als große Einheit gesehen.

Engagierte Priester und Laien, denen die Gemeindebildung ein Anliegen ist, tun sich schwer, im Zusammenhang mit den Initiationssakramenten in der Gemeindepastoral von klaren Zielvorstellungen auszugehen. Die verbreitete „Unsicherheit“ über eine Wesensbestimmung der Firmung, die für die momentane Praxis weiterhelfen könnte, ungelöste pastoral-pädagogische Fragen der Eingliederung der Kinder in die eucharistiefeiernde Erwachsenengemeinde, die Sorge um die zunehmende Zahl von ungetauften Kindern machen die Skepsis vieler Praktiker verständlich, die vor apriorisch erfolgenden Festlegungen der Gemeindepastoral warnen, die an der Wirklichkeit vorbeigehen.

Darum müssen solche Überlegungen auf der Basis eines pastoral-theologischen Realismus stehen. Nicht selten hat man den Eindruck, daß Pastoraltheologen „alles zugleich und deshalb nichts Bestimmtes bzw. Unmögliches wollen. Die Gemeinde soll Glaubensgemeinschaft sein und variierte Verkündigungsformen entwickeln. Sie hat die Liturgie und die Sakramentspendung auf den Höchststand der Entwicklung und effektiver Auswirkung zu bringen . . . Die Gemeinde soll missionarisch, sozial effektiv u. U. noch gesellschaftskritisch sein usw. Dementsprechend werden die Aufgaben der Pfarrseelsorger über Gebühr multipliziert und die Laien mit Aufgaben betraut, die ihnen kaum noch Zeit lassen, ihrem Beruf nachzugehen und ihre Familie zu pflegen . . .“ Es droht die Gefahr, daß sich die Seelsorger „überfordert“ fühlen, „weil sie erfahren, den hohen Anforderungen ihres Berufs unmöglich entsprechen zu können. Frustration beschwört jedoch entweder Aggressivität herauf — man lehnt alles Neue ab und bleibt bei seinem alten System — oder Tendenzen zur Isolierung — man bricht die Kommunikation ab und beginnt u. U. sogar die Seelsorge zu meiden“².

2. Hat die Gemeinde überhaupt noch Chancen?

Bevor Einzelfragen der Initiationssakramente behandelt werden, erscheinen folgende theologische Überlegungen notwendig:

Jesus Christus ist der Herr der Gemeinde.

„Gemeinde“ ist „Kirche“ am Ort.

Die Feier der Sakramente soll einen Raum schaffen, in dem Gemeinde erfahren werden kann.

* Dieser Beitrag gibt ein beim Königsteiner Arbeitskreis „Kind und Eucharistie“ gehaltenes Referat wieder.

¹ Zu den soziologischen Implikationen der Fragestellung vgl. bes. Günter Biemer / Josef Müller / Rolf Zerfass, *Eingliederung in die Kirche* (Pastorale. Handreichung für den pastoralen Dienst), Mainz 1972, 13–17 u. 24–39.

² Osmund Schreuder, *Thesen über Gemeindereform*, in: *Gemeindereform — Prozeß an der Basis* (Kirche im Gespräch), Freiburg 1970, 20 f.

³ Vgl. Georg Kugler, *Zwischen Resignation und Utopie. Die Chancen der Ortsgemeinde*. Gütersloh 1971.

1) *Jesus Christus ist der Herr der Gemeinde*

Viele stellen sich die Aufnahme in die Kirche als Eintritt in eine gesellschaftliche Vereinigung vor. In Taufgesprächen treten oft sehr zweitrangige Motivationen zutage, aus denen Eltern ihre Kinder zur Taufe anmelden. „Ich weiß gar nicht, warum sie zögern, mein Kind zu taufen, ich habe doch meine Kirchensteuer bezahlt und verlange, daß mein Kind getauft wird“, erklärte ein Vater dem Pfarrer.

Je weniger selbstverständlich es ist, daß sich die Gemeinde auf Grund der *Erwählung* und *Berufung* durch Gott versammelt, desto zentraler muß im Bemühen um die Eini-gung der vielen zu der einen Gemeinde, muß im Prozeß der Gemeindebildung der Herr selbst, der die Seinen ruft, im Mittelpunkt stehen.

Die in Jesu Tod und Auferweckung geschenkte Versöhnung mit Gott und den Men-schen untereinander ist tragender Grund, Inhalt und Ziel des Lebens der christlichen Gemeinde. Durch Jesus sammelt Gott sein Volk. Jesus ist der bleibende Bezugspunkt, von dem die Gemeinde herkommt. Darum ist alles Reden von christlicher Gemeinde und alle Mühe um ihren Aufbau ohne Zusammenhang mit der Person und dem Werk Jesu illusorisch. Damit ist noch nichts über ein praktisches Vorgehen bei der Bildung der Gemeinde entschieden.

2) *„Gemeinde“ ist „Kirche“ am Ort*

Dort, wo Menschen auf Grund des Glaubens an Jesus Christus die Frohbotschaft hören und bezeugend weitertragen, wo sie sich zur Feier des Herrenmahles zusamenfinden und im Dienst der Liebe füreinander und für alle da sind, lebt Gemeinde Jesu Christi (vgl. Apg 2, 42), verwirklicht sich Kirche. Im NT geht die Bedeutung des Begriffs „Ekklesia“ von der eucharistiefeiernenden „Hausgemeinde“ über die „Gemeinde-versammlung“ und die Christengemeinde an einem Ort auf die weltweite Glaubens-gemeinschaft über.

Hier wird deutlich, daß es nicht genügt, „Gemeinde“ durch die *territoriale* Umschrei-bung eines Seelsorgebezirks oder durch die Zugehörigkeit zu einem Gottesdienstraum zu erfassen oder die Einheit der Gemeinde durch Prinzipien der „Gemeinwesenarbeit“, der Gruppendynamik oder -pädagogik herzustellen. Die Versammlung im Namen Jesu, die Zeichen der von Gott angestrebten Einheit der Menschen ist⁴, muß die Wirklichkeit der Kirche: „Innen- und Außenseite, Institution und Ereignis kirchlicher Gemeinde“ zur Darstellung bringen⁵.

3) *Die Feier der Sakramente als Raum der Gemeindeerfahrung*

Das einzelne Gemeindemitglied – vor allem in städtischen Gebieten – erfährt, daß die sozialen Beziehungen zunehmend großräumiger werden. Die „Ortsgemeinde“ ist viel-fach nicht mehr identisch mit dem Lebensraum, so daß immer wieder neue Aktions-einheiten und Schwerpunkte der Pastoral gefordert werden.

Angesichts der Frage: Wie kann die Anonymität der Großgemeinde durchbrochen wer-den?, bieten die Schritte der Initiation verschiedene Möglichkeiten, Substrukturen einer Territorialgemeinde zu bilden. Kleine Gruppen von Eltern (Familienkreise), Gottesdienstgemeinden, u. U. auch ein Wohnviertel können zu Zellen christlichen Lebens werden. Trotz des Funktionswandels der Ortsgemeinde⁶ erscheinen gerade von der Initiation her fest umschriebene Gemeindestrukturen notwendig. Es muß Zentren der gemeindlichen Aktivität geben: Eltern müssen motiviert werden, sie

⁴ Vgl. Vaticanum II, Kirchenkonstitution 1 und Pastoralkonstitution 42.

⁵ Lothar Roos, Gemeinde als kirchliche Wirklichkeit, in: LS 24 (1973), 27–37.

⁶ Vgl. Georg Kugler, Zwischen Resignation und Utopie, Gütersloh 1971, passim.

sollen Hilfe erhalten, um ihre Kinder, um die Heranwachsenden in die Gemeinde eingliedern zu können. Sowohl bei der Taufe als auch bei der Eucharistiefeier und bei der Firmung soll nicht nur das lebendige Glaubenszeugnis einzelner Christen, sondern auch die „Gemeinde“ erfahren werden.

Gemeinde, wie sie von Jesus verstanden wurde, ist ein „Signal“ in der Welt. Sie hat von dort her gesehen einen „missionarischen Auftrag“ — vor allem im Hinblick auf die Fernstehenden und die Möglichkeiten, mit ihnen das Gespräch zu suchen. Wenn die aus irgendwelchen Gründen Fernstehenden gerade bei den Initiations-sakramenten nicht auch die Erfahrung der Gemeinde machen, sind alle Versuche, zu einer situationsgerechten Erneuerung des umfassenden Eingliederungsprozesses zu gelangen, vergeblich.

Am Beispiel der Eingliederungssakramente wird deutlich, daß die ganze Gemeinde Träger dieser Aufgabe, dieser Mitverantwortung sein muß. Es wäre jedoch völlig sinnlos, etwa von der Kanzel Appelle zur Mitarbeit zu erlassen. Das Modell der funktionsfähigen Kernpfarrei existiert faktisch nur noch auf dem Papier. Bei der Konzeption neuer Räume der Vermittlung, neuer Ebenen der Begegnung gilt es auch Impulse auf die bisherigen Strukturen zu übertragen (etwa auf bisher bestehende Gruppen und Verbände).

Mag die Vorstellung von Gemeinde im Sinne der „Servicestation“ zu einseitig negativ beurteilt worden sein, *theologisch* gehört es zum Wesen der Gemeinde, „für andere“ da zu sein. Wenn einer den Verlorenen nicht nachgeht, handelt er nicht mehr im Sinne des Evangeliums.

Gerade die Feier der Liturgie und der Sakramente und die einzelnen Stufen der Vorbereitung und Hinführung dazu zeigen, welche Chancen und Möglichkeiten die Pfarrgemeinde bisherigen Stils hat, wenn ihr Funktionswandel klar eingeplant und in den entsprechenden Größenverhältnissen Zellen christlichen Gemeindelebens gebildet werden.

3. Die Sakramente der Eingliederung

1) Die Taufe

Im bisherigen Verständnis wurde die Taufe weithin als Sakrament der individuellen Heiligung gesehen. Der Katechismus der Bistümer Deutschlands aus dem Jahre 1955 schrieb dazu: „In der Taufe schenkt uns Christus ein neues Leben, das *Gnadenleben*“ (118). Viele Christen denken kaum an die gemeinschaftsstiftende, gemeindebildende Funktion der Taufe. Sie wurde zum Akt der individuellen Frömmigkeit, der zwar notwendig ist, aber mit der *Gemeinde* eigentlich wenig zu tun hat.

Bei Taufgesprächen kann man immer wieder feststellen, daß sich bei vielen Eltern eine „Blockierung“ einstellt, wenn sie ihr Kind in diese konkrete Gemeinde eingliedern lassen sollen, die dem einzelnen Gemeindemitglied aus irgendwelchen Gründen fragwürdig erscheint, sei es aus schlechten Erfahrungen im Umgang mit Vertretern dieser Gemeinde, sei es aus mangelndem Kontakt heraus, so daß es nicht mehr zu einem lebendigen Gespräch kam.

Der neue Ordo der Kindertaufe bietet genügend Ansatzpunkte, um die Eingliederung in die Kirche, in die Gemeinde wieder ins Blickfeld zu rücken. In den vorbereitenden Taufgesprächen, in der Taufpredigt und in der Taufkatechese müßte darauf hingewiesen werden: Im Tun der Kirche, in dem sich das Handeln Gottes konkretisiert, einigt uns der Geist: gliedert er uns ein in Jesus Christus — aber nur „in und durch die Gemeinschaft“.

⁷ Glaubensverkündigung für Erwachsene. Deutsche Ausgabe des Holländischen Katechismus, Nijmegen - Utrecht 1968, 276.

Taufe als Tat Gottes, als Zeichen der Erwählung, als Zeichen der Gemeinschaft mit Gott in Jesus Christus weist immer zugleich auch hin auf die Eingliederung in die Kirche, in die konkrete Gemeinde.

Was kann darüber fernstehenden Eltern im Taufgespräch gesagt werden, wo liegen Möglichkeiten für Eltern, die nicht einmal mehr ein Minimum an Glauben aufweisen? Müßte die Gemeinde nicht in der Lage sein, die „Provokation“ aufzugreifen, wenn solche Eltern ihre Kinder guten Willens der Gemeinde anvertrauen wollen? Ist die Gemeinde dazu in der Lage? Sie muß sich verantwortlich wissen für die ihr in ihrer Mitte heranwachsenden jungen Christen. Darum schreibt Adolf Exeler: „Wer die jüngere Generation zu Mitträgern der Gemeinde heranbilden will, muß der älteren helfen, die ihr zukommende Aufgabe zu erfüllen⁸.“

Eltern können die Taufe als gemeinschaftsstiftendes Sakrament nur bejahen, wenn sie die Gemeinde als brüderliche Gemeinschaft erfahren, die dem einzelnen bei der Gestaltung seines Lebens nach der Botschaft Jesu hilft. Die Gemeinde ist der Ort, in dem der Getaufte denen begegnet, die in Gemeinschaft mit Christus leben wollen. Dazu ist erforderlich, daß sich die Gemeinsamkeit des Glaubens umsetzen läßt in menschlich erfahrbare Nähe⁹.

2) Die Firmung

Derzeit werden noch immer etwa 95 Prozent der Kinder und Jugendlichen gefirmt, allerdings praktizieren davon nur noch etwa 25 Prozent, d. h. nur ein Teil steht noch in Kontakt zur Gemeinde. Geht man davon aus, daß die Firmung durch die vertiefte Einführung in den Glauben der Eingliederung in die Gemeinde und darüber hinaus vor allem der apostolischen Aufgabe der Weitergabe des Glaubens dienen soll, muß die Gemeinde die Verantwortung für die Firmvorbereitung mit übernehmen, denn nur in der lebendigen Gemeinde erfahren die Heranwachsenden die Gemeinschaft im Glauben und in der tätigen Liebe und können so in diese Gemeinde eingeführt werden¹⁰. Eine solche Weitergabe des Glaubens geschieht zunächst durch die Einbeziehung des Gefirmten in das Gemeindeleben, wie es in den ersten Zeiten des Katechumenats üblich war, wo weniger die intellektuelle Belehrung als vielmehr die Einführung in den Lebensstil der Gemeinde entscheidend war. Der Katechumene sollte das Leben der Christen in der Gemeinde kennenlernen. Diese Aufgabe übernahmen vor allem die Paten.

Das Hauptgewicht der pastoralen Neuorientierung wird auf die Bewußtseinsbildung in den Gemeinden gelegt werden. Sie sollten die Vorbereitung auf die Firmung und, was noch viel wichtiger wäre, die Weiterführung, die Betreuung der Gefirmten übernehmen. Für diese Aufgabe müßten sich Mitglieder der Gemeinde zur Verfügung stellen, die das christliche Leben ernst nehmen und auch haltungsmäßig dem Jugendlichen etwas zu geben hätten.

3) Die Eucharistie

Die Bedeutung des Geschehens und der Feier der Eucharistie für den Prozeß der Gemeindebildung geht aus der Eigenart der eucharistischen „Versammlung“ hervor, die ein Abbild der von Jesus begonnenen Sammlung der Menschheit für Gottes Herr-

⁸ Adolf Exeler, *Katechese im Blick auf die Kirche*, in: *Katechese und Gesamtseelsorge* (Hg. v. B. Dreher / A. Exeler / K. Tilmann), Würzburg 1966, 62.

⁹ Vgl. Josef Müller / Werner Rück, *Taufgespräche. Die Vorbereitung der Eltern auf die Taufe ihrer Kinder* (Pastorale Handreichungen, Hg. A. Fischer, 5), Würzburg 1972, 88–98.

¹⁰ Vgl. Konrad Disch / Josef Müller u. a.: *Firmvorbereitung in der Gemeinde*, in: LS 23 (1972), 254–256.

schaft und Reich ist¹¹. Die Gemeinde versammelt sich, um das nachzuvollziehen, was Jesus in seiner Hingabe an den Vater für die Menschen getan hat. Die Einbeziehung der Mitfeiernden in diese Hingabe Jesu gibt dieser Gedächtnisfeier des Heilswerkes des Gekreuzigten und Auferstandenen ihre besondere Bedeutung: Die Teilhabe an dem einen Brot, das Christus ist, verbindet uns zutiefst mit dem Herrn und untereinander. Darum ist die Eucharistie *das* Sakrament der Gemeinde: „Weil es ein Brot ist, sind wir viele ein Leib“ (1 Kor 10, 17).

Die Erwachsenengemeinde muß darauf bedacht sein, daß diese Akzente in allem, was mit der Eucharistie zu tun hat, deutlich werden: angefangen von den stufenweise je neuen Zugängen zur Eucharistie bei den Kindern, bei der Jugend, bei den Menschen auf der Mitte des Lebens, von denen Bruno Dreher sagt, sie seien eigenartig „unmetaphysisch“ und hätten von dort her besondere Schwierigkeiten mit der Eucharistiefeier¹², bis hin zum alternden, leidenden, kranken Menschen, der auf seine Weise an der Passio Christi teilnimmt und der bewußten Einbeziehung in die Gemeinde bedarf. Gerade bei der ersten Hinführung der Kinder zur Eucharistie kommen auf die Gemeinde für den Prozeß der Gemeindebildung große Aufgaben zu. Darüber hinaus muß jedoch die Fragestellung bedacht werden: Wo bieten sich Möglichkeiten der *ständigen* Eingliederung in die Gemeinde? Wie steht es z. B. mit der gemeindebildenden Kraft der Eucharistiefeier im Hinblick auf die Fernstehenden? Ist sich die Gemeinde etwa beim Bußakt bewußt, daß sie u. U. Schuld daran trägt, sich von vielen ihrer Glieder entfernt zu haben?

Aus einer solchen Erkenntnis erwuchs in einer Stadtpfarrei folgender Versuch zur Eingliederung von Fernstehenden, der beispielhaft sein könnte: In einem Stadtbezirk, in dem in der Hauptsache Gastarbeiterfamilien und Familien in sozial schwierigen Verhältnissen wohnen, baute die Gemeinde einen „Treffpunkt“ aus, an dem sich Gemeindeglieder trafen, die sich um die Kinder und Jugendlichen des Wohnbezirks kümmerten (Nachhilfeunterricht, Sprachunterricht, Tageshort usw.). Bei der Erstkommunionvorbereitung stellten später einige Familien fest, daß sie den Gruppenleiterinnen der Kinder bereits schon einmal beim „Treffpunkt“ begegnet waren.

Eine wichtige Aufgabe ist z. B. auch die Einbeziehung des Beitrags der Jugend, in der sich Tendenzen der künftigen Gesellschaft abzeichnen, in die Eucharistiefeier der Gemeinde, ohne die Gemeinde durch Engführungen vor den Kopf zu stoßen oder die Jugend als lebendigen Teil der Gemeinde zu vernachlässigen.

Bei allen Initiationssakramenten muß die Eingliederung in die Gemeinde als ständige Aufgabe gesehen werden. Nur so kann sich Schritt für Schritt eine Gemeinde bilden, in der der Glaube wachsen und sich entfalten kann.

¹¹ Vgl. Günter Biemer / Josef Müller / Rolf Zerfass, *Eingliederung in die Kirche*, 57.

¹² Bruno Dreher, *Die Beachtung der Altersstufen und die stufenweise Initiation in das gelebte Christentum*, in: F. X. Arnold u. a. (Hg.): *Handbuch der Pastoraltheologie*, Bd. 2/1, Freiburg 1971, 110–133, bes. 118 u. 131.

Zum Judasproblem

Dieses Problem umfaßt hauptsächlich vier Fragen:

1. Wann fiel Judas von seinem Meister innerlich ab?
2. Welches waren die Beweggründe des Abfalls?
3. Was hat Judas den Feinden verraten?
4. Hat Judas am eucharistischen Mahl im Abendmahlsaal teilgenommen?

1. Zeit des Abfalles

Als sicher darf gelten, daß Judas kaum erst durch das Geld, das ihm die Hohepriester anboten, zum Verräter wurde; er wurde bereits früher von seinem Meister (innerlich) abtrünnig. Zu welchem Zeitpunkt erfolgte nun dieser innerliche Abfall? Jo 6, 70 scheint auf diese Frage eine ziemlich genaue Antwort zu geben. Jesus sagt nach der „Brotrede“ (V. 26–58): „Habe ich nicht euch als die Zwölf erwählt? Doch ist einer aus euch ein Teufel.“ Im V. 71 fährt der vierte Evangelist, diesen Ausspruch Jesu erklärend, fort: „Er meinte Judas, den Sohn des Iskarioten Simon; denn dieser sollte (ἐμελλεν) ihn verraten — einer aus den Zwölfen.“ Demnach scheint Judas die sog. galiläische Glaubenskrisis nicht bestanden zu haben und damals an seinem Meister irre geworden zu sein. Wenn heute mit gutem Grund das Bekenntnis des Petrus bei Jo 6, 68 f. mit dem Petrusbekenntnis bei Cäsarea Philippi (Mk 8, 29 Parr) identifiziert wird¹, so fällt der innere Abfall des Judas wahrscheinlich in die letzte Epoche des öffentlichen Wirkens Jesu (Mk 8, 27–10, 52), die überschrieben werden könnte mit „Rückzug Jesu vom Volk, Konzentration auf die Jünger“².

Die Antwort Jesu Jo 6, 70 hat in den synoptischen Parallelerikopen (Mk 8, 27–30 Parr) keine Entsprechung; daher ist mit der Möglichkeit zu rechnen, daß wir in 6, 70 ein Produkt der Meditation des vierten Evangelisten vor uns haben, die Jesus in den Mund gelegt erscheint — eine meditative Reflexion, die ausgelöst worden sein dürfte durch das (in seiner Substanz sicher historische) Petruswort im V. 69: „Wir (sinngemäß = wir alle, d. h. wir, die Zwölf ausnahmslos) haben geglaubt . . ., daß du der Heilige Gottes bist.“ Über dieses ausnahmslos klingende Petruswort reflektierend, mochte dem vierten Evangelisten — beim nachösterlichen Rückblick auf die Passion Christi — folgender Gedanke in den Sinn gekommen sein: Leider waren, wie der Fall Judas beweist, tatsächlich nicht alle Zwölf später „Glaubende“ an Jesu Messianität. Diese *persönliche* Meditation hat, so kann angenommen werden, der Evangelist in die im V. 70 vorliegende Formulierung gekleidet und in der Form eines Herrenwortes dargestellt.

Aus dem oben Gesagten ergibt sich, daß Judas schon *vor* seinem Pakt mit den „Hohenpriestern“ (Mk 14, 10 f. Parr)³ innerlich von seinem Meister abgefallen war, wie dies in Jo 13, 2 („... als es der Teufel dem Judas . . . bereits ins Herz gegeben hatte, ihn zu verraten“) und in 13, 27 („Was du [ohnehin schon] tust, tue es bald“) angedeutet zu sein scheint.

2. Beweggründe des Abfalles

Die Evangelien geben keinen klaren Aufschluß über die persönlichen Beweggründe, die Judas zu seinem Verrat bewogen; sie beschränken sich auf die theologische Aussage, daß die Judastat unter Einwirkung Satans erfolgte (Lk 22, 3.31.53, Jo 13, 2.27; 14, 30;

¹ Vgl. R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium, HThK IV/2 (1971), 109, wonach „der synoptische Bericht (Mk 8, 27–30) im Hintergrund“ von Jo 6, 66–71 „steht“.

² Vgl. F. Zehrer, Einführung in die synoptischen Evangelien (1959), 66 (Nr. 147).

³ Unter den „Hohen Priestern“ ist der Hohe Rat (pars pro toto) gemeint.

vgl. auch 6,70: „einer von euch ist ein Teufel“)⁴ und daß sie im Heilsplan Gottes mit inbegriffen war. Letztes ergibt sich aus dem Umstand, daß an verschiedenen Stellen der Passion, die von Judas handeln, Verweise auf das AT eingestreut sind; vgl. Mk 14, 18; Jo 13, 18 (Ps 41, 10); Mk 14, 49/Mt 26, 56 (der allgemeine Hinweis auf „die Schriften“, die „erfüllt werden“ sollen); Mt 27, 9 (Zach 11, 12 f., dort als „Jeremias“-Zitat angeführt). Die theologische Aussage dieser Schriftstellen ist diese: der Verrat des Judas entspricht dem im AT klar erkennbaren Willen Gottes; mit anderen Worten: die Judastat geschah, weil sie geschehen „mußte“ (vgl. in Lk 24, 26; Mk 8, 31 das göttliche „Muß“). Die Beeinflussung durch den Satan hob jedoch die Freiheit des Verräterapostels in seiner Entscheidung nicht auf. Wäre Judas *willenloses* Werkzeug Satans gewesen, dann wäre er als schuldlos zu betrachten. Das „Wehe“ Jesu über Judas bei Mk 14, 21 Parr deutet jedoch die schwere persönliche Schuld des Verräterapostels unverkennbar an.

Ist in dem Hinweis der Evangelien, daß die Judastat nach dem in der Schrift klar erkennbaren Ratschluß Gottes unabwendbar geschehen mußte, die *theologische* Begründung dieser Tat klar und unwiderleglich gegeben, so bleibt sie nichtsdestoweniger ein *psychologisches* Rätsel, und zwar in mehrfacher Hinsicht: Wie konnte Jesus den Judas in die Zahl der Apostel, d. h. in die Zahl seiner intimsten Anhänger, aufnehmen, obwohl er nicht nur dessen Untat vorauswußte, sondern auch voraussah, daß diese für Judas, wenn vielleicht nicht den Verlust des Heiles, so doch zweifelsohne eine schwere Gefahr für dieses zur Folge hatte? („Sohn des Verderbens“ Jo 17, 12 wird herkömmlich⁵ im Sinne selbstverschuldeten Heilsverlustes gedeutet.) Und ferner: Wie war es nur möglich, daß bei Judas, im Unterschied zu den übrigen Aposteln, der Umgang mit Jesus ohne entscheidende Wirkung blieb? Wegen dieser psychologisch unerklärlichen Tatsachen etwa die Geschichtlichkeit des Judas zu bestreiten, ginge schon deshalb nicht an, weil dies zur unmöglichen Annahme führen würde, die Urgemeinde hätte die Figur des Judas erfunden. Was hätte denn die Urgemeinde zu einer solchen Erfindung veranlassen sollen, durch die nicht nur der Zwölferkreis kompromittiert wurde, sondern die auch geeignet war, Jesus in ungünstigem Licht erscheinen zu lassen (Ahnungslosigkeit, Mangel an Menschenkenntnis)⁶?

Mochte man sich in urchristlicher Zeit zunächst mit der von Jesus selbst gegebenen (vgl. Mt 26, 54), ausschließlich theologischen Begründung der Judastat zufrieden gegeben haben, so suchte man offensichtlich schon sehr bald auch nach einer *psychologischen* Motivierung dieser Tat, und man glaubte, sie im *Habsuchtsmotiv* zu finden, das, dem Mk-Ev noch fremd, bereits in unserem (nach Mk entstandenen) griechischen Mt-Ev anklingt (vgl. Mt 26, 15: „Was wollt ihr mir geben“, ohne Parallele bei Mk-Lk), um dann im Jo-Ev (12, 6) ganz deutlich hervorzutreten. Wird man zwar kaum beweisen können, daß das bei Lk und Jo anklingende Habsuchtsmotiv eine nachträgliche urchristliche Erfindung sei — ein gewisser Hang zum Geld dürfte schon von allem Anfang an in Judas gesteckt sein —, so geht jedoch J. Gächter⁷ wohl zu weit, wenn er in der Geldgier des Judas das Hauptmotiv (wenn nicht gar den einzigen Beweggrund) für die Verrätertat sehen möchte: In den letzten Monaten der Lehrtätigkeit Jesu sei es mit den

⁴ Die Nennung des „Teufels“ in Jo 6,70 dürfte auf Mk 8,33 Par (ohne Parallele bei Lk) zurückgehen, wo Jesus den Petrus, der ihn von seiner Vorstellung eines Leidensmessias (vgl. Mk 8,31 Parr = die erste Leidensweissagung) abbringen will, als „Satan“ bezeichnet. Der vierte Evangelist überträgt diese den Petrus belastende Bezeichnung auf Judas, den Verräterapostel. (Vgl. R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium, IV/2, 112 f.)

⁵ Vgl. F. Tillmann, Das Johannesevangelium (HSNT) 1931, 297; A. Wikenhauser, Das Evangelium nach Johannes (RNT), 1957, 306.

⁶ Vgl. J. Blinzler, LThK V (1960), 1153.

⁷ J. Gächter, Das Matthäusevangelium (1963), 837 f.; vgl. auch Ders., ZKTh 78 (1956), 227 bis 233 (Besprechung von J. Blinzler, Prozeß Jesu).

finanziellen Einnahmen für die gemeinsame Jüngerkasse — und damit auch mit der Selbstvergütung, die Judas nach althergebrachter orientalischer Gepflogenheit als Kassaführer für sich beansprucht habe — immer mehr abwärts gegangen. Die anlässlich der „Verschwendung“ (Mt 26, 8 Parr) des Salböles bekundete Interesselosigkeit Jesu an der Finanzgebarung der gemeinsamen Kasse habe Judas zutiefst empört, so daß er beschlossen habe, den Ausfall seiner Privateinnahmen durch den Verkauf Jesu an die Feinde wettzumachen⁸.

Mit großer Wahrscheinlichkeit wird man den *Hauptgrund* für den Abfall des Judas vom Meister in seiner *weltlich-politischen Messiasauffassung* zu sehen haben, von der übrigens auch seine Mitjünger (vgl. Mk 9, 33–37 Parr; Lk 22, 24–30: Rangstreit der Jünger), ja sogar die besten unter ihnen (vgl. Mk 10, 35–45 Parr: Ehrgeiz der Zebedäusöhne), mehr oder weniger angesteckt waren. Mehr als alle übrigen Jünger dieser Messiasauffassung verfallen, erwartete Judas brennend von Jesus die Wiederaufrichtung des davidischen Thrones und mit der Wiederherstellung der politischen Herrschaft der Juden die Vertreibung der Römer aus Palästina.

Wenn „Iskarioth“ (Mk 3, 19; 14, 10; Lk 6, 16), des Judas Beiname, der öfter in der Form „(der) Iskariote“ vorkommt (Mt 10, 4; 26, 14; Mk 14, 43; Lk 22, 3; Jo 14, 22)⁹, nicht unwahrscheinlich von sicarius (= der Dolchmann; vgl. sica, der Dolch) herzuweisen ist¹⁰, liegt die Annahme nicht fern, daß Judas — vielleicht mit Simon Kananäus¹¹ — der Partei der „Zeloten“ angehörte, und zwar, wie im Beinamen „Dolchmann“ (gleichbedeutend mit „Bandit“) angedeutet zu sein scheint, als ein besonders radikales Mitglied dieser politischen Untergrundbewegung. Hauptsächlich aus seiner *politisch-messianischen* Erwartung heraus dürfte sich Judas dem Heiland angeschlossen haben, wobei diese Erwartung bei Judas von egoistischen Motiven entscheidend mitbestimmt gewesen sein wird; solche Motive schwangen übrigens auch bei anderen Jüngern deutlich mit; vgl. Mk 10, 35–45 Parr (der Ehrgeiz der Zebedäusöhne). Bei der fanatischen Verbohrtheit des Judas in diese politische Messiaserwartung und seinen dabei verfolgten, vorwiegend egoistischen Zielen ist es verständlich, daß die Versuche Jesu, seinen Jüngern durch die intensive Belehrung, die er in der letzten Zeit seines öffentlichen Wirkens fast ausschließlich auf sie konzentrierte, die richtige Messiasauffassung beizubringen, bei Judas völlig fehlschlügen.

⁸ J. Güchter, Das Matthäusevangelium, a. a. O.

⁹ Bei Jo wird „der Iskariote“ meist als Beiname Simons, des Vaters des Judas, gebraucht; so an der oben vorhin zitierten Stelle Jo 6, 71; außerdem noch bei Jo 13, 26.

¹⁰ „Iskarioth“ bzw. „(der) Iskariote“ wurde herkömmlich meist als Angabe der Herkunft als = „isch qerioth“, d. h. als = „der Mann aus Kerioth“ (ein Ort im südlichen Judäa) erklärt. (So interpretieren Strack-Billerbeck, Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch I [1926], 537; G. Dalmann, Jesus und Jeschua [1922], 26.) Nach einer anderen, sehr wahrscheinlichen Deutung ist dieser Beiname von sicarius (vgl. sica, der Dolch) als = „Dolchmann“, „Bandit“ zu interpretieren. (Diese Interpretation vertrat F. Schultheß, Das Problem der Sprache Jesu [1917], 41.55; vgl. auch Ders., in: ZNW 21 [1922], 250 ff.) Nennenswert ist auch die von Ch. C. Torrey, HThR 36 (1943), 51 ff., vorgelegte Ableitung des Judasbeinamens von shekariah (vgl. hebr. sheker, die Lüge) = „Heuchler“, „Verräter“. Nach den beiden zuletzt angeführten Deutungen läge im Beinamen des Judas ein Hinweis auf seine politische Einstellung („Dolchmann“ = Zelot, d. h. radikales Mitglied einer römerfeindlichen politischen Untergrundbewegung), bzw. auf seinen Charakter („Heuchler“) und die daraus entspringende traurige „Verräter“-Rolle.

¹¹ „Kananäus“ ist kaum (nach Hieronymus) als = „der Mann aus Kana“ zu deuten, auch nicht als = „der Kanaanäer“, sondern als „der Eiferer“ (aram. kanēan), „der Zelot“ (W. Bauer, Wörterbuch zum NT, 1958, 795); vgl. Lk 6, 15; Apg 1, 13, wo Simon nicht mit dem Beinamen „Kananäus“ (griech. kananaios, Mt 10, 4; Mk 3, 18), sondern als „der Zelot“ (gewöhnlich mit „der Eiferer“ übersetzt) angeführt wird, womit die Zugehörigkeit des Simon zur nationalistischen jüdischen Partei der „Zeloten“ angedeutet zu sein scheint. Die „Zeloten“ waren es hauptsächlich, die im Jahre 66 n. Chr. den Freiheitskrieg gegen die Römer entfesselten; vgl. LThK X (1965), 1343 (J. Blinzler).

Eine starke Erschütterung der messianischen Träume des Judas dürfte bereits die Flucht Jesu vor dem begeisterungstrunkenen Volk bewirkt haben, als dieses ihn nach dem Brotwunder¹² mit Gewalt zum König ausrufen wollte; vgl. Jo 6, 15; vgl. auch Mk 6, 45/ Mt 14, 22, wonach Jesus seine Jünger nach dem Brotwunder „nötigen“ mußte, ins Boot zu steigen und wegzufahren; offenbar hätten sie bei der politischen Erhebung des Volkes, zu der die Ausrufung Jesu zum König der Auftakt gewesen wäre, nur zu gern mitgemacht! Bereits damals ließ Jesus deutlich erkennen, daß politische Aspirationen ihm vollständig ferne lagen. Die Leidensweissagungen (Mt 16, 21; 17, 22 f.; 20, 18 f. und Parr) verstärkten nur noch diesen Eindruck. Zwar blieb Judas nach dem (wohl auch von der politischen Messiaserwartung her motivierten) Jüngerabfall in Galiläa (vgl. Jo 6, 66) noch weiter bei Jesus; innerlich war er jedoch von seinem Meister bereits abtrünnig geworden. Wenn er noch mit Jesus ging, so mochte ihn dazu eine letzte Hoffnung bestimmen, daß in Jerusalem vielleicht doch noch die politischen Erwartungen in Erfüllung gehen würden.

Diese Erwartung des Judas erfuhr beim Einzug in Jerusalem (Mt 21, 7–17 Parr) einen mächtigen Auftrieb, wo Jesus, nach den evangelischen Berichten, sich zum ersten Mal öffentlich als Messias begrüßen ließ, nachdem er noch dazu diese messianische Kundgebung sogar selbst „organisiert“ hatte (Mk 11, 1–3 Parr). Man kann sich vorstellen, daß Judas bei dem sicher vorwiegend politisch gemeinten Jüngerruf „Gesegnet sei das kommende Reich unseres Vaters David“ (Mk 11, 10) einer der lautesten Schreier war. Als aber dann Jesus so gar keine Anstalten machte, die einmalig günstig zu sein scheinende Situation politisch-messianisch auszunützen und so die Hosannarufe ohne jene Wirkung verhallten, die sich Judas davon erwartet hatte, sah sich der Apostel in seiner letzten Hoffnung politisch-messianischer Art betrogen; er fühlte sich in seiner für Jesus bekundeten Hosanna-Begeisterung durch den Meister blamiert und zutiefst verletzt. Nun war er zum Verrat und damit zum völligen Bruch mit Jesus bereit. Oder wollte er etwa, wie vereinzelt angenommen wurde, durch den Verrat den Meister zwingen, sich seinen Feinden durch ein Wunder zu entziehen – in der Hoffnung etwa, daß dieses in der Öffentlichkeit auffallende Wunder den von Judas gewünschten Umschwung der Lage herbeiführen würde? – Der bei Jo 11, 57 erwähnte „Steckbrief“ des Hohen Rates kann schwerlich der ausschlaggebende Beweggrund für die Verrätertat des Judas gewesen sein, sondern könnte höchstens einen Anstoß dazu gegeben haben.

3. Inhalt des Verrates

Judas hat den jüdischen Behörden den nicht allgemein bekannten Ort verraten, an dem Jesus seit seinem Einzug in Jerusalem die Nächte verbrachte; es war dies ein Landgut („Garten“) am Westhang des Ölberges; vgl. Jo 18, 1 f.; s. auch Mk 14, 11 im Vergleich mit V 10; 14, 44; Lk 22, 48. Die verschiedenen Vermutungen neuerer Forscher, wonach entweder das Messiasgeheimnis¹³, oder der Anspruch Jesu auf die Gottessohnbezeichnung¹⁴, oder die zu unerlaubter Zeit und in illegaler Form gehaltene Paschamahlfeier¹⁵, oder ein angeblicher Fluchtversuch Jesu¹⁶, oder aber das Wort Jesu vom Niederreißen und Wiederaufbauen des Tempels (Jo 2, 19; vgl. Mk 14, 58 Parr)¹⁷ der Gegenstand des Verrates gewesen sei, entbehren einer einwandfreien Begründung in den Evangelien.

¹² Die Perikopen von der Speisung der Fünftausend (Mt 14, 13–21; Mk 6, 32–44; Lk 9, 10 bis 17; Jo 6, 1–15) und der Speisung der Viertausend (Mt 15, 32–39; Mk 8, 1–10) sind wohl als Dubletten, d. h. als verschiedene Überlieferungen von ein und derselben Begebenheit, zu betrachten; vgl. F. Zehrer, Synoptischer Kommentar III (1964), 48–51.

¹³ A. Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, ⁵1933, 441 f.

¹⁴ W. Grundmann, Geschichte Jesu Christi (1957), 334 f.

¹⁵ M. Black, The Arrest and Trial of Jesus and the Date of the Last Supper, in: N. T. Essay in Mem. of T. W. Manson (1959), 32.

¹⁶ J. Pickl, Messiaskönig Jesus in der Auffassung seiner Zeitgenossen, ²1939, 69–72.

¹⁷ M. Goguel, Jesus, ²1950, 442.

4. Das Problem der Judaskommunion

War Judas bei der Einsetzung der Eucharistie im Abendmahlsaal noch anwesend oder nicht? Die Quellenlage ist diese:

a) Bei Mt-Mk werden die Ereignisse im Abendmahlsaal in folgender Reihung erzählt: Zuerst Essen des Paschamahles, hernach Bezeichnung des Verräters durch Jesus, dann erst die Einsetzung der Eucharistie. Das Essen des Paschamahles ist bei Mt (26, 20 f.) bloß angedeutet im dortigen Passus: „... er legte sich zu Tisch; und während sie aßen...“; ähnlich bei Mk 14, 18 a.

b) Nach der *lukanischen Darstellung* wäre hingegen der Ablauf der Einzelszenen im Abendmahlsaal folgender gewesen: Zuerst *Paschamahl*, unmittelbar *darauf Eucharistieeinsetzung*; hernach die übrigen Begebenheiten im Abendmahlsaal, nämlich zuerst Hinweis auf den Verräter (Lk 22, 21–23) – dann Rangstreit der Jünger (V. 24–27, lukanisches Sondergut als Bestandteil des Abendmahlsberichtes; vgl. Mk 10, 42–45/Mt 20, 25–28) – hernach Lohnverheißung an die Jünger für die von ihnen bewiesene Jesusnachfolge (V. 28–30; ebenfalls lukanisches Sondergut im Abendmahlsbericht; vgl. Mt 19, 28) – sodann Weissagung der Verleugnung des Petrus (V. 31–34; diese Weissagung findet sich bei Mt-Mk erst auf dem Weg zum Ölberg) – abschließend Rückblick und Ausblick (V. 35–38, ausschließlich lukanisches Sondergut).

Im Unterschied zu Mt-Mk, wo vom Essen des Paschamahles nur andeutungsweise die Rede ist, wird das Paschamahl bei Lk (22, 15: „dieses Mahl“) ausdrücklich genannt. Sowohl zu Mt-Mk als auch zu Lk ist die für unsere Frage nicht unwichtige Feststellung zu machen, daß bei keinem der Synoptiker vom Weggang des Judas aus dem Abendmahlsaal die Rede ist; vgl. dagegen Jo 13, 30!

c) Aus der *johanneischen Schilderung* der Ereignisse im Abendmahlsaal scheinen für unsere Frage folgende Einzelheiten von Wichtigkeit zu sein: 1. Judas empfängt den von Jesus ihm dargereichten „Bissen“ (Jo 13, 26 c–27 a; vgl. 30 a). 2. Nach dem Empfang des „Bissens“ verläßt Judas den Abendmahlsaal. Das johanneische Sonderdetail vom „Bissen“ trägt jedoch zur Entscheidung unserer Frage nichts bei, da der „Bissen“ mit dem eucharistischen Brot nichts zu tun hat; er war nämlich ein Teil der Vorkost, die vor dem eigentlichen Paschamahl (als Vorspeise) aufgetragen wurde. Somit fand die Darreichung des „Bissens“ vor der eucharistischen Brotspende statt – gleichgültig, ob die Einzelszenen in der (allem Anschein nach historischen) matthäisch-markinischen oder in der lukanischen Reihenfolge abrollten. – Bekanntlich ist im johanneischen Bericht von den Begebenheiten im Abendmahlsaal die Einsetzung der Eucharistie übergangen worden.¹⁸

Was ergibt sich nun für unsere Frage aus dem soeben angestellten Vergleich zwischen Mt-Mk, Lk und Jo? Der Umstand, daß Mt und Mk vor der Einsetzung der Eucharistie zwar die Bezeichnung des Verräters, nicht aber dessen Weggang berichteten, ermöglicht die Annahme, Judas sei bei der Eucharistieeinsetzung zugegen gewesen; der lukanische Abendmahlsbericht, wo die Bezeichnung des Verräters erst nach der Einsetzung der Eucharistie erzählt wird, scheint diese Annahme geradezu zu fordern. Nichtsdestoweniger dürfte man sich aus folgenden zwei Gründen eher gegen als für die Judaskommunion zu entscheiden haben:

1. Es läßt sich einleuchtend verständlich machen, daß Lk innerhalb der geschichtlichen Anordnung der Ereignisse, die allem Anschein nach von Mt und Mk historisch richtig überliefert wurde, *absichtlich Umstellungen vornahm* und daß somit die Anordnung bei Lk gegenüber jener bei Mt-Mk sekundär ist: Der lukanischen Reihenfolge mit ihrem

¹⁸ Als entsprechendes Äquivalent im vierten Evangelium ist der „eucharistische“ Teil der Brotrede (Jo 6, 51 c–58) zu betrachten.

unmittelbaren *Nebeneinander von Paschamahl und Eucharistieeinsetzung* liegt offensichtlich das Bestreben des dritten Evangelisten zugrunde, in seinem Abendmahlbericht Typus (Paschamahl) und Antitypus (Eucharistie) möglichst augenscheinlich in Gegenüberstellung zu bringen. Um dies zu erreichen, erzählt Lk das Paschamahl und die Eucharistieeinsetzung gleich am Anfang hintereinander und läßt ihnen die übrigen Ereignisse im Abendmahlsaal, unter ihnen an erster Stelle die Bezeichnung des Verräters, hinterdrein folgen¹⁹.

2. Die johanneische Erzählung von der Fußwaschung, der Bezeichnung und dem Weggang des Verräters (Jo 13, 1–30) erweckt deutlich den Eindruck eines lückenlos geschlossenen Berichtes, so daß dadurch die Annahme nahegelegt wird, daß die (von Jo übergangene) Einsetzung der Eucharistie erst *nach* dem Zeitpunkt von Jo 13, 30 erfolgte, d. h. erst nachdem Judas den Abendmahlsaal verlassen hatte.

Es ist verständlich, daß sich kaum ein Maler bei der Darstellung der Eucharistieeinsetzung das kontrastierend-wirkungsvolle Motiv des Judas im Abendmahlsaal entgehen lassen wollte.

¹⁹ Vgl. F. Zehrer, Einführung in die synoptischen Evangelien, 108 (Nr. 221).

WLADYSŁAW MIZIOLEK

Die Seelsorge in Polen im Jahre 1972/73

Über dieses Thema ließe sich sehr viel schreiben, denn Bereich und Bedeutung der Seelsorge haben in der nachkonziliaren Kirche in allen Ländern zugenommen. Dieser Bericht beschränkt sich darauf, die Hauptlinien der Seelsorgearbeit in Polen für dieses Jahr aufzuweisen.

I

Will man von einem Land das religiöse Leben beschreiben, sein Niveau registrieren und die damit betraute Seelsorge richtig beurteilen, so muß man vor allem die in diesem Lande herrschenden Lebensverhältnisse kennen und berücksichtigen. Das religiöse Leben und damit zusammenhängend die Seelsorge in Polen ist durch folgende Merkmale geprägt:

1. Innerhalb der gegenwärtigen Grenzen ist das polnische Volk, was Nationalität und Religionsbekenntnis betrifft, fast zur Gänze einheitlich. Die nationalen Minderheiten sind sehr klein, und von den Gläubigen gehören 95 Prozent zur römisch-katholischen Kirche. Die Polen sind stark der eigenen Tradition und Kultur verhaftet. Tradition spielt ohne Zweifel im nationalen wie auch im religiösen Leben Polens eine viel größere und mächtigere Rolle als in den westlichen Ländern.

2. Seit Ende des Zweiten Weltkrieges hat Polen ein sozialistisches Regierungssystem, die führende Ideologie ist der Marxismus. Dadurch wurden nicht nur gesellschaftliche Verhältnisse geändert, auch die Erziehung der Jugend in den Schulen und im Militärdienst ist laizistisch geworden, bedingt durch die Mittel und Möglichkeiten, die dem modernen Staat zur Verfügung stehen.

3. Die Welt von heute wird im Kulturbereich immer einheitlicher. Die verschiedenen kulturellen wie auch religiösen Strömungen verbreiten sich sehr rasch allüberall hin. Man kann die Landesgrenzen nicht hermetisch abschließen vor solchen Einflüssen. Polen

gehört zum Kreis der westeuropäischen Kultur. Die moralische und religiöse Krise, die diese Kultur gegenwärtig erlebt, beeinflusst auch das Leben in Polen. Die Säkularisation (Verweltlichung), gelockerte Moral, Jagd nach Geld und Vergnügen und unbeschränkter Freiheit bilden gegenwärtig für die Religion in Polen keine kleinere Gefahr als die marxistische Ideologie.

4. Die innere Einheit der Kirche ist in Polen stärker und fester als in den Ländern des Westens. Das gläubige Volk erblickt darin nicht nur ein Merkmal der „einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche“, sondern sieht darin auch eine notwendige Hilfe in seinem Bedrohtsein und hegt darum für seine Kirche große Hoffnung und festes Vertrauen. Radikale theologische Strömungen und Ansichten bürgern sich bei uns nicht ein. Veränderungen im Kult und Kirchenleben, die mit dem Vatikanum II begonnen haben, erfolgen in Polen etwas langsamer, dafür aber ruhiger. Sicher ist, daß die Kirche in Polen ihre Einheit und Festigkeit zum Gutteil dem Kardinal Primas Stefan Wyszyński, seiner Persönlichkeit, Tätigkeit und innerkirchlichen Politik verdankt.

II

Nach diesen mehr allgemeinen Bemerkungen seien im Anschluß noch einige Einzelheiten dargeboten.

Die Seelsorge in Polen entfaltet sich im Rahmen der Richtlinien der Bischofskonferenz. Das pastorale Programm für jedes Jahr wird für das ganze Land einheitlich von der Kommission für die Seelsorge in Zusammenarbeit mit Sachverständigen vorbereitet. Im Jahresprogramm für 1972/73 wurden folgende Schwerpunkte in den Vordergrund gestellt:

1. Die Pfarrei, ihre Bedeutung für die Seelsorge und für das geistliche Leben der Gläubigen, ihre Anpassung an die Bedürfnisse unserer Zeit. In westlichen Ländern kann man hören: die Pfarrei sei heute eine unzweckmäßige Strukturform der Kirche, man müsse die Strukturen der Seelsorge heute völlig verändern. In Polen wird das nicht festgestellt oder gefordert. Wohl bilden große Stadtpfarren nicht geringe Probleme für die Seelsorge, aber im großen und ganzen ist bei uns die Pfarrei Zentrum des liturgischen Lebens wie der Seelsorge. Weil aber der moderne, durch die Industrie veränderte Lebensstil sich überall durchsetzt, ist es nötig, auch die überkommenen Formen der Seelsorge neu zu überdenken. Zum Beispiel: die religiöse Erziehung der Kinder und Jugendlichen wird jetzt zumeist nicht von der Familie, sondern von der Kirche und in der Kirche geleistet; neben der seelsorglichen Betreuung der Masse ist besonders die Gruppenseelsorge zu beachten und zu betreiben. Deshalb wird gerade die Pfarrei und ihre Anpassung an die Zeitbedürfnisse Thema verschiedener Konferenzen und Seelsorgertagungen sowie auch von Publikationen in diesem Jahre sein.

2. Das zweite Thema des pastoralen Jahresprogramms lautet: „Hilf deinem Bruder, der in Not ist!“

Die Seelsorger sollen in der allgemeinen Pastalarbeit wie auch in verschiedenen kirchlichen Gruppen das Gefühl der christlichen Bruderliebe wecken und zum christlichen Lebenszeugnis aufrufen. „Not“ wird im weitesten Umfang des Wortes verstanden und meint nicht nur leibliche und soziale Notdurft, sondern auch sittliche und geistliche Notstände, die sich beim einzelnen und in der Gesellschaft finden und durch religiös-soziologische Forschung aufgezeigt werden. Mit diesem Programmpunkt soll das Gefühl der Verantwortung füreinander in den Gläubigen geweckt und der Sinn für das Laienapostolat entwickelt werden. Als hervorragendes Beispiel solcher Hingabe an Gott und Mithilfe zur Rettung der Menschen wird die allerseligste Jungfrau Maria, die Magd des Herrn, den Gläubigen zur Nachahmung hingestellt und zu ihrer Verehrung aufgerufen.

3. Was die Wortverkündigung in der Predigt betrifft, so sollen im ganzen liturgischen Jahr 1972/73 die Homilien der Meßfeier wohl die Schriftlesungen der Sonn- und Feiertage betreffen, aber an den apostolischen Gruß der Einleitung anknüpfen: Die Gnade

unseres Herrn Jesus Christus, die Liebe Gottes, des Vaters, und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes sei mit euch! So soll die Gottesliebe in ihrer menschlichen Existenzform gezeigt und zur Gegenliebe aufgerufen werden. Da sich die Gottesliebe der Menschen aber in der Nächstenliebe bewähren muß, fügt sich das zweite Thema des pastoralen Jahresprogramms: „Hilf deinem Bruder, der in Not ist!“ von selbst in die Predigten ein.

4. Nun könnte man fragen, ob diese „Zentralisierung“ der Seelsorge durch ein allgemeines Jahresprogramm angemessen sei in einer Zeit der Individualisierung, Soziologisierung und Dezentralisierung in der Kirche, was sich speziell im Bereich der Seelsorge bemerkbar macht? Als Antwort erlauben wir uns eine Gegenfrage: Wird diese individuelle, soziologische, separatistische Haltung heute nicht zu sehr übertrieben und erreicht sie wirklich der Seelsorge und der Kirche allgemein zum Nutzen? Sind wir nicht in Gefahr, das Gespür für das Ganze im Kirchenleben und in der Seelsorge zu verlieren, wenn wir die Bedeutung der Lokalkirche, der Einzelpfarrei und jedes Seelsorgers so betont herausstellen?

Auf alle Fälle gibt ein allgemeines Pastoralprogramm den Seelsorgern eine klare Richtung für ihre Jahresarbeit, erspart Zeit und Kraft bei ihren zahlreichen und sehr verschiedenen Aufgaben, gibt ihnen Anregung, die eigene lokale Situation und ihr konkretes pastorales Wirken dem Jahresprogramm anzupassen.

III

In diesem Seelsorgebericht darf der Brennpunkt unserer Bemühungen in dieser Zeit, die Arbeit an der Jugend, nicht übergangen werden. Die katechetische Unterweisung der Jugend findet in Polen nur in den Kirchen, in kirchlichen Gebäuden und in Privathäusern auf dem Lande, in den sogenannten „Katechetischen Punkten“ statt. Zur ersten hl. Kommunion bereiten sich nicht weniger als 95 Prozent aller Kinder vor. Von den Zehn- bis Fünfzehnjährigen aus den höheren Klassen der Primärschule besuchen den Katechismus-Unterricht etwa 75 Prozent im Durchschnitt; in den Großstädten sind es weniger, auf dem Lande und in kleineren Städten sind es oft bis zu 100 Prozent. Die Jugendlichen im Alter von 15 bis 19 Jahren (Mittelschüler) beteiligen sich zu etwa 50 Prozent am Religionsunterricht. Man muß aber zugeben, daß die Einflüsse der Säkularisation und des Laizismus die katechetische Arbeit der Kirche immer schwerer machen. Das führt zur Verminderung der Zahl von Kindern und Jugendlichen in der Katechese, zum Rückgang der religiösen Praxis in der Teilnahme am Sonntagsgottesdienst und am Sakramentenempfang.

Der moderne Lebensstil bedroht und zerrüttet die Familien. Viele Ehen bleiben kinderlos oder sind nur Ein-Kind-Familien. Die Kindererziehung ist vielfach mangelhaft. Es kommt zu Ehescheidungen. Darum ist die Seelsorge in Polen bemüht um eine bessere Vorbereitung der Heranwachsenden für das Ehe- und Familienleben. Es wurde ein besonderer religiöser Unterricht für die erwachsene Jugend eingeführt.

Die Kirche in Polen verdankt es nicht zuletzt der Jugendseelsorge, daß sie noch eine genügende Zahl von Priesterberufen und anderen geistlichen Berufungen hat. Verglichen mit den Jahren 1950–1960 hat sich der Nachwuchs in den Priesterseminaren zwar vermindert, er bleibt aber dennoch befriedigend. Seit einigen Jahren können sich geistliche Berufe, Männer wie Frauen, auch manche Diözesanpriester, in die Missionsländer begeben, um den Auftrag des Herrn zu erfüllen: „Geht hin in die ganze Welt und predigt das Evangelium allen Geschöpfen“ (Mk 16, 15).

IV

Wenn ich nun gefragt werde, wie ich die Aussichten beurteile, die das religiöse, kirchliche Leben in Polen heute hat, so kann ich wohl erwidern: Diese Zukunft hängt nicht nur von geschichtlichen Überlieferungen und von unseren gegenwärtigen seelsorglichen Bemühungen ab, sondern auch sehr viel und sogar entscheidend von kulturellen Fak-

toren und ideologischen Einsichten. Eine ganz wichtige Frage scheint mir zu sein, wie lange noch der Glaube an das Genügen der Wissenschaft und des technischen Fortschrittes für das Glück des Menschen anhalten werde. Das wird von größter Bedeutung sein für Gedeih wie Verderb der Religion. Aber schließlich und endlich ist es Gott, der die Geschichte und Geschehnisse der Menschen lenkt. Von uns aber fordert er Treue und Gehorsam.

PAULUS GORDAN

Kirche in der Welt von heute

Geschichte läßt sich kaum an Jahresringen ablesen wie das Alter eines Baumes — noch weniger an Halbjahresringen. Was „geschichtlich“ ist, kann nur aus größerem Zeitabstand erkannt werden, und selbst dann ergeben sich je verschiedene Akzentuierungen; ein Ranke etwa betrachtet Geschichte anders als ein Marx, auch wenn beide das gleiche Phänomen vor Augen hätten.

Ein Rückblick auf sechs Monate Kirchengeschichte wird darum keine echte Geschichtsschreibung sein, nicht einmal etwas, was in die einigermaßen unbestimmte Kategorie von „Zeitgeschichte“ fiele, sondern bestenfalls eine das wesentlich Scheinende auswählende Chronik dessen, was der „Kirche in der Welt von heute“ handelnd oder leidend widerfährt. Nicht alles, was in so kurzem Zeitabschnitt geschehen ist, mag geschichtlich bedeutsam sein oder in seinen Folgewirkungen werden. Anderes, das in die allgemein zugängliche Berichterstattung vorerst nicht einmal eingeht, kann sich im Gegenteil später als zukunftsbestimmend erweisen und den Zynismus derer Lügen strafen, die meinen: Worüber nicht informiert wird, das existiert nicht. Es könnte sehr wohl sein, daß den sich allmächtig dünkenden Massenmedien, auf die der Chronist freilich angewiesen ist, eines Tages vor ihrer Gottähnlichkeit bange wird —, dann nämlich, wenn der echte Historiker das Verborgene ans Licht bringt und die Wurzeln zeigt, aus denen indessen ein mächtiger Baum hervorgegangen ist.

Das vorausgeschickt, läßt sich der Versuch wagen, im Gewebe der Weltereignisse dem Einschlag und Faden nachzugehen, den die Kirche als Volk Gottes sowohl wie als Institution, als Geistleib Christi und als sein stützendes Knochengerüst, in das Geschehen je und je hineingewoben hat.

Zum Erstaunen vieler hat Paul VI. mit seinem wiederholten Hinweis auf *Wesen und Wirken des Teufels* daran zu erinnern gewagt, daß Geschichte auch von weltjenseitigen Kräften mitbestimmt wird, unter denen die personale Macht des Bösen eine geheimnisvolle Rolle spielt. Von daher gesehen, ergibt sich der Eindruck, daß die Kirche in der Welt von heute — und dieses „Heute“ meint das abgelaufene halbe Jahr — nicht nur in einem vom Konzil angebahnten Dialog mit der guten Welt Gottes steht, sondern oft genug in Abwehr und Verteidigung gegen das Böse oder gar gegen den Bösen. Das unbedrohte, im Glauben geborgene und verborgene Leben der „Stillen im Lande“, derer, die im Schweigen und Dienen Gott und den Nächsten lieben, die Kirche der Heiligen also, ist und bleibt unsichtbar. Das Auge nimmt nur die verwundbare und gefährdete Oberfläche und deren Reaktionen und Angriffe wahr.

Dabei fällt ganz allgemein auf, daß die katholischen Christen nunmehr beginnen, sich weniger als bisher vornehmlich mit ihrer Kirche als Institution kritisch oder apologetisch zu beschäftigen, sondern mehr und mehr eine umfassende Glaubensantwort auf die

Herausforderung ihrer Umwelt zu geben sich bemühen —, eine Haltung, die sie ganz von selbst den von Rom getrennten Christen näherbringt, denen Kirche weit weniger ein Problem ist als den Katholiken. Für alle Getauften stehen die großen Themen der sozialen Gerechtigkeit im nationalen und internationalen Bereich, die damit verbundene Sorge um den Frieden und um die Grundordnungen des menschlichen Daseins im Vordergrund. So fühlen sich allenthalben die Gewissen beunruhigt durch das gleichzeitig fast überall auftauchende *Problem der Abtreibung*, das von verschiedensten Seiten und mit mannigfacher Begründung aufgeworfen wird. Die Stellungnahmen sind bei aller grundsätzlichen Bejahung der Schutzwürdigkeit des menschlichen Lebens von Anbeginn notwendigerweise nuanciert. Einigkeit besteht wohl darüber, daß einerseits die einschlägigen Paragraphen des Strafrechts überprüft werden können und sollen, daß aber andererseits von seiten der Gesellschaft wie der Christen in ihr alles nur Denkbare geschehen müsse, um schwangere Frauen von den sozialen und psychischen Zwängen zu befreien, die sie zum Entschluß, das keimende Leben zu töten, drängen könnten. Allgemein wird die sogenannte Fristenlösung, wie sie etwa vom Obersten Gericht der USA bereits als rechtens erklärt worden ist, von den Christen abgelehnt; die Bischöfe der Vereinigten Staaten haben sofort zum Ungehorsam gegen Gesetze, die von dieser Freigabe inspiriert wären, aufgerufen. Andere Episkopate — z. B. in der Bundesrepublik Deutschland — sehen sich genötigt, einer eng begrenzten Indikationslösung zuzustimmen. Wieder andere kennen nur ein schroffes und unbedingtes Nein, wie etwa Italien. In dieser erhitzten Atmosphäre geht gelegentlich die Einsicht verloren, daß eventuelle Straffreiheit nicht gleichzusetzen ist mit ethischer Erlaubtheit, und daß es in unserer Zeit immer schwerer wird, die Strafgewalt des Staates zur Durchsetzung der moralischen Ordnung allemal in Dienst zu nehmen, wo sie bedroht scheint. Man wird sicher für die nächste Zukunft in vielen Ländern Konflikte zwischen Kirche und Staat befürchten müssen, in denen sich die persönlichen Gewissenskonflikte der betroffenen Personen — der Frauen sowohl wie der Ärzte und des Krankenhauspersonals — objektivieren werden.

Es kann nicht ausbleiben, daß im Zusammenhang damit das Problem der Familienplanung und der Geburtenkontrolle, das seit der Enzyklika „*Humanae Vitae*“ nicht mehr zur Ruhe gekommen ist, erneut aufgeworfen werden wird. Die Frage nach Familie und Ehe stand zeitweise sogar derart im Mittelpunkt des Interesses, daß man damit rechnen mußte, sie könnte zum Thema der nächsten römischen Bischofssynode werden. Statt dessen hat der Papst eine eigene „*Kommission für die Familie*“ berufen, bestehend aus 18 Mitgliedern, von denen 11 Laien sind, und 10 Konsultoren. Neben der Aufgabe als Dokumentations- und Informationszentrum soll diese Kommission unter der Leitung des Kardinals Maurice Roy von Québec, der auch Präsident des Laienrates und der päpstlichen Kommission „*Justitia et Pax*“ ist, die Rolle der Familie in der Gesellschaft vor der Öffentlichkeit vertreten und sie in ihrer vielfältigen Bedrohung schützen.

Hingegen ist beschlossen worden, daß die *römische Bischofssynode* im Herbst 1974 sich mit dem Thema „*Verkündigung des Evangeliums heute*“ beschäftigen wird —, einem Gegenstand, der noch der Eingrenzung bedarf, wenn er nicht unübersehbar ausufern soll. Moderne, zeitgemäße Formen und Mittel der Verkündigung, Aufbereitung des Inhalts, Anpassung an die jeweilige Umwelt werden da hineinspielen —, das Ganze überdies aktualisiert durch das etwa gleichzeitig stattfindende *Jubiläum* oder das „*Heilige Jahr*“, das der Papst am 9. Mai bereits angekündigt hat. Befreit von historischem Ballast, soll dieses Jubiläum ein „Jahr der Versöhnung“ und damit des ökumenischen, sozialen und politischen Friedens werden und in einer ersten Phase von Pfingsten 1973 bis Ende 1974 zunächst in den „*Ortskirchen*“ in aller Welt das Bewußtsein der Gläubigen beleben, selbst Kirche, selbst Gemeinde und Volk Gottes zu sein, ehe das mehr traditionelle „*Heilige Jahr*“, an dessen Schwelle die Bischofs-

synode tagen wird, in Rom eröffnet werden und das besondere Dienstamt des Nachfolgers Petri an der Einheit und Liebe aller Getauften in anziehender und ausstrahlender Weise darstellen soll.

Diese Einheit des Gottesvolkes, in der alten Kirche in staunenswerter Weise ablesbar in der gemeinsamen Sorge um den wahren Glauben, wird in unseren Tagen deutlich in der gemeinsamen Bemühung um das rechte Leben. Indem sich so die Kirche in alles Menschliche, Gesellschaftliche und sogar Politische hineinbegibt, gewinnt auch ihre Selbstdarstellung bei bestimmten Anlässen eine je andere Färbung. So zeigte auch der 40. *Eucharistische Kongreß in Melbourne* (Australien) bei aller Treue zu herkömmlichen Formen und zum ursprünglichen rein religiösen Sinn doch auch eine ausgesprochen innerweltliche Bezogenheit und bemühte sich um eine konkrete Botschaft für den Kontinent, auf dem er stattfand, und für die weiten Räume des Fernen Ostens. Ähnliches wird man von den *Synoden* und vergleichbaren Versammlungen sagen können, die in manchen Ländern zusammentraten (Deutschland, Schweiz, Holland). Die kleinen Zwischenfälle, die es gelegentlich dabei gab und die in Zeitungsberichten meist hochgespielt und in verzerrten Proportionen dargeboten wurden, können den Ernst nicht verdunkeln, mit dem hier die Kirchen bestimmter Gebiete – und zwar Bischöfe und Laien gemeinsam – daran arbeiten, ihrem Auftrag an die Umwelt besser gerecht zu werden. Indem sie ihre je eigene Physiognomie besser herausformen, zerstören sie nicht nur nicht die Geschlossenheit des Gottesvolkes, sondern sie dienen vielmehr seiner Einheit, die in unserer differenzierten Weltwirklichkeit nur in der Weise eines gesunden, sachgerechten und ausgewogenen Pluralismus möglich ist.

An dieses nur scheinbare Paradox wird man sich – auch in Rom – gewöhnen müssen. Es ist nicht leicht, jeweils deutlich zu bestimmen, wo der Dialog aufhört und der Kampf beginnt. So haben z. B. die *französischen* Bischöfe anlässlich ihrer Plenarversammlung in Lourdes im Spätherbst 1972 nicht nur das heikle innerkirchliche Problem des Priesterbildes behandelt, sondern auch sehr furchtlos das Thema „*Christliche Politik*“ aufgegriffen, das durch die damals bevorstehenden allgemeinen Wahlen besonders aktuell und brisant war. Ferner hat eine Bischofskommission zusammen mit protestantischen Kirchenvertretern deutlich *gegen die Waffenlieferungen*, die von der französischen Regierung getätigt oder doch gefördert werden, Stellung genommen.

Bekannt geworden ist auch der latente, fortschwelende Konflikt zwischen dem *spanischen Episkopat* – oder doch einem gewichtigen Teil desselben – und der Regierung, wobei es sich vordergründig um Auslegung oder Kündigung des bestehenden Konkordats handelt, letzten Endes aber um Grundsatzfragen, die ganz konkret das Verhältnis von Staat und Kirche im Spanien unserer Tage betreffen, wobei die Mehrheit der Bischöfe Spaniens ganz offensichtlich ein anderes Zukunftsbild vor Augen hat als die gegenwärtige Regierung.

In alldem hat man den Eindruck, daß Rom den nationalen Bischofskonferenzen weitgehend freie Hand läßt, sich zu artikulieren, und sich darauf beschränkt, gegebenenfalls bei günstiger Gelegenheit oder zwingender Notwendigkeit einzugreifen. Bei den jüngsten Bischofsnennungen in Spanien – aber auch in der Tschechoslowakei – konnte man erkennen, daß trotz aller Spannungen eine kooperative Bereitschaft vorhanden ist, wobei es freilich nie ohne Kompromisse und Konzessionen von beiden Seiten abgeht.

In großem Maßstab wurde der neue Stil des Zusammenspiels zwischen Mittelpunkt und Peripherie, zwischen der Kirche Roms und den Kirchen Christi in aller Welt, bei dem *letzten Konsistorium vom 5. März* sichtbar, bei dem der Papst 30 neue Kardinäle kreierte und auch die Namen der beiden beim vorigen Konsistorium „in petto“ Ernannten bekannt gab, von denen der eine freilich inzwischen verstorben war, während der Bekennerbischof Trochta von Leitmeritz wenige Wochen später die Insignien seiner

Würde in Rom entgegennehmen konnte. Auch bei dieser Gelegenheit der Kardinals-ernennungen bewährte sich wieder das unvergleichliche Geschick des Papstes und seiner Berater, überkommene Einrichtungen zu bewahren und sie zugleich mit neuem Sinn und Inhalt zu erfüllen, so daß sie sich als lebensfähig und wirksam zu erweisen vermögen. Man kann das kritisch „neuen Wein in alte Schläuche füllen“ nennen, würde aber der Sache kaum gerecht. Neuen Fakten wird auf kluge und schonende Art Rechnung getragen, etwa der Tatsache, daß 49 Prozent aller Katholiken heute in der „Dritten Welt“ — was immer man darunter verstehen mag — leben. Sie waren und sind auch jetzt noch im „Heiligen Kollegium“ unterrepräsentiert; aber in etwa hat sich das Ungleichgewicht durch die jüngsten Ernennungen zu ihren Gunsten verschoben, und sie selbst sowohl wie ihre Staaten wissen dem Papst Dank für diese Ehre und Erhöhung. Zugleich aber mit dieser fortschreitenden Internationalisierung des „Obersten Senats der Kirche“ behält der Papst die veränderte Rolle im Auge, die diesem Gremium in Zukunft zustehen soll und die nicht mehr die gleiche bleiben kann wie in früheren Zeiten. Indem er den veränderten Verhältnissen Rechnung trägt, bestätigt er die Anordnung, nach der das Recht zur Teilnahme an der Papstwahl mit der Erreichung des achtzigsten Jahres erlischt, und verfügt ferner, daß das Wahlrecht der Kardinäle auf 120 von ihnen begrenzt wird, während gleichzeitig die Zahl der Wähler durch andere Vertreter des Weltepiskopates erweitert werden soll. Ein neues Papstwahlgesetz, das diese Fragen im einzelnen regelt, steht jedoch noch aus.

Vom zweiten vatikanischen Konzil hat man gesagt, es habe die *geschichtliche Komponente* im Wesen, Wirken und Glauben der Kirche entdeckt und damit auf vielen Gebieten (und nicht ohne Gefahren heraufzubeschwören) die historisch-kritische Methode bestätigt und ermutigt. Als Folge und als besonderer Aspekt davon mag gelten, daß seither zunehmend das *politische* Element und Engagement im kirchlichen Leben und theologischen Denken eine hervorragend wichtige Rolle spielt. In fast allen Bereichen, die bisher in diesem Überblick erwähnt wurden, ist das denn auch sichtbar geworden. Hingegen bleibt nach wie vor *Kirchenpolitik im engeren Sinn* mehr oder minder dem Vatikan, oder, um es formelhaft zu sagen: der Kirche als Staat, vorbehalten, d. h. dem Papst und seinem Regierungsapparat, vor allem dem Staatssekretariat und den diplomatischen Vertretern des Hl. Stuhles.

Dabei steht über aller päpstlichen Politik als Leitstern und Endziel nach wie vor *der Friede*. Erst spätere Dokumentenveröffentlichungen werden etwa zeigen, wieweit die päpstliche Diplomatie an der freilich noch immer bedrohten Beendigung des Krieges in *Indochina* beteiligt war. Es ist indessen bekannt geworden, daß Paul VI. sich sogar nicht gescheut hat, italienische Kommunisten als Überbringer von Noten an die Regierung von Nordvietnam zu benutzen, um seine guten Dienste anzubieten. Sicher bestand Fühlung nach allen Seiten und mit allen Beteiligten. Die als Mittel zur Erreichung des Waffenstillstands eingesetzten schweren Bombardements von Nordvietnam durch die USA hat der Papst zwar schmerzlich bedauert, ohne sie aber im eigentlichen Sinn zu verurteilen, die endlich erreichte Einigung hat er freudig und hoffnungsvoll begrüßt.

Dem anderen latenten Kriegsschauplatz *im Nahen Osten* galt und gilt seine besondere Sorge. In diesem Zusammenhang ist erwähnenswert, daß Paul VI. am 15. Januar den Ministerpräsidenten von Israel, Frau Golda Meir, empfangen hat. Die Tatsache dieser direkten Fühlungnahme mit dem Regierungschef eines Staates, dem der Vatikan bisher seine offizielle Anerkennung verweigert, ist wichtiger und zukunftssträchtiger als die wirre und unschöne Begleitmusik und die erregten Kommentare, die dieses Ereignis hervorgerufen hat. Freilich ist weiterhin die Aussicht auf einen echten Frieden nicht günstig und der Spielraum für eine päpstliche Vermittlung überaus beschränkt. Tragischer fast ist die Tatsache, daß es kirchlichem Einfluß — sei es der Ortskirche, sei

es dem Hl. Stuhl – einstweilen nicht gelingen wollte, dem Blutvergießen in *Nordirland* ein Ende zu setzen, obwohl – oder gerade – weil es hier nicht zuletzt um religiöse Gegensätze und Fanatismen geht. Man kann nur weiter hoffen, daß die politische Vernunft und der Sinn für Gerechtigkeit endlich doch die Oberhand gewinnen.

Merkwürdig schwach erscheint auch der Einfluß des Hl. Stuhls dort, wo er die größten Aussichten haben sollte: in *Italien*. Hier nehmen Gewalt, Kriminalität, politische Unrast, sozialer Unfriede bedrohlich überhand, und der Vatikan scheint in den entscheidenden Fragen politische Abstinenz zu üben, was bei den delikaten und geschichtlich so belasteten Beziehungen zwischen Staat und Kirche in diesem Lande zwar einigermaßen begreiflich ist, sich aber doch gerade hier verhängnisvoll auswirken könnte.

Anderen Ländern gegenüber fühlt sich der Hl. Stuhl sichtlich freier. So verlief der *Staatsbesuch von Bundespräsident Heinemann* im Vatikan Ende März sehr harmonisch und für beide Teile offenkundig befriedigend, wenn auch vermutlich in dem Gespräch unter vier Augen zwischen dem Oberhaupt der katholischen Kirche und dem überzeugten Protestanten alles Trennende auf religiösem und politischem Gebiet ausgeklammert worden war. Dazu gehörte wohl auch das *Verhältnis zur DDR*, die offensichtlich nach diplomatischer Anerkennung durch den Hl. Stuhl und Botschafteraustausch zwecks weiterer internationaler Aufwertung strebt und in dieser Richtung schon Fühler ausgestreckt hat. Einstweilen wird sie sich mit der Rangerhöhung der auf ihrem Gebiet tätigen bischöflichen Kommissare zu Apostolischen Administratoren begnügen müssen, aber auf längere Sicht wohl ihr Ziel erreichen.

Noch immer gilt, daß der Vatikan als Staat sich treuhänderisch für die Weltkirche verantwortlich weiß, ohne freilich mit ihr schlechthin identisch zu sein. Mit feinen Wahrnehmungsorganen ausgestattet, beobachtet er sorgfältig die politischen Veränderungen, Spannungen, Schwerpunktverschiebungen, um aus der jeweiligen Lage den größtmöglichen Vorteil für den Zustand der Religion zu gewinnen. Wer wollte ihm das verübeln? Eher wäre das Gegenteil verdammenswert. So erklärt sich denn auch seine grundsätzliche Verhandlungsbereitschaft und sein gelegentlich weitgehendes Entgegenkommen gegenüber politischen Mächten und sozialen Systemen, die ausgesprochen kirchen- und religionsfeindlich sind, aber doch aus taktischen Gründen einen *modus vivendi* mit der Kirche anstreben. Davon ist etwa das Verhalten und Verhandeln des Hl. Stuhls mit den Ostblockstaaten und überhaupt allen kommunistischen Ländern bestimmt. Daraus folgern zu wollen, der Vatikan sehe „unfehlbar“ voraus, daß dem kommunistischen Sozialismus fast zwangsläufig und überall die Zukunft gehöre, hieße pragmatisch kluges Handeln mit prophetischer Schau verwechseln –, eine Deutung, die nicht einmal dann methodisch richtig wäre, wenn die schlechthin unvorhersehbaren Tatsachen sie eines Tages faktisch bestätigen würden.

Römische Erlässe und Entscheidungen

Familienkomitee

Die schnelle Entwicklung der heutigen Welt und deren Auswirkungen auf das Leben der Menschen und der Gemeinschaften veranlassen die Kirche, nach immer geeigneteren Mitteln zu suchen, um den Menschen zu helfen, ihrer Berufung zu entsprechen. Im Rahmen solcher pastoralen Initiativen hat der Hl. Vater die Gründung eines Familienkomitees beschlossen, dessen Dauer zunächst „ad experimentum“ drei Jahre betragen wird.

Diese Initiative soll in der Kirche und in der Römischen Kurie, in der sich verschiedene Behörden mit den Problemen der Ehe und Familie befassen, angesichts der Vielfalt der Aspekte und der Nöte der Familie eine einheitliche Orientierung in den Überlegungen und in der pastoralen Tätigkeit herbeiführen. Da es sich bei der Familie um einen Bereich handelt, der in einer besonderen Weise die Laien betrifft, wird das Komitee an den Laienrat angegliedert, ohne jedoch dadurch von ihm abhängig zu sein; es ist unter den Einrichtungen des Hl. Stuhles eine selbständige Institution.

Das Familienkomitee hat folgende Aufgaben: die aktuellen Probleme der Ehe und Familie in ihrer Gesamtheit zu verfolgen; ein Dokumentationszentrum zu sein, das in der Lage ist, Informationen zu erhalten und zu geben und so als Ort der Begegnung und des Austausches für die verschiedenen Initiativen und Forschungen zu dienen; Studien zu fördern, um zur wissenschaftlichen und pastoralen Vertiefung der in diesem Bereich anstehenden Fragen beizutragen; auf nationaler und internationaler Ebene mit allen Initiativen Kontakte zu pflegen, die zur Förderung und zum Schutze der geistigen, moralischen und sozialen Werte der Familie unternommen werden; die Koordinierung jener Initiativen zu fördern, die darauf abzielen, eine auf das Wohl der Familie und ihrer Glieder ausgerichtete Pastoral zu entwickeln.

Für die erste Probezeit von drei Jahren wird dem Komitee der Kardinal vorstehen, der Präsident des Laienrates ist. Es wird außerdem von einer Koordinierungsgruppe geleitet, die noch folgende weitere Personen umfaßt: einen Bischof und einen verheirateten Laien als Vizepräsidenten, einen Geistlichen als theologischen Beirat, einen verheirateten Laien als juristischen Beirat, eine verheiratete Frau als Beirat und einen verheirateten Laien als Sekretär. Für denselben Zeitabschnitt wird sich das Komitee aus 18 Mitgliedern und 10 Konsultoren zusammensetzen, die vom Hl. Vater ernannt werden und die verschiedenen Behörden der Römischen Kurie, des Episkopats, des Klerus und der Laienschaft repräsentieren. Die Mitglieder und Konsultoren, die entsprechend ihrer pastoralen Verantwortung und sozial-beruflichen Zuständigkeiten, die sie im Familien-sektor wahrnehmen, ausgewählt werden, stellen ihre Kenntnisse in den Dienst der Familienseelsorge der Kirche. Um seinen Auftrag zu erfüllen, kann das Komitee die Mitarbeit von Experten erbitten und für bestimmte Fragen „ad hoc“ Arbeitsgruppen bilden. Das Komitee wird sich regelmäßig einmal im Jahr zusammenfinden (AAS, LXV [1973] 113–116)

Aufhören der Apostolischen Kanzlei

Wie jeder Verwaltungsapparat hat sich auch die Römische Kurie den jeweiligen Verhältnissen und Bedürfnissen angepaßt; das bezeugen die verschiedenen Kurienreformen. Seit der letzten Reform im Jahre 1967 wurden schon wieder weitere Veränderungen vorgenommen, so wurde die Ritenkongregation in die beiden Kongregationen für den Gottesdienst und für die Heiligsprechungsprozesse geteilt. Im Zuge einer Konzentration verschiedener Behörden wurde nun verfügt: An der Römischen Kurie hört das Amt der

Apostolischen Kanzlei zu bestehen auf; die ihm früher anvertrauten Aufgaben bezüglich der Dekretalen, der Apostolischen Konstitutionen und der sogenannten Breven maioris momenti werden dem Staats- oder Päpstlichen Sekretariat übertragen, bei dem das Bleisiegel und der Fischerring mit Sorgfalt aufbewahrt werden sollen. Näherhin übernimmt die Agenden ein angegliedertes Amt, das als Kanzlei der Apostolischen Briefe bezeichnet wird. Die Professio fidei, die die neuernannten Prälaten einst bei der Apostolischen Kanzlei abgelegt haben, wird in Zukunft bei der Kongregation für die Bischöfe vorgenommen werden. Auf ähnliche Weise werden die Obliegenheiten, die in derselben Kanzlei den Apostolischen Protonotaren „de numero participantium“ zukamen, fortan von diesen beim Staatssekretariat wahrgenommen werden. (Motuproprio „Quo aptius“ vom 27. Februar 1973; es trat mit sofortiger Wirkung in Kraft; „L'Osservatore Romano“ vom 28. Februar 1973; Deutsche Ausgabe vom 9. März 1973.)

Frevel am Sakrament der Buße

In Italien wurde die Veröffentlichung eines Buches „Sex im Beichtstuhl“ angekündigt, das über 100 Beichtgespräche enthält. Dazu gab die Kongregation für die Glaubenslehre am 23. März 1973 folgende Erklärung ab: Um die Achtung, die dem Bußsakrament und dem Beichtgeheimnis gebührt, unter allen Umständen zu schützen, hat die Kirche Strafen androhen müssen, sogar sehr schwerwiegende, und zwar gegen jeden, der dieses Sakrament entweiht oder dieses Geheimnis verletzt.

Nachdem die Nachricht verbreitet wurde, daß in Kürze ein Buch erscheinen werde, das den Wortlaut von wahren und vorgetäuschten sakramentalen Beichten enthält, gibt die Kongregation für die Glaubenslehre kraft der Vollmachten, die ihr von der obersten Autorität der Kirche verliehen wurden, bekannt, daß jeder, der das Bußsakrament verunglimpft, indem er echte oder vorgetäuschte Beichten auf Tonband aufnimmt, und jeder, der an solchen oder ähnlichen Veröffentlichungen als Verfasser oder als Mitarbeiter formell beteiligt ist, sich damit selbst außerhalb der Gemeinschaft der Kirche stellt. Er verfällt also „ipso facto“ der Exkommunikation. Er kann jedoch, wenn er die nötige Disposition hat, von jedem Priester, der rechtmäßig bevollmächtigt ist, Beichten zu hören, absolviert werden. Am folgenden Tag wurde in einer authentischen Interpretation der Glaubenskongregation betont: Der Zensur verfallen neben den Autoren und Herausgebern, sofern diese ihre Veröffentlichung nicht aus dem Umlauf und aus dem Handel zurückziehen, auch jene, die dafür werben oder sie verbreiten. („L'Osservatore Romano“ vom 24. und 25. März 1973; Deutsche Ausgabe vom 30. März 1973.)

Neue Weisungen zum Empfang der heiligen Kommunion

Den häufigen Kommunionempfang zu fördern und unter verschiedenen Umständen zu erleichtern, ist der Zweck der neuen Instruktion der Kongregation für die Disziplin der Sakramente, die den Titel „Immensae caritatis“ und das Datum vom 29. Jänner 1973 trägt und mit ihrer Veröffentlichung am 29. März 1973 in Kraft getreten ist. Vier Bestimmungen bilden den Inhalt.

Die erste betrifft die außerordentlichen Spender der hl. Kommunion. Es soll verhindert werden, daß durch das Fehlen von amtlichen Spendern der Kommunionempfang unmöglich gemacht oder erschwert wird. Deshalb wird den Ortsordinarien die Erlaubnis erteilt, bei besonderen Umständen geeignete Personen zum Austeilen der hl. Kommunion zu bestimmen. (In Österreich und in Deutschland wird dies auf Grund einer besonderen Genehmigung des Hl. Stuhles ohnehin bereits praktiziert.) Die geeigneten Personen sollen nach Möglichkeit in der folgenden Reihenfolge bestimmt werden: Lektor, Alumnus des Priesterseminares, Ordensmann, Ordensfrau, einfacher Gläubiger, Mann oder Frau. Die besonderen Gründe hierfür sind: Fehlen des Priesters, Diakons oder Akolythen; für diese bestehende Unmöglichkeit, die hl. Kommunion austeilen zu können; großer Andrang des Volkes.

Es ist ein jahrhundertealter und in das kanonische Recht aufgenommener Brauch, nur einmal am Tag zum Tisch des Herrn zu treten. Wenn besondere Umstände eine mehrmalige Teilnahme am eucharistischen Opfer herbeiführen, dürfen nun die Gläubigen ein zweitesmal die hl. Kommunion empfangen, oder mit anderen Worten: die an sich schon bestehende Erlaubnis zum abermaligen Kommunionempfang (Gründonnerstag, Ostern, Weihnachten, Sonn- und Feiertags-Vorabendmessen) wird nun auf zahlreichere Fälle ausgedehnt. Diese sind im wesentlichen gegeben bei einer Meßfeier an besonderen Gedenktagen (zur Spendung der Taufe, Firmung, Erstkommunion, Krankensalbung, Wegzehrung) oder zu besonders festlichen Anlässen (Altar- und Kirchenkonsekration, Ordensprofeß, in Totenmessen, zu Fronleichnam, bei Visitationen, bei Kongressen, Wallfahrten, Volksmissionen) wie überhaupt bei besonderen „Gemeinschaftsmessen“. Für die Priester gilt dasselbe hinsichtlich der Bination.

Das Gebot der eucharistischen Nüchternheit ist im Laufe der letzten Jahrzehnte zwar schon sehr gemildert worden und im wesentlichen auf eine Stunde vor dem Kommunionempfang eingeschränkt worden. Auf neuerliche Bitten hin wird nun bestimmt, daß die Gläubigen, die erkrankt oder fortgeschrittenen Alters sind – eingeschlossen sind darin jene Priester, die die hl. Messe feiern wollen – und die Personen, die für jene zu sorgen haben, die hl. Kommunion bei einer Nüchternheit von nur einer Viertelstunde empfangen dürfen. Die Verfügung, daß Wasser und Medikamente die Nüchternheit nie aufheben, bleibt dabei weiterhin gültig. Dieser Zeitabschnitt, der als Zeichen der Andacht und der Ehrfurcht zu verstehen ist, bietet die geeignete Gelegenheit, sich im Gebet zu sammeln und sich auf dieses hohe Geheimnis vorzubereiten.

Der Instruktion geht es aber nicht nur um den häufigen, sondern auch um den möglichst würdigen Empfang des Sakramentes. Deshalb erinnert sie im vierten Abschnitt an die Ehrfurcht und Andacht, mit denen man die hl. Kommunion empfangen soll, und nimmt in besonderer Weise Bezug auf den Brauch der Handkommunion, der in einigen Ländern nach der durch die Instruktion „*Memoriale Domini*“ erteilten Erlaubnis eingeführt worden ist. Es wird gefordert, daß dieser Brauch von einer entsprechenden katechetischen Unterweisung begleitet wird, die einige Gesichtspunkte der eucharistischen Lehre herausstellt und erläutert, so die wirkliche und bleibende Gegenwart Christi in der hl. Eucharistie, den ihm gebührenden Kult der Anbetung und die Pflicht zur Danksagung nach dem Kommunionempfang. Dieser Instruktion der Sakramentenkongregation ist als Anhang seitens der Kongregation für den Gottesdienst ein Formular für einen Ritus beigegeben, mit dem der Ortsordinarius Laien die Erlaubnis und Bevollmächtigung zum Austeilen der hl. Kommunion gewähren kann. („*L'Osservatore Romano*“ vom 30. März und 1. April 1973; Deutsche Ausgabe vom 6. April 1973.)

Erzengel Gabriel Patron der Philatelisten

Papst Paul VI. hat den Erzengel Gabriel zum Schutzpatron der Post und der Philatelisten proklamiert. Einen diesbezüglichen Antrag hatte im Jahre 1972 der Präsident des Weltbundes „St. Gabriel“, der österreichische Direktor Bruno Grimm, gestellt. Dieses Ersuchen an Papst Paul VI. war von Kardinal König als dem Protektor des Weltbundes „St. Gabriel“ befürwortet worden. Der Papst hat nach Konsultation mit der Kongregation für den Gottesdienst in einem vom 9. Dezember 1972 datierten Breve dieser Bitte entsprochen. Der Weltbund „St. Gabriel“, dem 20 Länder angehören, befaßt sich hauptsächlich mit religiöser Philatelie. Der Erzengel Gabriel, der höchste Bote Gottes, war schon 1951 zum Patron des internationalen Fernmeldewesens der Völker ernannt worden. (AAS, LXV [1973] 148 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.

BACHT HEINRICH, *Das Vermächtnis des Ursprungs. Studien zum frühen Mönchtum I.* (Studien zur Theologie des geistlichen Lebens, hg. v. F. Wulf/J. Sudbrack, Bd. V.) (291.) Echter, Würzburg 1972. Paperback.

BAHLE JULIUS, *Ängste und ihre Überwindung.* (115.) Kulturpsychologischer V., Hemmenhofen am Bodensee o. J. Kart. lam. DM 12,—.

BENOIT ERIC, *Zum Namenstag geschrieben.* Heiteres und Ernstes aus Dichtung und Leben. (31.) (Sammlung Sigma) Ars sacra, München o. J., jap. gb. DM 3,60.

BOROS LADISLAUS, *Gedanken über das Christliche.* (85.) Knecht, Frankfurt/M. 1973. Kart. lam. DM 9,80.

BRECHTKEN JOSEF, *Real-Erfahrung bei Newman.* Die personalistische Alternative zu Kants transzendentalen Subjektivismus. (72.) Kaffke, Bergen-Enkheim 1973. Kart. lam. DM 18,60.

CARRETTO C. u. a., *Jesus, heute.* Unsere Epoche — Herausforderung Christi. (134.) Veritas, Linz o. J. Kart. lam. S 36,—, DM 6,—, sfr. 6,60.

CORETH EMERICH, *Einführung in die Philosophie der Neuzeit.* Bd. I. Rationalismus-Empirismus-Aufklärung. (rombach hochschul paperback 51.) (168.) Rombach, Freiburg 1972. Kart. DM 18,—.

CORETH EMERICH, *Was ist der Mensch?* Grundzüge einer philosophischen Anthropologie. (211.) Tyrolia, Innsbruck 1973. Kart. lam. S 140,—.

DEER JOSEF, *Papsttum und Normannen.* Untersuchungen zu ihren lehnsrechtlichen und kirchenpolitischen Beziehungen. (Studien u. Quellen zur Welt Kaiser Friedrichs II.) (XIV u. 322.) Böhlau, Köln 1972. Ln. DM 58,—.

EGGARTNER MONIKA/ZOPP JOHANNES, *Leben - Liebe - Glück.* Gedanken über Deinen Lebensweg. (96 S., 4 Abb.) 3. Aufl. Veritas, Linz 1973. Kart. lam.

EPPACHER ANTON, *Neue Mitte der Kirche.* (156.) Tyrolia, Innsbruck 1973. Snolin S 98,—.

FINGER KURT, *Handbuch zum Glaubensbuch 3.* Eine methodische Handreichung. (Religionsunterricht — Information und Verkündigung, hg. v. Fink/Korherr.) (631.) Herder, Wien 1972. Kart. lam. S 235,—, DM 38,—.

GÜNTHER BONIFATIUS, *Die Gottesmutter heute.* Marienverehrung als Weg zu Christus. (184.) Veritas, Linz o. J. Kart. lam. S 64,—, DM 8,80, sfr. 9,80.

GÜNTHER BONIFATIUS, *Unser größter Feind — der Teufel.* Erklärungen Papst Pauls VI. über die Existenz des Satans. (61.) Veritas, Linz 1973. Kart. lam. S 12,—, DM 1,80, sfr. 2,—.

HÄRING BERNHARD, *Zeichen der Hoffnung.* (63.) Ars sacra, München 1973. Kart. lam. DM 2,80.

HÄRING HERMANN, *Kirche und Kerygma.* Das Kirchenbild in der Bultmannschule. (Ökumenische Forschungen, hg. v. Küng/Moltmann. I. Ekklesiologische Abteilung, Bd. VI.) (432.) Herder, Freiburg 1972. Ln. DM 68,—.

HARDT KARL, *Der Ausgang der Reformation.* (Theologische Brennpunkte, hg. v. Schurr/Häring, Bd. 29/30.) (146.) Kaffke, Bergen-Enkheim o. J. Kart. lam. DM 14,80.

HOLZAPFEL HELMUT, *Das katholische Schulwesen in der Nordischen Mission.* Zur Geschichte der norddeutschen Diaspora nach der Glaubensspaltung. (194.) Bonifatius-Druck, Paderborn 1973. Ln. DM 12,80.

KEEL OTHMAR, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament.* Am Beispiel der Psalmen. (366 S., 524 Zeichnungen, 28 Tafeln.) Benziger-V., Zürich/Neukirchener-V., Neukirchen 1972. Ln.

KIRCHGÄSSNER ERNST, *Die Welt hat Zukunft.* (Prediger unserer Zeit.) (243.) Echter, Würzburg/Tyrolia, Innsbruck 1972. Kart. S 160,—.

KOEP JOSEF u. a., *Die „Heiden“ und wir.* Weltreligionen. (Unterrichtsmodelle — Fach Religion 5/6.) Lehrerheft (32.) DM 4,20; Schülermaterial (31.) DM 2,80. Kösel, München 1973.

KOVACS ELISABETH/ROTH GOTTFRIED, *Anselm Ricker und seine Pastoralpsychiatrie 1824–1902/03.* (Wiener Beiträge zur Theologie Bd. XLI.) (144.) Dom-V., Wien 1973. Kart. lam. S 120,—, DM 19,—, sfr. 22,50.

KÜMMEL WERNER GEORG, *Einleitung in das Neue Testament.* 17., neu bearb. Aufl. d. Einl. ins NT v. Paul Feine u. Joh. Behm. (XIX u. 548.) Quelle & Meyer, Heidelberg 1973. Brosch. DM 39,—.

- KURZ HELMUT, *Ostern. Grund christlicher Hoffnung.* (Unterrichtsmodelle — Fach Religion 1.) Lehrerheft (23.) DM 3,80; Schülermaterial (23.) DM 2,40. Kösel, München 1973.
- LAPAUW CAMILLUS, *Meditation und Gebet.* (31.) *Ars sacra*, München 1973. Kart. lam. DM 1,50.
- LÖHR VALENTIN, *Auf Dein Wort hin. Biblische Betrachtungen.* (116.) Knecht, Frankfurt/M. 1973. Kart. lam. DM 13,80.
- LUIJPEN WILHELM, *Wenn ich „Gott“ sage. Über die Sprache des Glaubens.* (104.) Styria, Graz 1973. Kart. lam. S 88,—, DM 13,80, sfr. 16,50.
- LURKER MANFRED, *Wörterbuch biblischer Bilder und Symbole.* (435.) Kösel, München 1973. Ln. DM 29,50.
- MÜLLER-SCHWEFE HANS-RUDOLF, *Die Praxis der Verkündigung. Möglichkeiten geistlicher Rede in unserer Zeit.* (Homiletik 3. Bd.) (159.) Furche-V., Hamburg 1973. Paperback DM 35,—.
- NIKOLASCH FRANZ, *Bischofswahl durch alle. Konkrete Vorschläge.* (62.) Styria, Graz 1973. Brosch. S 30,—, DM 4,80, sfr. 5,90.
- ÖSTERREICHISCHE ARBEITSGEMEINSCHAFT „ARZT UND SEELSORGER“, *Das Kind im Mutterleib. Wann beginnt das Menschenleben?* (20.) Veritas, Linz o. J. Geb. S 18,—, DM 3,—.
- OHLE ANNEMARIE, *Gattungen im AT. Ein biblisches Arbeitsbuch.* Bd. 2. (224.) Patmos, Düsseldorf 1973. Kunst-Ln. DM 19,80.
- ORAISON MARC, *Überwindung der Angst.* (134.) Knecht, Frankfurt/M. 1973. Kart. lam. DM 14,80.
- ORTNER FRANZ, *Die Aufgaben der Laien-theologen in der Kirche.* (64.) Styria, Graz 1973. Brosch. S 30,—, DM 4,80, sfr. 5,90.
- PAWLOWSKI HARALD, *Krieg gegen die Kinder? Für und wider die Abtreibung. Mit einer Dokumentation.* (Taschenbücher 27.) (157.) Lahn-V., Limburg 1971. Kart. lam. DM 8,—.
- PESCH RUDOLF, *Die kleine Herde. Zur Theologie der Gemeinde.* (59.) Styria, Graz 1973. Brosch. S 30,—, DM 4,80, sfr. 5,90.
- PLÖGER ELMAR, *Gesetz und Bund.* (Unterrichtsmodelle — Fach Religion 3.) Lehrerheft (23.) DM 3,80; Schülermaterial (15.) DM 1,80. Kösel, München, 1973.
- PROBSZT GÜNTHER, *Österreichische Münz- und Geldgeschichte. Von den Anfängen bis 1918.* (684 S., 800 Abb., 2 Karten.) Böhlau Nachf., Wien 1973. Ln. S 980,—.
- RAMING IDA, *Der Ausschluss der Frau vom priesterlichen Amt. Gottgewollte Tradition oder Diskriminierung? Eine rechtshistorisch-dogmatische Untersuchung der Grundlagen von Kanon 968 § 1 des Codex Iuris Canonici.* (XVII u. 232.) Böhlau, Köln 1973. Brosch. DM 28,—.
- RUPPERT LOTHAR, *Der leidende Gerechte. Eine motivgeschichtliche Untersuchung zum Alten Testament und zwischentestamentlichen Judentum.* (Forschungen zur Bibel, hg. v. R. Schnackenburg/J. Schreiner, Bd. 5.) (XII u. 274.) Echter, Würzburg 1972. Kart. DM 39,—.
- SCHNEIDER GERHARD, *Die Passion Jesu nach den drei älteren Evangelien.* (Biblische Handbibliothek Bd. XI.) (174.) Kösel, München 1973. Kart. lam. DM 24,—.
- SCHRAGL FRIEDRICH, *Glaubensspaltung in Niederösterreich. Beitrag zur österreichischen Kirchengeschichte.* (Veröff. d. Kirchenhistorischen Instituts d. kath. theol. Fakultät d. Universität Wien, Bd. 14.) (XII u. 166.) Dom-V., Wien 1973. Kart. lam. S 170,—, DM 22,45, sfr. 31,50.
- SCHWARZBAUER ENGELBERT, *Sündenvergebung — heute.* (56.) Veritas, Linz o. J. Brosch. S 9,—, DM 1,50.
- SEYFRIED WOLFGANG, *Gibt es eine christliche Politik? Politisches und soziales Engagement der Kirche und des Christen.* (Unterrichtsmodelle — Fach Religion 4.) Lehrerheft (23.) DM 3,80; Schülermaterial (15.) DM 1,80. Kösel, München 1973.
- SWITEK GÜNTHER, *In Armut predigen. Untersuchungen zum Armutsgedanken bei Ignatius von Loyola.* (Studien zur Theologie des geistlichen Lebens, hg. v. F. Wulff/J. Sudbrack, Bd. VI.) (308.) Echter, Würzburg 1972. Paperback.
- TAIZE, *Suchen - Warten - Wagen. Auf dem Weg zum Konzil der Jugend.* (175.) Styria, Graz 1973. Kart. lam. S 60,—, DM 8,80, sfr. 11,45.
- ULRICH FERDINAND, *Leben in der Einheit von Leben und Tod.* (154.) Knecht, Frankfurt/M. 1973. Kart. lam. DM 16,80.
- WAGNER HARALD, *An den Ursprüngen des frühkatholischen Problems. Die Ortsbestimmung des Katholizismus im älteren Luthertum.* (Frankfurter Theol. Studien, hg. v. Bacht/Lentzen-Deis/Semmelroth, 14. Bd.) (XIV u. 339.) Knecht, Frankfurt/M. 1973. Kart. lam. DM 42,—.
- WECHSLER FRIDOLIN, *Romano Guardini als Kerygmater.* (Schriften zur Pädagogik u. Katechetik, hg. v. Kampmann/Padberg, Bd. 22.) 238.) Schöningh, Paderborn 1973. Kart. lam. DM 14,80.
- WIESNET EUGEN, *Säkularisierung pro und contra. Ihre Diagnose, Interpretation und Wertungssimplifikationen in der heutigen Religionssoziologie.* (Veröff. der Universität Innsbruck 75.) (119.) Österr. Kommissionsbuchhandlung, Innsbruck 1973. Kart. lam. S 288,—.
- WIKENHAUSER ALFRED/SCHMID JOSEF, *Einleitung in das Neue Testament.* (XVI u. 677.) 6. völlig neu bearb. Aufl. Herder, Freiburg 1973. Ln. DM 72,—.

WOLF URSULA und WERNER, *Einführung in die Bibel I.* (Unterrichtsmodelle — Fach Religion 2.) Lehrerheft (62.) DM 5,80; Schülermaterial (31.) DM 3,20. Kösel, München 1973.

ZELLER DIETER, *Juden und Heiden in der Mission des Paulus.* Studien zum Römerbrief. (Forschung zur Bibel, hg. v. R. Schnakenburg/J. Schreiner, Bd. 1.) (312.) Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1973. Kart. DM 32,—.

ZINNHOBLE RUDOLF, *Die Passauer Bisumsmatrikeln für das westliche Offizialat.* Bd. II. Die Archidiakonate Lorch, Mattsee und Lambach. (Neue Veröff. des Instituts für Ostbairische Heimatforschung Passau, Nr. 31b.) (350.) Passau 1973. Kart. DM 35,—, S 245,—.

HERAUSGEBER

DAVID JAKOB/SCHMALZ FRANZ, *Wie unauflöslich ist die Ehe?* Eine Dokumentation. (VIII u. 373.) Pattloch, Aschaffenburg 1969. Kart. lam. DM 20,—.

FEINER JOHANNES / VISCHER LUKAS, *Neues Glaubensbuch.* Der gemeinsame christliche Glaube. (686.) Herder, Freiburg/Theologischer V., Zürich 1973. Ln. DM 27,—, sfr. 34,60, S 207,90 (Einführungspreis bis 30. 9. 1973).

HEINEMANN HERIBERT / HERRMANN HORST/MIKAT PAUL, *Diaconia et ius.* (FS f. Heinrich Flatten.) (XII u. 419.) Schöningh, Paderborn 1973. Ln. DM 42,—.

HOFFMANN PAUL, *Orientierung an Jesus.* Zur Theologie der Synoptiker. (FS für Josef Schmid.) (431.) Herder, Freiburg 1973. Ln. DM 52,50.

HOLTER KURT, *Der hl. Wolfgang und Oberösterreich.* (Schriftenreihe des Oberösterreichischen Musealvereines, Bd. 5.) (180 S., XVIII Bildtafeln.) Linz 1972. Kart. lam. S 120,—.

KAPFFHAMMER FRANZ M., *Seiner Zeit voraus.* Michael Pfliegler. Aktuelle Texte. (366.) Styria, Graz 1973. Ln. S 380,—, DM 54,—, sfr. 67,50.

KLEINHEYER BRUNO/BÜSSE HELMUT/BOCK MONIKA, *Werktagsmessen III.* Der Wortgottesdienst der Meßfeier an den Wochentagen im Weihnachts- und Osterfestkreis. Vorschläge, Modelle u. Texte. (272.) Pustet, Regensburg 1973. K.-Led. DM 32,—.

KLIMMER I., *Lectio brevis.* Aus Ansprachen von Heinrich Kahlefeld. (273.) Knecht, Frankfurt/M. 1972. Linson DM 19,80.

MANN ERWIN, *Erbe als Auftrag.* Zur Theologie- und Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts. Joseph Pritz zum 60. Geburtstag. (Wiener Beiträge zur Theologie, Bd. XL.) (276.) Wiener Dom-V., Wien 1973. Kart. lam. S 180,—, DM 23,80, sfr. 26,50.

PASTORALAMT LINZ, *Ave Maria, Gebete und Lieder zu Marienandachten.* (64.) 6. Aufl. Veritas, Linz 1973. Kart. lam. S 7,—, DM 1,—, sfr. 1,10.

PAUS ANSGAR, *Die Frage nach Jesus.* (379.) Styria, Graz 1973. Kart. lam. S 250,—, DM 35,—, sfr. 44,75.

SCHULTZE HERBERT/TRUTWIN WERNER, *Weltreligion — Weltprobleme.* Ein Arbeitsbuch für Studium und Unterricht. (276.) Patmos, Düsseldorf/Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1973. Kart. DM 24,—.

VEREINIGUNG „PAX“, *Das katholische Leben in Polen.* Rundschau der polnischen Presse. (122.) Warschau 1973. Kart.

BUCHBESPRECHUNGEN

PHILOSOPHIE

PEPERZAK A. TH., *Der heutige Mensch und die Heilsfrage.* Eine philosophische Hinführung. (224.) Herder, Freiburg 1972. Kart. lam. DM 22,50.

Für die rechte Einstellung zu diesem Buch, verfaßt von einem Schüler P. Ricoeurs, Ordinarium an der Universität Utrecht, ist auf den Untertitel streng zu achten: Eine philosophische Hinführung. Es geht nicht um Theologie oder Pastoral, sondern um eine philosophische Propädeutik in die eigentliche Theologie.

Das zentrale Wort ist „Heil“. In einer „vorläufigen Definition“ (die Vorläufigkeit bezieht sich auf die theologische Deutung) wird es als jenes Anliegen bezeichnet, „das uns in unserer menschlichen Existenz eigentlich und unbedingt angeht“ (18), woraus deutlich wird, daß es ein allgemein religiöses Phänomen ist, zu den Urbeziehungen des Menschen gehört und ihn konstitutiv bestimmt. Dabei wird vermieden, die Antworten der Religionen, vor allem des Christentums, nur von der Dynamik des menschlichen Strebens vorgeschrieben zu betrachten.

„Heil“ ist eine selbständige Größe, ein Gegenüber zum Menschen, im Streben danach, das die Struktur der Frage hat, verwirklicht er sich, davon hängt sein Gelingen ab. „Daß ich Mensch bin, ist gleichbedeutend mit der Aussage, daß ich ein Mensch werden kann und muß“ (81). Das Menschsein als Weg zum Heil. Das ist ein anthropologisch gefaßter Begriff von „Heilsgeschichte“, von deren rechtem Verständnis abhängig ist, ob eine christliche Präsentation des „Heils“ dem heutigen Menschen etwas zu sagen hat. Besondere Aufmerksamkeit verdient die Feststellung, daß das Heil in Form einer Frage auf den Plan tritt, die verschiedene konkrete Formen haben kann: Glauben im christlichen Sinn, aber auch die Form der Ablehnung durch Antichristentum, Atheismus, Skeptizismus und Agnostizismus. In welchem Ausmaß muß die Frage nach dem Heil den Normen

des Heute entsprechen? Hier wird für die konkrete Form des „Glaubens“ eine Antwort versucht. Die inhaltliche Entfaltung des Weges zum Heil skizziert die Etappen des „Verlangens“, „den möglichen Verlauf einer globalen Philosophie des Verlangens“ (127). So wird ein dialektischer Weg beschrieben, der vom Egoismus über Recht und Liebe zum wahren Heil führt. Hier zeigt sich die Fruchtbarkeit der Methode, wie sie verfolgt wird und im phänomenologischen Aufweis liegt. Wer sich in diese Kapitel (121 ff.) versenkt, wird reich beschenkt.

Die Beschränktheit, derzufolge der Mensch nicht alles besitzt, vermag oder weiß, ist eine ursprüngliche schuldlose Veranlagung, aus der das Unendlichkeitsverlangen entspringt. Die Heilsfrage wird sich immer deutlicher als Gottesfrage erweisen. Die Freiheit des Menschen aber macht es möglich, daß er dieses Streben nicht richtig erfüllt. Darum ist auch die Beschreibung des „Heilsweges“ nur in der ständigen Auseinandersetzung mit den vielen Arten des Unheils möglich. In der ständigen Bedrohung heißt die letzte Antwort: *Hoffnung*. „Hoffnung“ bleibt das Schlüsselwort für die ganze, breit angelegte Darstellung, die keine bloße Deduktion des christlichen Glaubens sein will, wohl aber von Anfang an im Horizont der christlichen Hoffnung steht. Hier dürfte auch die Originalität des Buches, das in seiner Art echt zu fesseln vermag, liegen: Es interpretiert das Fragen und Verhalten des Menschen zum Heil als Ausdruck jener Hoffnung, die zum Glauben frei macht. Das bedeutet eine Art Umkehrung des sonst gewohnten Weges vom Glauben zur Hoffnung. Die angewandte philosophische Methode ist diesem Vorhaben angemessen, die der Theologie zwar nicht scharf entgegengesetzt, mit ihr aber auch nicht unterschiedslos vermischt wird, im Dienste der Auffassung (224), „die wahre Philosophie eines christlichen Menschen bestehe in einer vollständigen Theologie“.

Graz

Winfried Gruber

BLANK JOSEF/KASPER WALTER/MACHOVEC MILAN/ZAHRNT HEINZ, Gott-Frage und moderner Atheismus. (104.) Pustet, Regensburg 1972. Kart. lam. DM 9.80.

Das Büchlein gibt vier Referate wieder, die auf der gemeinsamen Tagung der Evangelischen Akademie Tutzing und der Katholischen Akademie in Bayern im Mai 1969 in Tutzing gehalten wurden. Wenn auch in manchen Aussagen der aktuelle Anknüpfungspunkt fehlt, so erweist sich die Qualität der Vorträge daran, daß in ihnen auch heute noch Wesentliches zu lesen ist. Die Aufklärung und Säkularisierung sind im Glaubensbewußtsein des Kirchenvolkes noch lange nicht bewältigt und sind immer noch Grund, warum viele der Religion und der Kirche abweisend gegenüber stehen. Die Frage ist drängend, wo wir in einer säkularisierten Welt Gott begegnen oder welches

Gottesbild heute bestehen kann.

Blank schreibt zum Thema: Der sich bewährende Gott. Zum Gottesgedanken der Bibel. Es ist kein kühles, distanzierendes Reden über Gott, sondern ein spirituelles Hinführen aus dem Glauben zum Glauben an den Gott, der Gott für uns, Gott für mich, mein Gott sein kann. *Zahrnt* (Wie können wir heute Gott erfahren?) stellt als entscheidenden Leitsatz für alle heutige Gotteserfahrung die paradoxe Aussage auf: „Die Erfahrung Gottes ist wider den Augenschein der Welt und muß sich doch gerade in der Welt als wahr erweisen“ (35). Der grundsätzliche Aufriß der Frage ist ausgezeichnet, die konkreten Anknüpfungspunkte für die Glaubenserfahrung heute müssen allerdings in dem andern Buch Zahrnts gesucht werden: „Gott kann nicht sterben.“ Der Artikel von Machovec (Die Gott-Frage und der moderne Atheismus) enthält eine harte Kritik des praktischen Atheismus westlicher Prägung und eines supranaturalistischen Christentums. Ein rein innerweltlicher Humanismus kann freilich nur an die Grundfragen menschlichen Daseins heranzuführen, ohne eine Lösung zu weisen. Es wird dem Leser schmerzlich bewußt, daß das Christentum und seine Theologie die Gottsuche dem modernen Menschen nicht leicht gemacht hat. Die Theologie der letzten Jahrzehnte versucht mit Kraft, Versäumtes nachzuholen. Das Referat von Kasper: Die Theologie angesichts des heutigen Atheismus, ist ein gutes Beispiel dafür und gibt einen guten Einblick in das theologische Suchen der Gegenwart.

Linz

Eduard Röthlin

GÖRGES PETRUS/MEIER JÖRG MARTIN, *Die theologische Dimension der Frage nach dem Menschen*. (96.) Auer, Donauwörth 1972. Kart. lam. DM 6.80.

Das kleine, aber äußerst wertvolle Bändchen enthält die zur Feier des 25jährigen Jubiläums der Religiösen Schulwochenarbeit in Westfalen gehaltenen Vorträge von K. Rahner und C. H. Ratschow.

Rahners Darstellung geschieht aus systematisch-theologischer Sicht. Theologische Anthropologie erschöpft sich nicht in einer Partnerstellung zu den verschiedenen heute vorhandenen regionalen Humanwissenschaften — etwa in Rückführung auf die Offenbarung als partikularer Erkenntnisquelle —, sondern transzendiert diese aus ihrem Grundansatz, da es letztlich um eine das Sein implizierende Selbstausslegung geht. Diese Sein und Selbst konjunktierende Daseinsauslegung impliziert die Sicht des Göttlichen, so daß der Gegensatz Anthropozentrik — Theozentrik nur scheinbar ist. Gerade das moderne Gottesverständnis verlangt diese Entregionalisierung der Anthropologie. Gott als Frage an und für den Menschen radikalisiert letztlich die Fraglichkeit des Menschen selbst: „christliche Anthropologie ist die Radikalisierung der profanen Anthropologie“ (22). Religionsun-

terrichtet ist dann nicht „Herantragen eines Fremden und Äußeren, sondern Erweckung und Interpretation des Innersten im Menschen, der letzten Tiefe der Dimension seiner Existenz“ (24 f.).

Ratschow behandelt die theologische Dimension aus biblischer und religionsgeschichtlicher Sicht. Allen Religionen gemeinsam erfahrbarer Ansatz ist das Wissen des Menschen um sein Sterben. Diese Selbst-Bedrohtheit erfährt Interpretation und Lösung (Rahner würde es Radikalisierung nennen) in den Mythen. Die Lösung geschieht durch die im Mythos ausgesprochene Verbindung mit der Gottheit, die in Ekstase, Askese, „Erkenntnis“ (Buddha) und Gesetz aktualisiert und realisiert wird, wodurch der Tod durch Leben überwunden wird, so daß der Mensch zur Epiphanie Gottes wird (s. o. Theozentrik – Anthropozentrik). Für den Religionsunterricht „sollte nie übersehen werden, daß die Religionen aus der Richtung des Menschen auf das Ziel des wahren Lebens und des Heils ihre sinngebende Kraft nehmen“ (71).

RONART STEPHAN UND NANDY (Hg.), *Lexikon der Arabischen Welt*. Ein historisch-politisches Nachschlagewerk (XV u. 1085.) Artemis-V. Zürich/Winkler, München 1972. Ln. sfr 230.—.

Das Christentum hat seit fast eineinhalbtausend Jahren den Islam zum Nachbarn. Die Scholastik wußte um diese Bedeutsamkeit für das eigene Geistesleben. Heute ist das Geistige durch das Politisch-Wirtschaftliche zurückgedrängt, wenn nicht ganz erstickt. Um so mehr Beachtung verdient das vom Artemis-Verlag vorgelegte Lexikon der Arabischen Welt. Es ist eine Neubearbeitung einer 1959 und 1966 in Amsterdam erschienenen zweibändigen Enzyklopädie, in der beide Aspekte gleich berücksichtigt sind. Die Theologie des Islam, die Philosophie und das Recht werden ausführlich dargestellt, ebenso die historisch-politische und wirtschaftliche Situation der einzelnen Länder. Die Herausgeber – sowohl der Amsterdamer Ausgabe wie der vorliegenden – sind ausgezeichnete Kenner der betreffenden Länder. Insgesamt hat das auch äußerlich ebenfalls sehr ansprechende Buch 1100 Stichworte. Die aus der Transkription anfangs sich ergebenden Nachschlageschwierigkeiten können bald und leicht überwunden werden.

OVERHAGE PAUL, *Der Affe in dir*. Vom tierischen zum menschlichen Verhalten. (384 Seiten). Knecht, Frankfurt/M. 1972. Efaln, DM 32.—.

Der Autor ist hinreichend bekannt, zumal er immer auf die Grenzen der Biologie schaut und hinweist. Nach den Themen der Evolution und Manipulation des Lebendigen geht es in diesem Buch um die Verhaltensforschung, die ja inzwischen „grenzenlos“ geworden ist – oder sich zumindest so ge-

bärdet. Vf. wiegt ab. Das Ergebnis vorausgenommen: Die Gleichheit des Verhaltens ist die „andere Seite“ der stammesgeschichtlich aufgezeigten Evolution; die Kultivierung desselben Verhaltens rechtfertigt aber erst, von Evolution überhaupt zu sprechen. Gerade die exakt-wissenschaftliche Forschung entblößt die meist uneingestanden und unreflektiert übernommenen außernaturwissenschaftlichen Vorentscheidungen, die jedoch dann als naturwissenschaftliche Ergebnisse angepriesen werden. O. ist anderseits Philosoph genug, um die hermeneutische Tragweite menschlicher Sprache („Vermenschlichung des Tieres“) zu erkennen.

Das vorliegende Material – im reichen Literaturverzeichnis wissenschaftlich abgesichert – entstammt den verschiedensten Forschungsergebnissen an frei (und nicht im Zoo) lebenden Primaten. Die im einzelnen dargestellten Fragenkreise: Revierverhalten, Aggression, Dominanz-, Sexual-, Brutpflege-, Gruß-, Beschwichtigungs- und Spielverhalten. Hier zeigen sich zahlreiche Analogien und Homologien, die zu einer höheren Einschätzung der „Innerlichkeit“ tierischer Verhaltensweisen führen müssen. Sprache, Denken und Werten markieren die ersten Differenzen. „Bei aller Freude über die gewonnenen wichtigen und für das Verstehen des Menschen wesentlichen Erkenntnisse darf man nicht die immensen Schwierigkeiten vergessen oder unterschätzen, die einer kausalen Erklärung des Werdens menschlichen Verhaltens und seiner neuro-physiologischen Grundlage entgegenstehen“ (337).

Vf. bleibt seinem Ruf treu. Wer seine bisherigen Bücher kennt, wird auch dieses mit Gewinn lesen – und sich auf den nächsten Overhage freuen.

MOTZKO ALMA, *Leben, Welt und Gott*. (Studien der Wiener Kath. Akademie 6.). (187.) Selbstverlag, Wien 1972. Kart. S 40.—. S 40.—.

Durch die Spezialisierung der naturwissenschaftlichen Methoden haben die Wissenschaften den Blick auf das Ganze und das Bedenken des Ganzen verloren und vergessen. Auch Philosophie und Theologie sind zum Teil davon betroffen: methodische Fragen nehmen dort immer mehr überhand. Systementwürfe werden mit dem Hinweis auf die Beschränktheit des Wissens wenn schon nicht abgelehnt, so doch angezweifelt. Die Autorin hat sich den Blick auf das Ganze bewahrt, vor allem insofern es die „naturwissenschaftlichen Fakten“ betrifft. Ihre geistige Ahnenreihe enthält die Namen: Böhme, Baader, Schelling und Teilhard de Chardin. Der Blickpunkt (= Methode) ist theologisch: Schau des Ganzen aus der Sicht des Ewigen (= Glauben). Dieser Glaube ist Voraussetzung und Ende. (Die Parallele zu Teilhard de Chardin liegt auf der Hand.) Das Welt-Ganze ist vestigium und imago

Dei. In dieser Partizipation ist jene Dynamik enthalten — der Rezensent erlaubt sich an Scotus Eriugena zu erinnern —, deren Endpunkt die Verklärung (trans-figuratio) ist. Die Entwicklung des Ganzen ist ident dem „Schöpfungs-Rhythmus“, dessen Ziel abermals die „Einheit der Zweiheit“ in absoluter Ruhe (= Vollendung der Bewegung) ist. Die Präsenz dieses Zieles im Prozeß geschieht durch die Freiheit. Die biblischen Aussagen von Engelschöpfung, Paradies, Sünde, Erlösung, Auferstehung und jüngstem Gericht ordnen sich von selbst in dieses System ein. Dieser Durchblick macht auf die Bedeutung dieses Buches aufmerksam — sie liegt auf einer „höheren Ebene“. Die Autorin — das Vorwort von P. M. Plechl beleuchtet dies — lebte auf dieser Ebene.

St. Pölten/Wien

Karl Beck

BIBELWISSENSCHAFT AT

ZIMMERLI WALTHER, *Grundriß der alttestamentlichen Theologie*. (Theologische Wissenschaft, Bd. 3.) (223.) Kohlhammer, Stuttgart 1972. Kart., DM 22.—.

Zu den atl. Theologien ist im Herbst 1972 eine neue hinzugekommen: Der „Grundriß“ des Göttinger Alttestamentlers W. Zimmerli, eines der führenden und international anerkannten Fachleute im deutschsprachigen Raum. Es handelt sich dabei um mehr als einen „Grundriß“, so sehr man zugleich das Versprechen des Verfassers begrüßt, ihm „eine voller ausholende Gesamtdarstellung der atl. Theologie nachfolgen zu lassen“ (Vorwort). Denn der Autor spricht alle einschlägigen Themen einer „Theologie des AT“ nicht nur an, sondern auch durch, freilich in einer pädagogisch vorteilhaften straffenden Weise.

So sehr sich Z. der epochemachenden „Theologie des Alten Testaments“ von Gerhard von Rad auch verbunden weiß (s. Vorwort und öftere Bezugnahme), geht er einen eigenen Weg. Er läßt zwar der neueren Erkenntnis, daß es im AT verschiedenartige „Theologien“ gibt, ihr Gewicht, aber er tritt gleichzeitig in Wort und Beispiel — fast möchte man dies Bekennermut nennen — der heute weitverbreiteten Auffassung entgegen, daß es keine durchhaltenden und thematisch zentralen „Continua“ in der Diskontinuität der Glaubenszeugnisse Israels gäbe. Er hält mit dem ganzen AT „fest an dem Glauben an die Selbigkeit Gottes, den es unter dem Namen Jahwe kennt“ (20), und legt seiner Theologie „die Tatsache zugrunde, daß Israel, dessen kanonisches Schrifttum im AT vorliegt, sich zu allen Zeiten als das Volk Jahwes gewußt hat“ (205).

In fünf großen Abschnitten behandelt Zimmerli das gewaltige Stoffgebiet, mit dessen einzelnen Regionen er, wie seine bisherige Forschungsarbeit und erst recht der „Grundriß“ zeigt, außerordentlich gut vertraut ist:

I. Grundlegung (Der offenbare Name — Jahwe, der Gott von Ägypten her — Jahwe, der Gott der Väter. Die Verheißung — Jahwe, der Schöpfer und König — Die Erwählung Israels — Jahwe, der Gott vom Sinai. Bund und Gebot). II. Jahwes Gabe (Der Krieg und sein Sieg — Das Land und sein Segen — Die Gabe der göttlichen Gegenwart — Charismata der Leitung und Weisung). III. Jahwes Gebot (Ort, Benennung und Art der Gebote — Das erste Gebot — Das Bildverbot — Das gottesdienstliche und rituelle Gebot — Jahwes Gebot für den Umgang mit Menschen und Gütern). IV. Das Leben vor Gott (Die Antwort des Gehorsams — Lobpreis und Hilfeschrei — Die Bewältigung des Alltags und der konkreten Lebensgeheimnisse [= Die Weisheit]). V. Krise und Hoffnung (Der Mensch zwischen Gericht und Heil [= Urgeschichte] — Die Krise Israels nach den Erzählberichten — Gericht und Heil nach der Verkündigung der großen Schriftpropheten — Die atl Apokalyptik — Die Offenheit der Verkündigung des AT).

Zu dieser originellen Gliederung des Stoffes tritt für den Leser der große Vorteil, daß die Darbietung in Groß- und Kleindruck geschieht. Der Kleindruck bringt dabei detaillierte Begründungen, Erläuterungen, terminologische Erörterungen usw., die nach wissenschaftlichem Maßstab zwar unentbehrlich sind, aber die substantiellen Darlegungen (im Großdruck!) entlasten und so deren bessere Transparenz bei der Lektüre ermöglichen.

Das Buch ist mit spürbarem Engagement geschrieben. Und doch beschneidet der biblische „Eros“ des Verfassers nicht seinen „Logos“, sondern bestätigt den Augustinischen Satz, daß Liebe sehend macht. Gerade sie ermöglicht dem Autor offensichtlich das gewissenhafte Wägen aller Argumente und damit die Sorgfältigkeit seiner Schlußfolgerungen. Jenseits aller Eingeschlossenheit auf das jeweilige Schibboleth der verschiedenen Schulen führt er einen noblen Dialog mit deren Vertretern und handelt dabei nach dem biblischen Grundsatz: „Prüfet alles! Was gut ist, behaltet!“ (1 Thess 5, 21). Darunter müssen Klarheit und Eindeutigkeit der Stellungnahme nicht leiden, wie Z. an vielen Orten zeigt, z. B. in der Frage des Verhältnisses von Geschichte und Offenbarung (18 f) oder in den Darlegungen über Jahwes Königtum (32 f) oder in der Problematik der Gestalt des „Jahweknechts“ (194 ff) oder beim Komplex „Sinai — Bund — Gebot“ (39 ff.).

Diese umsichtige Weise der Darstellung und Beurteilung führt zu einer umfassenden „Rundsicht“, in der nicht nur die exegetischen und bibeltheologischen Hauptprobleme und Hauptlösungsversuche heutiger Forschung, sondern auch die der Geschichte Israels und seiner „Institutionen“ in den Blick kommen. So wird dieser „Grundriß“ eine geglückte Art von Kompendium der

modernen Wissenschaft vom AT überhaupt, ohne — das Formalobjekt Theologie verhindert dies — ein fragwürdig verdichtetes Summarium zu sein. Allerdings will das Buch nicht nur gelesen, sondern wirklich studiert werden. Die verständliche und griffige Sprache, die auch den ungewöhnlichen Ausdruck nicht scheut (z. B. „versichtbaren“, 114), macht diese Aufgabe des Studiums leichter. Von den für die Sache überaus nützlichen hebräischen Termini (mit Umschrift daneben und Übersetzung im Kontext) sollte sich niemand den Zugang zu diesem „Grundriß“ versperren lassen, im Gegenteil. Wer am AT interessiert ist — und das Interesse daran wächst wieder! —, ob Theologe oder Nicht-Theologe, wird in diesem Buch, das öfter die Linien auszieht bis ins NT, ja bis in unsere heutige Situation hinein (vgl. vorab § 15!), eine wissenschaftlich fundierte und zugleich fesselnde Orientierung und Information (im wahrsten Sinne dieses Wortes) finden.

Zum Schlusse seien dem Rezensenten auch einige Fragen und Hinweise gestattet:

1. Ist die Übersetzung „Ich bin, der ich bin“ (für Ex 3, 14) nicht doch — auch angesichts früherer theologischer Spekulationen darüber — sehr unzureichend? Das hebräische Verbum *hajah*, die ganze Wendung und der Kontext scheinen den anderen Akzent „des Daseins für“ als Hauptakzent zu fordern. Es sei zugegeben, daß man zugleich die Erklärung der Freiheit und Souveränität mithören muß (ähnlich „zwei-manualig“ ist doch wohl auch angezogene Parallelstelle Ex 33, 19 [14] zu verstehen). 1 Kön 20, 13 u. 28 weisen ebenfalls zuerst in die Richtung der „gnädigen Bezogenheit“, die allerdings „Entzogenheit“ nicht aus- sondern einschließt, wie andere Parallelstellen dartun.

2. Könnten Gehorsam und Glaube — über „Glauben“ finden sich im Großdruck nur 6 Zeilen (128) — nicht stärker miteinander „verzahnt“ werden in ihrem gemeinsamen Wurzelgrund der „Hörsamkeit“? Kann man nicht sogar die These wagen, der „Ungehorsam“ wurzele zumeist im „Unglauben“ (vgl. Gn 2, 4 ff)?

3. Das Mutterbild (cf. 20) wird nicht nur in Jes 66, 13, sondern noch eindrucksvoller in Jes. 49, 15 auf Jahwe angewendet.

4. Bei der Bestimmung der ersten Aufgabe der Priester (cf. 79 ff) (Verkündigung!) müßte doch wohl Hosea 4, 5 ff herangezogen werden.

Diese Fragen und Hinweise wollen den hohen und bleibenden Wert des besprochenen Buches in keiner Weise in Frage stellen. Es kann jedem am AT Interessierten nur wärmstens empfohlen werden mit dem Rat: „Nimm und lies!“

Freiburg/B

Alfons Deissler

GUNNEWEG ANTONIUS H. J., *Geschichte Israels bis Bar Kochba*. (Theologische Wissen-

schaft, Bd. 2). (198.) Kohlhammer, Stuttgart 1972. Kart. DM 17.—.

Entsprechend dem Untertitel der Reihe „Sammelwerk für Studium und Beruf“ handelt es sich bei diesem Band um ein Studienbuch für Theologiestudenten und um ein Buch, das den in der seelsorglichen Praxis und in der Schule tätigen Theologen als Nachschlagewerk dienlich ist.

Nach „Einleitenden Bemerkungen“ (7 f) und einem I. Abschnitt „Die geschichtliche Lage im Alten Orient um die Zeit der Konsolidierung Israels“ (9–14) behandelt Vf. in einem II. Abschnitt „Israels Vorgeschichte“ (15–29) die Patriarchenüberlieferungen, die Exodusereignisse, die Wüstenwanderung und das Geschehen am Sinai. Er legt hier knapp, aber treffend die Problematik der biblischen Überlieferung dar. Er charakterisiert die Väterreligion im allgemeinen im Anschluß an A. Alt. In Ägypten waren nur einzelne „präisraelitische Gruppen“. Mit Recht wird festgestellt, daß zwischen den Habiru und den Hebräern ein überlieferungsgeschichtlicher Zusammenhang besteht, auch wenn es sich nicht um ethnische Beziehungen handelt. Mose gehört in die Tradition vom Auszug, nicht aber in die von der Theophanie am Sinai, wie überhaupt Auszugs- und Sinaitradition voneinander zu unterscheiden sind. Vf. rechnet mit einem doppelten Ursprung der Jahweverehrung: Die Jahweverehrung der Südstämme geht auf die Vermittlung durch die Keniter zurück, die der mittelpalästinensischen Stämme auf die Sinaiereignisse, die mit einem Vulkanausbruch zu tun haben dürften und darum östlich des Golfs von Akaba zu lokalisieren sind.

Thema des III. Abschnittes ist „Israels Sesshaftwerdung in Kanaan“ (30–39). Die Landnahmeerzählungen deutet Vf. im Anschluß an M. Noth als ätiologische Erzählungen. Die Landnahme ist ein komplizierter, jahrhundertelanger Prozeß. Wenigstens für einen Teil der Nordstämme hält Vf. die Hypothese von G. E. Mendenhall für begründet, die Landnahme sei auch eine soziale Bewegung in dem Sinn, daß sich unzufriedene, ausgebeutete Bevölkerungsschichten aus den kanaanäischen Stadtstaaten den über den Jordan gekommenen Gruppen angeschlossen hätten. Im IV. Abschnitt „Das vorstaatliche Israel“ (40–50) hält Vf. trotz der Einwände von G. Fohrer u. a. an der Amphiktyonie-Hypothese von M. Noth fest. Er rechnet aber mit einer älteren El-Amphiktyonie mit dem Kultzentrum in Sichem und einer späteren Jahwe-Amphiktyonie, zu der sich die Stämme mit den alten Vätergott-El-Traditionen, die mit der Exodustradition und die mit der Sinaitradition um die Lade zusammenschlossen.

In den Abschnitten V bis VII werden „Die Staatenbildung Sauls“ (51–61), „David und seine Zeit“ (62–79) und „Das Zeitalter Salomos“ (81–87) dargestellt. Hier sind kaum

besonders umstrittene Hypothesen zu registrieren und zu beurteilen. In den Abschnitten VIII „Die Reichsteilung und die Geschichte der Staaten Israel und Juda bis zum Untergang des Nordreiches“ (88–104) und IX „Juda von 722–586“ (105–114) ist bemerkenswert die berechtigte Kritik an der Annahme, das Königtum im Nordreich sei im Unterschied zu dem im Südreich charismatischer Natur, die außerordentlich vorsichtige Beurteilung der biblischen und außer-biblischen Texte, die die Ereignisse des Jahres 701 um Jerusalem betreffen – Sanherib habe die vertraglich Hiskia aufgezwungene Abtretung der judäischen Gebiete nicht durchsetzen können und gegen Hiskia tatsächlich nur einen bescheidenen Erfolg gehabt –, und die Datierung des Falls Jerusalems auf das Jahr 586. Zu den übrigen Abschnitten, X „Die Jahrzehnte babylonischer Vorherrschaft“ (115 bis 123), XI „Das persische Zeitalter“ (124 bis 140), XII „Das Zeitalter des Hellenismus“ (141–164) und XIII „Die römische Zeit“ (165 bis 180) ist wieder die Behutsamkeit zu erwähnen, mit der Vf. die Quellen verwertet und gängigen Hypothesen distanziert gegenübersteht. Esras Mission begann wahrscheinlich kurz vor Nehemia; Nehemia wirkt in Jerusalem zwischen 445 und 433. Das Samaritanische Schisma setzt Vf. in die Zeit Alexanders des Großen an. Eine Palästina-karte (180), eine Zeittafel (181–186), ein Stellen- (187–190) und ein Namenregister (191–198), das sowohl die biblischen Namen als auch die zitierten Forscher enthält, schließen das Werk ab. Im Text selbst finden sich keine Anmerkungen. Die Literatur, allerdings nur in sehr beschränkter Auswahl, ist am Ende eines jeden Abschnittes angegeben.

Hier liegt ein sehr brauchbares Studienbuch vor, das etwa in der Mitte zwischen den Taschenbüchern von E. L. Ehrlich und M. A. Beek und den Handbüchern von M. Noth und J. Bright liegt. Es wird im akademischen Unterricht gute Dienste leisten und könnte vor allem dort, wo kein eigenes Kolleg „Geschichte Israels“ im Studienplan vorgesehen ist, als Pflichtlektüre angegeben werden. Etwas dürftig ist die Palästina-karte ausgefallen. Dem aufmerksamen Leser wird auffallen, daß die im Text angegebenen Daten nicht immer mit denen der Zeittafel übereinstimmen; bei Assurbanipal klaffen diese Angaben immerhin zwischen 668–626 (108) und 669–631 (525) auseinander. Darauf wäre bei einer Neuauflage zu achten. Vielleicht könnten auch die Literaturangaben etwas erweitert werden, zumal fast jeder Abschnitt mit einer Seite endet, die nur teilweise bedruckt ist.

München

Josef Scharbert

BIBELWISSENSCHAFT NT

VÖGTLE ANTON, *Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos*. (Kommentare und

Beiträge zum Alten und Neuen Testament). (259.) Patmos, Düsseldorf 1970. Ln. DM 36.–. Die Arbeit fragt nach der Relevanz des im NT bezeugten Christus-Geschehens für die Zukunft des Kosmos. Ist nach dem NT mit einem regelrechten Weltuntergang und einer eventuell unmittelbar darauffolgenden oder einer evolutiven Neuschöpfung im kosmisch (-materiellen) Sinn zu rechnen? Sicherlich lassen diverse ntl Texte, die ja jederzeit Anlaß zu Weltuntergangsspekulationen geboten haben, solches auf den ersten Blick annehmen.

Vf. behandelt in einem ersten, aus Vortragstätigkeiten für ein breiteres Publikum entstandenen, Teil die methodischen Aspekte einer kosmischen Eschatologie und bietet einen Überblick über die einschlägigen ntl Aussagen. Die weiteren Abschnitte sind durch die umfassende Anwendung des fachexegetischen Instrumentariums bestimmt. Nach Absteckung der atl und apokalyptischen Sprech- und Verstehenshintergründe untersucht Vf. die ntl Einzeltexte, die er in drei Gruppen gliedert: In Katastrophentexte in Verbindung mit Gerichtsgedanken, in „Untergangs“-Aussagen ohne Gerichtskontext und in Texte, welche „Weltuntergang“ und die Rede vom „neuen Himmel und der neuen Erde“ mitsammen verbinden. Trotz des Umstandes, daß jeder dieser Themenkreise Anlaß zu einer großangelegten Monographie sein könnte, wird mit exegetischer Genauigkeit und kritischer Umsicht gearbeitet. Das Schlußkapitel behandelt schwierige Aussagen, wie etwa Röm 8, 19–22, und Kol 1, 15–20, und zeigt die verschiedenartigen Ausgangspunkte der kosmischen Eschatologie auf.

Als Resultat der Arbeit an Text, Kontext, Tradition und Redaktion ergibt sich, daß für keinen der einschlägigen ntl Texte die Intention einer lehrhaften Voraussage über das zukünftige Schicksal des Universums nachweisbar ist, daß vielmehr im Zentrum der ntl Heilsbotschaft das auf die Zukunft hin ausgerichtete Heilshandeln Gottes am Menschen und damit die endzeitliche Heilsgemeinde steht. Dieser Grundaussage dienen die zeitbedingten kosmologischen Sprechformen.

Das Ergebnis erscheint auf Grund der durchwegs umsichtigen Abwägung der exegetischen Ansichten zu den Einzeltexten und der um Objektivität bemühten Arbeit am Text nicht als angesteuertes Ziel, sondern als konsequentes Resultat. Mag man auch manches Einzelargument kritisch in Frage stellen, so ist das Buch als solches ein wertvoller Beitrag zur Erforschung der Rede- und Verstehensweise der ntl Autoren in bezug auf ein beachtenswertes und immer aktuelles Thema.

ERNST JOSEF (Hg.), *Schriftauslegung*. Beiträge zur Hermeneutik des Neuen Testaments und im Neuen Testament. (413.) Schöningh, Paderborn 1972. Ln. DM 32.–.

Der Untertitel steckt die Generallinie für die einzelnen Beiträge ab. Das Vorwort des Herausgebers bringt bereits einen guten inhaltlichen Überblick über die Problemstellungen der einzelnen Beiträge.

Der vom Hg. stammende erste Aufsatz behandelt das Verstehensproblem im Wandel der Auslegungsgeschichte, beginnend mit dem NT über die Alexandriner, Antiochener, Reformatoren, Aufklärer etc. bis zu den neuesten protestantischen und nachkonziliaren katholischen Ansätzen, das Problem zu sehen und zu lösen. Die beiden Abhandlungen von Otto Kuss, „Zur Hermeneutik Tertullians“ und „Über die Klarheit der Schrift / Historische und hermeneutische Überlegungen zu der Kontroverse des Erasmus und des Luther über den freien oder versklavten Willen“ greifen zwei typische Beispiele für Möglichkeiten und Unmöglichkeiten der Behandlung des Problems in einem bestimmten Abschnitt der Auslegungsgeschichte heraus. Führt Tertullian die Möglichkeit des rechten Schriftverständnisses auf die gültige, also orthodox-kirchliche Glaubensregel als das absolute Kriterium der Schriftauslegung zurück, so zeigt die Fehde zwischen Erasmus und Luther, wie sehr dieses Auslegungskriterium wiederum von Vorentscheidungen der Ausleger mitbestimmt und betroffen wird. Der Beitrag von Alexander Sand, „Hermeneutische Prinzipien des Offenbarungsverstehens bei Rudolf Bultmann“ erweist noch eindeutiger an einem Einzelfall, wie stark alles Verstehen der Schrift von einem „A priori“, im konkreten Fall durch ein an der Existenzialphilosophie Heideggers orientiertes Vorverständnis geprägt ist, so daß die Kritik an der jeweiligen Hermeneutik nicht zuletzt beim Vorverständnis des Interpreten anzusetzen hat.

Der zweite Themenkreis beschäftigt sich mit der Hermeneutik der ntl Schriftsteller. Hg. kann in seinem eindrucksvollen Artikel „Schriftauslegung und Auferstehungsglaube bei Lukas“ an Hand der Emmausperikope zeigen, daß der Glaube an den Auferstandenen den Schlüssel zum „rechten“ Verständnis des AT liefert. Die Art und Weise der hermeneutischen Auswertung des AT durch das NT ist allerdings, wie die weiteren Beiträge erweisen, nach Schriftstellern verschieden und kann auf keinen einheitlichen methodischen Nenner gebracht werden. So befaßt sich der dicht geschriebene und daher etwas schwer lesbare Aufsatz von Georg Richter, „Alttestamentliche Zitate in der Rede vom Lebensbrot Joh. 6, 31–51a“ mit der Frage nach der Art der Verwendung atl Inhalte bei Johannes. Es zeigt sich, daß Johannes rabbinisch-zeitgenössische Traditionen verwendet, ohne eigentlich vom AT im literarischen Sinn auszugehen. Solche midraschartige Traditionen können sogar dem Wortlaut des AT widersprechen. Jost Eckert untersucht die viel verhandelte Frage des

Verhältnisses von Gal 1 und 2 zu den einschlägigen Aussagen der Apostelgeschichte. Es wird deutlich, daß Lk bei der Behandlung der Heilsgeschichte nicht zuletzt von seinem theologischen Konzept vorbestimmt ist und in diesem Licht die Geschichte und den Standort des Paulus teilweise in Gegensatz zu dessen eigenen Aussagen und Anliegen deutet, wenn nicht umdeutet. Die hermeneutischen Methoden des Hebräerbrieffassers, das AT von Christus her und auf Christus hin auszulegen, behandelt Friedrich Schröger in seinem informativen Artikel „Das hermeneutische Instrumentarium des Hebräerbrieffassers“. Alexander Sand zieht mit seinem Beitrag „Wie geschrieben steht...“ / Zur Auslegung der jüdischen Schriften in den urchristlichen Gemeinden“ eine Art Resümee des Gesagten. Er zeigt, daß die ntl Gemeinden für die Deutung der jüdischen Schriften kein einheitliches Prinzip kennen, wie ein Blick auf die verschiedenartige Verwendung des AT in den Evangelienchriften, bei Paulus und in den Pastoralbriefen erweist. Die Glaubensüberzeugung schuf neue Formen der Hermeneutik. Schließlich bemüht sich Otto Kuss in einem geistvoll-kritischen Artikel um eine Standortbestimmung der Schrift innerhalb der Theologie. Da die interpretatorische Tätigkeit von Vorverständnissen bestimmt ist, verlangt sie auch die kritische Überprüfung des „Zeitgeistes“, um der Gefahr zu entgehen, mit dem Zeitbedingen in der Schrift auch das Zeitunabhängige zu beseitigen. Kann das behandelte Buch die hermeneutische Frage auch nicht lösen, so bietet es doch einen wertvollen Beitrag zur Erkenntnis der Fragestellungen und Probleme der Hermeneutik und ist darum zu begrüßen.

Graz

Franz Zeilinger

HAJNZ JOSEF, *Strukturen paulinischer Gemeinde-Theologie und Gemeinde-Ordnung*. (Biblische Untersuchungen, hg. v. O. Kuss, Bd. 9.) (400.) Pustet, Regensburg 1972. Kart. lam. DM 64.—

Das Thema dieser Dissertation ist sowohl ökumenisch als auch innerkatholisch von Bedeutung. Vielfalt der Kirche(n) und kirchliches Amt sind Tatsachen, die letztlich jeden Gläubigen irgendwo entscheidend betreffen. Jede ernsthafte Untersuchung in diesem Problemkreis ist also zu begrüßen. Im I. Teil untersucht H. in den sieben allgemein als paulinisch anerkannten Briefen Gegebenheiten, die ein Urteil über die paulinische Auffassung seines Apostolates, des Gemeindelebens und seiner Ordnung ermöglichen. Im II. Teil wird z. T. eine synthetische Zusammenfassung der exegetischen Untersuchungen des I. Teiles, z. T. aber auch eine Erweiterung des Materials geboten. Eine knappe und übersichtliche Zusammenfassung (359 bis 363), ein Abkürzungs- und ein Literaturverzeichnis sowie ein Register beschließen den Band.

H. versucht zu zeigen, daß Paulus den Kirchengedanken gegenüber der Jerusalemer Auffassung (die Jerusalemer Gemeinde als „Kirche Gottes“) weiterentwickelt habe (jede konkrete Christengemeinde ist „Kirche Gottes“). Paulus bezeichne nie die Gesamtkirche als „Kirche“, sondern immer die Einzelgemeinde. Von dort her sei auch sein Apostelverständnis insofern bestimmt, als auch die Apostel gerade den Einzelgemeinden zugeordnet seien und nicht gesamtkirchliche Funktion hätten. Freilich sieht auch H., daß solche Theologie der Einzelgemeinde auf übergreifende Wirklichkeit Kirche implizit verweise. Bei Paulus sei unzweifelhaft festzustellen, daß der Apostel und seine Mitarbeiter (die z. T. in die Funktion des Nachfolgers designiert wurden, jedenfalls insofern Paulus Funktion gegenüber seinen Gemeinden hatte) Recht und Autorität beanspruchten; die Durchsetzung dieses Anspruches sei aber immer nur in der bestehenden Koinonia möglich und gesucht gewesen. Die konkrete Gemeinde sei Funktion des Apostels („apostolische Kirche“). Diese Wirkung sei Wirkung Gottes und Christi durch den Geist Gottes als „Medium der Vermittlung“. Man dürfe die „Charismen“ nur als Gnadengaben, nicht als Geistesgaben betrachten; dieser zweite Begriff bezeichne bei Paulus nur *bestimmte* pneumatische Erscheinungen. Auf die konkrete Gemeinde hin aber hätte jedes Glied sein Charisma.

Wenn auch die Dissertation nicht soviel Unbekanntes enthält, daß sie (wie nach dem Begleitschreiben des Verlages „nicht nur der Autor“ sage) „innerhalb der Kirche Furore machen würde“, so ist sie doch eine ordentliche und methodisch gewissenhafte Arbeit, die umsichtig informiert und zu einer differenzierten Meinungsbildung beiträgt. Darum kann sie auch dem Studium empfohlen werden. Hier ist nicht der Platz zu eingehender Stellungnahme. Soviel soll wenigstens angemerkt werden, daß nicht allein aus dem Wortfeld „ekklesia“ auf die paulinische Theologie der umgreifenden Gesamtkirche über den und durch die Einzelgemeinden geschlossen werden kann (H. zeigt gelegentlich, daß er sich dessen immerhin bewußt ist). Von dort her aber ist wahrscheinlich auch das Ergebnis dieser Arbeit in einigem zu modifizieren. Ferner scheint mir am Verständnis des Apostelbegriffes nicht deutlich genug herausgestellt zu sein, daß jedenfalls Paulus sich für eine Vielzahl von Gemeinden als der eine Apostel gesandt weiß, und daß er gerade die Übereinstimmung der Apostel untereinander als Kriterium rechten Glaubens kennt (1 Kor 15, 11).

Salzburg

Wolfgang Beilner

KRÄNKEL EMMERAM, *Jesus der Knecht Gottes*. Die heilsgeschichtliche Stellung Jesu in den Reden der Apostelgeschichte (Bibl. Un-

tersuchungen, hg. v. O. Kuss, Bd. 8). (XII u. 239.) Pustet, Regensburg 1972. Kart. lam. DM 42.—.

Die „Reden“ der Apg standen schon immer im Brennpunkt der Akta-Forschung, da sie „einen unmittelbaren Zugang zur Lehr- und Predigtweise der ersten christlichen Verkünder zu eröffnen“ scheinen (XI). Wenn auch inzwischen gesehen wurde, daß Lukas selbst in diesen Reden redaktionell seine eigene theologische und christologische Auffassung darlegte, so kann dennoch nicht bezweifelt werden, daß er dabei auf überliefertes Gedankengut (vor allem bei der Verwendung und Auslegung der jüdischen Schriften) zurückgegriffen hat.

Vf. hat in dieser Dissertation die Reden der Apg nicht — wie bisher meistens üblich — hinsichtlich ihrer formalen Struktur, ihrer literarischen Abhängigkeit oder ihrer form- bzw. gattungsgeschichtlichen Eigenart untersucht, sondern sie bezüglich der in ihnen „implizierten heilsgeschichtlichen Bedeutung der Person und der Werke Jesu von Nazareth“ befragt und monographisch dargelegt. Die christologischen Bekenntnisse, die in den Reden ausgesprochen werden, bestimmen also den Skopus der Monographie.

Der Autor hat zunächst seinen Darlegungen einen umfangreichen problemgeschichtlichen Überblick vorangestellt, der umfassend, gut orientierend und informierend aufzeigt, wie in der exegetischen Forschung das Problem der Akta-Reden je verschieden gesehen und je unterschiedlich einer Lösung nähergebracht wurde. Wenn auch in jüngster Zeit immer wieder Stimmen laut wurden, die solche „Rückblicke“ als überflüssig und unfruchtbar, als ermüdend und uninteressant bezeichnen, so ist der Rezensent der Meinung, daß derartige aus einer sorgfältigen, umfassenden und diffizilen Forschung entstehenden Überblicke nicht nur informativ, sondern für das theologische Studium unbedingt notwendig sind: erst wenn der Leser erfährt, wie kritisch-historische Forschung oft nur mühsam und nicht selten auf merkwürdig verschlungenen Pfaden zu bestimmten Ergebnissen gelangte, vermag man das gegenwärtige exegetische Bemühen richtig einzuordnen, kritisch zu beurteilen und theologisch positiv auszuwerten.

Im 2. Teil seiner Darlegungen bietet Vf. eine „Darstellung und Interpretation der Apostelreden, wie sie 1939 unter anderen Voraussetzungen J. Gewiss vornahm“ (XI), d. h. Kränkel schreibt eine Synopse der christologisch bedeutsamen Aussagen innerhalb des Redestoffs der Apg. Vf. bedient sich dabei einer systematischen Gliederung: Jesus als Davidsohn (85 ff), Jesus in seinem Verhältnis zum Täufer (88 ff), Jesus als der öffentlich Wirkende (98 ff), Jesus der Gestorbene (102 ff), der Auferweckte (130 ff), der Erhöhte (149 ff), Jesus im Heilswerk mit den Menschen (176 ff) und Jesus in bezug auf

das eschatologische Geschehen (187 ff). Zwei Exkurse (auch das „Problem der Zeugen-schaft“, 167 ff, hat eigentlich mehr exkurs-artigen Charakter) behandeln Sonderfragen der Akta-Reden. Ein „Rückblick“, ein Abkür-zungsverzeichnis, ein Stellen- und ein Auto-renregister schließen das Werk ab (ob das Autorenregister als „Ersatz für das fehlende Literaturverzeichnis“ [229] dienen kann, er-scheint mir fraglich, auch dann, wenn auf frühere, aber unvollständige Verzeichnisse verwiesen wird).

Die christologisch orientierten Einzelanalysen verdienen Beachtung und sind im ganzen überzeugend. In der Tat bildet die Mitte der Akta-Reden die Aussage über den zur Rech-ten Gottes thronenden und an seiner Macht-fülle teilhabenden Jesus, der in der Ge-meinde aktiv handelnd präsent ist. Dieses Urteil wird auch nicht aufgehoben, wenn man beim Studium der Monographie be-dauert, daß der Autor sich zu sehr durch systematisierende Darstellung, d. h. von christologisch geprägten Formeln her dem „Kerygma“ der Akta-Reden zuwendet. Es mag diese Absicht einem besseren Über-blick dienen, ob sie aber der lukanischen Konzeption gerecht wird, muß bezweifelt werden. Auch der etwas zu häufige Gebrauch von „Heilsgeschichte“ und „heilsgeschichtlich“ trägt wenig zum Verständnis der lukanischen Theologie bei. Was meint z. B. der Satz: „Jesu Tod erscheint so bei ihm zwar nicht als heilsbedeutsam, aber als heilsgeschichtlich notwendig“ (209)?

Trotz dieser Bedenken darf man sagen: Vf. hat zur Akta-Forschung und zum Verständnis der Akta-Reden einen Beitrag geleistet, des-sen positiver Wert erst dann erkannt wird, wenn man sich nach eingehendem Studium des problemgeschichtlichen Überblicks mit der detaillierten Einzellexegese auseinander-setzt, um zu erkennen, wie sehr diese „Mis-sionsreden“ daraufhin angelegt sind, das Wirken Jesu in der Gemeinde des Lukas auf-zuzeigen.

Bochum

Alexander Sand

BEUTLER JOHANNES, *Martyria*. Traditions-geschichtliche Untersuchungen zum Zeugnis-thema bei Johannes (FThSt 10) (398.) Knecht, Frankfurt/M. 1972. Kart. lam. DM 48.—.

Diese Arbeit geht — wenngleich sie das nicht deutlich erkennen läßt — wohl auf eine rö-mische Dissertation zurück. Im Vorwort nennt Vf. unter seinen Lehrern vor allem D. Mollat und I. de la Potterie. Die Unter-suchung verfolgt eine letztlich fundamen-tal-theologische Frage, wie nämlich Glaube be-gründet werden könne. Dazu wird der joh Schriftenkreis (Ev und Briefe) herangezogen, der das Zeugnisthema bekanntlich im Zu-sammenhang mit Glaube und Offenbarung stellt.

Der Gang der Untersuchung, die in acht Ka-piteln vorgenommen wird, ist so strukturiert, daß die Kapitel 1–4 (I. Teil; 43–205) den

Hintergrund der joh Zeugnisterminologie (griechische Rechtssprache, Rhetorik, Philo-sophie; AT und Septuaginta; altjüdische Li-teratur mit Qumran und synkretistisch-gno-stische Texte; NT außerhalb der joh Schrif-ten) behandeln. Die Kapitel 5–8 (II. Teil; 207–361) befragen zuerst die joh Termino-logie auf ihre möglichen Ursprünge; sie be-sprechen die verschiedenen „Zeugen“ für Christus, Christus selbst als Zeugen gött-licher Offenbarung und den „Sitz im Leben“ der joh Zeugnisterminologie.

Das Ergebnis (363–366) kann kurz folgen-dermaßen wiedergegeben werden. Die zen-tralen Texte vom „Zeugnis über Jesus“ füh-ren in ein hellenistisches Milieu (vgl. das lukan. Werk), näherhin ein Großstadtmilieu, eine christliche Gemeinde in der Nachbar-schaft und in Auseinandersetzung mit der Synagoge. Die Analysen zum Thema „Jesus als Zeuge (himmlischer Dinge)“ weist in einen anderen Bereich, den der jüdischen und frühchristlichen Apokalyptik „mit ihrem eschatologisch gefärbten Wahrheitsbegriff“. Dennoch gibt es Berührungspunkte beider Argumentationsebenen. M. Hengel (Juden-tum und Hellenismus, Tübingen 1969) legte bereits gegen eine Alternative von Hellenis-mus einerseits und palästinischem Judentum andererseits ein Veto ein. So ist es unzu-lässig, die Frage nach dem Herkunftsbereich der joh Schriften auf eine solche Alternative einzuengen. Berührungen — auch traditions-geschichtlicher Art — zwischen der joh „Zeu-gnisargumentation“ und der Vorstellung von „Jesus als Zeugen“ sind offenkundig. Als Brücke zwischen beiden Herkunftsbereichen kann die zeitgenössische jüdische Exegese gelten. Für Johannes ist bedeutsam, daß er das vielfache Zeugnis der „Zeugen für Jesus“ in das einzige Zeugnis des „Vaters“ über-führt. Der Vater ist neben Jesus „der andere Zeuge“ schlechthin (Joh 5, 32).

Für die heutige Frage einer Glaubensbegrün-dung kann die sorgfältig durchgeführte Un-tersuchung mit ihren (vor allem im sprach-lich-terminologischen Bereich) wertvollen Ein-zelerträgen sehr hilfreich sein. Der vierte Evangelist weist die Glaubensbegründung nicht als unberechtigt ab. Andererseits geht er davon aus, daß solche Argumentation nicht unabhängig vom Glauben vollziehbar ist. Alle „Zeugnisse“ werden „letztlich nur im Glauben voll erfaßt“ (366).

Bochum

Gerhard Schneider

KIRCHENGESCHICHTE

FOREVILLE RAYMONDE, *Lateran I–IV*. (Geschichte der ökumenischen Konzilien, hg. v. G. Dumeige u. H. Bacht, Bd. VI.) (522.) Grünewald, Mainz 1970. Ln. DM 48.—.

Es ist zu begrüßen, daß sich die Verfasserin nicht damit begnügt, die Konzilsereignisse von Lateran I–IV zu berichten. Sie bietet darüber hinaus Kapitel, die uns mit dem Zeithintergrund vertraut machen und schreibt

auch über die nicht als ökumenisch gewerten Kirchenversammlungen jener Epoche, so z. B. über das Konzil von Reims (1119), das an Bedeutung hinter einem Lateranense I oder II kaum zurücksteht. Dadurch wird einem wieder einmal mehr bewußt, wie problematisch die Unterscheidung zwischen „ökumenischen“ und „nicht-ökumenischen“ Konzilien eigentlich ist.

Wenn in der Einleitung (19) über „Autokephalie und apostolischen Prinzipat“ gesprochen wird und dabei ein Brief Gregors d. G. an den Patriarchen Johannes von Konstantinopel, in dem gegen den Titel eines „ökumenischen Patriarchen“ protestiert wird, herangezogen wird, dann hätte aber auch jener andere Brief an den Patriarchen Eulogius von Alexandrien angeführt werden müssen, in dem der gleiche Papst von sich die Bezeichnung als „universaler Papst“ energisch zurückweist. Das Kapitel „Papst und Konzil im Investiturstreit“, das der Behandlung des Lateranense I vorangestellt ist, dürfte etwas zu breit geraten sein und bringt auch Ereignisse zur Darstellung, die man als allgemein bekannt voraussetzen hätte können.

Zwar erweitert das Buch unser derzeitiges Wissen über Lateran I–IV nicht wesentlich, als lesbare Zusammenfassung des Forschungsstandes ist es jedoch sehr willkommen. Besonders interessant ist der umfangreiche Quellenanhang, der viele Texte enthält, die in deutscher Sprache bisher nicht zugänglich waren. Ich erwähne z. B. die interessante Stelle aus „De nugis curialium“ von W. Map über die Waldenser (243–245). Die Lektüre der Dekrete des IV. Laterankonzils, das in seiner Art gewiß eine großartige Leistung darstellte, stimmt einen dennoch nachdenklich. Darnach sollten die Häretiker der weltlichen Obrigkeit „zur gebührenden Bestrafung“ übergeben werden; die Katholiken, die „sich zum Kampf gewappnet hatten, um die Ketzer zu vertreiben“, wurden mit Ablässen bedacht; den Juden wurde jedes Recht auf öffentliche Ämter aberkannt und ihnen das Tragen einer diskriminierenden Kleidung anbefohlen. Daß in diesem dem Geiste des Evangeliums fremden Kontext die vielen guten Reformansätze des Konzils nicht zum Tragen kommen konnten, ist eigentlich nicht verwunderlich.

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

Vf., der sich schon in zahlreichen Aufsätzen mit einer ähnlichen Thematik beschäftigt hat, legt mit der von der Universität Freiburg i. B. als Habilitationsschrift angenommenen Arbeit eine überaus gründliche und gewissenhafte Studie zur Geschichte des Konziliarismus vor, wobei die Gestalt des Bischofs

Matthias Ugonius von Famagosta und sein Werk „De Conciliis“ im Mittelpunkt der Betrachtung stehen. Wir erfahren, daß die Problematik um das Verhältnis von Papst und Konzil auch noch die Theologen und Kanonisten am Vorabend der Reformation lebhaft beschäftigt hat. Zwar fand der extreme Konziliarismus (Konzil über dem Papst) keine Anhänger mehr, seine gemäßigte Spielart (Konzil in bestimmten Ausnahmefällen über dem Papst) war jedoch noch weit verbreitet. Die Möglichkeit einer Konzilsberufung ohne Papst in Notsituationen und die Absetzbarkeit des Papstes wegen Häresie durch ein Konzil vertraten damals auch „stärkste Papalisten“. H. Jedin und andere haben darin Zugeständnisse an den Konziliarismus erblickt. Bäume distanzieren sich von dieser Auffassung, weil solche Ansichten damals „allgemeine Überzeugung“ gewesen seien. Ist mit solchen Feststellungen viel gewonnen? Von der Sache her handelt es sich jedenfalls um (gemäßigt) konziliare Gedankengut, das auch bei den Papalisten anzutreffen ist.

Da Luther und die Reformatoren wieder auf konziliare Ideen zurückgriffen, ist das Buch auch ein gewichtiger Beitrag zum Verständnis reformatorischer Theologie. (Das rechtfertigt die Aufnahme in die „Reformationsgeschentlichen Studien und Texte“.) Darüber hinaus werden u. a. bedeutsame Hinweise zum Verständnis des Konzils von Pisa (1511) – seine Einberufung hält Vf. auf Grund damaliger Ansichten für legitim – sowie der Konstanzer Dekrete „Haec sancta“ und „Frequens“ geboten.

An den Verlag hat man die Bitte, der wertvollen Reihe in Hinkunft einen besseren und schöneren Umschlag zu geben.

Linz

Rudolf Zinnhobler

BRUNNER GERBERT, *Die theologische Mitte des Ersten Klemensbriefes*. Ein Beitrag zur Hermeneutik frühchristlicher Texte (Frankfurter Theologische Studien, 11. Bd.) (IX u. 177.) Knecht, Frankfurt/M. 1972. Kart. lam. DM 29.–.

Im ersten Teil seines Buches liefert Vf. in Auseinandersetzung mit den jüngsten Werken über den I. Klemensbrief eine lesenswerte Methodenreflexion. Er kritisiert auf der einen Seite, daß vielfach die Einzelforschung wenig der Gesamtinterpretation des Briefes gedient hat, während die aktuelle Auswertung des Briefes nicht selten viele Einzelheiten übergeht. Ihm selbst liegt daran, die Einzelergebnisse der Quellenforschung und die Gesamtentwürfe der aktuellen Auswertung so zueinander in Beziehung zu bringen, daß die Einzelheiten auf die Gesamtheit des Briefes hin richtig gesehen und die Gesamtheit des Briefes wieder aus den Einzelheiten herausgedeutet werden kann.

Im zweiten Teil diskutiert Vf. den Aufbau des I. Klemensbriefes. Das Problem der Zweiteilung des Briefes löst Brunner dadurch, daß

er deutlich macht, daß nicht der eine Teil auf dem anderen aufbaut (also nicht, wie man bisher vielfach meinte, die Veranlassung des Briefes und sein Hauptzweck dem zweiten Teil zu entnehmen sei), sondern daß beide Teile parallel nebeneinander stehen. Aus der strengen Zuordnung der beiden Hauptteile zueinander entnimmt B., daß es dem Brief nicht nur um die Lösung eines Einzelfalles geht, sondern daß der Einzelfall für die Gesamtkirche als paradigmatisch in der damaligen Situation der beginnenden Neubewertung der Einzelgemeinde ist.

Im dritten Teil seines Buchs wendet sich B. der Grundthematik des I. Klemensbriefes zu und zeigt, daß Kapitel 44 der Angelpunkt ist: Der Fall, daß Gemeindevorsteher abgesetzt wurden, obwohl sie ihr Amt untadelig versehen hatten. Die Autoritätskrise gefährdet das Gemeindeleben: „die institutionelle Sicherung der Autorität als solcher ist die theologische Mitte des Briefes“ (162). Diese Krisensituation hat der I. Klemensbrief zu bewältigen versucht, indem er die Tradition von der apostolischen Einsetzung des Amtes als apostolische Tradition von der Ordnung des Amtes weiter verwendete.

Während B. Altaner und J. A. Fischer im I. Klemensbrief bereits „den Anspruch Roms auf eine besondere Stellung unter allen anderen Gemeinden angekündigt finden“ schreibt B. nüchtern: „Da die absendende Gemeinde keine andere Autorität ansprechen konnte als die Empfängergemeinde, konnte der Verfasser wohl nicht umhin, in 44,3 die Funktion dieser Gemeinde anlässlich der Einsetzung von Vorstehern zu erwähnen, um sie von daher in 54,2 an ihre Wächterfunktion erinnern zu können“ (115). Die Gesamtgemeinde, die die Wahl der Vorsteher mitvollzogen hatte und die (47,6) diese Vorsteher abgesetzt hatte, muß angedeutet werden, um diese wieder aufzunehmen. Zum Verständnis dessen sollte man sich vor Augen halten (vgl. H. Kraft, *Die Kirchenväter* 1966, 4), daß in den antiken heidnischen Vereinen die leitenden Beamten satzungsgemäß nach einer festgelegten ein- oder mehrjährigen Amtsdauer zurücktraten und durch Neuwahl ersetzt wurden. Warum sollte es in den Kirchengemeinden anders sein? Dagegen setzt der I. Klemensbrief seine Amtstheorie.

BUMPUS HAROLD BERTRAM, *The Christological Awareness of Clement of Rome and its Sources*. (XII u. 196.) University Press of Cambridge 1972. Ln.

Zeigt der I. Klemensbrief ein Christentum ohne Christus (D. Völter) oder findet sich in ihm bereits eine hochentwickelte Christologie (A. Harnack)? Vf. weist nach, daß keiner der beiden extremen Standpunkte richtig ist, daß Klemens vielmehr dem offiziellen Palästina-Judentum in seinen messianischen

Hoffnungen weit näher steht als man erwarten würde. Mit dem Hirten des Hermas und der Didache bekundet uns I. Klemens als einer der wenigen Zeugen eine jüdisch-christliche Theologie, die sich bald verlor, weil ihre Kategorien auf den jüdischen Kulturkreis begrenzt waren und der griechischen Mehrheit in der jungen Kirche nicht besonders entsprachen. Beachtenswert die Feststellung (173), daß Klemens uns auch heute ein gültiges Beispiel gesunder Verschiedenheit in der frühen Kirche gibt. Bei ihm ist Christus weithin in den Kategorien der zwischentestamentlichen literarischen Traditionen gesehen, deren Erbe er ist, und in deren Kontext er allein verstanden werden kann.

Die sonst recht ordentliche Arbeit ist durch zahlreiche Druckversehen entstellt und ermangelt jeglicher Register.

Graz

Johannes B. Bauer

DOGMATIK

RAHNER KARL/SEMMELROTH OTTO

(Hg.), *Theologische Akademie*, Bd. IX. (128.) Knecht, Frankfurt/M. 1972. Kart. lam. DM 12.80.

Wie schon bisher ist es auch in diesem 9. Band weder möglich noch notwendig, einen inneren stringenten Zusammenhang der gesammelten Vorträge herzustellen. Daß sie an die aktuellen Fragen unserer Zeit gebunden sind und sich von daher als einheitliche Antwort verstehen, ist aber das unbestritten gemeinsame Verdienst. So bleibt immer aktuell die Frage, die O. Semmelroth in seinem Beitrag stellt: „Der Tod — wird er erlitten oder getan?“ Hier wird in der Antwort „die Lehre von den Letzten Dingen als christliche Interpretation des Todes“ erklärt, was nicht heißen soll, daß die endzeitlichen Ereignisse nur noch als „Interpretament“ Geltung hätten, sondern daß sich im Licht dieser Realitäten erst die personale Tiefe des Todesgeschehens, das Tat und Widerfahrnis zugleich ist, zeigt. — F. Lentzen-Deis stellt auch eine Alternativfrage: „Jesus — Rabbi oder Gottessohn?“ Die Antwort umfaßt die beiden wichtigen Ansätze jeder christologischen Fragestellung, die Pole des göttlich-menschlichen Mysteriums. Aus dem Stil und Inhalt der Lehre Jesu wird die Behauptung zurückgewiesen, er sei nur ein Rabbi gewesen. Der eigentliche Anspruch lautet, als Gottes Sohn zu lehren. Die Entwicklung der zentralen Frage aus der Lehrtätigkeit Jesu ist in dem Vortrag überzeugend dargestellt. — Auch hinter dem Thema von H. Bacht: „Interkommunion — das heiße Eisen“ müßte eigentlich ein Fragezeichen stehen. Gründe für und gegen die Interkommunion zeigen die dogmatische Offenheit des Problems.

J. Fuchs greift ein anderes „heiße Eisen“ mutig auf: „Die Unauflöslichkeit der Ehe in Diskussion.“ Offizielle Theorie und Praxis in der Kirche, wie sie sich vor allem seit dem

12. Jh. an entwickelt haben, sind heute nicht überholt, doch ergeben sich aus einem tieferen personalen und funktionalen Verständnis der Ehe neue Motive, in die Diskussion um die Möglichkeit der Kirche in den Härtefällen vollzogener Christenehen einzutreten. — „Bietet die Kirche letzte Gewißeheiten?“ fragt K. Rahner in seinem Vortrag, der gelegentlich einer Wiedergabe in Graz ernste Gegenfragen des Apostolischen Nuntius in Österreich einbrachte. Solche können aber nur dort aufkommen, wo der prinzipielle Ansatz im Denken Rahners, die transzendentalontologische Fragestellung, übersehen oder nicht verstanden wird. Er geht für die Begründung der Möglichkeit „letzter Gewißeheiten“ vom „Grundvertrauen auf den Sinn des Daseins“ aus und sieht jedes andere Vertrauen, auch das in die Kirche und ihre Autorität, von daher geprägt und getragen. Die Überlegungen wurden angeregt durch das provozierende Buch von H. Küng: Unfehlbar? Eine Anfrage (Einsiedeln 1970). „Bestreitet Küng die Unfehlbarkeit von „Sätzen“ — als grammatikalischen und kulturgeschichtlich geprägten Aussageformen —, so zeigt Rahner, daß die Artikulation des Grundvertrauens sehr wohl auf verbale Formen wie Worte und Sätze angewiesen ist. Darum muß auch die Kirche ihr Grundvertrauen, d. h. ihren Glauben an Jesus Christus in Sätzen objektivieren und gibt so dem Gläubigen tatsächlich „letzte Gewißeheiten und Sicherheiten“, freilich ausgesagt in einer stets geschichtlich bedingten Begrifflichkeit. „Auch dogmatische Sätze sind analoge Sätze“ (125). Davon geben die hier gesammelten Vorträge bewußt oder unbewußt ein geschlossenes Zeugnis.

Graz

Winfried Gruber

GERKEN ALEXANDER, *Theologie der Eucharistie*. (260.) Kösel, München 1973. Brosch. Der theologische Umbruch, der mit diesem Jh. eingesetzt hat und dessen erste Ergebnisse im II. Vatikanum rezipiert worden sind, wird an kaum einer Stelle so sichtbar wie in der Theologie und Praxis der Eucharistie. Es genügt, auf die liturgischen Reformen sowie auf den Wandel der eucharistischen Frömmigkeit und Spiritualität hinzuweisen. Für viele Gläubige, aber auch für viele mit der unmittelbaren Verkündigung beauftragte Geistliche und Religionslehrer entstand dadurch eine gewisse Unsicherheit und Verstehensschwierigkeit. Die reiche Literatur, die zum eucharistietheologischen Neuanfang geführt hatte, war für sie kaum übersehbar, kaum zugänglich. Diesem Mißstand will der Franziskanertheologe A. Gerken, Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Phil.-Theol. Hochschule der Franziskaner und Kapuziner in Münster/Westf., abhelfen. Sein eigentliches Anliegen ist es, die heutige theologische Neuinterpretation des Altarssakramentes darzustellen, verständlich zu machen und Hinweise für die

pastoralen und liturgischen Konsequenzen zu geben. Er tut dies vor dem ausführlich entfalten Hintergrund der biblischen und dogmengeschichtlichen Daten, die in den drei ersten Kapiteln vorgelegt werden.

Im Einklang mit der Mehrzahl der heutigen Theologen sieht er die „klassische“, d. h. nach Trient maßgeblich gewordene Eucharistielehre in der mit dem Eintritt der germanischen Völker in die Kirche zusammenhängenden Wende vom patristischen Bilddenken zum realistischen Objektivismus begründet. Damit war der Verlust der Kategorie des Realsymbols verbunden, so daß in der Folgezeit nur die Alternative einer mehr symbolischen oder mehr realistischen Interpretation gegeben zu sein schien. Die Option für den Realismus führte die kath. Lehre zu einer mehr oder weniger ausschließlichen Betrachtung der Realpräsenz, während dem ekklesiologischen Aspekt kaum Beachtung geschenkt wurde. Die Betonung des Opfercharakters der Messe gegenüber der reformatorischen Bestreitung machte komplizierte Meßopfertheorien notwendig, deren Fragwürdigkeit seit langem auf der Hand liegt. Vf. räumt ein, daß sich zwar die wesentlichen biblischen Intentionen durch die Dogmengeschichte durchgehalten haben, weist jedoch nachdrücklich darauf hin, daß die Dogmengeschichte gerade auf diesem Gebiet nicht als kontinuierliche Aufwärtsentwicklung verstanden werden könne, insofern die Theologie der Eucharistie seit dem Mittelalter unter einer bedenklichen Vereinseitigung gelitten habe. Ist sie erkannt und als solche nachgewiesen, kann man sich an eine Neuinterpretation aus dem Geist der Hl. Schrift und der Väter machen. Dies unternimmt G. im letzten und umfangreichsten Kapitel seines Buches (157–255). Dem dinghaften Substanzdenken der Scholastik stellt er seinen Entwurf einer relationalen Ontologie entgegen. Demnach steht jedes Sein, vor allem aber das personale, nicht inkommunikabel, sondern in Beziehung zu anderem bzw. anderen. Von da aus ist es möglich, die Realpräsenz als Vergegenwärtigung der Selbsthingabe Christi am Kreuz, „als Sein im Vollzug“ und Existenz für uns zu sehen (202). Die Beschreibung des eucharistischen Geschehens als Transsignifikation erscheint unter diesem Aspekt als der vom zeitgenössischen Denken aus geeignetste Weg zur Annäherung an das Mysterium. Damit ist allerdings eine Interpretation gegeben, die tiefgreifende Folgen für die traditionelle Sakramentenlehre hat, wie etwa die opus-operatum-Lehre oder den Hylemorphismus in der Erklärung der Elemente eines Sakramentes. Auf der anderen Seite eröffnen sich neue Perspektiven für die großen Themen des ökumenischen Gesprächs (Amt, Interkommunion) wie auch vor allem für eine schrift- und traditionsgerechte Pastoral und Frömmigkeit.

Das Werk zeichnet sich durch eine transparente Darstellungsweise und klare Sprache

aus. Der Autor versteht es, den Leser sehr behutsam und immer mit dem Blick auf die gesamtheologischen Zusammenhänge aus umfassender Kenntnis der Problemgeschichte und der Schwierigkeiten der Gegenwart in der Verkündigung zu führen und ihm die Legitimität und Fruchtbarkeit des neuen Ansatzes einsichtig zu machen. Da es bei der Eucharistie um das zentrale Thema christlicher Predigt und christlicher Existenzverwirklichung geht, muß die Arbeit jedem wärmstens zur Lektüre empfohlen werden, der sich um christliches Leben in dieser Zeit und Welt bemüht.

Bochum

Wolfgang Beinert

ÖKUMENE

BUCHMÜLLER MARIA (Hg.), *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.—.

Vier Jahre nach dem Tode von Kardinal Bea liegt nun ein Werk vor, das seine Gestalt wieder lebendig zu machen versteht. Nicht nur die vielen Photos und die zahlreichen Dokumente, auch die Beiträge von 55 Mitarbeitern geben ein differenziertes Bild des Mannes, der 1960 zusammen mit Papst Johannes den ökumenischen Frühling einleitete. Die kirchengeschichtliche Bedeutung Beas begann in seinem 80. Lebensjahr und so beschäftigt sich der vorliegende Band vor allem mit dem letzten Lebensabschnitt. Prominente Vertreter der katholischen und nichtkatholischen Kirchen zeichnen den liebenswürdigen Kurienkardinal von den verschiedensten Seiten. In den beigefügten Photographien begegnet immer wieder das entwaffnende und von der Nachsichtigkeit und Weisheit des Alters geprägte Lächeln Beas. Die schriftlichen Beiträge machen jedoch deutlich, daß der erste Präsident des Einheitssekretariates auch ein unbeugsamer Kämpfer war. Freilich scheinen in manchen Artikeln der panegyrischen Töne fast des Guten zu viel zu sein. Die Euphorie für die ökumenische Bewegung, die einen großen Teil der Weltöffentlichkeit zu Lebzeiten Kardinal Beas erfaßt hatte, sollte nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Wurzeln der gegenwärtigen Krise des Ökumenismus in jene Aufbruchzeit zurückreichen. Die Bilder des damaligen hoffnungsvollen Beginns erfüllen bereits heute mit einer gewissen Wehmut, denn die Fundamente, die gelegt wurden, haben sich nicht als sehr tragfähig erwiesen. Der Frage, wie die Einheit der Christen konkret zu Wege gebracht werden könnte, schenkte man auch in den Zeiten Kardinal Beas wenig Beachtung. Vor allem unterschätzte man die Bedeutung, die der Reform der eigenen Kirche für die Erreichung der christlichen Ein-

heit zukommt. Die beinahe siegesbewußte Stimmung, die in diesem Buch über Bea zum Ausdruck kommt, kontrastiert mit der heutigen Ernüchterung.

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

Leist, Professor für Philosophie und Religionsphilosophie an der Universität München, bedient sich wohl als einer der ersten, die über den Vatikan schreiben, der phänomenologischen Methode. Dadurch und auf Grund seiner tiefenpsychologischen Analysen gelingt es ihm, viele Erscheinungen in den Griff zu bekommen, die sonst leicht übersehen werden. Das Bild, welches der Autor zeichnet, ist nicht sehr ermutigend. Die Ausnützung der mythischen Vorstellung vom Papst als Heilskönig durch den Machtapparat der Kurie erscheint als etwas zutiefst Unchristliches. Vf. plädiert folgerichtig für radikale Reformen, besonders des Papsttums. Ohne Zweifel hat der Autor manche Aspekte des Vatikans in neuartiger Weise ans Licht gebracht. Dennoch macht sein Buch den Eindruck, von jemandem geschrieben zu sein, der das Phänomen „Hl. Stuhl“ mehr aus Dokumenten und anderen Publikationen, denn aus eigenem Erleben kennt. Dieser Mangel zeigt sich besonders in der Beschreibung der römischen Kurie. Auch hat Vf. nicht beachtet, daß unter Paul VI. mannigfaltige Stilwandlungen stattgefunden haben, so daß sein Bild vom Heilskönig nur noch sehr bedingt zutrifft.

Begreiflicherweise waren die Vertreter der katholischen Hierarchie über diese Veröffentlichung wenig erfreut. Durch die Ablehnung der beiden auf dem I. Vatikanum ausgesprochenen Dogmen des universalen Iurisdiktionsprimates und der Unfehlbarkeit des Papstes untergräbt Leist die Systemstützen des gegenwärtigen Katholizismus. Hier wäre zu fragen, ob jemand wirklich Katholik bleiben kann, wenn er diese Dogmen — das Formalprinzip der heutigen katholischen Kirche — ablehnt. Macht man es sich nicht doch wieder zu leicht, indem man die Wahrheitsfrage in illegitimer Weise überspringt und damit die Möglichkeit einer wirklichen Gesundung verpaßt?

München

August Hasler

JAEGER HENRY-EVRARD (Hg.), *Zeugnis für die Einheit*. Geistliche Texte aus den Kirchen der Reformation. Bd. III: Anglikanismus. (288.) Grünewald, Mainz 1972. Snolin, DM 24.—.

Bd. I (Luthertum) und Bd. II (Calvinismus) dieses ansprechenden ökumenischen Lese- und Arbeitsbuches wurden in dieser Zeitschrift bereits eingehend gewürdigt (Jg. 119 [1971], 277; Jg. 120 [1972], 370). Der vorliegende Abschlußband zeigt die ganze Spannweite anglikanischer „Katholizität“ auf.

Die bunte Palette der Textproben reicht vom „Prayer-Book“ des Thomas Cranmer über den Prediger Lancelot Andrewes, die „metaphysischen“ Dichter John Donne und George Herbert, die Vertreter der Oxfordbewegung Edward P. Pusey, John Henry Newman (anglikanische Periode) und Richard Meux Benson bis zum gegenwärtigen Erzbischof von Canterbury Michael Ramsey, um nur einige Namen zu nennen. Die Lektüre der im deutschen Sprachraum weitgehend unbekannten Textauszüge wirkt niemals langweilig und spiegelt die ganze Vielfalt und den ganzen Reichtum anglikanischer Spiritualität trefflich wider.

Es ist schade, daß dem nunmehr abgeschlossenen Werk die ursprünglich geplanten Namens- und Sachindices nicht beigelegt wurden, da sie ohne Zweifel den Wert des Werkes als ökumenischen Arbeitsbehelf noch erhöht hätten. Aus dem gleichen Grund bedauert man es auch, daß das Unternehmen sich von vornherein auf die Kirchen der Reformation beschränkt hat. Das interkonfessionale Gespräch wäre bestimmt noch besser gefördert worden, wenn man auch dem Katholizismus einen Band gewidmet hätte. Dieser hätte — bei aller notwendigen Bruchstückhaftigkeit — zu zeigen vermocht, daß es sich auch beim Katholizismus um keinen monolithischen Block handelt, sondern um eine echte Einheit-in-Vielheit, die ja heute wohl das einzig legitime Ökumenemodell darstellt.

Linz

Rudolf Zinnhobler

ZINNHOBLER RUDOLF (Hg.), *Was bedeutet uns heute die Reformation?* (Linzer Theologische Reihe Bd. 2). (132.) ÖÖ. Landesverlag, Linz 1973. Kart. lam. S. 60.—, DM 9.—.

In der Zeit der großen politischen, wirtschaftlichen und militärischen Zusammenschlüsse brach auch unter den christlichen Konfessionen das Verständnis füreinander und zugleich das Bestreben auf, sich nicht noch weiter zu zersplittern und zu zerspalten, sondern vielmehr näher zusammenzurücken und gemeinsam an der Verwirklichung des Auftrages Christi zu arbeiten. Papst Paul VI. fordert selbst dazu auf, auch vom Andersgläubigen zu lernen, voneinander Nutzen zu ziehen und mit den Vorurteilen von gestern aufzuräumen: „Wir sind nicht mehr in der Zeit, in der die Religionen einander exkommunizierten; vielmehr müssen wir uns in der Verteidigung der großen Werte zusammen-tun, um den Menschen zu helfen, den modernen Idolen, Geld, Macht und Leidenschaft, entgegenzutreten“ (22. 11. 1972: Einführung).

Man spricht zwar heute von einer Stagnation in diesem pfingstlichen Aufbruch, von einer Krise der ökumenischen Bemühungen; es fehlt aber auch jetzt nicht an Versuchen und Initiativen, das Zueinander der Konfessionen zu ermöglichen und zu fördern. So wurden

im Sommersemester 1972 im Rahmen der kirchengeschichtlichen Lehrveranstaltungen an der Philosophisch-theologischen Hochschule Linz zum Thema „Reformation — Reformatoren“ Ringvorlesungen gehalten, die Vertreter verschiedener christlicher Konfessionen als Redner und Hörer vereinten. Sie fanden ein gutes Echo, waren damit ein Beitrag zur Einübung des Aufeinanderhörens, was doch der erste Schritt auf dem Weg zur Einheit ist. Im vorliegenden Band werden die Vorlesungen der Öffentlichkeit übergeben. Schon der erste Vortrag: „Die Waldenser des Mittelalters, vornehmlich in Österreich und seinen Nachbarländern“, gehalten vom ev. Pfarrer in Bottendorf in Hessen, BRD, *Gustav Hammann*, ist äußerst aufschlußreich. Für viele dürften die Erkenntnisse neu sein, daß nicht nur Mißstände in der katholischen Kirche das auslösende Moment für die Reformation waren, daß diese vielmehr auch durch religiöse Gruppen wie die Waldenser positiv vorbereitet wurde. Dabei ist die große Anzahl solcher Waldenser-Gemeinden in Österreich direkt überraschend. Wer wäre berufener, die Bedeutung Luthers darzulegen, als der Superintendent der ev. Diözese A. B. in Linz, *Leopold Temmel*? Er regt an, Luther von seinem innersten Wesen her zu verstehen und würdigt ihn als Theologen, Propheten und Reformen.

Als eine Frucht der ökumenischen Bemühungen darf gewertet werden, daß auch von katholischer Seite Luther in steigendem Maße positiv und die Reformation aus ehrlichem Bemühen entstanden betrachtet werden. Das zeigt deutlich der Beitrag des kath. Kirchenhistorikers *Rudolf Zinnhobler*: „Die Reformation, das ‚Reformatoreische‘ und die Einheit der Kirche“. Die Fragestellung der einzelnen Abschnitte: Was hat Luther selbst als seine große Neuentdeckung angesehen? Wie hat diese Neuentdeckung zur Kirchentrennung geführt? Ist die Aufrechterhaltung der Trennung heute noch verantwortbar?, greift die Probleme und die Bemühungen um die Überwindung der Spaltung unter Beibehaltung der Eigenwerte der einzelnen Konfessionen ganz konkret an. Dabei liegen Überlegungen des ev. Theologen Peter Meinhold zu Grunde. Erfreulich und ermutigend ist bei der Lektüre die Erkenntnis, daß diese Impulse und Bemühungen schon Erfolge aufweisen können. Der Tatsache Rechnung tragend, daß die eine Reformation mehrere Gestalten angenommen hat, werden die Stimmen auch anderer Reformatoren geboten.

Die Vorlesung des Professors für Systematische Theologie *Kurt Lüthi* aus Wien über „Calvin — Calvinismus — Calvinkritik“ offenbart die auf das Praktische gerichteten Überlegungen des Genfer Reformators, der schon im 16. Jh. die Auffassung von der freien Kirche im freien Staat vertreten und viele Probleme der sogenannten modernen Welt bereits damals gesehen hat.

Rudolf Zinnhobler referiert sodann sehr anschaulich über „Heinrich VIII. und die Reformation in England“ und dabei besonders über das religiöse Anliegen, das in den gängigen Handbüchern der Kirchengeschichte vielfach zu kurz kommt. Helmut Nausner, Pastor an der Methodistenkirche Linz, stellt die Frage: „John Wesley — ein Reformator? Christliche Vollkommenheit als Lebens-thema“. Als Frucht eines sehr bewegten Lebens gipfelt dessen Lehre in der Betonung des gelebten Christentums vor jeder Theologie.

Zum Abschluß bringt Rudolf Zinnhobler „Drei Beispiele für religiöse Toleranz im Zeitalter der Reformation und Gegenreformation“, nämlich Petrus Faber, Petrus Canisius und Georg Friedrich Koller, dem im Lande ob der Enns die Aufgabe gestellt war, nach dem durch die Reformation bedingten Abfall die Stadt Wels zum Katholizismus zurückzuführen. Dabei verband dieser eifrige Pfarrer, Rektor der Universität Wien und Rat Ferdinands II. in kluger Weise feste Glaubensüberzeugung mit Verständnis für die von der alten Lehre abgewichenen Menschen.

Mit dieser Vortragsreihe und mit ihrer Veröffentlichung ist wieder ein guter Wurf gelungen; denn der nach außen hin bescheidene Band vereinigt sehr gehaltvolle Beiträge zur Geschichte der Reformation und Gegenreformation; der Blick ist aber nicht nur in die Vergangenheit gerichtet, sondern auch auf die Gegenwart und in die Zukunft; denn die Ausführungen sind geeignet, ein neues Verständnis für die Lehren und die Spiritualität der anderen christlichen Konfessionen neben der katholischen zu vermitteln und so die Annäherung zu fördern. Daher gehört das Buch in die Hand aller an der Reformation und an der Ökumene interessierten Christen.

Linz

Peter Gradauer

MORALTHEOLOGIE

RUF AMBROSIOUS KARL, *Sünde — was ist das?* (146.) Kösel, München 1972. Kart. DM 15.—.

Vf. befaßt sich mit dem weit verbreiteten und berechtigten Unbehagen über die überlieferten Sündenvorstellungen. Im 1. Kapitel beleuchtet er die gegenwärtige Problematik von verschiedenen Seiten, im 2. Kap. wird in straffer Form die Sünde im Licht der Offenbarung gezeigt, im 3. Kap. zeichnet der Autor die theologiegeschichtliche Perspektive der Sünde. In den genannten 3 Abschnitten führt Vf. sine ira et studio verschiedene Meinungen und Ansichten an, wobei er mit gerechter Kritik nicht spart und bestrebt ist, den Weg der goldenen Mitte zu gehen. Im 4. Kap. („Neuansätze im Sündenverständnis“) legt der deutsche Dominikaner eigene Sentenzen vor und versucht, mit Hilfe des Be-

griffspaars *optio fundamentalis* und *optio finalis* eine Theorie der Sünde aufzubauen. Die Sprache ist flüssig und verständlich, der Seelsorger findet besonders im 2. Kap. viele Anregungen zur Predigt und zur Unterweisung. Gute Literaturverzeichnisse geben die Möglichkeit, sich über eine Einzelfrage besser zu informieren. Zum Schluß zwei kleine Bemerkungen: Kann man wirklich von einer kirchlichen „Guttheißung“ (31) der Leichenverbrennung sprechen? Ist die Gleichsetzung: moderner Christ — Handkommunion glücklich?

VAN DE SPIJKER A. M. J. M. HERMAN, *Homotropie. Menschlichkeit als Rechtfertigung.* (104.) Manz, München 1972. Kart. lam. DM 12.80.

Homotropie, „eine vom Autor eingeführte Neubildung“, ist „die reale Hinordnung auf einen Partner des gleichen Geschlechtes im Sinne eines Grundverhaltens“. „Die geschlechtliche Zuneigung von Mann und Frau wird im Begriff Heterotropie — ebenfalls eine Neubildung — gefaßt“. Homotropie ist zu unterscheiden von Homoerotik und von Homosexualität.

Das Buch ist ein wohlgedachter und interessanter Versuch einer Theologie der Homotropie. Der holländische Kapuziner schreibt allgemeinverständlich mit viel Liebe und großer Sachkenntnis; seine Ausführungen sind als Hilfe für die Betroffenen, nicht aber als Billigung gedacht. Darin liegt wohl auch die Hauptbedeutung des Werkes: es gibt gute menschliche und pastoraltheologische Hinweise (mit Ausnahme von Seite 62, Nr. 1!) für die faktischen Zustände und Verhältnisse und gute Winke für die Behandlung und Beratung der Homotropen.

Bei aller Würdigung und Befähigung dieser Vorzüge muß aber wohl auch gesagt werden, daß der lehrmäßige Gehalt der Ausführungen die Grenze des Tragbaren oft nicht nur erreicht, sondern überschreitet. Kann man den Ausdruck „propter consuetudinem“ (Thomas v. A., S. Th. I, II. 31, 7) wirklich im Sinne der Homotropie als Anlage verstehen? Man hat auch oft den Eindruck, daß das bloße Vorhandensein der Homotropie zu stark als sittlich normierendes Element dargestellt wird. Die triebmäßige Lage ist für den Homotropen zweifellos schwieriger als für den Heterotropen. Muß aber das menschliche Verständnis für den Homotropen bis zur Privilegierung und Übertreibung des Normwertes des rein Faktischen gehen? Auch bei der Heterotropie ist das rein Faktische nicht normierend. Der Satz „Das einmalige, nie wiederholbare Persönliche muß dem subjektiven Gutdünken der Person anheimgestellt werden“ (35), ist trotz der folgenden Einschränkung mißverständlich, wenn nicht falsch. Ist die Gleichbewertung von Homotropie und Heterotropie nicht zu weitgehend? Kann man die Homotropie wirklich im Sinne von 1 Kor 7, 17 als „Zuteilung“ und „Beru-

fung“ Gottes sehen? Vf. müßte auch noch genauer auf die Argumente der traditionellen Moral eingehen und sie zu entkräften versuchen (z. B. die bisherige Auffassung von der kreativen Funktion der Sexualität). Trotz aller Bedenken muß man dem Autor für sein aufgeschlossenes Verständnis für die Betroffenen danken und wünschen, daß sein Buch weiteres Verständnis weckt und vielen Menschen Hilfe bringt.

Linz

Karl Böcklinger

PASTORALTHEOLOGIE

JOHNSON PAUL, *Psychologie der pastoralen Beratung*. (Theologie konkret, hg. v. F. Klostermann/N. Greinacher). (192.) Herder, Wien 1969. Kart. lam. S 94.—, DM/sfr 15.20. Es widerstrebt unserer Pastoraltheologie, Rezepte aus anderen Ländern und Konfessionen unbeschaut zu übernehmen und anzuwenden. Was aber in der amerikanischen „Seelsorgebewegung“ seit etwa 20 Jahren an Theorie und Praxis der seelsorglichen Beratung (pastoral counseling) nach dem bewährten Modell von Rogers (client-centered-therapie) entwickelt wurde, verdient unsere ernste Beachtung, auch in Europa und in der katholischen Seelsorge. Nicht nur, weil hier endlich ein humanwissenschaftlich fundiertes System der Seelenführung in Sicht kommt, sondern auch, weil es sich eben nicht um Rezepte handelt; vielmehr werden wir — weit über bloße Information hinaus — zur personalen Auseinandersetzung mit dem neuen Angebot und zur Überprüfung unserer traditionellen Individualseelsorge herausgefordert. Das Buch stellt eine hervorragende Einführung in die sozialpsychologisch entwickelte Technik des seelsorglichen Gesprächs dar.

Im I. Teil werden die Wege zum Gespräch jeweils vom Ratsuchenden und vom Berater her in klarer Systematik dargelegt und die pastorale Beratung in ihrem unersetzlichen Eigenwert gegenüber nichtpastoralen Formen abgegrenzt. Teil II geht auf das zentrale Thema, nämlich auf die Psychologie und die Theologie der zwischenmenschlichen Beziehung ein, die in der Mittlerschaft des Beratungsvorganges die entscheidende Rolle spielen. Dabei muß kritisch vermerkt werden, daß die theologischen Aussagen bedeutend dünner ausfallen als die psychologischen. Aber unser Nachholbedarf besteht hauptsächlich auf dem humanwissenschaftlichen Gebiet und hier erfahren wir in guter Zusammenfassung solid begründete Neuigkeiten, die in den folgenden Kapiteln auf die Praxis angewendet werden. Teil III stellt die notwendigen, aber oft mißachteten Voraussetzungen für die pastorale Begegnung (z. B. „Offenheit“) und für den Brückenschlag zum Klienten dar. Sehr anschauliche Beispiele erleichtern die Lektüre und geordnete Fragen die Selbstbesinnung und den Lern-

prozeß des Beraters auf die richtige Einstellung hin. Teil IV, „eine Methode der pastoralen Beratung“ bietet aus der Erfahrung sozusagen Formalstufen des Gesprächs an, deren Eigengesetzlichkeit zu beachten ist. Teil V geht auf schwierige Sonderfälle ein und Schlußteil VI auf die Verantwortung des Beraters.

Eine angehängte Bibliographie bringt leider fast nur fremdsprachliche, hauptsächlich amerikanische Veröffentlichungen. Sehr informativ erscheint jedoch das Vorwort der Experten Berger und Andriessen über die inhaltliche Umschreibung des pastoral counseling, die Neueinführung in die Pastoralplanung und besonders über die Ausbildungsmethoden (es wurde im „Seelsorger“, Wien, 1968, 319–324 bereits vorabgedruckt). P. E. Johnson, erst Studentenfarrer und dann Professor an der Boston University, ist einer der Pioniere des pastoral counseling. Sein Buch muß als Primärliteratur auf diesem vielversprechenden Neuland gelten, das trotz der üblichen Schwächen der Pionierzeit besser in die neue Praxis der seelsorglichen Beratung einführt als schwer theoriebelastete Kompendien.

Salzburg

Gottfried Griesel

KLERUSVERBAND IN ST. OTTILIEN (Hg.), *Buße und Bußsakrament*. Studententagung, April 1972. (98.) EOS-V., St. Ottilien 1972. Kart. lam. DM 2.80.

Die Beichte ist in eine Krise geraten, der starke Rückgang vor allem bei Jugendlichen ist ein alarmierendes Zeichen. Die Erneuerung des Bußsakramentes darf dem gegenwärtigen Trend nicht nachgeben, sondern muß aus dem Wesen der Metanoia selbst erfolgen. Hervorragende Fachgelehrte haben auf einer Studententagung als Exegeten, Historiker, Dogmatiker, Moraltheologen, Religionspädagogen und Psychologen wesentliche Beiträge geliefert, die hier gedruckt vorliegen.

J. Michl erarbeitete das Thema Sündenbekenntnis und Sündenvergebung in der Kirche des NTs, wobei er besonders das „wie“ der Sündenvergebung in Christus und die Praxis der Sündenvergebung aus dem NT zu erheben suchte. H. Tüchle beschäftigte sich mit der geschichtlichen Entwicklung der Bußpraxis und kann auf manche grundlegende Änderungen hinweisen von der einmaligen Rekonziliation bis zur Devotionsbeichte in unserer Zeit. Der Münchner Dogmatiker L. Scheffczyk stellte sich den in den Synodendokumenten ausgesprochenen Auflösungstendenzen und tritt für eine echte Erneuerung des Bußsakramentes ein. Seine Frage nach der möglichen Sakramentalität der Bußandachten ist ein beachtlicher Beitrag für eine noch ausstehende Theologie der Bußformen. Als Moraltheologe durchleuchtet J. Gründel unter den Gesichtspunkten Sünde, Schuld, Umkehr, Sühne den personalen Gehalt und

Charakter des Bösen als Sünde und Schuld aber auch als transpersonales Geschehen. Die Bedeutung der Umkehr und Sühne verdeutlicht er aus dem Verhältnis von Schuld, Strafe und Sühne, abschließend zeigt er die in den verschiedenen Bußformen sich vollziehende Versöhnung mit Gott und der Kirche auf. Der Psychologe F. X. Förg öffnet sich bewußt der Transzendenz, um aus ihr den Kraftstrom zu empfangen, den der schuldige Mensch braucht für seine Entwicklung und ebenso für einen Daseinsentwurf, der Immanenz und Transzendenz in Ausgewogenheit umschließt. Beichte wird als personale Begegnung, als Wiederherstellung des Urvertrauens zwischen dem Sünder und Gott und seinem Diener gesehen. Bußfeiern erinnern ihn an das Aufkommen der Gruppentherapie. W. Meiler eröffnet in seinen religionspädagogischen Perspektiven zur Mystagogie des Bußsakramentes neue Gesichtspunkte für die Fixierung des Zeitpunktes der Erstbeichte und die Mitwirkung der Erwachsenengemeinde am sakramentalen Leben der Kinder. Die Lektüre dieses inhaltlich sehr gewichtigen Büchleins kann den Seelsorgern bestens empfohlen werden.

SUTTNER ERNST CHR. (Hg.), *Buße und Beichte*. Drittes Regensburger Ökumenisches Symposium. (118.) Pustet, Regensburg 1972. Kart. lam. DM 7.80.

Der im Auftrag der ökumenischen Kommission der Deutschen Bischofskonferenz, Sektion Kirchen des Ostens herausgegebene Tagungsbericht wählte von den gehaltenen Referaten vor allem jene aus, die das Wesen der Metanoia und den Vollzug der Umkehr in den verschiedenen Kirchen behandelten. Nach einer grundlegenden Einführung in die Problematik des Bußsakramentes von Hermengild M. Biedermann, dem katholischen Professor für Ostkirchenkunde in Würzburg, folgt das bedeutendste Referat des Symposiums von Joseph Ratzinger „Metanoia als Grundbefindlichkeit christlicher Existenz“. Die Menschheit ist ständig aufgerufen zur persönlichen, sozialen und öffentlichen Metanoia, da ihr sonst die Selbstzerstörung durch Selbstsucht, Technik und Rassenkämpfe droht. Nicht nur die Rückkehr des Menschen zu sich selbst und damit zum Göttlichen in seinem tiefsten Grund, sondern die Wegkehr von sich in den rufenden Gott hinein ist Bekehrung. Metanoia ist Veränderung und Treue zugleich, ist zutiefst mit Pistis und Innerlichkeit verbunden. Für die kirchliche Gemeinschaft ist Metanoia Geschenk und Aufgabe zugleich. Für Dumitrou Staniloae ist das Bußsakrament ein geistliches Ereignis, das er in einer wahrhaft mystischen Tiefenschau darzustellen vermochte. Jeder Beichtvater könnte hier viel lernen. Die Darstellung der orthodoxen Beichtpraxis durch Evangelis Theodorou für die byzantinische und Antonios Alevisopoulos für die griechische und Dimitrije Kale-

sic für die Serben zeigt eine erstaunliche Fülle und könnte für die Erneuerung der Beichtpraxis durch Evangelos Theodorou für Bedeutung sein. Peter Meinhold zeigte die Entwicklung des Bußwesens und Handhabung der Beichte im lutherischen Protestantismus auf, wobei er in den letzten Jahrzehnten eine immer stärker werdende Beichtbewegung feststellen kann. Der von Ernst Chr. Suttner und Christine Baron stammende Beitrag Metanoia als Anliegen der ökumenischen Bewegung verweist auf das Kreuz, zu dessen Füßen sich die gespaltene Christenheit wieder versammeln muß, um mit Christus zu sterben und neu auferstehen zu können. Eine Gesamtübersicht über die Thematik der Tagung bringt Hinweise auf die weiteren Referate. Das überaus lesenswerte Büchlein kann Theologen und Seelsorgern sehr empfohlen werden.

Graz

Karl Gastgeber

BAUER JOHANNES B. (Hg.), *Die heißen Eisen von A bis Z*. Ein aktuelles Lexikon für den Christen. (399.) Styria, Graz 1972. Ln. S 340.—, DM 49.—, sfr 60.50.

Der bekannte Grazer Theologe hat ein Nachschlagewerk besonderer Art herausgegeben, in dem unter 39 Stichworten sogenannte „heiße Eisen“ vorgestellt werden. Es möge hier, um einen ersten Eindruck zu vermitteln, genügen, nur die folgenden Themen zu nennen: Abtreibung, Auferstehung Jesu, Ehescheidung, Frauen im kirchlichen Amt, Jungfrauengeburt, Magie, Offenbarung, Politische Theologie, Revolution, Teufel, Zölibat. Die Themen werden jeweils in übersichtlicher Gliederung und sprachlich verständlicher Darstellung behandelt, ohne daß die wissenschaftliche Fundierung vernachlässigt wird. Bei Bänden solcher Art, an denen zahlreiche Autoren, bekannte und (noch) nicht bekannte, mitgearbeitet haben, gerät der Rez. in Schwierigkeiten, denn er kann unmöglich zu allen erörterten Problemen sich ein Urteil erlauben; greift er einiges heraus, was ihn in besonderer Weise interessiert, so wird er zwangsläufig „subjektiv“ und übergibt Beiträge, die wissenschaftlich gesehen vielleicht erst recht verdient hätten, hervorgehoben zu werden. Ich sehe keine überzeugende Möglichkeit, diesem Dilemma zu entkommen, und beschränke mich also nolens volens auf einige allgemeine Bemerkungen und wenige „subjektive“ Hinweise.

Zunächst dieses: Was ein „heißes Eisen“ ist, läßt sich wohl nicht ganz eindeutig beurteilen. Man wird fragen müssen: „Heiß“ für wen, warum, wie lange? Sind alle diese „Eisen“ gleich heiß oder einige vielleicht schon wieder abgekühlt? Kann sich ein heißes Eisen nicht mitunter recht schnell in ein altes Eisen verwandeln, und kommen nicht bisweilen unerwartet rasch neue heiße Eisen auf den Markt der Aktualität? Dies wird

sich der Hg. gewiß auch gefragt haben, und er kam sicher nicht daran vorbei, nicht ganz leichte Entscheidungen zu treffen. Ich habe mit einer eigenen Liste die Gegenprobe versucht und bin so zu der Meinung gekommen, daß es B. sehr gut gelungen ist, die heißen und heißeren Eisen auszuwählen. Vielleicht wäre es nützlich gewesen, noch einige weitere aufzunehmen, so z. B. Eigentum, Dogma, Hermeneutik, Kirchengebot, Naturrecht, Psychoanalyse, doch diese Erwägung vermag den Band, wie er jetzt vorliegt, nicht wesentlich zu beeinträchtigen.

Obwohl es, wie angedeutet, fast ungerecht ist, einige Beiträge besonders herauszustellen, seien — in lockerer Folge — einige Bemerkungen gestattet. Die Assistenten von J. B. Metz — H. Assig, K. Füßel, W. Menne, M. Reyes Mate — entfalten in ihren Beiträgen „Eschatologie“, „Fortschritt“, „Politische Theologie“, „Revolution“, „Zukunft“ wichtige Gesichtspunkte, die zur Präzisierung der inzwischen an Heftigkeit nachlassenden Diskussion über die „politische Theologie“ zweifellos dienlich sind. Sehr eindringlich formuliert Füßel in seinem Artikel „Politische Theologie“: „Jedenfalls kann Gott nicht mehr gedacht werden ‚nach Guts-herrenart‘, wie er Gnade und Freiheit schenkt als Belohnung für Wohlerhalten. Die Theologie der ‚guten Schöpfung‘, geschrieben von denen, denen es gut geht, für diejenigen, denen es besser gehen sollte, muß einer kritischen politischen Theologie weichen, die sich die Frage des Buches Job stellt: Warum muß der Gerechte leiden und dem Gottlosen geht es gut? ... Politische Theologie ist das Bewußtsein davon, daß Theologie die gesellschaftlichen Widersprüche, z. B. zwischen arm und reich, nicht dadurch hinweginterpretieren kann, daß sie auch noch in den jämmerlichsten Lebenssituationen Zeichen des göttlichen Gnadenerweises ausgräbt“ (305). Im Vergleich mit diesem Artikel fällt auf, daß die Abhandlung von Reyes Mate über das Stichwort „Revolution“ doch recht einseitig an Lateinamerika und am „Marxismus“ orientiert ist; nicht zu überlesen ist außerdem seine Kritik an der Politischen Theologie, die er für zu „abstrakt“ und zu „theoretisch“ hält (319). — In diesem Zusammenhang mag es von Interesse sein, den an Daten und Gesichtspunkten reichen Artikel von A. Wagner über „Entwicklungshilfe“ oder besser: *Entwicklungsförderung* sowie den Beitrag „Gewaltlosigkeit“ von P. Trummer zu vergleichen.

Sachlich, solide und der Zustimmung wert erscheinen mehrere Beiträge, die verschiedene Aspekte der innerkirchlichen Pluralität, Initiativen und Verantwortungen betreffen: „Frauen im kirchlichen Amt“ (E. Gößmann), „Laie in der Kirche“ (E. Weinzierl), „Laien-theologen“ (J. B. Bauer), „Pluralismus“ (O. König) sowie „Demokratisierung in der Kirche“ (H. Heimerl). Hier wird eine Grund-

haltung deutlich, die sich in der Praxis zwar behindern, theoretisch aber nicht mehr rückgängig machen läßt. Warum aber soll es in der Kirche nicht auch bestimmte Gruppierungen geben dürfen? Hier sollte man nicht so gleich auf die völlig andersartigen „Parteien“ von Korinth verweisen (90).

Unter philosophischen und fundamentaltheologischen Gesichtspunkten verdienen folgende Abhandlungen besondere Aufmerksamkeit: „Atheismus“ (H. Mynarek), „Geschichtlichkeit“, „Offenbarung“ (N. Schiffrers), „Unfehlbarkeit“ (H. Häring).

Sehr wichtig scheint mir zu sein, wie in mehreren Beiträgen versucht wird, das Nebeneinander von traditioneller und neuerer Theologie bewußt aufrecht- und auszuhalten. Der Hg. selbst zitiert am Ende seines Aufsatzes über die Jungfrauengeburt zustimmend den Satz A. Weisers: „Wenn auch vielleicht keine umfassende Neu-Interpretation in der gesamten Kirche zu erwarten ist, so müßte doch eine solche Weite des Verständnisses innerhalb der Kirche herbeigeführt werden, daß man einem Menschen, der das biologische Faktum nicht akzeptiert, wohl aber an der christologischen Aussage festhält, echte christliche Glaubenshaltung und lebendige Gemeinschaft mit der Kirche nicht absprechen darf“ (210). Zu einer ähnlichen Konsequenz kam auch F.-J. Steinmetz in seinem klar argumentierenden und unterscheidenden Aufsatz „Jungfrauengeburt — Wunderglaube und Glaube“ in: „Orientierung“ 37 (1973), Nr. 3, 31–34. Es ist natürlich sehr zu wünschen, daß man an jenem höheren Orte, der hier angesprochen ist, die Gleichzeitigkeit der divergierenden theologischen Konzeptionen als legitim anerkennt. Dies ist beispielsweise auch von großer Bedeutung hinsichtlich der von M. Limbeck in seinen Beiträgen „Engel“ und „Teufel“ eingenommenen Position. Genannt seien in diesem Zusammenhang auch noch die Artikel „Christologie“ (F. J. Schierse), „Ökumenismus“ (H. Fries) und „Zölibat“ (J. B. Bauer), der — wie in anderen Beiträgen — auch hier zahlreiche wissenswerte patristische Belege bietet.

Eine vorwiegend konservative, wenn auch nicht verständnislose Haltung bezieht J. G. Ziegler in seinen Beiträgen „Abtreibung“, „Geburtenregelung“, „Moral“ und „Sexualmoral“; er lehnt z. B. die von Böckle und Gründel vertretene „Nidationstheorie“ ab (16 f. 335). — Wie nicht selten in theologischen Arbeiten wird auch in diesem Band bisweilen das, was ist, mit dem, was sein sollte, verwechselt, so etwa wenn R. Pesch in seinem bedenkenwerten Artikel „Kindertaufe“ von dem „Raum der Freiheit“ spricht, der die christliche Gemeinde sei (216). Daß übrigens auch „christliche Gemeinde“ ein „heißes Eisen“ ist, darin wird man Pesch gern zustimmen (215). Daß gerade die Ablehnung der Kindertaufe bzw. die Forderung des Taufaufschubs „letztlich auf einer magi-

schen Sakramentsauffassung“ basiert (215), leuchtet mir nicht ein; ich selbst habe keine unüberwindlichen Bedenken gegen die Kindertaufe, aber offenbar ein anderes Verständnis von Sakrament und Magie.

Dies soll als Einblick in dieses „aktuelle Lexikon“ genügen. Es ist ein brauchbares und sehr zu empfehlendes Werk, das nicht nur in theologischen Spezialbibliotheken erreichbar sein sollte. Ich finde es jedoch bedauerlich, daß es als ein teurer (zweifelloos gut ausgestatteter) Band und nicht in mehreren Taschenbuch-Bänden vorgelegt wurde. Bei einer evtl. Neuauflage sollte ein Sachregister nicht fehlen.

Bonn *Heinz Robert Schlette*

MEYER HANS BERNHARD, *Christsein zwischen gestern und morgen*. Ein Werkbuch. (186.) Tyrolia, Innsbruck/Echter, Würzburg 1972. Snolin S 88.—.

Vf. nennt es ein „Werkbuch“, das er uns hier in die Hand gibt. Und tatsächlich kann man die einzelnen Kapitel nicht bloß lesen; man fängt an weiterzudenken, man findet in jedem Kapitel einen Satz, der zum eigenen „Werken“, zum Tun anregt, von dem man spürt, das geht mich an. Manche dieser Sätze gehörten fettgedruckt; angeboten als „Frucht der Betrachtung“, die der Autor mit uns hält. In seinen Darlegungen über die christliche Freiheit schreibt er etwa: „Sie bedeutet nicht Willkür, sondern erhöhte Verantwortung. Sie verpflichtet den einzelnen zur Erfüllung des Grundgebotes der Gottes- und Nächstenliebe und bindet ihn intensiv an sein Gewissen“ (14). Oder über den christlichen Weltdienst ist zu lesen: „Wer den Alltag im Glauben ergreift, wer bewußt von Gott her und auf Gott hin lebt, verliert sich nicht im Innerweltlichen, auch wenn er sich ganz in den Dienst des Nächsten stellt. Er ist ja offen für das Geheimnis, für die schöpferischen Kräfte Gottes und weiß, daß er ohne sie ohnmächtig ist“ (31).

Die klaren, kurzen Kapitel laden geradezu ein, nur eines für den Tag vorzunehmen und ein bißchen danach zu leben. Für den umgetriebenen Christen unserer Zeit ist dieses Büchlein eine echte Betrachtungshilfe, für den beanspruchten Seelsorger bietet es sich als ergiebige Fundgrube von Gedanken an, die irgendwie in der Luft zu liegen scheinen, die einem in dieser oder einer ähnlichen Weise schon einmal selber flüchtig kamen. Hier wurden sie klar zum Ausdruck gebracht, hier wird zu ihnen Stellung genommen.

Gerade im gegenwärtigen Streit „progressiv gegen konservativ“ werden hier Lösungen und mögliche Wege aufgezeigt, über die man Freude haben kann, weil man erkennt: so müßten eigentlich alle denken und fühlen können. Vieles läßt sich auch verwerten für Predigten oder als Thema für eine Laien- oder Jugendrunde. Besonders gut gelungen ist hier das Kapitel „Vom Sinn der Festlichkeit“ (114 ff.).

In unserer Zeit, die so sehr von Schlagwörtern lebt, gilt wohl noch mehr jenes „timeo virum unius libri“. Wer dieses Büchlein sich zu eigen macht, womöglich im vorge schlagenen Sinne als „Werkbuch“, ist nicht nur zu fürchten, man muß ihn auch ehren.

Spital am Pyhrn

Erich Tischler

WÖSSNER JAKOBUS (Hg.), *Religion im Umbruch*. Soziologische Beiträge zur Situation von Religion und Kirche in der gegenwärtigen Gesellschaft. (VII u. 419.) Enke, Stuttgart 1972. Kart. DM 45.—, S 346.50.

„Religion im Umbruch“ behandelt das Thema der Stellung der Religion, die von einer sich wandelnden Gesellschaft notwendigerweise in den Sog dieses Wandels hineingerissen wird. Verständlicherweise lastet die Fülle der ungelösten Probleme der Erörterung des sozialen Wandels auch über diesem Sammelwerk. Dem Großteil der Autoren ist demnach weniger an der genauen Beschreibung des Prozesses des Umbruchs, seines terminus a quo und des terminus ad quem gelegen, sondern an der Behandlung der durch den sozialen Wandel bedingten neuen Formen der gegenseitigen Bezogenheit von Religion und Gesellschaft und der damit sozial bedingten Relativität religiöser Phänomene.

Aus der soziologischen Perspektive erhält daher der erste Beitrag eine besondere Bedeutung, da er den sozialen Ursprung der Religion als Wirklichkeitskonstruktion, die Transzendenzerfahrungen entspringen ist, herausstreicht (Luckmann). Mit dieser Erkenntnis der raum-zeitlich bedingten Entstehung von Religion verlieren diffuse Absolutheitsansprüche der das Zeitliche transzendierenden Religion das Fundament. Damit wird gleichzeitig die Voraussetzung geschaffen, die verschiedenen Versuche, die konkrete Ausformulierung der Religion von ihrer Sozialbedingtheit her zu erklären und inhaltlich zu präzisieren (Wössner), als sinnvoll nachvollziehen zu können: Religion als Vergegenständlichung des Menschen bei Marx, Religion als Instrument menschlicher Herrschaft über die Umwelt bei M. Weber, und Religion als Medium der Freisetzung menschlicher Autonomie bei Parsons. Im Begriff der „strukturellen Religiosität“ wird eine zentrale religionssoziologische Variable aufgegriffen, deren Interpretation durchaus kontrovers, jedoch für eine Aussage über den sozialen Funktionswert von Religion in der Gesellschaft ergiebig zu sein scheint. In der Prognose über den sozialen Stellenwert religiöser Phänomene in modernen Industriegesellschaften (Holl) kommt jedoch der mit diesem theoretischen Begriff der strukturellen Religiosität angesprochene Realitätsbereich zu kurz zugunsten einer breiten Behandlung der Kultchancen der Kirche in der künftigen Gesellschaft.

Der zweite, weniger abstrakte Teil enthält Beiträge über religiöse Wertorientierungen

(Staudinger, Singer) und Normen (Morel). Zu diesem Themenkreis liegen bereits eine Fülle von empirischen Forschungsergebnissen vor, die im wesentlichen angeführt und auch verarbeitet worden sind und dem Leser ein weiterführendes Studium ihn besonders berührender Bereiche erleichtern. Das Kapitel „Spezielle Aspekte von Religion und Kirche“ präsentiert einige Bereiche, in denen die Abhängigkeit der Religion von der Gesellschaft besonders greifbar wird. Der soziale Wandel in Wissenschaft (Tenbruck), Familie (Vaskovics) und Massenmedien (Klaus) hat notwendigerweise weitgehende Konsequenzen für das Selbstverständnis des seine Erfahrung religiös interpretierenden Menschen, für die Organisation religiöser Systeme (Luhmann) und Management sozialer Prozesse in diesen Systemen (Hofmann). Der Fülle des gebotenen Materials ist die Schwierigkeit zuzuschreiben, einzelne Beiträge eindeutig einem der 4 Kapitel zuzuweisen: Grundlegung der Religion, Religiöse Wertorientierung und Normen, Religion und besondere gesellschaftliche Subsysteme und schließlich Gemeinde als innerkirchliches Subsystem. Zudem sind deutliche Unterschiede der 15 Autoren in ihrem Denkansatz, in Sprache und theoretischem Abstraktionsniveau nicht zu übersehen, so daß ein selektives und verarbeitendes Lesen zu empfehlen ist. Der umfangreiche Reader bietet eine vollständige Bestandaufnahme der neueren religionssoziologischen Literatur im deutschsprachigen Raum und wird eine vorzügliche Grundlage für Arbeitsgruppen sein, den offengelassenen Fragen einer Vereinheitlichung des begrifflichen Instrumentariums und der dahinterstehenden Theorien nachzugehen.

Linz

Otto Nigsch

KATECHETIK / PÄDAGOGIK

BLASIG WINFRIED, *Kirche Gottes — Kirche der Menschen*. Ziel, Ansatz und Praxis des Unterrichts in Kirchengeschichte. (316.) Kösel, München 1969. Ln. DM 35.—.

Seit dem Erscheinen dieses Buches ist sein Anliegen nur noch dringlicher geworden und darf gerade heute, angesichts der Entwicklung neuer Curricula, nicht übersehen werden. Die Aufgabe, „jungen Menschen die Gegenwart aus der (wesentlich christlichen) Tradition verständlich zu machen, hätte eigentlich alsbald ein stärkeres Engagement für Kirchengeschichte im RU zur Folge haben müssen. Daß dies im kath. Raum bisher nur in Ansätzen der Fall war, liegt wohl an dem nachhaltigen Mißvergnügen der praktischen Theologen an einer vorwiegend apologetisch betriebenen Kirchengeschichte, die — durch gewisse in den theologischen Publikationen des letzten Jahrzehnts aufgedeckte Details — unglaublich scheint“ — so meint G. Stachel neuerdings (im Vorwort zu E. Paul/F. P. Sonntag, *Kirchengeschichte*).

Blasig bleibt nicht nur das Verdienst, erstmalig aus den bisher verwendeten Schulbüchern die unreflektiert verwendeten Konzeptionen des Kirchengeschichtsunterrichts kritisch erhoben zu haben. Dabei ergibt sich, daß schwerwiegende Mängel festzustellen sind: kein heilsgeschichtlicher Aspekt, kein Bezug auf Christus, keiner zum Evangelium, keine Hagiographie — sodaß ihr geistlicher Nutzen wohl recht gering gewesen sein dürfte. Andererseits sind die negativen Erscheinungen in der Kirchengeschichte nicht theologisch verarbeitet worden (im Sinn einer *theologia crucis*). Und hier liegt nun das eigentliche, weiterweisende Verdienst des reichhaltigen Buches von Blasig: er hält es für wichtig, gerade auch die Irrwege der Vergangenheit kennenlernen zu lassen, damit wir nicht auf die gleichen Irrwege geraten. Denn die Kirche Gottes ist auch die Kirche der Menschen; sie hat nicht nur Märtyrer hervorgebracht, sondern leider auch Andersdenkende gemartert und was an Schattenseiten der Kirchengeschichte mehr sind. Diese Seiten sind alle sehr schmerzlich; aber es ist dringend nötig, daß die Schüler vom Religionslehrer als einem Mann der Kirche und nicht von anderen ein gutes und ehrliches Wort hören etwa über Inquisition, Hexenverbrennungen und mittelalterliche Kreuzzugsgreuel — nicht damit die Väter im Glauben angeklagt werden, sondern daß die Kreuzesgestalt der Kirche erscheint und der Mensch in seiner Abgründigkeit tiefer erfaßt wird. Denn alle Fehler der Kirchengeschichte sind — wenn auch in variiert Form — unsere eigenen menschlichen Möglichkeiten! Und das ist auch damit belegbar, daß die Inquisitionen, Wahnerscheinungen und Greuel des 20. Jahrhunderts finsterner sind als das sogenannte „finstere“ Mittelalter.

Das Buch wendet sich ausführlich den Voraussetzungen und Vorfragen eines kirchengeschichtlichen Unterrichts zu, stellt sich besonders den theologischen Fragen, die sich erheben und dankenswerter Weise auch dem wichtigen Kapitel einer zeitgemäßen christlichen Hagiographie. Der abschließende Teil wendet sich der unterrichtlichen Gestalt (Auswahl, Lehrplan, Methode, Hilfsmittel) zu. Das Buch ist noch frei von den curricularen Fragestellungen, aber auch vom üblich gewordenen curricularen Jargon, was zu seiner Lesbarkeit beiträgt. Leider ist anzumerken, daß das vom Verfasser schon 1969 in Aussicht genommene kirchengeschichtliche Unterrichtswerk (bei Kösel, München) erst in Kürze erscheinen wird.

Augsburg

Andreas Baur

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.

Wie spricht man mit 5- bis 7jährigen Kindern über biblische Inhalte? Im 4. Teil des

Bändchens werden dafür brauchbare Beispiele gegeben. Eltern können davon lernen, daß man besser kurz und gedrängt spricht und bewußt auf eine breite Darstellung verzichtet, damit die Kinder das Wesentliche leichter erfassen können. Auch die Auswahl ist wichtig, damit die Kleinen nicht auf Nebensächlichkeiten fixiert werden. Brauchbar sind auch die Hinweise unter dem Titel: Mittel und Wege religiöser Führung. Man erkennt die Erfahrung, die Vf. offensichtlich in der Kindergartenarbeit hat.

Der Titel ist wohl etwas zu anspruchsvoll. Von ihm würde man eine tiefenpsychologisch orientierte Darstellung der Möglichkeiten erwarten, die in den verschiedenen Phasen der Kindheitsentwicklung im Hinblick auf die Glaubensentscheidung gegeben sind. Aber der unnötige Seitenhieb auf Freud zu Beginn zeigt, daß solche Erwartungen enttäuscht werden müssen. Wertvoll sind jedenfalls die Hinweise für die praktische religiöse Erziehung. In erster Linie zu verwenden im Kindergarten, aber auch brauchbar als Anregung für Eltern, die ihre Kinder von Anfang an in das Leben der Kirche einführen wollen.

Linz

Bernhard Liss

HILLER-KETTERER INGEBORG / THIERFELDER JÖRG, *Leistung und Gerechtigkeit*. Vier Modelle für einen bibelorientierten Religionsunterricht in der Grundschule. (151.) Calwer, Stuttgart/Kösel, München 1972. Kart. DM 13.50.

Die in diesem Band vorgelegten Unterrichtsmodelle wurden von der genannten Grundschuldidaktikerin und dem evangelischen Religionspädagogen als ökumenische Gemeinschaftsarbeit, zusammen mit Studenten und Lehrern entwickelt und in Schulklassen praktisch erprobt. Sie wollen ntl. Texte und gesellschaftliche Probleme auf einander beziehen. In vorausgeschickten Thesen werden die Absichten klar gemacht: Es kann nicht darum gehen, vom Leben isolierte Lernziele zu erstellen. Wie jeder andere Unterricht hat auch der RU an der Veränderung der gesellschaftlichen Strukturen der Gegenwart mit Hilfe der „futurischen Potenz der christlichen Überlieferung“ zu arbeiten. Die Relevanz christlicher Überlieferung für die Gegenwart und Zukunft der Schüler kann nur dann sichtbar werden, wenn die Probleme des Lebens und die Aussagen der Bibel auf einander bezogen werden. (In Österreich ist auf katholischer Seite die Zweigleisigkeit von biblischem und problemorientiertem RU ohnehin nicht mehr gegeben). Die Problematik jedes biblisch orientierten Unterrichts liegt darin, daß man das gegenwärtige Problem durch einen modernen Text leicht verständlich machen kann, während die biblischen Texte schwerer zu erschließen sind. Die Gefahren einer trivialen Assoziation und eines kurzschlüssigen Parallelisierens sind nur zu leicht gegeben. Wichtig ist, daß die

Bibel nicht nur mit dem Blick auf das Heil des einzelnen, sondern für eine Veränderung der Welt ausgelegt wird, was ganz in ihrem Sinne ist. Dabei darf der Verstehenshorizont des Schülers, der ja aktiv mitarbeiten soll, nicht übersehen werden.

Die Autoren versuchen dies mit dem Thema „Leistung und Gerechtigkeit“ in verschiedenen Schulklassen der 4., teilweise auch schon der 3. Schulstufe. Die einzelnen Modelle sind für 3 bis 4 Lehreinheiten gedacht. Das 1. Modell versucht mit dem Gleichnis von den „Arbeitern im Weinberg“ (Mt 20, 1–16) das in der Gesellschaft bestehende Äquivalent von Leistung und Gegenleistung zu korrigieren, indem es auf das biblische Verständnis von Gerechtigkeit verweist, das am Verhalten Gottes zeigt, daß auch unser Verhalten dem andern gegenüber nicht Reaktion auf seine schon erbrachte Leistung sein darf, sondern ein Sichannehmen des Bedürftigen einschließt. M. a. W. die Gerechtigkeit darf nie von der Liebe isoliert werden. Die Praktiker hatten dabei, wie Tonbandnachschriften es auswiesen, das Gespür, daß diese Thematik für Grundschüler etwas zu schwierig ist; und dem möchte man gern beipflichten. Leichter scheint die Aufgabe bei den 3 folgenden Modellen zu bewältigen zu sein. Das Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner (Lk 18, 9–14) ergibt einen guten Einstieg zum Thema „Privilegierte und Unterprivilegierte“ in unserer Gesellschaft. An Beispielen dürfte es auch im Erfahrungshorizont der Grundschüler nicht fehlen. Das gleiche gilt für die 3. Thematik, wo den Vorurteilen gegenüber den anders Sozialisierten das Christuswort entgegengehalten wird: „Richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet“ (Mt 7, 1–5). Als Musterbeispiel wird die abwertende Haltung gegenüber den „Langhaarigen“ gebracht. Am Beispiel des Verhaltens Jesu gegenüber der Ehebrecherin (Jo 7, 53–8, 11) wird gezeigt, daß die soziale Kontrolle des Verhaltens von seiten der Gesellschaft nicht dahin führen darf, daß dem Betroffenen die Zukunft verbaut wird.

Zusammenfassend kann zu diesen Modellen gesagt werden, daß sie brauchbare Unterlagen bieten, wie Strukturen und Zwänge der Gesellschaft von der christlichen Botschaft her aufzubrechen sind. Auf welcher Schulstufe diese Probleme zu bringen sind, darüber läßt sich natürlich diskutieren. Sicher wollen auch die Autoren die Gestaltung der Unterrichtseinheiten als einen Versuch werten, der auch eine andere Gestaltung zuließe. Unter diesen Gesichtspunkten muß diese Arbeit als wertvoll angesehen werden.

GALEN HEINZ / SCHLADOTH PAUL, *Arbeitsbuch zum Katechismus*. (213.) Patmos, Düsseldorf 1972. Snolin DM 16.80.

Wer die Situation in der heutigen Kirche kennt, weiß, daß sich vor allem zwei Fronten gegenüberstehen, die beide das Beste

wollen, es aber auf verschiedenem Weg zu erreichen suchen: Die einen meinen, daß die ewig gültige Botschaft des Wortes Gottes in Jesus Christus auch in der kirchlichen Verkündigung eine alle Zeiten bindende Formulierung gefunden hat, so daß es einer Neuinterpretierung nicht mehr bedarf; die anderen aber meinen, daß diese Botschaft den Menschen, die in einer ständig sich wandelnden Welt leben, auch neu, in ihrer Sprache gesagt werden müsse. Glaubensbekenntnisse und auch Dogmen sind dann nur Versuche, die ewige Wahrheit Gottes menschlich auszusprechen. Selbst die Bibel könne davon nicht ausgenommen sein, weil sie auch „Wort Gottes an die Menschen“ in einer bestimmten Zeitsituation darstellt. Ohne Verständnis der damaligen Verhältnisse — „Sitz im Leben“ nennt man das — kann sie nicht richtig ausgelegt werden. Es dürfte wohl klar sein, daß beide Positionen ihr Positives und ihre je eigenen Gefahren haben: Die erste wird sicher leichter das „Depositum fidei“ bewahren, aber sie wird schwer beim Menschen von heute ankommen; das Umgekehrte dürfte bei der zweiten Position zu fürchten sein.

Das Buch will einen Zugang zur Arbeit mit dem Holländischen Katechismus, der sich bekanntermaßen der zweiten Position verschrieben hat, eröffnen. Im 1. Teil werden die didaktischen Strukturen dieses Werkes bei der Erarbeitung des AT und NT allgemein aufgezeigt. Der 2. Teil bringt Entwürfe zur Gruppenarbeit am Holl. Kat. Wichtige Themen, die im Katechismus behandelt werden, werden hier in Entwürfen zu einer Gruppenarbeit in der Erwachsenenbildung aufgegliedert. Es werden vor allem die 2 großen Themen der Erlösung und Offenbarung, in der ganzen Breite des Verstehens der Begriffe in der kirchlichen Lehre und Theologie dargeboten und für die praktische Arbeit zugerichtet. Wer sich über die Methode des Holl. Kat. orientieren und den heute so dringend notwendigen Lernprozeß mitmachen will, wird in diesem Buch eine recht brauchbare Hilfe finden. Außerdem findet er eine Menge von Themen schon stundenmäßig aufgegliedert.

ZIRKER HANS, *Sprachprobleme im Religionsunterricht*. (142.) Patmos, Düsseldorf 1972. Snolin DM 12.—.

Sprache ist das grundlegende Medium der Weiterfassung, der Kommunikation und des Selbstverständnisses. In jedem Bildungsprozeß nimmt sie eine entscheidende Funktion ein. Gar zu leicht übersehen wir die Begrenztheit unseres Redens; wir bekommen ja in unserem Sprechen nicht die Dinge selbst in unmittelbaren Zugriff. Das gilt ganz besonders für jede religiöse Unterweisung. Religiöses Sprechen ist den Gefahren verschiedener Defekte ausgesetzt.

Es steht zuerst unter dem Verdacht des Informationsverlustes.

Information besagt hier einen meßbaren Zuwachs an neuem Wissen. Daraus ergibt sich eine schwerwiegende Problematik religiöser Rede: Das meiste, was wir in christlicher Verkündigung hören, beinhaltet verbale Variation. Es fehlt daher auch das so bedeutende Überraschungsmoment, lebt doch der Wert der Nachricht von dem zuvor noch nicht Bekannten. Religiöse Sprache steht zudem unter dem Verdacht der Immunisierungstaktik: Sie weicht den neu auftretenden Verhältnissen immer wieder durch neuen Glauben aus. Schon im AT zeigte sich das: Die Verheißung von Land wurde immer mehr spiritualisiert, und wie anders die Erwartungen aus der Erwählung der David-dynastie sich erfüllten, das zeigte sich tragisch an Christus selbst. Eine neue Form des Ausweichens verlangt die moderne Bibelauslegung mit ihrer Unterscheidung von geschichtlichen Fakten und Verkündigungsinhalt. Für den Außenstehenden, der von der religiösen Sprache getroffen werden soll, entsteht das Gefühl, daß man dort, wo man im Überprüfbaren widerlegt wird, in das Nichtüberprüfbare ausweicht.

Die moderne Betonung des Existenziellen im theologischen Bereich führt zu einem Verlust der Inhalte: Das normal gegebene Informationsdreieck, das ein Verhältnis von Redendem, Angesprochenem und der Sache ausdrückt, wird einseitig beim Redenden belastet. Man wirft der theologischen Sprache auch eine Neigung zu Klischee, Floskel und Jargon vor. Es gibt gewisse Lieblingswörter, wie Heilsgeschichte, Bund, Eschatologie; darüber hinaus sogar ausgesprochene Leerformeln, wie die Vokabeln Gnade, Heil, Erlösung, Verklärung usw. Die Diskrepanz zwischen den religiösen und anderen Sprachräumen wächst immer mehr. Inhaltsleere Sprache verfällt aber leicht dem Verdacht, geheimes Mittel der illusionären Beruhigung zu sein.

Vf. zieht aus diesen allgemeinen Beurteilungen Folgerungen für den RU: Der Religionslehrer muß zeigen, daß er die Einwände kennt, die gegen sein Sprechen erhoben werden können. Sich unangefochten sicher fühlen, ist gefährlicher, als die Schwierigkeiten zu kennen und sogar zum Thema zu wählen. Selbst für die Grundschule erhebt er schon die Forderung, die biblischen Texte den Schülern zu zeigen als bewußt gestaltete Literatur (Eine wohl sehr schwierige, aber notwendige Arbeit: Es können z. B. Wunder nicht arglos erzählt werden, sondern es muß durch eine Schwerpunktverlagerung auf die Person Jesu selbst das mit ihnen Gemeinte herausgestellt werden). Beim Erzählen biblischer Geschichten ist auch auf den Verfremdungseffekt zu achten, der eintritt, wenn das Geschehen so dargestellt wird, daß es Fragen eröffnet. Im Unterricht muß immer wieder aufgezeigt werden, daß die überkommene Sprache mit Vorstellungen belastet ist, die das mit dem Bekenntnis

Gemeinte überlagern. Das gilt sogar für Begriffe wie „Auferstehung“, „Ewiges Leben“, „Gottes Sohn“, „Gericht“ usw. Bindung an einen überkommenen Glauben darf nicht Fesselung an einen einmal gewählten Wortschatz und die ihm anhaftenden Vorstellungen sein — eine Mahnung, die aus einer Angst vor Glaubensverlust noch immer nicht genug beherzigt wird. Es muß aber deutlich werden, daß der Glaube letztlich nicht auf unveränderbaren Sätzen aufruht. Nun aber eine gegenteilige Gefahr: Aus dem Bestreben, unbedingt modern zu sein, wählt man einen Jargon, der sich noch schneller abnützt als biblische Formulierungen (statt „Auferstehung“ neue Wörter wie „Trotzdem“, „Optimismus“, „Prinzip Hoffnung“). Die Grundregel könnte lauten: Alles, was wir sagen, muß in irgendeiner Weise auf die gebräuchliche Sprache zurückgeführt werden können.

Groß sind die Probleme des Sprechens auch auf dem Gebiet der Moral. Moralische Sätze lassen sich nicht ohne weiteres verifizieren. Sie geraten daher nur zu leicht in den Verdacht, „persönliche Meinung“, „Ansichtssache“ zu sein. Wer sie vertritt, wird als „Indoktrinierer“, eine Art Manipulant, angesehen. Hier muß im Unterricht gezeigt werden, daß wir von der Wirklichkeit, wenn wir uns ihr stellen, auch verpflichtend in Anspruch genommen werden: Dem Schüler muß bewußt werden, daß moralische Sätze umso mehr Geltung haben, je weniger sie die Wertung einzelner ausdrücken. Gerade in der Moral zeigt sich aber auch, wie stark die Wortwahl mit Wertungen verbunden ist. Deshalb ist gerade hier ein überholter Wortschatz nur sehr schwer durch einen anderen zu ersetzen.

Im letzten Kapitel zeigt der Autor, daß durch eine wahllose Heranziehung von nichtbiblischen Texten im RU nicht viel getan wäre. Die Pluralität der Äußerungen garantiert noch lange nicht einen modernen problemorientierten RU. Man kann sich nämlich auf moderne Dichtungen in einem Maß einlassen, daß die eigentliche Aufgabe des RU dabei vergessen wird. Wenn auch der RU nicht vorwiegend Bibelunterricht sein sollte, bleibt doch die Bibel der eigentliche Bezugspunkt christlicher Tradition. Wenn sich der RU auf Dichtung einläßt, dann darf er in der Sachgemäßheit nicht hinter dem Deutschunterricht zurückstehen, wenn er nicht den Verdacht erwecken will, nur aus taktischen Gründen diesen Weg gewählt zu haben. Die durchschaute Taktik würde aber zum Ausdruck der Schwäche. Der Unterricht verfehlt einen Text nicht nur dann, wenn er etwas falsch interpretiert, sondern vor allem, wenn er seinem Gesamtcharakter Gewalt antut. Auch ist zu beobachten, daß dichterische Begabung ästhetischen Ausdrucks noch keine Offenbarungs- und Verkündigungsrolle begründet.

Diese ziemlich ausführliche Besprechung eines nicht umfangreichen Buches möchte die Bedeutung für jeden, der mit religiöser Verkündigung zu tun hat, hervorheben. Das Studium des Buches kann nicht genug empfohlen werden. Religiöse Verkündigung darf heute, wenn sie ankommen will, keine Sondersprache für sich beanspruchen. Sie muß sich den gleichen psychologisch-kommunikativen Gesetzen beugen, die für die Mitteilung jedes anderen Sachverhaltes gelten. Die Gesetze aber können aus diesem Buch bezogen werden.

HAVERS NORBERT, *Der Religionsunterricht — Analyse eines unbeliebten Fachs*. Eine empirische Untersuchung. (276.) Kösel, München 1972. Paperback DM 28.—.

A. Läßle meint: „Es ist nicht zuviel gesagt, wenn man behauptet, daß das Brot der Religionslehrer gegenwärtig das härteste ist, das von Gymnasiallehrern zu essen ist“. Wer im Religionsunterricht der höheren Schulen steht, wird das am eigenen Leib verspüren. N. Havers, nach Studien in Philosophie, Erziehungswissenschaft, Psychologie und Religionspädagogik zur Zeit für Forscherarbeit in Kalifornien tätig, nennt in seinem Buch den RU ein „unbeliebtes“, ja in seiner empirischen Untersuchung sogar „das unbeliebteste Fach“. Es wäre wohl billig, wenn die Betroffenen das von vornherein auf die allgemein bekannte Glaubenskrisen, ja sogar Glaubenslosigkeit abschieben würden. Der Autor zeigt als ein Ergebnis seiner Untersuchungen, daß etwa 35 Prozent der Schüler von vornherein für eine Abschaffung des RU eintreten, auch wenn er noch so gut wäre. 48 Prozent halten den RU für eine verlorene Zeit. Aber was ist es mit den anderen? Das Problem ist gewiß sehr komplex.

Vf. geht mit wissenschaftlichen Methoden, zu denen ihn seine Studien befähigen, den breitgestreuten Ursachen der Lethargie gegenüber dem Fach RU nach. Es genügt hier, die wichtigsten anzuführen: Die Themen interessieren nicht, sie wiederholen sich immer wieder. Es wird intellektuell zu wenig, existenziell zuviel gefordert, nämlich in bezug auf religiöse Erfahrungen. Der Religionslehrer wird menschlich in der Regel als „guter Mensch“ geachtet, aber er kommt als Lehrer meist nicht gut weg: Die Statusunsicherheit wird von den Schülern bemerkt; er gilt als Kirchenfunktionär; viele gehen zu wenig auf die Wünsche der Schüler ein; es werden abstrakte Erkenntnisse geboten (Theologie); zu starr wird am Lehrplan festgehalten, oft wird keine, meist zu wenig Diskussion zugelassen; der Unterrichtsstil ist zu autoritär, die Unterrichtsvorbereitung oft mangelhaft, in den Methoden veraltet. Dabei bringt das Buch nicht bloß Negatives, sondern es zeigt, daß da und dort ein Religionslehrer mit besonderem Geschick die Schüler ansprechen kann.

Die gebrachten Tatsachen dürften zeigen, daß dieses Buch für jeden, der im RU tätig ist, zur eigenen Gewissenserforschung sehr zu empfehlen ist, besonders jenen, die auf der AHS tätig sind. Das Buch dürfte auch zeigen, daß man in der heutigen Situation nicht eine inhaltliche Vollständigkeit der Glaubenthematik — was natürlich keiner falschen oder verbogenen Darstellung das Wort reden soll — erreichen kann. Die Lehrpläne und auch die Lehrbücher sind, wie das Höfer in seinem Buch „Der neue Religionsunterricht“ sehr treffend zeigt, nicht bloß vom Inhaltlichen her zu erstellen, sondern vom Vermögen der Adressaten, wobei der Lehrplan als echter „Rahmen-Plan“ für den Religionslehrer eine Spannbreite enthält, die seiner Klassensituation entsprechen muß. Daß diese Gesichtspunkte berücksichtigt werden müssen, zeigt Havers in seinem Buch, das auch den Vorzug hat, daß es allgemein verständlich geschrieben ist.

LinZ Silvester Birngruber

In der Reihe „Praxis der Glaubensunterweisung“:

QUADFLIEG JOSEF, *Glaubensunterweisung im 1. Schuljahr. 1. Teil: Der Grundkurs. Schuljahrsbeginn bis Advent.* (144.) 4. Aufl. Auer, Donauwörth 1972. Ln. DM 11.80.

MILLER GABRIELE / QUADFLIEG JOSEF, *Glaubensunterweisung im 1. Schuljahr. 2. Teil: Advent bis Schuljahrsende.* (204.) 4. Aufl. Auer, Donauwörth 1972. Ln. DM 13.80.

QUADFLIEG JOSEF, *Glaubensunterweisung im 2. Schuljahr.* (240.) 2. Aufl. Auer, Donauwörth 1972. Ln. DM 21.80; *Glaubensunterweisung im 3. Schuljahr.* (222.) Auer, Donauwörth 1971. Ln. DM 21.80.

BECK ELEONORE, *Glaubensunterweisung im 7. Schuljahr.* (199.) Kösel, München 1972. Ln. DM 22.80.

MILLER GABRIELE, *Glaubensunterweisung im 9. Schuljahr. 1. Teil.* (168.) Kösel, München 1972. Ln. DM 19.80.

Mit diesen Ergänzungsbänden ist die Reihe fast abgeschlossen (nur der Band für das 4. Schuljahr fehlt noch). Auf den Wert dieser Reihe wurde schon früher hingewiesen. Es genügt, hier jeweils einen Gedanken herauszustellen, der besonders für Religionslehrer in Österreich von Bedeutung ist.

Bd. 1/1 sucht die unterrichtlichen Konsequenzen zu ziehen, je nachdem die Kinder keine, falsche oder richtige Voraussetzungen für den RU mitbringen.

Bd. 1/2 behandelt Zusammenarbeit mit den Eltern, Gebetserziehung, katechetische Feier und katechetisches Spiel, Malen und Schreiben, Hausaufgaben...

Bd. 2 handelt über Einübung als legitimes Mittel des RU und bringt einfache Formen der Einübung.

Bd. 3. Die Unterrichtsblöcke: Wir feiern die hl. Messe (119 ff.) — Wir leben in der Ge-

meinschaft mit Christen (199 f.) vertiefen die eucharistische Erziehung, die nach dem österr. Rahmenlehrplan für diese Schulstufe vorgesehen ist.

Bd. 7. Die Abschnitte: Der Christ in der Verantwortung für die Welt (39 ff.) — Das Geheimnis des Messias (136 ff.) bereichern wertvoll den Unterricht dieser Schulstufe.

Bd. 9/1. Was ist der Mensch (9 ff.) — Du bist nicht allein (63 ff.: Widerstand — Anpassung — Einordnung; Außenseiter — Vorurteile — Toleranz). Zu diesen Themen werden gute Material- und Unterrichtsskizzen geliefert, die ihre Weiterführung und Vertiefung in den Teilbänden 9/2 und 9/3 erfahren.

In der Reihe „Religionspädagogische Praxis“ (RPP):

Nr. 4: DOEDENS FOLKERT, *Bildende Kunst und Religionsunterricht.* Theoretische Grundlagen der Praxis. (96.)

Nr. 5: KATTMANN ULRICH, *Biologie und Religion.* Unterrichtsentwürfe im Überschneidungsfeld. (96.)

Nr. 6: STALLMANN MARTIN (Hg.), *Friedenserziehung und Religionsunterricht.* Impulse — Berichte — Entwürfe. (112.)

Nr. 7: BERG SIGRID, *Kurze literarische Texte für den Religionsunterricht.* Bd. II. (112.)

Nr. 8: ASCHENBRENNER DIETER (Hg.), *Religionsunterricht in der Berufsschule.* (93.)

Nr. 9: BAUDLER GEORG/KRAMER ROBERT/OTT GERHARD, *Fach Religion in der Kollegstufe.* Kursmodelle und ihre Grundlegung. (102.)

Auch diese Reihe, 1972 bei Calwer, Stuttgart/Kösel, München (Paperback, je Nr. DM 14.80) erschienen, wurde bereits vorgestellt; es genügen darum kurze Hinweise auf die Ergänzungsbände.

Nr. 4: Unbehagen an der bisherigen Praxis, biblische Texte bildlich zu interpretieren, läßt Vf. nach neuen Richtlinien suchen. Der bibelzentrierte und konfessionsgebundene RU scheint ihm mehrfach problematisch zu sein. Was er zur Klärung des Verhältnisses von Kunstwerk und RU beiträgt, erhebt nicht den Anspruch auf abgeschlossene Systematik, vermag jedoch die Reflexion auf diesem Gebiet voranzutreiben.

Nr. 5: Das Verhältnis von Glauben und Naturwissenschaft wird häufig diskutiert. Vf. ist überzeugt, daß Biologie als Wissenschaft vom Lebendigen auf die Dauer nicht auskommen kann, ohne die Fragen nach Sinn und Ziel des Lebens zu reflektieren. Anhand der Themen „Biologische Manipulation des Menschen“ — „Leben und Tod“ zeigt er die Wirkweise des RU hinsichtlich der Biologie und damit modellhaft auch der weiteren Schulfächer.

Nr. 6: Hg. bringt u. a. einen Unterrichtsentwurf zum Thema „Friede auf Erden! Was

ist das?" aus Gesprächsprotokollen einer Hauptschule und Beispielen aus der Friedensarbeit in Holland. In einer Art Nachbesinnung zu diesen prämierten Arbeiten entwickelt er Richtlinien für eine künftige Friedenserziehung in Schule und RU.

Nr. 7: Anlage und Ziel wie Bd. I. (Nr. 3 RPP). Weitere Kurzprosa für den RU mit zahlreichen Texten für die Grundschule. Für die Praxis wertvoll ist das für beide Bände geltende Quellen- und Autorenverzeichnis mit einem Register der Altersstufen und Stichworte.

Nr. 8: Hg führt in die Theorie des Berufsschulunterrichtes ein und kommentiert drei von evang. u. kath. Religionslehrern entwickelte Beispiele zu „Wunder“, „Gastarbeiter“, „Abtreibung“, die für andere Themen vorbildlich sind. Eine Erhebung von einschlägigen Schülerinteressen, eine Literatur- und Arbeitshilfenangabe beschließen die informative Studie.

Nr. 9: Für das interessante Konzept eines RU im Obergymnasium mit freiwilliger Beteiligung und Anmeldung der Schüler zu einem bestimmten Kurs werden 2 Kursmodelle vorgelegt: „Bilder — Mythen — Zeichen“ und „Utopien“ (Einführung in die religiöse Dimension schöpferischer Zukunftsplanung und -gestaltung).

ESSER WOLFGANG G. (Hg.), *Zum Religionsunterricht morgen*. III. Bd.: Konzeptionen und Modelle zu künftiger Praxis in der Grundschule. (557.) Pfeiffer, München/Jugenddienst-V., Wuppertal 1972. Kart. DM 36.—, sfr 44.30.

Bd. I dieser informativen Reihe betraf allgemein die Reform des RU; Bd. II faßte Haupt- und Realschule, Gymnasium und Gesamtschule ins Auge; Bd. III greift das Problem für die Grundschule (1.—4. Schulstufe) auf. Die zweite Phase der schulischen Demokratisierung will zu Selbstbestimmung, Mündigkeit und Emanzipation erziehen. „Wer Emanzipation sagt, muß auch Religion sagen. Sonst wird Emanzipation zur Frustration“ (7). Der RU hat die schulischen Erziehungsaufgaben kritisch zu beleuchten und zu klären durch die Fragen nach Wahrheit, Sinn und verantwortetem Handeln. Hat der RU in der Grundschule zu Selbstfindung und Auseinandersetzung mit der kindlichen Umwelt zu führen, so kann der Frage nach der Konfession nicht ausgewichen werden. Wohl geht die Haupttendenz der Beiträge auf eine religiöse Unterweisung, die konfessionell noch nicht differenziert ist. Die vorgelegten Motive und konkreten Beispiele sind eindrucksvoll, bisweilen überzeugend, vor allem auf dem Hintergrund der konfessionellen Lage in Deutschland. Katholische wie evangelische Religionspädagogen (insgesamt 24) kommen zu Wort. Die inhaltliche Fülle dieses Sammelbandes soll aber niemanden abschrecken. Allen mit RU Befaßten kann die Lektüre nur empfohlen werden.

SCHILLING HANS/KOPP FERDINAND (Hg.), *Religionsunterricht zwischen gestern und morgen*. (184.) Auer, Donauwörth 1972. Kart. lam. DM 15.80.

Das Buch bringt die Vorträge des religionspädagogischen Kurses 1971 (des 25. in der Jahresreihe) im Cassianum zu Donauwörth. H. Schilling hielt das Grundsatzreferat „Die Grundfunktionen des RU in der Schule von heute und morgen“. Die Stichworte: Krise des RU — Katechese, ein Fremdkörper in der Schule für alle? — Alternativen zur bisherigen Form der religiösen Unterweisung — Konturen eines künftigen RU umreißen den Inhalt. W. Langer gibt mit seinem Vortrag „Vom Lehrplan zum Curriculum des RU“ Einblick in die Wandlung vom alten RU zu den neuen Strukturkonzepten und weist hin auf das drängende Anliegen der Lernzielbestimmung wie der Unterrichtsmodelle. A. Baur, G. Hilger, J. Koep, J. Quadflieg u. H. Janssen übersetzen diese Gedanken in die Unterrichtsgestaltung. Verschiedene Modelle zu Fragen der Grundschule, nach rechter Gebetserziehung und Gottesdienstgestaltung sind für den Praktiker eine reiche Fundgrube für seine erzieherische Tätigkeit.

SORGER KARLHEINZ, *Gleichnisse im Unterricht*. Grundsätzliche Überlegungen — Hilfen für die Praxis. (167.) Driewer, Essen 1972. Kart. lam. DM 13.50.

Diese aus einer Dissertation hervorgegangene Arbeit macht deutlich, daß es vieler exegetischer, didaktischer und methodischer Überlegungen bedarf, um zu einem befriedigenden Ergebnis zu kommen. Vf. hat ein Maximum an wissenschaftlicher und pädagogischer Einsicht aufgeboten. Den mitten in der Arbeit stehenden Religionslehrer könnte es entmutigen, erst nach soviel Vorarbeit ein gutes Ergebnis zu erreichen. Wer aber nicht zufrieden ist damit, bloß gute Hausmannskost zu verabreichen, sondern sein Können anreichern und anheben will, dem sei dieses Buch empfohlen. Vf. bietet aufschlußreiche Beispiele, wie bestimmte Gleichniskategorien im RU den Schülern konkret vermittelt werden sollen.

QUADFLIEG JOSEF, *Theologie in Kinderköpfen?* Von der Möglichkeit und Unmöglichkeit, mit Kindern unter sechs Jahren über Fragen des Glaubens zu sprechen. (112.) Auer, Donauwörth 1972. Efaln DM 9.80.

Die Glaubensunterweisung ist bei Schulpflichtigen schwierig genug, bei Vorschulpflichtigen scheint sie keine Chance zu haben. Vf. meint auch, daß man gewisse Themen bei Kindern unter 6 Jahren nicht behandeln soll, wenn nicht die Kinder selbst diesbezüglich fragen. Er versucht in gekonnter Weise solche Lehrinhalte wie Auferstehung Jesu, Dreifaltigkeit, Engel, Himmel, Sünde, Seele, Tod, Wunder u. a. in die Sprache und Vorstellungswelt der Kinder zu übersetzen. Wie

schwierig das im Einzelfall auch für einen Fachmann sein kann, zeigt das Beispiel zur Auferstehung Jesu. (Die Frauen beim leeren Grab „Freundinnen von Jesus“ zu nennen, von der Begegnung der Apostel mit dem Auferstandenen ganz zu schweigen und einfach mit der Osterbotschaft der Jünger die Erzählung fortzusetzen, ist wohl problematisch.) Ansonsten bieten die Vorschläge für Eltern und Kindergärtnerinnen gute Hilfen, zumal bei jedem Thema eine vertiefende Literatur angegeben wird.

PREYER KLAUS, *Der Religionsunterricht in der Einschätzung der Hauptschüler*. Empirische Untersuchungen. (95.) Auer, Donauwörth 1972. Kart. lam. DM 8.80.

Die in den letzten Jahren sich mehrenden Angriffe gegen den schulischen RU waren Anlaß zu dieser Untersuchung, die Antworten von 1010 Schülerinnen und Schülern an Hauptschulen im Ruhrgebiet (kath. wie evang. zu annähernd gleichen Teilen), im Alter von 13–15 Jahren auswertet. Das Ergebnis ist aufschlußreich und verdient überlegt zu werden. Auf einiges sei hingewiesen. Bei freier Wahl würden nur 57 % am jetzigen RU teilnehmen. Mehr als $\frac{2}{3}$ aller Nennungen entfallen auf einen RU, der „die Beziehung Glauben und Leben“ klärt, wobei es bedeutsam ist, daß grundsätzlich nach Meinung der Befragten dem RU die Aufgabe zukommt, „Wissen über Gott und unsere Kirche zu vermitteln, das Verständnis für andere Religionen zu wecken, und aktuelle weltliche Probleme...“ zu behandeln. Kritisiert werden Religionslehrer, die monologisch vortragen, wenig auf die Schüler eingehen, kaum Wünsche für ergänzende Themen annehmen. Am herkömmlichen RU wird die eintönige „Wortmethode“ bemängelt, bei der immer nur geredet wird. Im Wunschkatalog der Schüler stehen: Abwechslung in der Methode, breiter Einbau der Arbeitsweisen (bes. Diskussion), Einsatz der audiovisuellen Medien, begrenzte Mitbestimmung bei der Themenwahl, bevorzugte Behandlung von Jugendproblemen u. dgl. Sicherlich sind manche der in Prozentsätzen ausgewiesenen Befragungsergebnisse nicht brandneu, sie vermögen aber halbverdrängte Erfahrungen ans Licht zu heben, sie schärfer zu umreißen und zu praktischen Folgerungen zu führen. Das schmale Bändchen könnte für die Religionslehrer in vieler Hinsicht Berater und Animator sein, denn es zeigt, daß das Interesse der Schüler am RU noch spürbar gesteigert werden könnte.

GLUTH BERNHARD, *Als ich in deinem Alter war*. Stellungskrieg der Generationen. (Meitinger Kleinschriften 18) (35.) Kyrios-V., Meitingen/Veritas, Linz 1972. Kart. lam. DM 3.—.

Es geht um die immer wieder aufbrechenden Gegensätze, die auch in guten Familien spür-

bar sind und zu den charakteristischen Redewendungen führen: „Als ich so jung war wie du...“, „Ihr Alten versteht uns eben nicht!“ Alten wie Jungen empfehlenswert zur Lektüre und Beherzigung!

OSER FRITZ/VENETZ HERMANN/MERZ RENE, *Ich hatte einen Traum*. Die literarische Gattung des Traumes. Sprache und Bedeutung des Traumes in der Bibel und in der persönlichen Erfahrung. (Modelle, Bd. 2) Werkbuch für den Lehrer. (183.) Walter, Olten 1972. Kart. sfr 25.—. Arbeitsmappe für Schüler. (72 Blätter) sfr 9.80.

Titel und Zielsetzung dieses kombinierten Werkbuches läßt an etwas Zweitrangiges oder gar Ausgefallenes denken. Da aber die Traumthematik bei den Pubertierenden stark anspricht, suchen die Vf. mit Recht von hier aus einen passenden Einstieg in bibel-exegetische Fragen zu finden. Das Handbuch für den Lehrer behandelt im 3. Teil ausgewählte methodische Fragen, die — wie zu erwarten — der Schülermentalität breiten Raum zuweisen.

OSER FRITZ, *Kreatives Sprach- und Gebetsverhalten in Schule und Religionsunterricht*. (Modelle, Bd. 3) (163.) Werkbuch für den Lehrer. Walter, Olten 1972. Kart. sfr 24.—.

Das Buch zeichnet sich aus (s. K. Widmer in der Einführung) durch Einbau des unmittelbaren Erlebens, durch Lernpsychologie und Didaktik, speziell aber durch Aktivierung der Kreativität. Diese wird zwar auf sprachliche Formulierungen von Erlebnissen und Gebetshaltungen beschränkt, steht aber modellhaft für das gesamte Bemühen, die Schüler im RU zur schöpferischen Betätigung zu führen — ein Anliegen, das aller Beachtung wert ist.
Linz Franz Huemer

HOMILETIK

BISER EUGEN, *Theologische Sprachtheorie und Hermeneutik*. (603.) Kösel, München 1970. Ln. DM 48.—.

Unter dem Motto: „Denken bleibt stets Fragment. Erst die Sprache ist das Ganze“ begründet E. Biser theologische Verstehenslehre als Sprachtheorie. Dabei geht es ihm um eine Wiederentdeckung und Aufwertung des bildhaften Elements in der Sprache und gerade in der biblischen Sprache. Wort — Bild — Begriff, das ist das Dreigestirn, welches nach Bisers kaum begründeter (Vor-)Entscheidung das Sprachgeschehen regiert. Die umfangreichen Ausführungen zeigen, daß in dieser Trias auch das dialogisch-personale Element (im „Wort“) und das volitiv-performative mitverstanden werden, wenigstens am Rande. Die gefühlshafte, emotive Seite der Sprache, die zumindest beim zu sprechen beginnenden Kleinkind im Vordergrund steht, bleibt unerklärlicherweise unberücksichtigt. Hier wie anderswo kann die Vorliebe für schöne Dreigliederungen mitgesprochen haben.

Die fünf Kapitel befassen sich mit sprachgeschichtlicher Einübung, mit Aspekten der Bildsprache, mit Sprachstruktur und Sprachverstehen, mit der Analyse von Sprachbildern und exegetischer Anwendung des theoretisch Erarbeiteten. Die Verweise auf Literaturen und Literatur sind derart dicht gesät, daß man nicht fragt, was Biser gelesen, sondern was er nicht gelesen habe. Eine wahrhaft kompetente Lektüre — und Rezension — setzte voraus, daß man, wie der Vf., nahezu alles gelesen habe, was je Sprachgeschichte gemacht oder reflektiert hat. Das Literaturverzeichnis ist dagegen eher knapp.

Lese ich das Buch, wie ich eben kann, so bleiben allerdings recht viele Fragen unbeantwortet. Warum setzt der Vf. (gleich auf Seite 21) das begriffliche Element in der Sprache ohne langes Überlegen mit dem spekulativen gleich? Wird man diesem Element nicht besser gerecht, wenn man es auch als das logische, das rationale, das (vordergründig) sachliche beschreibt? Sicher hat die Rationalisierung der Theologie seit dem Mittelalter nicht nur das bildhafte Denken in den Hintergrund gedrängt, sondern da und dort auch „über den Problemen der Gegenstandserschließung weithin den Gegenstand selbst aus dem Blick“ verloren (23). Aber gerät nicht auch die vorgelegte Arbeit in Diskussion von Bildgeschichte, Bildfunktion und Bildinterpretation so sehr ins Spekulative, ins Bildfremde, daß man letztlich Bilder nicht besser versteht als zuvor? Kann man die Rückkehr der Theologie zum bildhaften Denken überhaupt aufs Programm setzen, ohne am Menschen des 20. Jhs. vorbeizugehen, am Europäer, der nun einmal anders redet als der antike Mensch des vorderen Orients? Ist unsereiner wegen der übermäßigen Strukturunterschiede nicht überfordert, wenn wir im Namen Gottes nicht in *unserer* Sprache angesprochen werden sollen, wie damals der Orientale in der seinen, sondern wenn wir uns der „Sprache der Offenbarung“ anbequemen sollen, da diese — aus ungenannten Gründen — „die wahrhaft zeitgemäße“ sei (566)? Bevor man solches postuliert, müßte zumindest vom heutigen Menschen die Rede sein. Recht unklar bleibt auch, wie die hauptsächlich thematisierten Gleichnisse und Bibelworte des NTs als theologische Rede verstanden werden können, also als vermittelndes, sogar heilendes Element zwischen der Wirklichkeit dessen, was das Wort „Gott“ meint, und der hilfsbedürftigen menschlichen Existenz. Ohne diese Dimensionen bleibt die Beschäftigung mit den biblischen Bildern etwas unverbindlich, akademisch, spielerisch. Positives Ertragnis der Lektüre: Die Einseitigkeit der traditionellen verbegrifflichten Theologie wird gründlich verifiziert. Die in der Theologie weithin übersehenen Reich-Gottes-Gleichnisse werden in ihrer Wichtigkeit bewußt gemacht. Die Problematik, wie Sprache überhaupt funktioniere, und die Sta-

tionen der allgemeinen Auslegungsgeschichte kommen stark zu Bewußtsein. Die These: „erst im hörenden Mitvollzug“ werde „das gleichnishafte Sprachgeschehen... voll konkretisiert“, die „Nicht-Objektivierbarkeit des Sprachlichen“ fordere, daß der Leser „aus dem Elfenbeinturm der Theorie herausgehe“ und übernehme, „was ihm im Wort gegeben wird“, sollte rot eingerahmt werden (535). Aber man möchte über die These hinaus lernen, wie man das macht, was als Ergebnis solchen Verhaltens zu erwarten ist, wie man zum rechten Hören anleiten kann.
München Winfried Blasig

DREISSEN JOSEF, *Hörer und Täter des Wortes*. Homilien zu den 2. Lesungen an den Sonn- und Festtagen. Lesejahr B. (320.) Bonifacius-Druck, Paderborn 1972. Kart. DM 20.—

Betrachtet man den Band auf dem Hintergrund der Fülle von Predigtbüchern, ist zunächst einmal das zeitgerechte Erscheinen der „Fortsetzungen“ dieser Reihe positiv zu beurteilen. Im Zusammenhang mit den beiden übrigen Autoren der Serie (Steffens; Wicking) wird hier bald ein abgerundetes Werk vorliegen. Was dem Rez. bei verschiedenen Stichproben dieses Teiles (zu Teil I vgl. ThPQ 1972, 283) besonders auffiel, war die solide Textbasis bzw. das Bemühen um heutzutage verantwortbare Interpretation (vgl. z. B. vortrefflich S. 13: Der Herr erscheint). Daneben wird einem zweiten Hauptziel der Verkündigung, nämlich der Situationsbezogenheit (vgl. auch das Abholen der Hörer), stets in sachgerechter und lebendiger Weise Rechnung getragen.

LOHFINK GERHARD, *Gott ohne Maske*. Predigten und Ansprachen. (152.) Echter, Würzburg/Tyrolia, Innsbruck 1972. Kart. S 95.—, DM 12.50.

Unter dem Obertitel „Prediger unserer Zeit“ beginnt mit dem vorliegenden Werk eine neue Predigtreihe. Im hier interessierenden Band handelt es sich dabei nicht um Ausführungen zu einem Leitthema im engeren Sinne. Auch was die Predigtgattung angeht, treffen wir unterschiedliches Gut. Es begegnen uns z. B. thematische Predigten allgemeiner Art, einige die dem Kirchenjahr konform laufen und Kasualpredigten wie Ansprachen zu Trauung, Primiz und Tod. Vf. hat recht, daß zum Predigen nicht nur gute Theologie gehört. Deswegen will er gerade durch Abwechslung, auch in der Predigtgattung, dem Wort Gottes den Weg bereiten helfen. Und er tut es. Sein Anliegen (vgl. den Titel) drückt sich treffend in einem Beispiel aus (48): In Jesus hat „Gott ja alle Masken abgelegt, und uns sein Antlitz gezeigt“.

KIRCHGÄSSNER ERNST (Hg.), *Suche den Frieden. Ansprachen über den Frieden.* (100.) Echter, Würzburg/Tyrolia, Innsbruck 1972. Kart. S 95.—

In diesem Band, der zur Reihe „Predigten unserer Zeit“ gehört, ist eine Serie von Predigten verschiedener Autoren vorgelegt, die im Rahmen kirchlicher Morgenfeiern des Hessischen Rundfunks gehalten wurden. Sie umkreisen alle das Thema Frieden. Besagtes lebenswichtiges Problem wird von den verschiedensten Seiten angegangen. Da die Vf. aus unterschiedlichsten Ländern stammen, bekommt das Buch eine erfreuliche Bandbreite. Den Ausführungen ist jeweils ein Gebet zugesellt, das diverse Aspekte aufgreift. So stellt das Werk, über die Verwendungsmöglichkeit als Predigtanregung hinaus, eine reiche Quelle zur Gestaltung von Gottesdiensten bzw. Teilen (wie Fürbitten o. ä.) dar.

WICKING HORST, ... *bauen und bewahren.* Homilien zu den alttestamentlichen Lesungen an den Sonn- und Festtagen. Lesejahr B. (308.) Bonifacius-Druck, Paderborn 1972. Kart. DM 20.—

In das Team der vom Verlag der Bonifacius-Druckerei herausgegebenen Homilien zu den Sonntagslesungen, das sich seither mit den ntl Lektionen beschäftigte (vgl. dazu die Besprechungen ThPQ 1971 f.: Dreißten und Steffens), ist ein neues Mitglied eingetreten. Dieses Faktum bedeutet jedoch mehr als etwa nur Arbeitsteilung. Es werden nämlich nun erstmals auch die atl Lesungen angegangen. Ferner: Das Unternehmen setzt ein erfreuliches Zeichen ökumenischer Hoffnung: Der Autor ist evangelischer Theologe. Und zwar, wie es im Vorwort heißt: einer der sich freut, für die „Brüder der katholischen Kirche“ diesen Dienst zu leisten! (Rez. meint dazu: Besten Dank für diese hoffnungsvolle Geste!) Vf. erläutert in seinem Vorwort, und das scheint zur Gesamtbeurteilung wichtig: vor einer Verchristlichung des AT ist zu warnen. Aber die Forderung nach christlicher Interpretation des AT bleibt theologisch legitim. AT und NT bilden ja eine Einheit. Der (christliche) Prediger kann also über das AT nicht zuerst so reden wie ein Rabbi, und erst gegen Schluß ein „christliches Finale einleiten“. Die richtige Parole lautet vielmehr: zunächst sich vertraut machen mit dem Literal-sinn; beim Meditieren zeigt sich der „christliche Weg“. — Diesen Prämissen fühlen sich die folgenden Auslegungen verpflichtet. Nähere Beschäftigung mit dem Band erweist, daß man sich den Vorschlägen des Autors gerne anschließen kann. Zudem, weil er ein wichtiges nicht vergißt: Mit einem Auge immer deutlich die Hörer anzuvisieren. Was noch hervorgehoben sei: Es gibt keine zeitlosen Predigten! Damit fängt Vf. indirekt auch viele grundsätzliche Vorbehalte gegenüber Predigtanleitungen richtig auf. Solche

Bücher wollen ja Anregungen sein, kein Rezept. Auch bzgl. des „Einstiegs“ nimmt der Autor eine vernünftige Position ein. Er sagt: Diese Frage muß sich im Blick auf Text und Gemeinde von Fall zu Fall entscheiden. — Mögen die ausstehenden Bände dem verheißungsvollen Anfang zeitgerecht folgen!

BACHT HEINRICH (Hg.), *Zeiten des Herrn.* Lesejahr B/II. (420.) Knecht, Frankfurt/M. 1972. Plastik, DM 12.80.

Zum ersten Teil dieses Unternehmens (vgl. ThPQ 1972, 282), das sich mittlerweile bewährt hat, gesellt sich nun der zweite Akt. Zunächst einmal zeigt Vf. schon im Vorwort, daß es beim Beten bzw. den hier vorgelegten Texten nicht etwa bloß um Abwechslung o. ä. geht. Es handelt sich um mehr, um Gott! Der grundsätzlichen Orientierung dient auch die dem Schrifttum Hans Urs von Balthasars entnommene Einleitung, „Das unmoderne Gebet“ überschrieben. Wenn es darin heißt: Der Christ steht und fällt mit dem Gebet, ist damit das Grundanliegen des Büchleins trefflich pointiert. (Das bedeutet natürlich nicht, daß man allen Einzelheiten dieser Einführung Balthasars zustimmen muß!) Dem folgt nun der Hauptteil, d. h. eine reiche Palette von Anregungen und Texten. Besonders lobenswert erscheint auch in diesem Band die Ausrichtung am neu geordneten liturgischen Jahreskreis. Sehr zweckdienlich sind ferner die Register, speziell „Themen des geistlichen Lebens“, mit deren Hilfe man bei besonderen Situationen leicht Geeignetes finden kann. Wer den ersten Band benutzte, wird auch vom zweiten nicht enttäuscht werden.

Bamberg

Hermann Reifenberg

MAYER JOSEPH ERNST, *Neue Verkündigung.* Lesejahr B. (246.) Tyrolia, Innsbruck 1972. Kart. lam. S 98.—

Mit diesem Band zum „Markusjahr“ hat der bekannte Wiener Pfarrer seine Auslegungen zum dreijährigen Zyklus der Evangelien des Kirchenjahres abgeschlossen.

Mit Anerkennung muß man zunächst vermerken, daß Vf. nicht, wie leider noch immer häufig praktiziert, einen Satz aus dem Sonntagsevangelium herausnimmt und ihn zum Kleiderständer für die Darlegung seiner eigenen Gedanken erniedrigt. Mayer läßt immer den biblischen Text sprechen. Man kann ihm nur zustimmen, wenn er im Vorwort schreibt: „Ich habe mich bemüht, noch näher am Text zu bleiben und ihn zur Sprache zu bringen. Mir kommt manchmal vor, die Nöte des modernen Menschen würden in der Predigt zu vordringlich behandelt. Die Botschaft Gottes scheint wichtiger zu sein. Wird sie gehört, dann lösen sich die Nöte oft ‚von selber‘“ (7).

Mit Freude stellt man weiter fest, daß es dem Verfasser fast durchwegs gelungen ist, manchmal mit meisterhafter Prägnanz, die

ganze Perikope zu erklären, nicht nur den einen oder anderen Satz. Das ist bei einem Umfang von etwa drei Seiten pro Sonntag gewiß keine geringe Leistung. Daß solide Arbeit hinter den Erklärungen steht, merkt man auf Schritt und Tritt. Das will aber nicht heißen, daß damit dem Benützer die eigene Arbeit erspart wird. Keineswegs. Was Vf. bieten wollte, sind „Anstöße“ und „geistige Samen“ (7), nicht mehr. Das sollte man nicht als Nachteil empfinden. Predigten, die nur „aufgewärmt“ wurden, schmecken auch im Mund des Hörers so. Kein Wunder, wenn er solcher Kost bald überdrüssig wird. Daß man nicht mit jeder einzelnen Erklärung einverstanden sein wird, liegt in der Natur der Sache. Auch erstklassige Neutestamentler widersprechen sich oft bei der Auslegung einer bestimmten Stelle.

Zusammenfassend läßt sich sagen: ein äußerst brauchbares Buch für den, der solide Anregungen sucht als Ausgangspunkt für die eigene Arbeit an der eigenen Predigt, eine Enttäuschung aber für den, der nur fragt: „Wo steht denn ‚meine‘ Predigt für den nächsten Sonntag?“

Neumarkt i. H.

Engelbert Leitner

KAHLEFELD HEINRICH/KNOCH OTTO (Hg.), *Die Episteln und Evangelien der Sonn- und Festtage*. Auslegung und Verkündigung. Die Episteln (Lesejahr A), Hefte 14–16, 18 (452.). Die Evangelien (Lesejahr A), Hefte 13, 17, 19 (423.). Die Episteln (Lesejahr B), Hefte 20, 21 (453–468.). Knecht, Frankfurt/KBW, Stuttgart 1971/1972. Kart.

Auf die Hefte 1–12 dieser nun kurz vor dem Abschluß stehenden Sammlung wurde in dieser Zeitschrift bereits empfehlend hingewiesen: 118 (1970) 403; 120 (1972) 186. Lediglich vom Lesejahr B (Mk-Jahr) fehlen noch einige Auslegungen bei den Episteln. Die Herausgeber, denen man zum bisherigen Erfolg der Reihe gratulieren darf — es gibt bereits etwa 9000 Bezieher —, haben in einem Nachwort zu Faszikel 19 die weiteren Pläne dargelegt. Ein eigener Band soll die Episteln und Evangelien behandeln, die in der liturgischen Ordnung für Taufe, Firmung, Priesterweihe, Trauung und Totenfeier vorgesehen sind. Ferner sollen die Lesungen der noch ausstehenden Herren- und Heiligenfeste, soweit diese im deutschen Sprachraum Feiertagscharakter besitzen, mit Perikopenkommentaren bedacht werden. Ein Ergänzungsband soll später Eigenart und Verkündigungsabsichten der einzelnen Schriften des NT erschließen.

Zuviel des Guten wird indessen geplant, wenn zu sämtlichen Perikopen wirklich gehaltene Homilien erscheinen sollen, die „angekommen“ sind. Wer soll letzteres beurteilen? Hoffentlich endet das nicht bei dem, was auf dem Essener Katholikentag allen Ernstes gefordert wurde: Die Predigt solle dadurch verbessert werden, daß die Kirche

bestimmte Auslegungen zur Norm macht, damit die Gemeinden den Prediger überprüfen könnten. Ein Perfektionismus solcher Art möge dem Hörer der Predigt und dem Prediger selbst — auch dem Laien auf der Kanzel — erspart bleiben!

Bodum

Gerhard Schneider

LITURGIK

JORISSEN INGRID/MEYER HANS BERNHARD, *Die Taufe der Kinder*. Anleitung für das Taufgespräch. Text und Ritus der Kindertaufe mit Gesängen aus dem EGB. Zur religiösen Erziehung des Kleinkindes. (162.) Tyrolia, Innsbruck/Echter, Würzburg 1972. Kart. S 88.—, sfr 16,50.

Im 1. Abschnitt wird das Wesen der Taufe als Leben mit dem dreifaltigen Gott behandelt, ihre Sakramentalität begründet und erklärt, die wichtigsten Symbole werden beschrieben und die Bezüge der Taufe zur kirchlichen Gemeinschaft herausgearbeitet. Nach dieser Grundlegung werden unter dem Stichwort „Voraussetzungen“ die Frage der Berechtigung der Kindertaufe, der Taufaufschub, die Vorbereitung auf die Taufe und die wichtigsten Neuerungen des Kindertaufritus behandelt. Der 3. Abschnitt bringt den Ritus, angereichert mit Liedern und Auswahltexten aus dem Anhang des offiziellen Kindertaufritus. Im letzten Teil werden für das „Leben aus der Taufe“ die Linien gezogen für die Hinführung des Kindes zur persönlichen Glaubensentscheidung. Ein Anhang ergänzt den Inhalt: Anregungen für Taufgeschenke und Taufbräuche, Literaturangaben, die Richtlinien der deutschen und österreichischen Bischofskonferenzen zum Taufgespräch, der Ritus in Lebensgefahr, Lieder und Gesänge für die Tauffeier.

Die einzelnen Themen werden in einer einfachen, leicht verständlichen Sprache behandelt. Ohne von der Theologie Abstriche zu machen, kommen immer wieder soziologische und anthropologische Aspekte zum Tragen, die manche heikle Frage (wie die Praxis der Kindertaufe selbst) plausibel machen und die Lektüre erleichtern. Extreme Ansichten sind in jeder Weise vermieden. Aufgeschlossene Eltern, für die dieses Buch vor allem empfohlen werden kann, werden in die Problematik der Kindertaufe und ihre Bewältigung bestens eingeführt, wobei ihre Verantwortung für die Weckung des Glaubens nach der Taufe bewußt gemacht und die Isolierung des Taufgeschehens von der persönlichen Entscheidung aufgehoben wird. Problematisch scheint mir die Aufnahme des gesamten Ritus mit vielen Varianten und Gesängen zu sein, die den Leser eher verwirren als einführen, da ja im konkreten Vollzug noch nur eine Variante verwendet werden kann und die Gesänge nach den jeweiligen (meist kargen) Möglichkeiten ausgesucht werden. Eine schlichte Beschreibung des Ritus mit einer kleinen Textauswahl würde bessere Dienste leisten.

DEGENHARDT JOHANNES JOACHIM, *Taufpastorale*. Handreichung zur Vorbereitung und Spendung der Taufe. (99.) Bonifacius-Druck, Paderborn 1972. Snolin DM 6.40.

Das „Taufpastorale“ des Paderborner Weihbischofs ist eine Sammlung von Beiträgen, die ein Arbeitskreis von Priestern aus dem Erzbistum Paderborn erarbeitet hat. Dadurch wird verständlich, daß in manchen Belangen die dortigen Verhältnisse als Ausgangspunkt genommen werden, z. B. bei der vorgelegten Liedauswahl. In den einzelnen Abhandlungen wird ausführlich auf die theologischen Probleme der Kindertaufe eingegangen und es werden die wichtigsten pastoralen Forderungen daraus abgeleitet. Daneben werden praktische Hilfen für die Durchführung des Taufgespräches, eine ausführliche Beschreibung des Ritus und eine Taufansprache zur Perikope „Lasset die Kinder zu mir kommen“ gegeben. Bei der Beschreibung des Ritus hätte man sich an einigen Stellen eine kritischere Stellungnahme erwartet, z. B. zur Salbung mit dem Katechumenenöl (71), die man doch keineswegs empfehlen sollte, um nicht die Funktion der Chrisamsalbung zu beeinträchtigen, oder die ausdrückliche Befürwortung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses (73), das bei einer kleinen Taufgemeinde in jedem Fall problematisch ist und überhaupt nur auf ausdrücklichen Wunsch der Deutschen Bischofskonferenz wieder in den Ritus aufgenommen wurde. Dagegen wird die optimalere Lösung durch ein Tauflied nicht einmal erwähnt. Auch in den „Folgerungen für die pastorale Praxis“ scheinen einige Anregungen auf, die zumindest ungenau sind; so etwa die Empfehlung der Taufe an Epiphanie (76), die doch besser am Fest der Taufe Jesu geübt werden sollte, oder die Spendung der Taufe innerhalb eines Wortgottesdienstes (87), da die Tauffeier doch selbst einen Wortgottesdienst in sich einschließt.

MÜLLER JOSEF/ RÜCK WERNER, *Taufgespräche*. Die Vorbereitung der Eltern auf die Taufe ihrer Kinder. (Pastorale Handreichungen 5.) (131.) Echter, Würzburg 1972. Snolin DM 9.80.

Wie der Untertitel ausweist, will dieses Buch eine Hilfe zur Vorbereitung der Eltern und Paten auf die Feier der Kindertaufe sein. Diesem Ziel dienen in einem ersten Teil grundlegende pastoraltheologische Überlegungen zur Kindertaufe und zur Durchführung des Taufgespräches und seiner Einordnung in die Gemeindepastoral, in einem 2. Teil werden ausgearbeitete Modelle für das Taufgespräch angeboten. Der Anhang enthält den Entwurf eines Briefes an die Eltern und die Texte der Kindertaufe. Eine Beilage für die Hand der Eltern zur Durchführung des Taufgespräches wird auch gesondert abgegeben.

Im theoretischen Teil werden die wichtigsten pastoralen Konsequenzen aus der Einführung des neuen Kindertaufritus gezogen. Vielfältige Anregungen, maßvoll dargelegt, bieten (zwar keine Rezepte, aber) eine gediegene Grundlegung und brauchbare Hilfe zur Bewältigung der gegenwärtigen Situation. Manche Ausführungen z. B. über die Problematik der Kindertaufe (im 1. Kap.) oder über den Sinn des Patenamtes (37 f.) sind wohl zu knapp ausgefallen. Die vorgeschlagene Predigtreihe (38–41) hätte durch eine Verbindung mit der Fastenzeit (bes. mit den Taufperikopen des Lesejahres A) einen organischen „Sitz“ im Kirchenjahr erhalten können.

Von besonderem Wert für die Praxis sind die Modelle zur Durchführung des Taufgespräches mit folgenden Themen: Taufe und Glaube; Ist die Taufe heilsnotwendig; Taufe zur Vergebung der Sünden; Taufe als Eingliederung in die Kirche; Taufe als Beginn eines gläubigen Lebens in der Familie und der Gemeinde; Die Feier der Kindertaufe. Je eine auf die heutige Situation bezogene theologische Einführung bewahren vor einer oberflächlichen Behandlung der Themen, viele methodische Hinweise (z. B. auf die Möglichkeit von Gruppengesprächen) erleichtern die Durchführung des Gespräches, gut ausgewählte Texte aus der gegenwärtigen theol. Literatur, die z. T. auch in der Beilage angeführt sind, sichern die notwendige Bandbreite. Zu bedauern ist, daß den Formen der Tauferneuerung (120) kaum ein Platz eingeräumt wurde. Weitere kleinere Mängel fallen nicht ins Gewicht und beeinträchtigen die Brauchbarkeit des empfehlenswerten Buches nicht. So wird der „schwarze Peter“ für die von manchen Eltern als Unannehmlichkeit empfundene Einführung des Taufgespräches und die Abschaffung der Kliniktaufe den Bischöfen zugeschoben (123 f.). Beim Verweis auf den nachfolgenden Empfang der Firmung und der Eucharistie (119 und 130) sollte die Reihenfolge wenigstens den erwähnten historischen Tatsachen und dem Text des Taufritus entsprechen.

CROMPHOUT F. (Hg.), *Eine Zeit des Redens*. Gebete und liturgische Texte. (158.) Kaffke, Bergen-Enkheim 1971. Paperback DM 10.80.

Das Buch, eine Übersetzung von Gebetstexten verschiedener Autoren aus dem Flämischen, wird bezeichnet als „Versuch“, Gebete für unsere Zeit zu formulieren, ohne einen Anspruch auf Dauerhaftigkeit zu erheben (6 f.). Damit wird es von den Verfassern in eine Kategorie von Gebetshilfen eingereiht, die keineswegs neu sind, aber ständig in zeitgemäßer Form neu versucht werden müssen. Es wäre eine Utopie, mit dieser Art von Gebeten allein das Auslangen finden zu wollen, vielmehr brauchen wir für den Gottesdienst, soll er „Volks“-Liturgie sein und nicht zur Sache eines esoterischen Zir-

kels absinken, einen breiten Kern von „festen“ Gebeten, die sich nicht von heute auf morgen abnutzen und Ausdruck des Glaubens der Gemeinde sind.

Die vorliegende Sammlung enthält verschiedene Gebetstypen: Gebete, die in ihrer Struktur den „Orationen“ ähnlich sind, aber vielfach die Tendenz zum meditativen Gebet haben, Fürbitten, Litaneien, Glaubensbekenntnisse, Psalmen, Meditationen und Feiern mit verteilten Rollen. In einer im allgemeinen leicht verständlichen, aber doch anspruchsvollen, nicht selten zur Poesie gewordenen Sprache wird versucht, die Situationen des Lebens einzubeziehen und sie (in der Grundhaltung der Hoffnung) hinzuwenden zu Gott. Eine besondere Systematik in der Anordnung ist nicht festzustellen.

Auch ein „Versuch“ muß auf seine Verwendbarkeit befragt werden. Sie liegt auf Grund des Stils, der Thematik und der vielfach bevorzugten meditativen Form vorwiegend in den Gottesdiensten kleiner Gemeinschaften, die sich am ehesten damit identifizieren bzw. die Gebete leicht an die Situation anpassen können. Eine spezielle Zielgruppe ist nicht angesprochen. Unbegründet ist die ausschließliche Bezeichnung der Texte (113–158) als „liturgische“ Texte. Sind die vorausgehenden und wohl dem Vorsteher zugedachten Gebete, weiters die Fürbitten und Glaubensbekenntnisse weniger „liturgisch“? So lobenswert und notwendig Versuche sind, „Gebete für heute“ zu formulieren, darf dennoch die Gefahr nicht übersehen werden, daß sie bei einer „ungeschauten“ Verwendung leicht zur leeren Phrase werden können.

DIETZ FRIEDRICH, *Thematische Meßfeier*. 12 Modelle. (154.) Echter, Würzburg/Tyrolia Innsbruck 1972. Brosch. S 84.—

Vf. legt zu 12 gut gewählten Themen Texte vor, die (laut Impressum) für die Meßfeier in kleinen Gemeinschaften gedacht sind und in deren Rahmenbestimmungen sie eingeordnet werden können. Die meisten Modelle haben folgenden Aufbau: Begrüßung mit Themenangabe, Schuldbekenntnis, Tagesgebet, Lesungen und Ansprachen bzw. Meditationen als völlige Einheit, Fürbitten, Gabengebet, Kommuniongebet, Schlußgebet und Segen. Als neues Element kann das „Kommuniongebet“ bezeichnet werden, das meist der Vorbereitung dienen soll und auf einen spürbaren Mangel des *Ordo missae* hinweist. Ihrem Inhalt nach werden die Themen sympathisch zeitnahe aufgearbeitet, wenngleich die Formulierungen manchmal modischen Manieren nicht entgehen und manche Behauptung einer besseren Differenzierung bedurft hätte (vgl. S. 96 über die Wahl von Beichte und Bußfeier). Ferner wird die angestrebte Aktualisierung der Gottesdienste in Gebete übergeleitet — und diese haben durchaus einen realisierbaren Inhalt.

Die Schwächen der Modelle liegen zunächst darin, daß die Funktion der einzelnen Elemente zuwenig bedacht wurde. So wird das Kyrie nur als Bußruf gebraucht, das Tagesgebet verliert durch den vorgeschalteten Lektor- (besser: Kommentator-)text seine abschließende Funktion, die Lesungen werden fast ausschließlich als Antwort auf unsere Situation aufgefaßt (was sie freilich auch einmal sein können), das vorbereitende Kommuniongebet könnte vielfach ebenso gut an anderer Stelle stehen. Ferner werden die Mitfeiernden auf eine neue, aber wie mir scheint problematische Weise wieder zu Hörenden gemacht (vgl. Vorwort S. 7). So werden (außer den Antworten beim Schuldbekenntnis und bei den Fürbitten) keine weiteren Gestaltungsmöglichkeiten als das vom Priester und Lektor gesprochene Wort gegeben; Kommentortexte vor den Orationen machen die volkssprachliche Liturgie ermüdend; ferner verleiten die vorgelegten Meditationen vor und nach den Lesungen zum Vorlesen und verdrängen womöglich das freigesprochene Wort. Wenn diese thematischen Gottesdienste so nachvollzogen werden wie sie vorliegen, kann der Gottesdienst leicht zu einer Einöde von gesprochenen Worten werden. Ein paar Hinweise (wenigstens im Vorwort) hätten diesen Vorwurf wegnehmen können. Das viele gute Material hätte einen besseren Aufhänger verdient, und wer Gottesdienste gut zu gestalten weiß, wird aus dem Angebot dennoch viel verwenden können.

Linz

Hans Hollerweger

ADAM ADOLF, *Erneuerte Liturgie*. Ein Sachbuch zum katholischen Gottesdienst. (208.) Herder, Freiburg 1972. Paperback DM 22.—. Der bekannte Mainzer Pastoraltheologe legt mit diesem Werk ein knappes, aber wohlfundiertes Sachbuch vor. Er hält sich frei von interessanten Aperçus um ihrer selbst willen, verwirrenden Kontroversen und dem allbekannten Raisonement. Ein solches unpräzises, schlicht berichtendes Buch trägt heutzutage wenig Ruhm ein und macht keine Schlagzeilen in der Presse. Aber wer sich ihm anvertraut, wird gut informiert und hat gutes Brot für den Alltag der Wissenschaft wie der pastoralen Praxis. Die angegebene Literatur ist sparsam, führt aber tatsächlich den weiter, der sich intensiver beschäftigen will. Die dargelegten Fakten sind nicht unbedingt alle durch Fußnoten verifiziert, brauchen es auch nicht, weil man in jeder Zeile den Fachmann und akademischen Lehrer spürt, der seinen Stoff souverän beherrscht. Systematik und historische Gewordenheit sind wohl abgewogen mit einander verbunden, die Erneuerungsschritte, selbst die allerjüngsten, sind sorgfältig vermerkt. Die noch nicht von den Bischöfen des deutschen Sprachgebietes approbierten (übertragenen) Agenden sind nach den römischen Vorlagen vorgestellt, so daß

sogar schon das für die nächsten Jahre zu Erwartende und für den Gebrauch Verbindliche greifbar ist. Der Inhalt ist nicht lexikalisch — wie heute sehr beliebt — dargeboten, sondern nach einem klaren Gliederungsschema, so, wie man eben seine Vorlesungen hält: Die ersten vier Kapitel bieten Einleitungsfragen, die Kapitel V–X die einzelnen Sakramente. Daran schließen sich an die Kapitel über das Stundengebet, die Sterbe- und Begräbnisliturgie, die monastischen Riten, die Sakramentalien und die Kirchenmusik. Ein letztes Kapitel zieht das Fazit und gibt einen Ausblick auf die Zukunft.

Das Buch ist von der Sache wie der Sachlichkeit her wirklich ein „Sachbuch“ und rückhaltlos zu empfehlen. Es sollte für Priester wie engagierte Laien, Lehrer und Pfarrgemeinderäte Pflichtlektüre sein: Es bringt sicher allen viel Neues, frisch das (meist nur diffus) Gewußte auf und ordnet den ganzen Fragenkomplex zu schöner Übersichtlichkeit.

REINERTH KARL, *Missale Cibiniense*. Gestalt, Ursprung und Entwicklung des Meßritus der siebenbürgisch-sächsischen Kirche im Mittelalter. (Siebenbürgisches Archiv, Bd. 9) (XXII u. 366 S., 4 Taf.) Böhlau, Köln 1972. Brosch. DM 62.—.

Diese außerordentlich fleißige Arbeit ist Frucht und Krönung des wissenschaftlichen Lebenswerks des protestantischen Pfarrers von Hermannstadt (Siebenbürgen), der seine Untersuchungen über die mittelalterliche Liturgie seiner Heimat nun nach seiner Pensionierung im schwäbischen Lauffen zu Ende führen konnte und sie den Liturgikern, Volkskundlern, Frömmigkeitsgeschichtlern und anderen Interessierten vorlegt. Schon vor 10 Jahren hatte R. das sogenannte Heltauer Missale (14. Jh.) als Sonderform liturgischen Brauches seiner alten Heimat vorgeführt und dabei den Zusammenhang mit dem Magdeburger Meßbuch von 1493 nachgewiesen. Hatte man früher allgemein angenommen, die mittelalterliche Liturgie Siebenbürgens, speziell der Kapitel von Hermannstadt (lateinisch Cibinium, heute Sibiu) und Kronstadt (lateinisch Corona, heute Brasov), leite sich einfach vom seinerzeitigen Metropolitansprengel Gran-Esztergom ab, da es ja ungarische Könige waren, die die Siedler ins Land riefen, so ist es R. — auf einigen anderen Vorstudien aufbauend — gelungen, nachzuweisen, daß diese Liturgie eine Sonderform darstellt, die eher Anklänge an den Kölner-Lütticher Kirchensprengel und seinen Strahlungskreis aufweist und sie treu bewahrte, was vorzüglich zu alten Urkundennotizen paßt, die die ersten Siedler als „priosres Flandrenses“ bezeichnen.

Schon das Verzeichnis der eingesehenen Handschriften (XVII–XXI) beweist die Sorgfalt und den weiten Umkreis der Vergleiche: Die heute vorwiegend im Brukenthal-Museum in Hermannstadt aufbewahrten hoch- u. spätmittelalterlichen siebenbürgischen Manuskripte sind mit zahlreichen ungarischen, polnischen, böhmischen, rheinischen und niedersächsischen verglichen und die Varianten tabellarisch verzeichnet. R. geht so vor, daß er zunächst seine wesentlichen (11) Handschriften aus Siebenbürgen, die Zeugen des „Hermannstädter Missale“, vorstellt und sie dann vergleicht mit 3 nachalkuinischen gregorianischen Misch-Sakramentaren (Fulda, Corbie — Sti Eligii, Rossianum) aus dem Rhein-Maas-Gebiet, dann mit gregorianischen Sakramentaren aus Köln (ed. J. Pamelius) und Minden, dem Junggelasianum (in St. Gallen, ed. Mohlberg; aber aus Metz stammend und im westerländischen Korvey ähnlich in Gebrauch), ferner mit dem ungarischen Hahoter Sakramentar (Pray-Codex) und dem siebenbürgischen Heltau-Missale, um so den Umkreis möglicher Abhängigkeiten und Beeinflussungen abzustecken, ohne freilich die Gegenprobe in den zahlreichen anderen, schon soeben genannten westeuropäischen Missalien zu unterlassen. In je gleicher Ordnung untersucht er Temporale, Sanctorale, Commune Sanctorum und Votivmessen in Lectionar, Graduale und Ordinarium, zieht dann aber auch noch Weihungen und Segnungen und das Kalendarium zum Vergleich heran, um zu dem schon oben angegebenen Ergebnis, der Bestimmung der Heimat des mittelalterlichen Liturgiebrauchs Siebenbürgens, zu kommen.

Das Werk ist außerordentlich sorgfältig gearbeitet, die Resultate wird man akzeptieren können. Mir fielen nur einige Schönheitsfehler auf: Die Peregrinatio Aetheriae hätte ich nicht nach Hugo Dausend, sondern dem CSEL 39 zitiert; die Einschübe des Gründonnerstags beim Communicantes und Hanc igitur (267) sind natürlich kein Proprium der Präfationen, sondern des Canon; bei der Cedula Missae (ich würde sie nicht „Kanontafel“ nennen) scheinen mir die Ergänzungen (348 A 9, vgl. 281) nicht ganz sicher, im letzten Absatz (348 unten) ist die Interpunktion wohl mißverstanden: Am Ende der 1. Zeile wäre ein Punkt zu setzen, die 2. Zeile stellte dann den Beginn der Oratio „Deus qui nobis sub sacramento [mirabili passionis tuae memoriam reliquisti, . . .]“ dar, die zweifellos der Antiphon „O sacrum convivium“ zugeordnet ist. — Manche Züge der mittelalterlichen Frömmigkeit (332 ff. nach 263–266) scheinen mir leicht überzeichnet. Insgesamt aber verdient die Veröffentlichung hohes Lob und allgemeine Beachtung.

Wien

Johannes H. Emminghaus

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



J.L. BACON

Gegründet 1853

Komm.-Ges.

4021 LINZ, Wachrenergasse 2, Postfach 292
Telefon 22 5 93 (75 3 33)
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., Telefon 0 75 82 / 27 50

glasmalerei



Oö. Landes-Brandschaden- Versicherungsanstalt

Linz, Herrenstraße 12 • Telefon 28 1 11

**Österreichs ältestes Versicherungsinstitut
empfiehlt sich für alle wichtigen Sachversicherungen**

Lautsprecheranlagen, Kirchenheizungen, Elektrische Orgeln

VERITAS

A-4010 Linz, Harrachstraße 5, Postfach 403

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 1/1973:

Bauen für unsere Situation

Evangelische und
katholische Gemeinde-
zentren in der Bundes-
republik und Österreich
von den Architekten
Beckmann, Busse,
Dahinden, Fohrer und
Schneiders, Grundmann,
Rehder und Zeuner, Horn,
Kallmeyer, Lehrecke,
Lichtblau und Bauer,
Mumme, Nickels und Ohrt,
Schuster, Striffler und
grundsätzliche Ausführun-
gen von Herbert Muck

Heft 2/1973:

Blickpunkt USA

Mit Beiträgen über die
amerikanische Kunstszone,
Aufblasbare Skulpturen,
Die Faszination der
Elektronik, Protestkunst,
Wohnboote der Hippies
und die Situation des
Kirchenbaues in den USA

Heft 3/1973:

Kirche als Auftraggeber

In jedem Heft:

Forum · Information · Publikationen

KUNST UND KIRCHE erscheint vierteljährlich.

Jahresabonnement: öS 158.—; DM 24.—; sfr 28.—;
US-\$ 7.—; £ 2.40. Einzelheft: öS 46.—; DM 6.50;
sfr 8.—; US-\$ 1.75; £ 0.60 (Preise einschl. 8% Mwst.).

Bestellungen
über den Buchhandel oder an den Verlag.

OBERÖSTERREICHISCHER LANDESVERLAG LINZ

Landstraße 41, Postfach 50, A-4010 Linz/Donau

Grünewald Materialbücher

Hans Joachim Türk (Hg.)

Autorität

320 Seiten. Snolin. DM 26.—.

In Beiträgen aus Soziologie und Psychologie, aus Pädagogik und Philosophie, aus Religionswissenschaft und Theologie wird die Krise der Autorität dargestellt und analysiert, Hintergründe werden aufgespürt und Entscheidungskriterien an die Hand gegeben. Interpretation, Auswertung und Register erleichtern die Vermittlung der Probleme in Schule, Predigt und Erwachsenenbildung.

Anselm Hertz (Hg.)

Moral

276 Seiten. Snolin. DM 26.—.

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 26.—.

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 26.—.

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.

Hans Joachim Türk (Hg.)

Glaube — Unglaube

340 Seiten. Snolin. DM 26.—.

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

Praxis in der Gemeinde

Franz Kamphaus/Rolf Zerfuß

Predigtmodelle 2

Gott · Jesus · Kirche · Leben aus dem Glauben

116 Seiten. Kt. DM 10.80.

Die vorliegenden Predigtmodelle der beiden bekannten Homiletiker wollen den Anspruch der Schriftworte in der Gegenwart zur Geltung bringen. Der Band enthält Predigten zu den Schwerpunkten christlicher Verkündigung.

Karl Lenfers/Peter Janssens

Not und Freude

Gebete und Meditationen mit Poster und Schallplatte

43 Seiten. Fester Einband. Linson. DM 17.50.

Ein neues „Gebetbuch“ wird hier vorgelegt, ein unkonventionelles Gebetbuch, das Geist und Sinne aktivieren will: Gebete, Meditationen, eine Schallplatte, zwei Poster. Bild und Musik sollen das Wort ergänzen, die Gedanken sammeln.

Die Gebete kreisen um zwei gegensätzliche Erfahrungen, die im menschlichen Leben oft nahe beieinander liegen, der tägliche Ärger, der winzige Lichtblick. Das scheinbar Selbstverständliche und Unausweichliche soll bedacht werden, die Not und die Freude unseres Alltags.

Heinz Manfred Schulz

Katechese und Gottesdienst mit Kindern

Vorschläge aus der Praxis

128 Seiten, Kt. DM 12.80.

Katechese und Gottesdienst mit Kindern kann zu schöpferischem Zusammensein werden, wenn man nur den Mut hat, durch bildhafte Darstellung, durch Flanelltuch oder Tafel und durch das Spiel der Kinder selbst zu aktivieren. Dazu sind in diesem Buch eine Fülle von Anregungen und Ideen zusammengetragen.

Hellmut A. Schüller/Edith Frings-Kammerichs

Das Kreuz

Ein Versuch, in unserer Welt zu leben und zu verstehen

164 Seiten, Sn. DM 17.50.

Die Autoren sehen im Kreuz, einem Ursymbol menschlicher Existenz, ein Modell unserer Wirklichkeit in all ihren Dimensionen. Im Schnittpunkt von Horizontaler und Vertikaler eröffnen sich Sinn und die Möglichkeit, scheinbar Unverstehbares zu verstehen. Das zeigt auch eine abschließende Kreuzwegmeditation, die bewußt den äußeren Rahmen der herkömmlichen 14 Stationen übernimmt.

MATTHIAS-GRÜNEWALD-VERLAG · MAINZ

Linzer Theologische Reihe

Neuerscheinung

2. Band

Was bedeutet uns heute die Reformation?

134 Seiten,
kart., öS 60.—, DM 9.—

Redaktion: Rudolf Zinnhobler
Herausgegeben von der Philosophisch-
Theologischen Hochschule Linz

Aus dem Inhalt:

Gustav Hammann	Die Waldenser des Mittelalters
Leopold Temmel	Luther als Theologe, Prophet, Reformator
Rudolf Zinnhobler	Die Reformation, das „Reformatorische“ und die Einheit der Kirche
Kurt Lüthi	Calvin – Calvinismus – Calvinkritik
Rudolf Zinnhobler	Heinrich VIII. und die Reformation in England
Helmut Nausner	John Wesley – ein Reformator?
Rudolf Zinnhobler	Drei Beispiele für religiöse Toleranz im Zeitalter der Reformation und der Gegenreformation

1. Band

Priesterbild im Wandel

Theologische, geschichtliche und
praktische Aspekte des Priesterbildes

217 Seiten,
kart., öS 78.—, DM 12.—

Erhältlich in jeder Buchhandlung!



Oberösterreichischer Landesverlag Linz

A-4010 Linz, Postfach 50

- 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.
- Abonnementbestellung nur für den gesamten Jahresbezug. Bei Bestellung während des Jahres werden die erschienenen Hefte des Jahrganges nachgeliefert.
- Auslandsbezug** über die Buchhandlungen folgender Länder:
- Belgien:** Ancienne Librairie Desbarax, 24, rue de Namur, Louvain.
- Dänemark:** Sankt Ansgars Boghandel, Bredgade 67, Kopenhagen.
- Deutschland:** Verlag Ludwig Auer, Cassianeum, Donauwörth, Bayern.
- Frankreich:** Librairie Saint Paul, 6, rue Cassette, Paris 6e.
- Holland:** Boekhandel H. Coebergh, Ged. oude Gracht 74, Haarlem;
Meulenhoff Bruna N. V., Beulingstraat 2, Amsterdam;
Boekhandel F. J. Vugts, Haaren N. B.
- Italien:** Buchhandlung Athesia, Laubengasse 41, Bozen;
A. Weger's Buchhandlung, Brixen, Prov. Bozen.
- Luxemburg:** Librairie Clees-Meunier, 15, rue du Fort Elisabeth, Luxembourg-Gare;
(Postscheck-Nr. 5390, Brüssel 35.02.12).
- USA:** The Moore-Cottrell Subscription Agencies Inc., North Cohocton, New York;
Stechert-Hafner Inc., Books and Periodicals, 31 East 10th Street, New York 3,
N. Y.

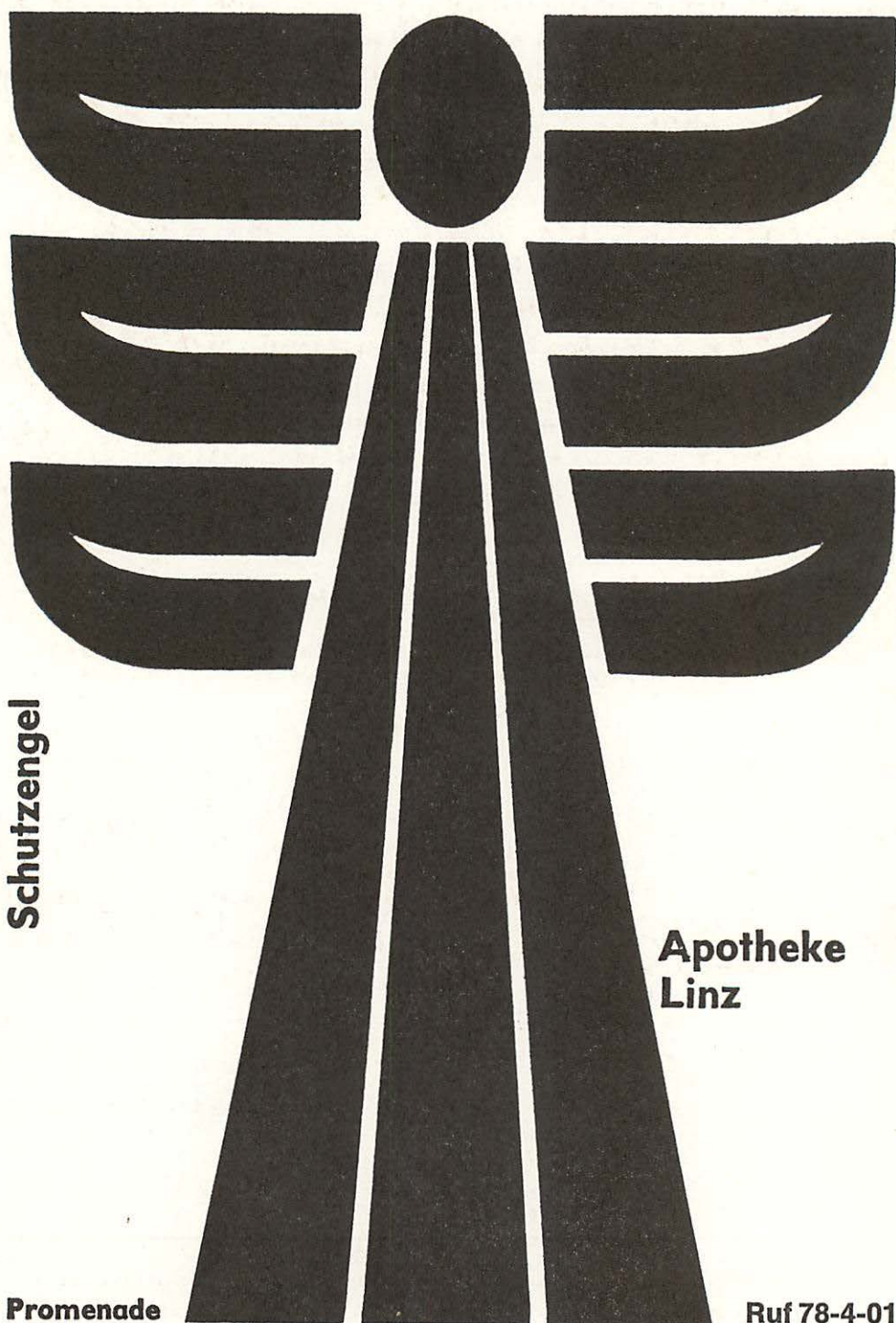
Bezugspreise ab Jahrgang 1973

	<u>Jahresabonnement</u>	<u>Einzelheft</u>
Österreich	S 130.—	S 38.—
Auslandsbezieher mit Zahler in Österreich	S 160.—	S 48.—
Bundesrepublik Deutschland	DM 22.—	DM 6.50
Schweiz	sfr 26.—	sfr 7.50
Belgien, Luxemburg	bfr 320.—	bfr 95.—
USA	\$ 7.—	\$ 2.—
(einschließlich 8 % Mehrwertsteuer)		

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.



Schutzensengel

**Apotheke
Linz**

Promenade

Ruf 78-4-01

Theologisch- praktische Quartalschrift

Aus dem Inhalt:

- | | |
|-----------------|---|
| W. Beinert: | Grundlagen des katholischen Amtsverständnisses |
| P. Stockmeier: | Primat und Kollegialität im Licht der alten Kirche |
| J. Goldbrunner: | Seelsorge — eine attraktive Aufgabe |
| J. Gründel: | Möglichkeiten einer Zulassung wiederverheirateter
Geschiedener zu den Sakramenten? |
| R. Kaczynski: | Neubesinnung auf ein „vergessenes“ Sakrament |
| P. Hünermann: | Tod und Leben |
| G. Schneider: | „Einleitung in das Neue Testament“ |

Inhaltsverzeichnis des vierten Heftes 1973

	Abhandlungen	Seite
Wolfgang Beinert:	Grundlagen des katholischen Amtsverständnisses	305
Peter Stockmeier:	Primat und Kollegialität im Licht der alten Kirche	318
Josef Goldbrunner:	Seelsorge — eine attraktive Aufgabe	329
	 Pastoralfragen	
Johannes Gründel:	Möglichkeiten einer Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zu den Sakramenten?	335
Reiner Kaczynski:	Neubesinnung auf ein „vergessenes“ Sakrament	346
Peter Hünemann:	Tod und Leben	360
	 Mitteilungen	
Gerhard Schneider:	„Einleitung in das Neue Testament“	363
	 Berichte	
Peter Gradauer:	Römische Erlässe und Entscheidungen	369
	 Literatur	
	Eingesandte Bücher	375
	Buchbesprechungen	377
	Philosophie, Bibelwissenschaft AT, NT, Kirchengeschichte, Funda- mentaltheologie, Dogmatik, Moralthologie, Kirchenrecht, Pastoral- theologie, Katechetik, Aszetik	
	Sachregister des 121. Jahrganges 1973	408
	Verzeichnis der Mitarbeiter, Rezensenten und besprochenen Bücher . . .	409
	Bezugsbedingungen	letzte Seite

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

Anschriften der Mitarbeiter: Dr. Wolfgang Beinert, Univ.-Prof., D-463 Bochum-Weitmar, Drohenweg 5. Dr. Josef Goldbrunner, Univ.-Prof., D-84 Regensburg, Universitätsstraße 31. DDr. Peter Gradauer, HS-Prof., A-4020 Linz, Herrenstraße 37. Dr. Johannes Gründel, Univ.-Prof., D-8050 Freising-Hohenbachern, Ortsstraße 1. Dr. Peter Hünemann, Univ.-Prof., D-44 Münster, Melcherstraße 59. Dr. Reiner Kaczynski, I-00165 Roma, Via di Monte del Gallo 9/16. Dr. Gerhard Schneider, Univ.-Prof., D-463 Bochum-Querenburg, Hustadtring 65. Dr. Peter Stockmeier, Univ.-Prof., D-8 München 70, Cochemstraße 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 1957—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.

★

Der besonderen Aufmerksamkeit unserer Leser empfehlen wir den beiliegenden Prospekt des Gütersloher Verlagshauses Gerd Mohn zum Thema „Praktische Theologie“.

Grundlagen des katholischen Amtsverständnisses

1. Das Amt in der Krisis

Seit einigen Jahren gehört das Thema *Amt der Kirche* zu denen, die innerhalb wie außerhalb der katholischen Theologie am meisten und am lebhaftesten erörtert werden. Symptomatisch ist die Diskussion über die Vorlage „Die Beteiligung der Laien an der Verkündigung“ auf der Januarsitzung 1973 der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland¹. Konservative Kreise erblickten hierin einen schwerwiegenden Einbruch in Reservate, die bisher den geweihten Amtsträgern vorbehalten sind, und darum einen folgenreichen Eingriff in die Gestalt des Amtes, das der Gefahr der inneren Aushöhlung ausgesetzt erscheint. Auf der anderen Seite stellte freilich W. Kasper fest, daß viele Synodalen die theologischen Schwierigkeiten überhaupt nicht mehr erkannt hätten, da die Laienpredigt weithin in den westdeutschen Bistümern schon in Übung sei². Als Beispiel für die interkonfessionelle Diskussion um das Amt mögen die in den letzten Jahren publizierten Stellungnahmen verschiedener ökumenischer Gruppen angeführt werden, die einen mehr oder minder ausgedehnten Konsens zwischen den Konfessionen in dieser Frage gegeben sehen³.

Das sind nur die spektakulärsten und jüngsten Ereignisse in einer Debatte, die noch viele andere Fragen zur Sprache bringt, die offenbar an den Grundlagen des bisherigen traditionellen Amtsverständnisses rühren. Da wären etwa zu nennen: das Problem der Klerikalisierung des Amtes, die es zu einem kastenähnlichen Gegenüber zur Laienschaft gemacht hat; die Frage nach der Möglichkeit eines Priestertums der Frau; der anhaltende Streit um die Verkoppelung von kirchlichem Amt und Ehelosigkeit. Nicht zuletzt wird das Gespräch dadurch angeregt, daß eine Umstrukturierung des Amtes selber stattfindet. Neue Ämter bilden sich in der Kirche, z. B. das des Pastoralassistenten oder des Katechisten, der in den Missionsländern eine erhebliche Rolle spielt. Gleichzeitig nehmen wir wahr, daß die alten Ämter in rapidem Maß ihre Anziehungskraft verlieren. Das Berufsbild des Priesters ist unklar geworden, es erscheint verzerrt, ja gar nicht mehr einsichtig. Die Folge ist ein enormes Zurückgehen der Zahl der Priesterberufe⁴.

Man kann eine Reihe von Gründen anführen, weshalb in der Praxis diese Malaise aufgetreten ist. Einer davon ist sicher die Diskussion der Theoretiker, die das einstmals scheinbar so klare und eindeutige Bild vom kirchlichen Amt hoffnungslos verwischt haben. Läßt sich das Amt überhaupt aus dem NT begründen oder ist es das Produkt

¹ Der Text nach der Verabschiedung in zweiter Lesung am 4. 1. 1973 ist abgedruckt: Synode, Amtl. Mitteilungen d. Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland 1/1973, 39–44. Die Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz und die Berichtserstattung ds., 2/1973, 9–16. Vgl. auch die Stellungnahme von P. J. Cordes, Predigtvollmacht ohne Ordination?, in: *Catholica* 27 (1973), 1–12.

² Interview in „Christ in der Gegenwart“ 25 (1973), 27.

³ Die wichtigsten Verlautbarungen sind das sog. „Malta-Papier“ (Verfasser: Studiengruppe aus Vertretern des Lutherischen Weltbundes und des römischen Sekretariates für die Einheit der Christen), abgedruckt: *HerKorr* 25 (1971), 536–544; das Dokument der Gruppe von Dombes (etwa 40 katholische, lutherische und reformierte Theologen aus Frankreich und der französischen Schweiz), veröffentlicht a. a. O. 27 (1973), 36–39; das Memorandum der deutschen ökumenischen Universitätsinstitute, das zusammen mit entsprechenden Vorstudien München-Mainz 1973 publiziert wurde (Teilabdruck: *HerKorr* 27 (1973), 157–159).

⁴ In den Bistümern der Bundesrepublik Deutschland ging die Zahl der Priesterweihen von 391 im Jahre 1967 auf 200 im Jahre 1972 zurück: der Schwund beträgt also fast 50 Prozent! Die 200 Diakone des Weihejahrganges 1972 gehörten zu einem Eintrittsjahrgang, der insgesamt 850 junge Männer umfaßte. 1972 dagegen meldeten sich nur 314 Priesteramtskandidaten. Vgl. die Statistik in „Hinweise“, Nachrichten . . . des Bistums Essen 3/1973, 13.

eines reinen kirchlichen Zweckmäßigkeitsdenkens? Gibt es einen wesentlichen Unterschied zwischen allgemeinem und amtlichem Priestertum und, falls ja, worin läßt er sich begründen? Worin besteht die Differenz zwischen den einzelnen Stufungen des Amtes; was also ist das Spezifikum von Bischof, Priester und Diakon? Wie verhalten sich von theologischer Sicht aus Primat und Episkopat? Ist das Amt ontologisch begründbar oder rein funktional zu verstehen? Hat sich der kirchliche Amtsträger primär als Gemeindeleiter oder als Kultpriester zu verstehen? Von der ökumenischen Problematik aus wird die Frage nach der apostolischen Sukzession erneut aufgeworfen: worin besteht sie eigentlich, welche Bedingungen fordert sie, wo ist sie tatsächlich vorhanden?⁵ Ein ganzer Katalog von Fragen – und er kann keineswegs Anspruch auf Vollständigkeit erheben!

Kann man angesichts solcher Diskussionen unter den Theologen und angesichts der Meinungspluralität, die bei ihnen zu konstatieren ist, überhaupt noch von *dem* katholischen Amtsverständnis sprechen? Es wäre sicher falsch, wollte man auf völlige Konfusion schließen. Die Fragen, die die Theologen stellen, werden von den Grundlagen aus gestellt, die ihnen allen und der ganzen Kirche gemeinsam sind. Die Hl. Schrift und deren traditionelle Interpretation waren der eigentliche Anlaß zur Diskussion. Eine tiefere Besinnung auf die Botschaft des NT, die großenteils erst durch die moderne exegetische Forschung ermöglicht worden war, sowie die Rückkehr zu der Fülle der dogmengeschichtlichen Quellen, die durch die minutiösen Arbeiten der Gelehrten seit dem ausgehenden 19. Jh. eröffnet worden sind, hat die Augen dafür aufgetan, daß unsere bisherige Sicht aufs stärkste von Reformation und Gegenreformation geprägt war, also notwendig aus einer gewissen Verengung des Gesichtsfeldes erfolgte. Diese Erkenntnis wurde nicht ausdrücklich an dem hier zur Debatte stehenden Fragenkomplex gewonnen, sondern an der Ekklesiologie.

Das „neue Licht auf die Kirche“⁶ erhellte natürlich auch das Verständnis vom Amt, das keinen Selbststand hat, sondern Amt in der Kirche ist. Es erscheint aus einer jeweils anderen Perspektive, je nachdem man in der Kirche eine streng von oben konzipierte hierarchische Ordnung sieht oder eine bruderschaftlich strukturierte Wirklichkeit. Der Wandel im Kirchenbild ist freilich nicht nur von theologischen Faktoren bestimmt. Er fällt zusammen mit dem Übergang der abendländischen Gesellschaft von der Monarchie zur Demokratie. Wie jenes staatspolitische Modell Kirchenverständnis und Amtsauffassung in der Vergangenheit beeinflusst hatte, so das neue die Gegenwart. Konnte ein Ludwig XIV. den Absolutismus seines Sonnenkönigtums noch in der Bibel begründet finden⁷, so entdeckt man heute dortselbst Ansätze zum Demokratieverständnis und sogar zur Theologie der Revolution. Entsprechend wandelt sich das Bild vom kirchlichen Amt vom monarchischen zum partnerschaftlichen Verständnis. Ein Schuß Tagespolitik gerät in die Auseinandersetzung. Viele macht das mißtrauisch: Kann die Kirche Christi und ihr Amt in das Prokrustesbett des gerade geltenden staatspolitischen Modells gesteckt werden?

Wer heute über das Amt nachdenken und reden möchte, sieht sich vor einen Wall von Fragen gestellt. Es versteht sich von selber, daß sie im Rahmen eines Aufsatzes nicht einmal alle angesprochen, geschweige denn ausführlich behandelt werden können. Es erscheint jedoch aufschlußreich, einmal die Grundproblematik und das Grundverständnis des kirchlichen Amtes transparent zu machen. Eben wurde darauf hingewiesen, daß die Basis jeder Rede über das Amt die Ekklesiologie ist. Man darf gleich noch hinzufügen: da sie maßgeblich von der Lehre über Christus beeinflusst ist, ist das weitere

⁵ Vgl. neuestens die Studie von J. J. Hughes, *Zur Frage der anglikanischen Weihen* (Der priesterliche Dienst IV – Qu. disp. 59), Freiburg 1973.

⁶ Titel eines Werkes von F. M. Braun, Einsiedeln 1946.

⁷ Noch heute liest der Besucher von Versailles das „Vivat Rex“ von 1 Sam 10, 24 mit genauem Zitationsbeleg über vielen Türen in Versailles.

Fundament jeder Ämterlehre die Christologie. Auf beide muß darum zuerst eingegangen werden. In einem weiteren Abschnitt befassen wir uns mit einem Teil der heutigen Problemlage. Wir sprechen vom Wesen des Amtes, kommen dann auf die Frage seiner Weitergabe zu sprechen und schließen mit einigen Bemerkungen zur Funktion des Amtes.

2. Die christologische und ekklesiologische Grundlegung des kirchlichen Amtes

Das Amt ist Amt der Kirche und in der Kirche. Diese Kirche aber ist die Kirche Jesu Christi. Rede vom Amt ist also Rede über die Kirche und über Christus. Natürlich kann sie an dieser Stelle nur in ein paar Sätzen bestehen, die unsere Frage unmittelbar behandeln. Eine ausführliche Begründung dürfen wir uns dabei ersparen und als bekannt voraussetzen. Im einzelnen wäre vor allem auf die Kirchenkonstitution „Lumen gentium“ des II. Vatikanums zu verweisen. Dort haben die hier verhandelten Thesen ihre dogmatische Grundlage.

Das Amt Jesu Christi

Die lateinischen Termini *munus* und *ministerium* wie auch das deutsche Wort *Amt* meinen ihrer Grundbedeutung nach die Hinordnung auf andere und zugleich die Vollmacht zu diesem Dienst. Wenn also im traditionellen Verständnis mit diesen Begriffen vornehmlich Autorität und Vorrang assoziiert wird, hat wenigstens vom Etymologischen her eine Verschiebung des Grundinhaltes stattgefunden. Sicher gibt es eine Autorität des Dienens, insofern jeder Dienst auch die Befähigung und Bevollmächtigung dazu einschließt. Aber das Wesen und der eigentliche Inhalt liegt nicht hier, sondern in der Verfügbarkeit des Dienenden für andere. Das gilt auch für das Amt Jesu Christi. Man kann es als ein *Für-Sein* verstehen, und zwar in einem doppelten Sinn. Jesus ist der, welcher ganz und gar dem Willen des Vaters zur Verfügung steht. Er ist der innerste Lebensgrund, die eigentliche Existenzgrundlage. Der Hebräerbrief legt ihm bei seinem Eintritt in die Welt die Worte aus Ps 40, 7-9 in den Mund: „Siehe, ich komme, . . . deinen Willen, Gott, zu erfüllen“ (Hebr 10, 4-7, hier V. 7). Ähnlich drastisch drückt es Johannes aus, der den Willen des Vaters als Jesu Speise charakterisiert (Jo 4,34).

Diese totale Ausrichtung auf Gott artikuliert sich in der vollkommenen Hingabe an die Menschen. Er ist unter uns wie einer, der dient (Lk 22,27), weil eben das der väterliche Wille ist. Man muß das eben angedeutete Johanneslogion vollständig zitieren: „Meine Speise ist es, dem Willen dessen zu gehorchen, der mich gesandt hat, und sein Werk zu vollenden“. Sein Gottesdienst ist Mission unter den Menschen als Erfüllung eines göttlichen Werkes. Worin dieses besteht, erfahren wir in dichtester Knappheit von Paulus: „Es ist der Wille Gottes, daß ihr heilig lebt“ (1 Thess 4,3). Gottes Werk ist die Herstellung der Gemeinschaft zwischen ihm als dem dreipersönlichen Gott und den Menschen. Die Vollendung des Werkes ist demnach die Ermöglichung der Gotteserkenntnis, die identisch ist mit dem Leben des Menschen. „Dies ist das ewige Leben: dich, den einzigen und wahren Gott zu erkennen und Jesus Christus, den du gesandt hast“ (Jo 17,3). Die konkrete Ausführung des Werkes geschieht in der Einigung der in der Sünde zerstreuten Menschheit in der Person Jesu Christi und durch ihn in der Versöhnung mit dem Vater⁸. Wie die Gotteserkenntnis identisch ist mit dem ewigen Leben, ist dieses wiederum identisch mit der Einheit mit Jesus. „Die Herrlichkeit, die du mir gegeben hast, habe ich ihnen gegeben, damit sie eins sind, wie wir eins sind,

⁸ In der mittelalterlichen Tradition bediente man sich zur Veranschaulichung gern des Namens A-D-A-M, in dessen Buchstaben man die Himmelsrichtungen (griech.) angedeutet fand: seine Sünde bedeutete die Zerstreuung seines Samens; Christus sammelt ihn und eint ihn zum Leib Christi. Als Beleg vgl. beispielshalber den vielgelesenen *Honorius von Regensburg*, *Gemma animae* 3, 42 (PL 172, 654 f).

ich in ihnen und du in mir. So sollen sie vollkommen eins sein, damit die Welt erkennt, daß du mich gesandt hast und die Meinen ebenso geliebt hast wie mich" (Jo 17, 22 f). Die Einheit mit Christus und Gott ist Einheit der Liebe. Diese ist wie das Motiv so auch das Ziel des Gotteshandelns in der Geschichte.

Mit einem Wort kann also gesagt werden: die Sendung Jesu Christi besteht darin, die Menschen in die Einheit der Liebe Gottes zu führen. Das ist der Inhalt seines Amtes. Er wird in dreifacher Weise realisiert: Christus verkündet das Wort Gottes; er gibt sich selber den Seinen als Speise zum Leben und macht des Vaters Liebe allen in seinem Sterben sichtbar. Nur stichwortartig soll die Schriftgemäßheit dieser Aussage belegt werden. Christus ist der Verkünder der göttlichen Botschaft: „Ich habe die Worte, die du mir gegeben hast, ihnen gegeben“ (Jo 17,8). Er schenkt sich in der Eucharistie: „Ich bin das lebendige Brot, das aus dem Himmel gekommen ist. Wenn jemand von diesem Brot ißt, wird er in Ewigkeit leben“ (Jo 6,51). Jesus schenkt sich als Opfer hin: „Ich gebe mein Leben für meine Schafe“ (Jo 10, 15). In der seit Calvin klassisch gewordenen Ausdrucksweise spricht man vom dreifachen Amt, in das sich die amtliche Sendung Christi aufgliedert: er ist *Prophet* als Kündler des Wortes, *Priester* als Opfer und Speise, *König* oder *Hirte* als sterbender Erlöser.

Wenn wir diese geläufigen Aussagen von Christus machen, dürfen wir unter keinen Umständen übersehen, daß er seinen dreifach-einen Auftrag in der prononziertesten Absetzung vom zeitgenössischen Priestertum erfüllt hat. Jesus war, juristisch gesehen, Laie. Wenn er als solcher die eigentlich priesterlichen Funktionen übernimmt und Gottes Amtsträger wird, dann ist seine Existenz allein schon die schärfste Kritik an allem religionsgeschichtlichen Priestertum der Vergangenheit wie auch aller Zukunft. Innerhalb des NT hat dies so eindeutig wie nur denkbar der Hebräerbrief klargestellt. Für ihn ist Christus der einzige Priester, der ein für alle Male die priesterliche Aufgabe erfüllt hat. Hinfort kann es im vollen und eigentlichen Sinn kein anderes Priestertum, kein priesterliches Amt mehr geben. Was immer darüber noch zu sagen wäre, ist endgültig überholt. Es hat höchstens noch religionswissenschaftliche und historische Bedeutung. Man kann es auch umgekehrt formulieren: wenn noch irgendwo gültig von Priestertum und Priesteramt geredet werden kann und soll, dann kann und soll es nur noch in bezug auf den Priester Christus geschehen. Es ist nur noch möglich, heißt das weiter, sie als Teilhabe an seinem Amt zu deuten. Hier freilich erhebt sich die schwerwiegende Frage, ob es denn unter der eben ausgesprochenen Voraussetzung, daß Christus alle Amtspflichten vollendet erfüllt hat, noch so etwas geben kann.

Die Amtlichkeit der Kirche

Schon die wenigen Hinweise auf das NT machen uns wieder einmal deutlich, daß das Christusereignis etwas völlig Neues in der Geschichte war und ist. Die Synoptiker artikulieren es als Anbruch und Ankunft des *Reiches Gottes*. Analysiert man diesen Begriff, dann erscheint er als eschatologische Größe⁹. Er lebt aus der Spannung von Realität und noch ausstehender Realisierung. In Jesus ist Gottes Reich schon da, aber doch noch nicht in Vollendung anwesend. Es verwirklicht sich noch in der Geschichte. So ergibt sich die paradoxe Tatsache, daß die Sendung Jesu bereits erfüllt, seine amtliche Aufgabe getan ist und damit in jene Endgültigkeit hineingezeitigt worden ist, von der der Hebräerbrief so gern spricht (vgl. Hebr 7, 27; 9, 12; 10, 10), aber dennoch der Fortsetzung bedarf. Der innere Grund für diese nur dialektisch zu begreifende Tatsache ist darin zu suchen, daß das Heil als An-Spruch der Liebe Gottes an den Menschen die Ant-Wort des Glaubens aus menschlicher Liebe erheischt. Diese aber kann nur je und je in der Geschichte gegeben werden. Gott kann sich in Christus zwar ein für alle Male die Menschheit versöhnen, aber die einzelnen

⁹ R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich*, Freiburg 1965⁴.

Menschen müssen im Laufe der Geschichte diese Tat Gottes ratifizieren. Anders wäre es um die Freiheit des Menschen und somit auch um die Freiheit des Glaubensaktes geschehen. So ist trotz der Einmaligkeit der Sendung Christi deren Weiterführung als Aktualisierung in der Zeit nicht nur möglich, sondern geradezu erforderlich.

Fragen wir, wo und wie eine solche Weiterführung in der Geschichte faktisch gegeben ist, dann kommt die Kirche in unser Gesichtsfeld. In völliger Harmonie mit den Zeugnissen des NT erklärt „Lumen gentium“: „Christus der Herr, als Priester aus den Menschen genommen (vgl. Hebr 5, 1-5), hat das neue Volk ‚zum Königreich und zu Priestern für Gott und seinen Vater gemacht‘ (vgl. Apk 1, 6; 5, 9-10)“¹⁰. In der Taufe erhalten die Mitglieder des neuen Gottesvolkes Anteil am dreifachen Amt Jesu Christi. So deutlich die Konstitution den Unterschied zwischen allgemeinem und amtlichem Priestertum hervorhebt¹¹, so unzweideutig erklärt sie aber auch, daß das Amt primär allen Gläubigen zukommt, also auch den Laien, also jenen Christgläubigen, „die, durch die Taufe Christus einverleibt, zum Volke Gottes gemacht und des priesterlichen, prophetischen und königlichen Amtes Christi auf ihre Weise teilhaftig, zu ihrem Teil die Sendung des ganzen christlichen Volkes in der Kirche und in der Welt ausüben“¹². Man muß also sagen: die Kirche *hat nicht* in erster Linie Ämter, sondern sie *ist selber* als ganze die amtliche Anwesenheit des Christusheiles in der Welt, der amtliche Vollzug der eschatologischen Sendung Christi. Daraus folgt der Schluß: wenn es dennoch *in ihr* Ämter gibt – und die Kirchenkonstitution erklärt dies in Übereinstimmung mit der überlieferten katholischen Lehre –, dann sind sie primär nicht Ämter *für die Kirche*, d. h. nicht in erster Linie für innerkirchliche Angelegenheiten da, sondern Ämter *innerhalb der amtlichen Kirche*, d. h. Funktionen, die eine Rolle im Heildienst spielen, um dessentwillen es die Kirche gibt.

Will man also das *in der Kirche* verstehen, muß man sich mit der Amtlichkeit der Kirche befassen. Sie kann mit vier Begriffen umschrieben werden.

a) Die Kirche ist *repraesentatio Christi*

Die Kirche hat den Dienst der Versöhnung zu leisten, die in Christus geschehen und nun auszuzeitigen ist. „Gott hat uns durch Christus mit sich versöhnt und uns den Dienst der Versöhnung aufgetragen. Denn Gott war in Christus, als er durch ihn die Welt mit sich versöhnte und darauf verzichtete, ihre Übertretungen anzurechnen; und durch uns hat er das Wort von der Versöhnung eingesetzt. Wir sind also Gesandte an Christi Statt, und Gott ist es, der durch uns mahnt“ (2 Kor 5, 18-20). Die Kirche steht also in den Aposteln und mit ihnen im Dienst der Sendung Jesu Christi. „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch“, sagt der Auferstandene, und zwar nach Ansicht der Exegeten nicht allein den Jüngern, sondern der ganzen Gemeinde (Jo 20,21)¹³. Ihre Vollmachten reichen also so weit wie die Jesu (als des vom Vater Gesandten). Das verleiht ihr Autorität. Sie reichen aber auch keinen Deut weiter, mehr noch, sie sind in allem und jedem völlig von ihm abhängig und nur soweit gegeben, als er sie mitteilen wollte.

Das Versöhnungshandeln Christi wird also weder von der Kirche fortgesetzt noch erst recht weitergeführt, sondern lediglich vergegenwärtigend zur Geltung gebracht. Sie hat die Funktion der Stellvertretung. Sie kann in den wesentlichen Dingen nicht selbständig handeln, sondern ist weisungsgebunden wie ein Botschafter bei einer fremden Regierung. Das schließt freilich ein, daß das Verhalten ihr gegenüber mit dem Verhalten gegenüber Christus identifiziert werden kann: „Wer euch hört, der hört

¹⁰ Konstitution „Lumen Gentium“ des II. Vatikanischen Konzils über die Kirche (KK) 10; vgl. auch 10–13.

¹¹ KK 10. ¹² KK 31.

¹³ Eine Übersicht über die exegetische Situation bei J. Finkenzeller, Buße und Bußsakrament in biblischer und dogmatischer Sicht, in: J. Finkenzeller - G. Griesl, *Entspricht die Beichtpraxis der Kirche der Forderung Jesu zur Umkehr*, München 1971, 55–57, 113 f.

mich, und wer euch verwirft, der verwirft mich“. Bezeichnenderweise fährt der Text (Lk 10,16) fort: „Wer aber mich verwirft, der verwirft auch den, der mich gesandt hat“. Die Kirche ist Repräsentantin Christi, so wie dieser der Repräsentant des väterlichen Willens ist. Da aber dieser Sendung in die Welt bei den Repräsentanten zur Folge hat, schließt die repraesentatio der Kirche die missio ein.

b) Die Kirche ist missio

Christi Leben war Dienst an den vielen, die grundsätzlich alle sind (Mk 10,45 parr.). Darum ist auch die Kirche prinzipiell Kirche für alle, Kirche, die an alle Welt verwiesen wird. Sie muß wie Paulus allen alles werden (vgl. 1 Kor 9,22). Das ist keine bloße theologische Spekulation, sondern klarer Auftrag des nachösterlichen Jesus, wie die Gemeinde ihn deutlich verstanden hat: „Mir ist alle Gewalt gegeben. . . . Darum geht hin und macht alle Völker zu Jüngern . . .“ (Mt 28, 18-20). Deutlich zeigt sich auch an dieser Stelle, daß diese Bevollmächtigung gänzlich von der Vollmacht Christi abhängig ist (*darum* . . .). Der Inhalt der missionarischen Aufgabe der Kirche besteht denn auch in der Eingliederung der Menschen in die Gemeinde Christi durch die Taufe und die Übernahme des Christusdienstes in Gehorsam und Befolgung der Gebote. Dabei muß man in Erinnerung rufen, daß die Macht Christi, aus der die Macht der Kirche resultiert, von besonderer Qualität ist. Sie kann nicht mit irdischen, d. h. also mit den uns gängigen Kategorien beschrieben werden: seine herrscherliche Gewalt ist nicht von dieser Welt (Jo 18, 36). Sie offenbart sich vielmehr als die von unserer Perspektive her so äußerst fragwürdige Macht zur Ohnmacht, als die Aktivität der Passion (vgl. Jo 10, 17 f), als die Herrlichkeit der Hinrichtung (vgl. Jo 17, 5). Die Mission der Kirche verrät sich also selber, wenn sie mit irgendwelchen irdischen Machtansprüchen verknüpft wird. Ihr Wesen ist nicht nur Dienst im Sinn von *Service*, sondern über alles das hinaus jene äußerste Entsagung und Nichtigkeit, die unter dem Stichwort *Kreuz Christi* gefaßt ist. Denn nur so ist der Welt das Heil zuteil geworden; und so allein kann es der Welt vergegenwärtigt werden. Das führt zum dritten Aspekt.

c) Die Kirche ist sacramentum

Mit diesem Begriff ist hier die wirkmächtige Zusage des Heils im Heilszeichen verstanden, also das der Kategorie des Sakramentalen zugrundeliegende Verständnis. In letzter Dichte und Vollendung ist Sakrament in diesem Sinne Jesus Christus: in seinem Tun und Leiden und in seinem Wort wird uns das Heil des Vaters zuteil, das er selber ist. So ist er das *sacramentum sacramentorum*. Ist nun aber die in der Sendung des dreieinen Gottes stehende und das Christusheil vergegenwärtigende Kirche in einem Ort und Verweis des Heiles, so kann auch ihr der Name Sakrament gegeben werden. Sie ist, um mit dem II. Vatikanum zu sprechen, „Zeichen und Werkzeug für die innerste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“¹⁴. Damit wird gleichsam wie in einer Kurzformel noch einmal das Wesen und die Rolle der Kirche gedrängt, aber exakt beschrieben. Was immer sie tut, wo immer sie wirkmächtig wird, dort ist ihr Tun (das nach dem Gesagten auch ihr Leiden einschließt) in dieser Weise bestimmt¹⁵. Das kann an dieser Stelle nur festgestellt, nicht aber nach allen Implikationen gezeigt werden¹⁶. Zu fragen bleibt allerdings auf jeden Fall, wie sie diesen

¹⁴ KK 1. Der Begriff *sacramentum* für die Kirche findet sich in den Dokumenten des II. Vatikanums noch KK 9, 48, 59; Liturgiekonstitution 26; Missionsdekret 5; Pastoralkonstitution 42, 45.

¹⁵ In besonderer Weise gilt das von den sieben in Trient definierten Sakramenten (DS 1601), die spezifisch in die Situation des Christen in der Kirche eingreifen.

¹⁶ Vgl. L. Boff, Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung. Versuch einer Legitimation und einer struktur-funktionalistischen Grundlegung der Kirche im Anschluß an das II. Vatikanische Konzil (Konfessionskundl. u. kontroverstheol. Studien 28), Paderborn 1972.

sakramentalen Dienst konkret ableistet. Das führt uns zum letzten Gesichtspunkt, der zur Sprache kommen muß.

d) Die Kirche ist *communio*

Von Anfang an verstand sich die Gemeinschaft derer, die das Christusheil angenommen hatten und sich in seinen Dienst stellten, als *ecclesia*, als Gemeinde. Zu ihr gehören die Menschen, die in Jesus Christus Gott zum Vater haben und somit untereinander Brüder sind. Kirche ist Brüderschaft (*adelphotês*)¹⁷. Sollte dieses Wort keine leere Hülse bleiben, die bestenfalls ein blutloses Abstraktum barg, so steckte darin ein sehr konkreter Anspruch. Die Glieder der Gemeinde wurden dadurch in tätiger Liebe miteinander verbunden. Der Raum dieser lebendigen *caritas* war die Ortskirche. Durch den universalen Anspruch christlicher Mission wurde verhindert, daß die einzelnen Gemeinden vor Ort voneinander isoliert blieben und diese so spiritualisiert und wirkungslos wurde. Zwar wurde allezeit der Selbststand der Ortsgemeinden betont: die Kirche kommt in ihnen voll zur Erscheinung; sie sind nicht nur Zweigbetriebe eines Großunternehmens. Aber gleichzeitig wußte man, daß das nur möglich war, wenn die Einzelgemeinden durch das Netz der *communio*, der weltweiten Gemeinschaft in Brüderlichkeit, miteinander verbunden waren. Das Zeichen und zugleich die Wirkkraft war die Eucharistie, die Kommunion schlechthin¹⁸.

Die Wirklichkeit der Kirche, die wir hier kurz beschrieben haben, kommt zum Austrag in der Verkündigung des ihr überkommenen Wortes Gottes, in der Spendung der Sakramente nach dem Auftrag und Willen Christi und in der Diakonie der Liebe. Sie tut also exakt jenen Dienst, den Christus als amtlicher Gesandter seines Vaters vollzogen hat. Noch einmal stehen wir vor dem Resultat: die Kirche als ganze ist amtlich; in ihr als ganzer lebt das dreifache Amt Christi – und davon lebt sie. Eben darin unterscheidet sie sich von allen anderen Gruppierungen, Weltanschauungsgemeinschaften, Philosophien und Religionen.

Mit dieser Betrachtung haben wir wichtige Voraussetzungen dafür geschaffen, das spezielle Amt in der Kirche zu verstehen, dem unser eigentliches Interesse gilt.

3. Das Amt in der Kirche

A) Wesen

Die Frage nach dem Wesen des besonderen Amtes in der Kirche muß aus dem NT heraus beantwortet werden. Doch das scheint unmöglich zu sein. Zwar gab es in der Urgemeinde eine Menge verschiedener Dienstämter, aber weder ein einheitliches Schema noch ein System, das für die Gesamtkirche verbindlich gewesen wäre. Die paulinischen Gemeinden sind anders strukturiert als die palästinensischen. Neue Ämter entstehen wie das Propheten- oder Evangelistenamt, alte verschwinden wie das Institut der Sieben (Apg 6, 1–6). Wie frei man hierin schaltete, zeigt der Umstand, daß nicht einmal der Zwölferkreis weitergeführt wird, obschon er doch eindeutig eine Einrichtung war, die auf den vorösterlichen Jesus zurückging. Es dauert relativ lange, bis sich bereits in nachapostolischer Zeit bestimmte Formen herauskristallisieren, die schließlich alle anderen absorbieren oder ausschalten. Wie soll von diesem Befund her ein Wesen des Amtes in der Kirche erschlossen werden?

Die Lektüre des NT zeigt, daß innerhalb der verwirrenden Vielfalt doch ein Leitmotiv vorhanden ist, das ihr eine gewisse Ordnung und Strukturiertheit verleiht. Es ist das *Apostolat*. Während die vielen Ämter mehr oder weniger aus den praktischen Be-

¹⁷ Vgl. J. P. Audet, Priester und Laie in der christlichen Gemeinde, in: A. Deißler / H. Schlier / J.-P. Audet, Der priesterliche Dienst I: Ursprung und Frühgeschichte (Qu. disp. 46), Freiburg 1970, 115–175.

¹⁸ Vgl. dazu L. Hertling, *Communio und Primat*, in: *Una Sancta* 17 (1962), 91–125.

dürfnissen der Gemeinden entstanden zu sein scheinen, versteht sich das Amt der Apostel als unmittelbare und direkte Beauftragung durch den Herrn selbst. Sie sind die Führer der jungen Kirche als authentische Interpreten des Evangeliums vom Reich Gottes. Wer darum „in der Lehre der Apostel verharrt“ (Apg 2,42), kann gewiß sein, in der Gemeinschaft mit dem im Pneuma mächtigen Auferstandenen zu sein.

Die Tätigkeit der Apostel wird uns besonders deutlich bei Paulus. Ihre erste Aufgabe ist die Verkündung des Gotteswortes. Gegenüber der Bildung von Täufergemeinden in Korinth beruft sich der Völkerapostel auf seine erste und wichtigste Aufgabe: „Christus hat mich nicht gesandt, zu taufen, sondern das Evangelium zu verkünden“ (1 Kor 1,17); und das tut er, sei es opportun oder nicht (vgl. 2 Tim 4,2). Wie der unmittelbare Kontext (1 Kor 1, 14-16) zeigt, will er keine Exklusivaussage machen, sondern eine Prioritätenliste aufstellen. Auch die Sakramentspendung gehört zur Evangelisation. Ihr Ziel ist die Vergegenwärtigung des Heiles; und dieses Heil wird den Menschen in der Taufe zugeeignet (vgl. Röm 6, 1-11) und in der Eucharistie verkündet (vgl. 1 Kor 11, 26). Nicht zuletzt ist die apostolische Praxis (die dem Grundgesetz Christi entsprechend stets auch Passion ist) integraler Bestandteil der apostolischen Mission: Paulus wird allen alles, er erleidet Mangel und Verfolgung in jeder Weise, ist beladen mit Sorgen um die Gemeinde¹⁹. Mit einem Wort: sein Dasein ist Teilhabe am Sterben seines Herrn und somit höchste Tätigkeit (2 Kor 4,10). In diesem Sinne, aus diesem Verständnis heraus leitet der Apostel die Gemeinden, die er errichtet: dabei kommt es ihm nicht auf die jeweilige Form an, in der sich das vollzieht – Besuche, Briefe, Installierung von Mitarbeitern²⁰. Wo aber solche Helfer eingesetzt werden – und das ist keineswegs allein in den paulinischen Gemeinden der Fall –, verstehen sie sich alle vom Apostelamt her oder auf es hin (vgl. 1 Petr 5, 1-4). Sie gliedern sich aus ihm aus oder sehen in ihm ihren Maßstab, an dem die eigene Funktion zu messen ist: besonders die Pastoralbriefe zeigen das sehr deutlich. Damit ist aber auch bereits angedeutet, daß diese Ämter fortgesetzt werden müssen. Anders kann man nicht in der heilsnotwendigen Lehre der Apostel verharren.

Aus diesem Befund wird das Wesen des Amtes in der Kirche deutlich. Seine wichtigsten Grundzüge lassen sich in folgenden Thesen beschreiben.

a) Das apostolische Amt ist das Uramt in der Kirche. Das heißt nicht nur, daß sich letztlich alle Ämter auf dieses Amt beziehen, sondern auch, daß es das Kriterium für deren Legitimität ist. Die Kirche ist mit anderen Worten bleibend apostolisch. Das bedeutet im einzelnen:

1- Die ständige Verwiesenheit der Kirche auf die Apostel garantiert die Kontinuität und Selbigkeit der Kirche.

2- Sie verwirklicht sich in der Apostolizität der Lehre. Der Glaube der Apostel ist nicht überholbar und nicht ersetzbar²¹.

3- Die apostolische Lebensform ist Grundlage jeder christlichen Existenz. Sie ist inhaltlich gekennzeichnet durch den Gehorsam gegenüber Wort und Willen Gottes, Gemeinschaft in den Sakramenten, Bereitschaft zum Dienst.

4- Die Funktionen der Apostel für die Kirche halten sich in ihrer wesentlichen Form im kirchlichen Amt und seiner Ausgliederung in den Dienstämtern in der Kirche durch die Geschichte hindurch²².

¹⁹ 1 Kor 4, 9–13; 2 Kor 4, 8 ff; 11, 28.

²⁰ E. E. Ellis, Paul and his Co-Workers, in: NTS 17 (1970/71), 437–452.

²¹ In der traditionellen Sprache wird dies mit dem Satz ausgedrückt, die Offenbarung sei mit dem Tod des letzten Apostels abgeschlossen (vgl. DS 3421).

²² Dazu siehe nächsten Abschnitt.

b) *Die Apostolizität des Amtes ist eine Erscheinungsform der Apostolizität der Kirche.* Diese wird im Glaubensbekenntnis als eine Grundeigenschaft der Gemeinschaft der Glaubenden bekannt. Die Kirche als ganze ist apostolisch; deswegen ist auch das Amt apostolisch. Das bedeutet, daß das Amt der Gemeinde nicht gegenübersteht, sondern sich aus ihr ausgliedert. Dies geschieht freilich in der gleichen Weise, wie die Kirche selber sich aus dem Christusamt ausgliedert. Sie tut dies nicht aus eigener Fähigkeit oder Vollmacht, sondern kraft der Bevollmächtigung durch den österlichen Herrn. Ebenso verdankt sich das apostolische Amt nicht der Bestellung durch die Gesamtgemeinde, sondern der Beauftragung durch Christus, der in ihm die Funktionen der Gesamtkirche noch einmal besonders verdichtet. Das kommt zum Ausdruck im Ordo-Sakrament. Es ist gnadenspendend und heilschaffend als pneumatische Heilsgabe des Auferstandenen, wird aber innerhalb der Gemeinde und durch in ihr stehende Amtsträger gespendet. Im angedeuteten, sehr differenzierten Sinn kann man auch sagen: das Amt in der Kirche ist die Repräsentation der Gemeinde, die Christus repräsentiert²³.

c) *Die Funktionen des apostolischen Amtes ergeben sich angesichts dieser Struktur aus den Funktionen der Kirche, die wir oben als repraesentatio, missio, sacramentum und communio beschrieben haben.* Davon ist an anderer Stelle dieser Ausführungen zu reden²⁴.

d) *Alle anderen Ämter in der Kirche sind deutlich vom apostolischen Uramt abgehoben.* Es ist in sich singulär und nicht linear reproduzierbar. Dennoch muß jedes andere Amt seiner Grundgestalt nach apostolisch sein, da nur so seine Kirchlichkeit in der ecclesia apostolica garantiert ist. Was also vom Wesen der Kirche und ihrer Apostolizität zu sagen ist, muß sich in jedem Amt in der Kirche nachweisen lassen. Das ist sozusagen seine ontologische Struktur. Das besagt aber nichts anderes, als daß es christusförmig sein muß. Die seinshafte Grundlage des Amtes läßt sich also mit dem paulinischen Satz artikulieren: „Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir“ (Gal 2, 20)²⁵.

e) *Ist die Apostolizität des Amtes gewahrt, so sind seine historischen Erscheinungsformen sekundär.* Grundsätzlich ist in der Kirche Platz nicht nur für viele Ämter, sondern auch für wechselnde Formen des einen Amtes. Der schon im NT zu beobachtende Vorgang, daß Ämter kommen und wieder vergehen, kann sich jederzeit wiederholen. Man kann dagegen nicht auf die Lehre rekurrieren, daß das Bischofs- und Priesteramt göttlichen Rechts seien. Denn damit ist gerade nicht gemeint, daß Christus sie selber gestiftet habe – das ist aus dem NT nirgends zu belegen –, sondern daß in ihnen die

²³ Von diesem Gesichtspunkt aus kann verständlich werden, wieso es möglich ist, daß in der Gesamtkirche die Gabe der Irrtumslosigkeit vorhanden ist (KK 12), daß es aber auch ein unfehlbares Lehramt des Gesamtepiskopates und des Papstes allein gibt. Hier wird nicht ein Charisma dreimal drei verschiedenen Gruppen verliehen, sondern nur einmal der einen Kirche, die freilich in dreifach verschiedener Weise innerhalb ihrer Grenzen repräsentiert werden kann. Gleiches gilt von den Vollmachten des Amtes: Es sind keine anderen als die, welche der Gesamtkirche zu eigen sind, aber sie finden sich hier um des Dienstes an der Gesamtkirche und der gesamt kirchlichen Aufgabe willen nochmals in besonderer und durch die Bindung an bestimmte Amtsträger besonders modifizierter Weise. Da diese Besonderheit sich nicht unmittelbar aus dem Ganzen der Kirche ergibt (so wie in einer Demokratie alle Gewalt vom Volk ausgeht), sondern auf einer Verfügung Christi beruht, sind die Ämter nicht in die Beliebigkeit der Gemeinde gestellt, ihre Vollmachten nicht abrufbar durch Gemeindebeschuß.

²⁴ Abschnitt Funktionen unten S. 316 f.

²⁵ Es versteht sich, daß hier das Ontische zum Ethos aufruft. Weil aber das Leben in Christus eine gnadenhafte Qualität ist und sich darum nicht im Sittlichen erschöpft, hängt die Amtlichkeit des Amtes nicht davon ab, wie hoch oder tief der ethische Stand des Amtsträgers ist. Hier liegt die opus-operatum-Lehre begründet.

apostolische Struktur völlig zur Erscheinung kommt. Das Weihesakrament bestätigt dies²⁶. Allerdings ist zu bedenken, daß sich die Kirche sehr früh und dann mit großer Beharrlichkeit durch die Jahrhunderte für eine bestimmte Form und Gestalt des kirchlichen Amtes entschieden hat. Da nach gemeinchristlichem Verständnis Geschichte kein blinder Prozeßablauf ist, wäre zu fragen, ob die faktische Ausformung zum dreifachen Amt von Bischof, Priester und Diakon nicht insofern einen irreversiblen Prozeß darstellt, als sie zwar erweitert und ergänzt, aber nicht einfach aufgehoben werden darf²⁷.

f) *Der Streit, ob das Amt funktional sei oder ontologisch begründet, erweist sich als sinnlos.* Beides sind keine echten Alternativen. Das Amt in der Kirche hat seine Grundlage in Christus – das konstituiert sein Sein und ist seine ontologische Komponente. Aber weil das Sein Christi und dementsprechend auch das des Amtes ein Für-Sein ist, ist das Amt funktional.

B) Weitergabe

Die Frage des Überschritts vom apostolischen Amt zum Amt in der Kirche gehört zu den wichtigsten in der heutigen Diskussion, vor allem, wo sie unter ökumenischen Vorzeichen geführt wird. Im Mittelpunkt steht dabei heute die Interkommunion. Sie wird von katholischer Seite mit dem Hinweis auf die apostolische Sukzession mit jenen Kirchen abgelehnt, bei denen diese nicht für erwiesen gelten kann. Denn wo es keine Sukzession gibt, dort gibt es auch keine eucharistische Konsekration und somit keine Eucharistie und keine volle Kommunion.

Die Apostolizität des Amtes ist an die Apostolizität der Kirche gebunden. Diese ist wesentlich auf dem Grunde der Apostel aufgebaut (Eph 2,20). In diesem Sinn kann und muß man von einer apostolischen Nachfolge der Gesamtkirche sprechen. Weil sie jedoch an die Erstzeugen und ihr Amt gebunden ist, gehört zur bleibenden kirchlichen Apostolizität auch die Weitergabe des apostolischen Amtes.

Das eigentliche Problem besteht darin, daß die Form der Weitergabe unter den Christen umstritten ist. Die Pastoralbriefe, die zu den jüngsten Schriften des NT gehören, geben einen klaren Hinweis: die Sukzession geschieht durch Handauflegung. Er ist allerdings für viele nicht sehr überzeugend. Die Pastoralbriefe sind immer ein wenig verdächtig gewesen: sie spiegeln die Verhältnisse einer relativ späten Zeit wider (Anfang des 2. Jhs); sie sind gegenüber den anderen Schriften merkwürdig isoliert; sie betonen einseitig die Weitergabe des Amtes bei Vernachlässigung der gesamtkirchlichen *episkopê*. Nun scheint es selbstverständlich zu sein, daß der Gedanke einer Sukzession solange nicht auftaucht, als die Apostel in voller Kraft tätig sind. Er ist seiner Natur nach der Gedanke einer späteren Zeit. Im übrigen reden die Pastoralbriefe keineswegs einer simplen Tradierung des apostolischen Amtes das Wort. Auch das erscheint logisch. Die Augenzeugenschaft des Lebens Jesu und die Bekenntniszeugenschaft seiner Auferstehung von den Toten sind selbstverständlich inkommunikabel. Die Idee der Sukzession schließt von vornherein eine formale Identität aus. Apostelamt und Bischofsamt sind also keine homogenen Institutionen: die Singularität des Uramtes würde nicht gewahrt werden können. Aber sie sind auch nicht heterogen: eine Sukzession wäre in diesem Falle ausgeschlossen. Vielmehr verhalten sie sich analog zueinander: ein Teil der apostolischen Funktionen ist tradierbar, ein anderer nicht.

²⁶ A. Ganoczy, „Größe und Elend“ der tridentinischen Ämterlehre, in: Concilium 8 (1972), 743.

²⁷ Kontroverstheologisch darf angemerkt werden, daß die aus dem NT sich ergebenden Prinzipien über das Wesen des Amtes auch dazu berechtigen, die Legitimität des Bischofs- und Papstamtes rechtens zu behaupten selbst dann, wenn es diese Ämter in ihrer späteren Explizität dort nicht gibt. Wesentlich ist, daß sie sich als rechtmäßige Ausfaltungen des apostolischen Uramtes erweisen. Nach dem gleichen Grundsatz wären natürlich auch die Ämter in anderen christlichen Kirchen zu analysieren.

Wir haben schon angedeutet, worin das Tradendum besteht, worin also Sukzession begründet wird. Das Wort Christi muß lebendig bleiben, sein Kerygma muß allen Generationen verkündet werden. Das ist aber nur möglich, wenn die Kirche durch das „Bleiben in der Lehre der Apostel“ apostolisch bleibt. Die Sukzession ist also um der Tradition willen da und die Tradition wird durch die Sukzession gewährleistet. Dabei ist nochmals zu sagen, daß es sich bei der zu tradierenden Lehre nicht um eine Ideologie oder um ein starres Gedankensystem handelt, sondern um einen lebendigen Glauben an das lebendige Wort Gottes, der sich artikuliert im christlichen Leben, das durch die Sakramente gestärkt und erhalten wird²⁸.

Heute besteht der grundlegende Dissens weniger in der Frage des *Daß* einer Sukzession als in der des *Wie*. Die Meinungen reichen von der Annahme einer bloßen Lehrensukzession bis zum Gedanken der petrinischen Sukzession des Papstamtes. In dem Memorandum der deutschen ökumenischen Universitätsinstitute über „Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter“ werden drei mögliche Formen der Amtsweitergabe als gleichrangig nebeneinander gestellt: Ordination durch einen Ordinierten, durch die Gemeinde und die Anerkennung eines pneumatisch entstandenen kirchlichen Dienstes durch die Kirche²⁹. Innerhalb der katholischen Kirche wurde vor allem seit dem Konzil von Trient die juristische Komponente betont: Sukzession im vollen Sinn meint die ordentliche, durch Handauflegung eines Amtsträgers vollzogene Nachfolge. Es bildete sich die Vorstellung heraus, man könne eigentlich, eine entsprechende Quellenlage vorausgesetzt, nachweisen, daß ein Bischof von heute seinen „geistlichen Stammbaum“ in direkter Linie auf einen bestimmten Apostel, beispielsweise Judas Thaddäus oder Andreas, zurückführe.

An dieser Vorstellung ist richtig, daß Sukzession ein personales Geschehen ist. Insofern das Amt zwar Amt in der Kirche ist, aber innerhalb dieser spezielle Aufgaben zu erfüllen hat, kann es nicht einfach auf die generische Sukzession der Gesamtkirche reduziert werden. Dann aber muß es von einer Person zur anderen weitergegeben werden, von einem Amtsträger zu einem Menschen, der durch diesen Akt zum Träger eines Amtes bestellt wird. Seit den Zeiten des NT (zu dem die Pastoralbriefe schließlich gehören) besteht er in der Handauflegung. Trotzdem leidet die juristische Auffassung an einer bedauerlichen Verkürzung. Sie verkennt den Charakter des Amtes und nimmt den Begriff der Apostolizität zu kurz.

Wenn die Kirche wesentlich *communio* ist, dann muß sich das auch im Amt bemerkbar machen. In der Tat zeigt sich, daß bereits das apostolische Uramt als Kollegium konstituiert war, in dem der einzelne seine Vollmachten hat, weil und insofern er diesem Gremium zugehört³⁰. Dementsprechend ist der Bischof von heute nicht der Nachfolger des Apostels Judas Thaddäus oder Andreas, sondern steht zusammen mit seinen Amtsbrüdern in der Sukzession jenes kollegialen Amtes, das in der Nachfolge des Uramtes besteht³¹. Die juristische Konzeption wird also dem Wesen des kirchlichen Amtes nicht gerecht.

Sie verkürzt weiter den Inhalt von Apostolizität. Zur apostolischen Sukzession gehört,

²⁸ Die Zusammenhänge von Tradition und Sukzession kamen insofern erst verhältnismäßig spät ins ausdrückliche Bewußtsein der Kirche, als erst die Gnostiker mit ihrer Berufung auf angebliche apostolische Geheimlehren es notwendig machten, auf die lebendige Tradition durch authentische Sukzession aufmerksam zu machen. In aller Deutlichkeit hat dies dann Eirenaeos von Lyon herausgestellt.

²⁹ These 22 e, in: a. a. O. (Anm. 3) 25.

³⁰ Eine Ausnahme bildet das Petrusamt des römischen Bischofs. Hier folgt ein einzelner in einem besonderen Amt nach, das nur durch einen einzigen besetzt werden kann. Die Sukzessionsreihe des Bischofs von Rom kann tatsächlich nach Art eines Stammbaumes dargestellt werden. Freilich muß auch beim Papst die tatsächliche *communio* mit der Gesamtkirche feststellbar sein. Die Sukzessionsreihe der übrigen Bischöfe dagegen mündet immer in das Kollegium der Apostel ein, von dem her sie ihre Vollmacht beziehen.

³¹ Vgl. KK 21–23.

wie wir sahen, auch die Tradition oder Apostolizität der Lehre. Da diese Botschaft von oben, Heilszusage des Vaters durch den Sohn im Hl. Geist ist, begreift sie wesentlich ein pneumatisches Element ein. Der Geist bestellt einen letztlich zum Vorsteher in der Kirche (Apg 20, 28). Infolgedessen müssen Glaube und Leben des Amtsträgers etwas von den Früchten des Geistes sichtbar werden lassen (vgl. Gal 5,22). Das ist ein Kriterium für das Maß seiner Apostolizität. Dieser Gedanke ist in der Tradition lange Zeit sehr lebendig gewesen, bis ihn einfach der Umstand den Katholiken verdächtig machte, daß sich die Reformatoren auf ihn beriefen³².

Von ihm her böte sich die Gelegenheit zu Überlegungen, inwiefern auch eine Sukzession, die auf das juridische Element ganz oder weitgehend verzichtet, doch noch innerhalb der Apostolizität stehend zu denken wäre. Sie kann allerdings in diesem Rahmen nicht mehr wahrgenommen werden: eine so komplizierte Frage verlangte eine eigene Darstellung³³.

C) Funktionen

Die Aufgaben des Amtes ergeben sich aus seinem Wesen. Es soll die Kirche auf der Grundlage erhalten, auf der sie errichtet worden ist. Das geschieht nicht neben oder im Gegenüber zu der Gesamtkirche, sondern in der Eingliederung in sie, so daß das Amt geradezu kirchenrepräsentativ wird. Die grundlegenden Funktionen des Amtes ergeben sich darum aus den Wesensfunktionen der Kirche.

a) *Das Amt in der Kirche ist repraesentatio Christi*

Der Amtsträger hat die Heilstat Christi zu vergegenwärtigen. Das geschieht durch jene Funktionen, durch die die Christusgemeinschaft der Kirche aufrecht erhalten wird; von ihnen ist gleich eingehender zu sprechen. Doch soll noch betont werden, daß die fundamentale Aufgabe des Amtsträgers nicht partikulär erfüllt werden kann, indem er beispielsweise als Kultbeamter auftritt, sondern nur in der Transparentwerdung seiner ganzen Existenz auf Christus hin. „Nicht mehr ich lebe, sondern Christus in mir“, ist die Grundlage der geistlichen Verantwortung.

b) *Das Amt in der Kirche ist missio*

Das Amt erhält die Kirche auf ihrem Fundament, indem es sie beständig für den Herrn bereitet. Das kann geschehen durch die Ausbreitung des Glaubens und der Kirche unter den Völkern, also durch Mission im herkömmlichen Sinn des Wortes. Das vollzieht sich aber auch als Dienst an der Einheit der Kirche in sich, der Kirchen untereinander und mit Christus.

c) *Das Amt in der Kirche ist sacramentum*

Die Kirche wird dann bleibend mit Christus verbunden, wenn sie beständig geheiligt wird, d. h. wenn in ihren Gliedern das Heilswerk Jesu Christi zum Austrag kommt. Eben das vollzieht sich im Dienst des Amtes als Bevollmächtigung durch Anteilhabe am priesterlichen, prophetischen und königlichen Amt des Erlösers.

d) *Das Amt in der Kirche ist communio*

Die konkrete Gemeinde kann nur dann mit Christus verbunden sein, wenn sie die Gemeinschaft mit den anderen Kirchen in der Una Catholica wahrt. In concreto tut

³² Reiche Belege bei Y. Congar, *Apostolicité de ministère et apostolicité de doctrine. Réaction protestante et Tradition catholique*, in: R. Bäumer / H. Dolch, *Volk Gottes* (FS f. J. Höfer), Freiburg 1967, 84–111. Das Fazit seiner Überlegungen: „Es gibt Traditionen, wonach es nicht genügt, die bischöfliche oder päpstliche Vollmacht auf der Ebene bloßer formaler oder juridischer Rechtmäßigkeit zu behaupten; sie ist vielmehr abhängig von einem gewissen Gesamtzusammenhang, in dem die Übereinstimmung mit dem apostolischen Glauben den ersten Rang einnimmt“ (103).

³³ Vgl. M. Villain, *Ist eine apostolische Sukzession außerhalb der Kette der Handauflegungen möglich?*, in: *Concilium* 4 (1968), 275–284.

sie dies durch die *communio* der Amtsträger, die untereinander und mit dem Nachfolger Petri in Gemeinschaft stehen. Die brüderliche Kollegialität des Amtes wahrt die Bruderschaftlichkeit der Kirche.

Die Funktion der Kirche und die Funktion des Amtes stehen also in engem Bezug zueinander. Das resultiert aus der Sendungsaufgabe der Kirche, in deren Dienst alle Differenzierungen innerhalb ihrer stehen. Da dieser ungeheuer weit ist und weltumspannend, läßt sich gar nicht von vornherein abgrenzen, was nun ganz konkret zu den Aufgaben von Kirche und Amt gehört. Dieses partizipiert als kirchliches Amt an der Katholizität, die der Gesamtkirche ebenso wie die Apostolizität wesentlich zu eigen ist. Das gibt ihm eine große Offenheit und Variabilität. Tatsächlich arbeiten kirchliche Amtsträger auf allen nur erdenklichen Gebieten, in fast allen Berufen. Sie sind Lehrer und Arbeiter, Philosophen und Ärzte, Manager und Journalisten. Trotzdem ist das Amt nicht Hans Dampf in allen Gassen. So bunt die Tätigkeit der Amtsträger aussehen mag, in allen Dingen ist der Rückbezug auf die Kirchlichkeit des Amtes zu wahren. Sie bleiben Diener Christi im Dienst an der Kirche. Darum kommen ihnen wesentliche Funktionen zu, die wiederum eng mit den Funktionen der Kirche zusammenhängen, aber dadurch spezifiziert sind, daß durch sie gerade die Christlichkeit der Kirche gewährleistet werden soll.

Der Amtsträger ist somit *Verkünder des Wortes*, insofern die Kirche durch Gottes Wort im Heil bleibt und für die Welt Mittelstelle des Heiles ist. Er ist *Spender der Sakramente*, da sie das Leben der Gnade und Heiligkeit in den Gliedern der Kirche wecken und darin diese selbst in der Gemeinschaft mit Christus bewahren. Schließlich übt er den *Dienst der caritas*, in der die Menschenfreundlichkeit Gottes in Christus realisiert wird und die Kirche zum Zeichen seines Heiles wird.

In einer nochmaligen Reduktion können wir die vielfältigen Aufgaben und Funktionen des Amtes mit dem paulinischen Begriff der *Aufbauung* (*oikodomê*) beschreiben (Eph 4,12). Darin kommt nochmals der Dienstcharakter des Amtes zum Ausdruck, aber auch die ihm eigene Leitungsvollmacht. Die Synthese ist durch die Christozentrik des Amtes gegeben, wie sie von Paulus treffend formuliert wird: „Nicht daß wir Herren über euren Glauben wären, sondern wir sind Mitarbeiter an eurer Freude“ (2 Kor 1, 24). Ist das der Geist, der den Amtsträger beseelen muß, dann löst sich das dornige Problem von *Amt und Charisma*. Ist dieses Gabe Gottes für die Kirche, dann kann es grundsätzlich nicht im Gegensatz zum Amt stehen, sondern dieses nur (aber notwendig) ergänzen. Beide stammen letztlich vom gleichen Gottesgeist, beide haben die gleiche Intention. Sie stehen im Dienst der Kirche.

Der Begriff der *Aufbauung* wirft Licht auch auf die viel ventilierte Frage, ob das Amt wesentlich Kultpriestertum oder Vorsteherschaft ist. Auch diese Alternative ist keine. Die Kirche ist als *communio* gegliedert-geordnete Gemeinschaft und bedarf darum der Leitung; sie ist aber auf die Kommunion als Lebensgrund angewiesen und bedarf des Vorsitzenden in der Eucharistiefeier. Erst hier wird sie ganz sie selber³⁴.

Zum Abschluß dieser Skizze soll noch auf einen wesentlichen Gedanken aufmerksam gemacht werden, der über alle denkbaren menschlichen Defizienzen hinaus die Schwierigkeit eines Gespräches über das Amt beeinflusst. Wenn das Amt nach katholischem Verständnis eng in die Kirche eingebunden ist, dann hat es teil an deren Qualität als Mysterium. *Credo Ecclesiam* – das kennzeichnet das Amt und modifiziert jede Diskussion über es. Wie die Kirche so ist auch das Amt im Bereich des göttlichen Geheimnisses angesiedelt und dort verwurzelt. Das Gespräch darüber ist also unabgeschlossen. Aber gerade darum muß es immer wieder in Gang gebracht werden. Recht geführt, wird es ein Stück weit zu jener Einheit in Glaube und Liebe führen, die die Frucht des göttlichen Geheimnisses ist.

³⁴ J. Ratzinger, *Opfer, Sakrament und Priestertum in der Entwicklung der Kirche*, in: *Cath.* 26 (1972), 108–125.

Primat und Kollegialität im Licht der alten Kirche*

Nach Abschluß des I. Vatikanums, das mit dem Dogma von der Unfehlbarkeit die theologische und rechtliche Aufgipfelung des päpstlichen Primates brachte, gab es zwar starke Protestbewegungen gegen die römische Kirche, aber als selbst ein Wortführer der Opposition wie Bischof Karl Josef von Hefele aus Rottenburg/Württemberg nach einigem Zögern die Dekrete in seinem Bistum bekanntgab¹, hielt man nicht nur weitgehend dessen historische Gegenargumente theologisch für überwunden, es schien auch das Ringen um die Suprematie des Papsttums ausgestanden. Die Lehrbücher des kanonischen Rechts und der Dogmatik, die im Anschluß an dieses Konzil erschienen sind, spiegeln sehr deutlich jenes Kirchenverständnis, das im römischen Papst das Oberhaupt, eben die Spitze der Christenheit erblickt, der alle anderen Gläubigen, Kleriker und Laien, in hierarchischen Stufen untergeordnet sind; vergeblich sucht man in solchen Handbüchern Ausführungen über die Kollegialität².

Hundert Jahre nach dem I. Vatikanum stehen wir mitten in einer Diskussion über das Verhältnis von Primat und Kollegialität, die kaum mehr jemand innerhalb der katholischen Kirche erwartet hätte. Weder das II. Vatikanum noch die Bischofssynode von 1969 vermochten das Problem zu lösen; aber inzwischen sind allenthalben Bewegungen aufgebrochen, die nicht nur das kollegiale Verhältnis der Bischöfe mit dem römischen Papst betreffen, sondern die Anteilnahme aller Gläubigen an den Entscheidungsvorgängen in der Kirche fordern. Verschiedene Momente lösten diese Diskussion aus, angefangen bei den Rückfragen nach den biblischen Grundlagen des päpstlichen Primats bis zur Krise der Autorität in der heutigen Zeit, von der kirchliche Amtsträger nicht ausgespart bleiben. Die ökumenische Bewegung lieferte weitere Impulse, die theologische Eigenart des kirchlichen Amtes zu überdenken; und wem es um die Einheit der Christen ernst ist, der sollte bereit sein, um der Sache willen den eigenen theologischen Standort zu überprüfen³.

Der Versuch, Primat und Kollegialität von der alten Kirche her zu beleuchten, mag dem Vertreter einer absoluten päpstlichen Suprematie als ein historisch vielleicht interessantes Unternehmen erscheinen, das theologische Merkwürdigkeiten illustriert; er betrachtet jedenfalls diese Periode als eine Frühphase kirchlicher Entwicklung, die längst überholt ist und deshalb keine gravierende Bedeutung besitzt. Abgesehen von der Möglichkeit, die Vielfalt des frühchristlichen Kirchenwesens aufzuzeigen und so die verengende Tendenz römischen Primatialstrebens zu demonstrieren, läßt sich aber die tatsächliche Geschichte nicht einfach dadurch abwerten, daß man dem späteren Stadium in kurzschlüssigem Fortschrittsdenken eine bessere Qualität zuerkennt als der

* Vortrag am 4. Oktober 1972 im Rahmen der Theologischen Woche der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Diözese Linz.

¹ Ein Wiederabdruck seines Schreibens „An den hochwürdigen Clerus“ findet sich in: ThQ 150 (1970) 164 f.; zur Persönlichkeit Hefeles siehe jetzt H. Tüchle, Karl Josef von Hefele, in: ThQ 152 (1972) 1–22.

² Noch in dem 1961 erschienenen 6. Band des LThK (2. Aufl.) fehlt ein Artikel über Kollegialität; während das Problem dann bereits auf der ersten Sitzungsperiode des II. Vatikanums (1962) diskutiert wurde.

³ Gerade die historische Analyse vermag das Zustandekommen einzelner Strukturen aufzuzeigen und deren Bedingtheit zu erweisen; dabei sollte der vorschnelle Rückzug auf eine dogmatische Position eine solche Arbeitsweise nicht diskreditieren. Siehe zum Problem J. Finkenzeller, Glaube ohne Dogma. Dogma, Dogmenentwicklung und kirchliches Lehramt (Düsseldorf 1972).

vorausgehenden Periode⁴. Kann man behaupten, daß die Epoche der großen altkirchlichen Konzilien, die zum gemeinsamen Glaubensgut der ganzen Christenheit gehören, minderer Qualität sei als die Phase des hochstilisierten mittelalterlichen Papsttums? Vor einem solchen Fragezeichen können die folgenden Beobachtungen eines Historikers nicht nur als unverbindliches Gedankenspiel gelten, es sind Anfragen an das Kirchenverständnis der Gegenwart und an das Verhältnis von Primat und Kollegialität, die durch einen „theologischen“ Rekurs auf das Wesen der Kirche nicht umgangen werden können⁵.

Wenn man sich als Kirchenhistoriker einer solchen Aufgabe unterzieht, gilt es jene Differenz zwischen dem historischen Jesus und dem Christus des Glaubens zur Kenntnis zu nehmen, den uns die Exegeten des NT so stark eingeschränkt haben. Da uns nämlich alle Aussagen über den Mann Jesus von Nazareth erst aus dem Glaubenszeugnis seiner Jünger zugänglich sind, das ganz von Tod und Auferstehung des Herrn her geprägt ist, kann auch das Werden der Kirche nur als Ausdruck des Glaubens auf den Anruf Gottes in Jesus gelten. Jede Redeweise, die ohne Rücksicht auf diesen Sachverhalt von einer Gründung der Kirche, womöglich im Sinne eines rechtlichen Stiftungsaktes durch den historischen Jesus, spricht, vereinfacht die differenzierten Zusammenhänge. Das Verständnis von Kirche, also auch die Ekklesiologie, muß sich vielmehr orientieren am Glauben der nachösterlichen Gemeinde, die sich in diesem Glauben an Jesus als Kyrios und Messias zur Gemeinschaft formte. Eine Berücksichtigung dieses eigentümlichen Gefalles unterstreicht nicht nur die Glaubensdimension der Kirche in der Geschichte, sie erklärt auch die Offenheit in der Entfaltung kirchlicher Ordnungsstrukturen⁶.

Die folgenden Ausführungen können nicht den Anspruch erheben, das komplexe Ordnungsgebilde der alten Kirche umfassend darzustellen. Um den allmählichen Vorrang des römischen Bischofs sichtbar zu machen, ist aber beispielhaft von jenen Zeugnissen auszugehen, die Leitungsaufgaben in der Orts- bzw. Universalkirche beschreiben. Vor diesem Hintergrund wird die geschichtliche Polarität zwischen Kollegialität und Primat deutlich.

1. Das Ordnungsgefüge der apostolischen Gemeinden

Vom Standort des dogmatischen Primatdenkens her legt sich der Versuch nahe, den Vorrang des Petrus in der Urkirche herauszuheben und eine kontinuierliche Linie bis zu einem monarchisch-papal verfaßten Kirchenwesen herauszuarbeiten. Dem Historiker, und ihm kann der Theologe nicht ausweichen, bietet sich indes in den ntl Schriften ein breit gefächertes Kirchenwesen dar, das eine solche Konzentration nicht erlaubt.

⁴ Zur Fragwürdigkeit des Fortschrittsgedankens grundsätzlich sowie seiner Anwendung auf die Dogmen- und Kirchengeschichte siehe M. Seckler, Der Fortschrittsgedanke in der Theologie, in: Theologie im Wandel (München-Freiburg 1967) 41–67; J. Finkenzeller, Das Verständnis von Dogma und Dogmenentwicklung in der Theologie nach dem I. Vatikanischen Konzil, in: Hundert Jahre nach dem Ersten Vatikanum, hg. v. G. Schwaiger (Regensburg 1970) 151–180; P. Stockmeier, Kirchengeschichte und Geschichtlichkeit der Kirche, in: ZKG 81 (1970) 145–162.

⁵ Ein dualistisch angelegtes Kirchenverständnis unterscheidet – vielfach unter Zuhilfenahme des Leib-Modells – zwischen dem Wesen und der Erscheinungsform der Kirche; zur letzteren zählt man gern die geschichtlichen Konkretionen, deren Bedeutung dann unterschiedlich, bald positiv, bald negativ qualifiziert wird.

⁶ Zur Entstehung der Kirche unter diesem Aspekt siehe O. Kuß, Jesus und die Kirche im Neuen Testament, in: ders., Auslegung und Verkündigung I (Regensburg 1963) 25–77; J. Giblet, Aux origines de l'Église: Rech. Bibl. 16 (Bruges 1965); F. Hahn, Die Anfänge der Kirche im Neuen Testament (Göttingen 1967).

So begegnen wir im palästinensischen Raum⁷, vor allem nach dem Weggang des Petrus, einer kirchlichen Ordnung, die offensichtlich nach dem Vorbild der Synagoge gestaltet war, in der sieben Älteste gemeinsam die jüdische Gemeinde leiteten. Analog dazu finden wir auch in der Urkirche von Jerusalem leitende Gremien. Paulus traf beispielsweise bei seinem Besuch in Jerusalem „Jakobus, Kephas und Johannes, die als Säulen in Ansehen standen“ (Gal 2,9)⁸. Die Spitze der Urkirche bildete also offenbar ein Dreierkollegium, das die Gemeinde auch nach außen repräsentierte. Leitende Funktionen übten ferner die Presbyter aus (Apg 11,30; 15,2 u.ö.; 16,4; 21,18; 1 Tim 4, 14), ein kollegiales Organ, das sich wohl schon zwischen 40 und 50 entfaltet hat. Ohne den Vorrang des Petrus zu ignorieren, kann man sagen, daß die Gemeindeleitung in Jerusalem kollegial gehandhabt wurde; als Vorbild scheint die Verfassungspraxis der jüdischen Synagoge gedient zu haben.

Ein anderes Bild bieten die hellenistischen Gemeinden, in denen der Apostel Paulus tätig war⁹. Dort begegnen uns vor allem die charismatischen Funktionen, jene Gaben zur Auferbauung der Gemeinde, von denen Paulus im 1 Kor 12 spricht. Die Zuordnung der Charismen sucht der Apostel durch sein Leitbild vom Leibe Christi zu gewährleisten; andererseits ist die Autorität des Apostels in seinen Gemeinden überdeutlich. Immerhin zeigt die Betonung der Charismen, daß der vom Geist Begabte für die Mitgläubigen tätig werden kann, und zwar auch im Bereich der Amtsführung (1 Kor 12, 28). Gerade die Existenz des Charismas stellt den Gegentyp einer hierarchisch verfaßten Kirchenordnung dar, da es statt des institutionalisierten Amtes die gottbegabte Autorität des einzelnen Gläubigen verbindlich anerkennt. Man kann eine solche charismatische Ordnung nicht kurzschlüssig als kollegial im späteren Sinn bezeichnen; sie gibt aber in einem hohen Maße der verantwortlichen Anteilnahme des Christen am Gemeindeleben Raum.

Wie hier im hellenistischen Gebiet, so begegnet man auch in Palästina einer Kirchenordnung, die gewiß den apostolischen Gründern einen bevorzugten Platz einräumt, ansonsten aber stark horizontal orientiert ist und dadurch die Verantwortung aller aktiviert. Die Tatsache, daß es in den ältesten Gemeinden der Christenheit verschiedene Formen kirchlicher Leitung gab, die zum Teil noch von der Umwelt (Synagoge) übernommen wurden, läßt darauf schließen, daß der irdische Jesus keine verbindlichen Weisungen hinsichtlich des Gemeindeaufbaues gab; die Gläubigen haben unter der Autorität des Zwölferkollegiums ihre Verfassungsformen in eigener Initiative entfaltet und dabei einer breiten Verantwortung Raum gegeben.

2. Der Vorrang des Petrus

Eine entfaltete Primatslehre betrachtet die Rolle des Apostels Petrus innerhalb der Urkirche gern isoliert, indem sie die positiven Zeugnisse aus den ntl Schriften zusammenträgt und auf Kosten des Gesamtbefundes (über-)belichtet. Tatsächlich begegnet uns in der Urkirche aber ein recht variables Ordnungswesen, und in diesem bewegt sich auch der Erstapostel. Sein Vorrang gründet (nach Auskunft von 1 Kor 15,5; vgl. Mk 16,7) in der Tatsache, daß er der erste Zeuge des Auferstandenen war. Bei Paulus wird also das Ansehen des Erstapostels nicht zurückgeführt auf das Logion Mt 16, 17-19, das gerne als Stiftungsurkunde des päpstlichen Primats angesehen wird¹⁰. In

⁷ Vgl. L. Goppelt, *Die apostolische und nachapostolische Zeit: Die Kirche in ihrer Geschichte* 1/A, hg. v. K. D. Schmidt / E. Wolf (Göttingen 1962) 17 ff; B. Bornkamm, Art. *πρόεδρος κτλ.*, in: ThWNT VI 651–683.

⁸ Dazu siehe G. Klein, Gal 2, 6–9 und die Geschichte der Jerusalemer Urgemeinde, in: ZThK 57 (1960) 275–295.

⁹ Vgl. zuletzt J. Hainz, *Ekklesia, Strukturen paulinischer Gemeinde-Theologie und Gemeinde-Ordnung: Bibl. Untersuchungen* 9 (Regensburg 1972).

¹⁰ Eine knappe Zusammenfassung der exegetischen Fragen zum Text liefert W. Trilling, *Ist die katholische Primatslehre schriftgemäß? Exegetische Gedanken zu einer wichtigen Frage*, in: *Petrusamt und Papsttum* (Stuttgart 1970) 51–60.

diesem „Herren“-Wort ist von Petrus als dem Felsen die Rede, auf dem die Kirche gebaut werden soll; ihm kommt nach V 19 auch die Binde- und Lösegewalt zu.

Hinsichtlich dieses vieldiskutierten Schriftwortes wollen wir in diesem Zusammenhang nur bemerken, daß man heute allgemein annimmt, der Text Mt 16,17-19 stelle ein einheitliches Traditionsstück dar, das nachträglich in die Cäsarea-Perikope eingefügt worden sei, wobei jedoch ein palästinensischer Ursprung der Formulierung, wahrscheinlich sogar eine aramäische Sprachgestalt, vorauszusetzen ist. Im übrigen konnte die Aussage nur dort entstanden sein, wo das Wirken des Apostels Petrus eine solche Deutung erlaubte. In seiner heutigen Fassung betrachtet man das Logion denn auch als Schöpfung der palästinensischen Gemeinde, die sich vom Auferstandenen her als unüberwindliche Wirklichkeit auf Felsen gebaut weiß. Tatsächlich wird 1 Kor 3,11 auch Christus als Fundament bezeichnet. Der Anteil des historischen Jesus am Felsenwort Mt 16,17-19 erhellt vor allem aus der Namengebung: Kepha = Felsen, wenn es auch traditions- und literargeschichtliche Probleme erschweren, den Text und seine Wortgestalt unmittelbar auf Jesus zurückzuführen.

Das Wissen um den Vorrang Petri scheint in der Urgemeinde jedenfalls unterschiedlich ausgeprägt, so wenn sein Name Gal 2,9 und 1 Kor 3,22 ff nicht an der Spitze der Reihe erscheint. Andererseits tritt Petrus als Wortführer der Gläubigen hervor, etwa am Pfingsttag (Apg 2,14-41), und auch Paulus sucht ihn in Jerusalem auf (Gal 1,18). Mit dem Weggang des Petrus von Jerusalem tritt dort der kollegiale Stil noch stärker in Erscheinung; aber der Erstapostel selbst war offensichtlich schon diesen Gremien eingeordnet (Gal 2,1 ff).

Ohne das Ansehen des Petrus in der Urgemeinde zu schmälern, kann man schwerlich von einer isolierten Spitzenposition des Erstapostels sprechen. Wie in Jerusalem im Kreise eines leitenden Kollegiums, so muß er in Rom nach Auskunft der frühesten Texte sein Ansehen gewissermaßen mit Paulus teilen; denn beide werden immer zusammen erwähnt.

3. Kollegiale Strukturen der Frühkirche

Das Ordnungsbild der apostolischen Kirchen wies bereits eine erstaunliche Anteilnahme aller Gläubigen am Leben der Gemeinde und der Ortskirchen untereinander auf. Wenn das I. Vatikanum den römischen Primat als Prinzip und sichtbares Fundament der Einheit beschrieb (D 1821), dann ist festzustellen, daß sich dieses Prinzip in der Frühzeit nicht beobachten läßt. Dennoch betrachtete man die Einheit der Gläubigen als entscheidendes Kriterium, freilich unter Voraussetzung anderer Maßstäbe¹¹.

Das Einheitsverständnis der frühen Kirche, das zwar nicht in der hierarchischen Spitze eines römischen Primats kulminierte, schlug sich in einer intensiven Mitverantwortung aller kirchlichen Leitungsdienste sowie der Gläubigen nieder. In den Ortskirchen hatte sich offensichtlich rasch der sogenannte monarchische Episkopat durchgesetzt, d. h. ein Amtsträger, bei Ignatios schon der *ἐπίσκοπος*, stand an der Spitze, und ihm waren Presbyterium und Diakone zugeordnet. Diesem Ordnungssystem legte Ignatios eine Typologie zugrunde, wenn er sagt: „Alle sollen die Diakone achten wie Jesus Christus, ebenso den Bischof als Abbild des Vaters, die Presbyter aber wie eine Ratsversammlung Gottes (*συνέδριον θεοῦ*) und wie eine Vereinigung von Aposteln“¹². Vor dem Hintergrund einer fast mystischen Theologie des Antiocheners Ignatios wirken diese Aussagen weniger als verfassungsmäßige Norm, sondern als Appell der Zusammengehörigkeit; der Vergleich des Presbyteriums mit einer „Ratsversammlung“ läßt aber deutlich die kollegiale Funktion dieses Gremiums in Erscheinung treten.

¹¹ Vgl. L. Hertling, *Communio und Primat: Misc. Hist. Pont.* 7 (Rom 1943) 3–48; P. Stockmeier, *Bischofsamt und Kircheneinheit bei den Apostolischen Vätern*, in: *TThZ* 73 (1964) 321–335.

¹² Ignatios, *Trall.* 3, 1 (Bihlmeyer-Schneemelcher 93). Vgl. L. Goppelt, *Art. τύπος κτλ.*, in: *ThWNT* VIII 246–260.

Im übrigen war aber die gesamte Gemeinde eingeschaltet bei der kirchlichen Willensbildung, nicht zuletzt bei der Bestellung von Amtsträgern. So heißt es 1 Klem 44,3, daß die Amtsnachfolge von angesehenen Männern unter Zustimmung der ganzen Gemeinde erfolgen soll; und der eigenartige Rat an die Störenfriede in Korinth, sie sollten auswandern, ergeht ebenfalls unter Hinweis auf das, was von der Mehrzahl vorgeschrieben wird (54, 2)¹³. Hier äußert sich eine Grundhaltung, die heute gern unter dem Schlagwort „Demokratisierung“ beschworen wird. Ohne Zweifel verbirgt sich dahinter manche unangemessene, modische Neuerungeuphorie. Tatsächlich läßt sich auch das Demokratieverständnis der griechischen Polis nicht einfach auf die christliche Gemeinde übertragen, vor allem im Hinblick auf die Maxime, alle Gewalt gehe vom Volke aus¹⁴. Die Gleichheit aller Gläubigen vor Gott und das Verständnis des Amtes als *διακονία* setzen jedoch eine Gemeinsamkeit voraus, die weniger vom weltlich-politischen Rangdenken geprägt ist, und darum stärker den „Amtsinhaber“ in das Volk Gottes integriert.

Auch in den folgenden Jahrhunderten ist das kirchliche Leben von diesem kollegialen Grundzug bestimmt. Bischof Cyprian von Karthago († 258), dem es nicht an Selbstbewußtsein mangelte, betonte die Tatsache gemeinsamer Beratung angesichts der Frage, wie man sich gegenüber den in der Verfolgung Abgefallenen verhalten soll; und Rom billigte dieses Verfahren, wenn es heißt: „Uns sagt in der so gewaltigen Aufgabe die Auffassung zu, die auch du (= Cyprian) selbst vertreten hast, daß man nämlich zuerst den Frieden der Kirche abwarten soll und dann erst in gemeinschaftlicher Beratung mit den Bischöfen, Presbytern, Diakonen und Bekennern sowie mit den standhaft verbliebenen Laien die Behandlung der Gefallenen besprechen solle“¹⁵. Ein zentrales Problem, das heute praktisch dem sakramentalen Bereich vorbehalten ist, fällt danach in die Zuständigkeit der ganzen Gemeinde, ein Sachverhalt, der auch zum Teil beim altchristlichen Bußverfahren zu beobachten ist. Und was die Erhebung des römischen Bischofs Cornelius betrifft, schreibt der Afrikaner – Novatian diskreditierend – : „erhoben wurde Cornelius zum Bischof aufgrund des Zeugnisses fast aller Kleriker, der Abstimmung (suffragio) des damals anwesenden Volkes und unter Zustimmung altbewährter Bischöfe...“¹⁶. Die Berufung auf eine bischöfliche Kathedra erfolgte unter konstitutiver Anteilnahme der ganzen Gemeinde, des Klerus und des Volkes; sie gilt sogar als Zeichen der Legitimität. Im Grunde blieb dieses Bewußtsein in der Kirche immer lebendig, aber man bildete es im Weiheritus zurück bis zur lateinisch vorgetragenen Frage, ob jemand aus dem Volk gegen die Ordinanden etwas vorzubringen habe.

Am stärksten kam das kollegiale Element innerhalb der Kirche auf den Synoden zum Tragen. Ihre Anfänge – sieht man vom sogenannten Apostelkonzil ab – liegen im 2. Jh., als in Sachen des Montanismus in der Provinz Asien Gläubige an verschiedenen Orten zusammenkamen, dessen Lehre prüften und schließlich verurteilten¹⁷. Um

¹³ Diese Praxis spricht auch deutlich Did. 15, 1 f aus, wenn es dort heißt: „Wählt euch des Herrn würdige Bischöfe und Diakone ...“, denn auch sie leisten euch den Dienst der Propheten und Lehrer“ (Bihlmeyer-Schneemelcher 8).

¹⁴ Gegen eine unkritische Rezeption des Demokratiebegriffs durch die Kirche wenden sich mit Recht J. Ratzinger - H. Maier, Demokratie in der Kirche. Möglichkeiten, Grenzen, Gefahren: *Werdende Welt* 16 (Limburg 1970). Allerdings sollte weder der berechnete noch der unzutreffende Aufweis kurzschlüssiger Begründungen dazu führen, die klare Sprache der altchristlichen Quellen hinsichtlich der Mitverantwortung des Volkes zu übergehen. Wie leicht die aktive Teilnahme der Basis zu theologisieren ist, illustriert der popularisierende Wahlspruch des Kardinals Michael von Faulhaber († 1952): *Vox populi – vox Dei*. Vgl. zur Gegenwartsdiskussion im übrigen J. Neumann, Thesen zur „Demokratisierung der Kirche“, in: *ThPQ* 120 (1972) 34–38.

¹⁵ Cyprian, ep. 55, 5 (CSEL 3, 2, 627).

¹⁶ Cyprian, ep. 55, 8 (CSEL 3, 2, 629).

¹⁷ Eusebios, *hist. eccl.* 5, 16 (GCS 9, 1, 464). Zum Problem allgemein siehe W. de Vries, Die Kollegialität auf Synoden des 1. Jahrtausends, in: *Petrusamt und Papsttum* (Stuttgart 1970) 80–91 (mit weiterführender Literatur).

anstehende Probleme zu lösen, kamen die Gläubigen – offensichtlich auch Laien – zusammen und sie entschieden im Bereich des Glaubens. Dabei handelte es sich nicht um eine Bischofsversammlung, sondern um eine alle kirchlichen Gruppen umfassende Synode, in der zentrale Glaubensfragen entschieden wurden. Diese Einrichtungen verstanden sich fraglos auch als richterliche Instanzen. So setzte beispielsweise eine Synode von Smyrna (um 190) Bischof Noët wegen seines modalistischen Monarchianismus ab¹⁸; gleiches widerfuhr im Jahre 268 dem Bischof Paul von Samosata¹⁹. Die Autorität über Bischöfe, die wegen Irrlehre oder disziplinärer Vergehen angeklagt wurden, lag also bei der Synode, in einem kollegialen Gremium, und nicht eigentlich beim höchsten Bischof der Provinz, obwohl es immer Tendenzen gab, solche Fälle an einen übergeordneten Bischofssitz zu ziehen.

Das synodale Prinzip erweist sich in der vorkonstantinischen Epoche schon als ein Strukturelement der Kirche²⁰, und Kaiser Konstantin († 337) hielt sich daran, als er die an ihn herangetragene Angelegenheit der Donatisten einer Synode zu Rom (312/13) übertrug und 325 das ökumenische Konzil nach Nikaia berief, um die theologischen Thesen des Areios klären zu lassen. Der Beschluß dieser Konzilien war verbindlich für die Gesamtkirche; von einer leitenden Funktion des römischen Bischofs verlautet – abgesehen von Chalkedon, wo Leo I. (440–461) eine überlegene Theologie vortrug – zumeist nichts. Berufung und Bestätigung lagen oftmals sogar in Händen des Kaisers, auch wenn nicht zu übersehen ist, daß Rom mehrmals Versuche unternahm, die Synoden unter seine Kontrolle zu bringen. Für die frühkirchliche Periode gelang dies nicht; im Hochmittelalter begegnen wir freilich dem Typ der päpstlichen Konzilien, die schließlich zu einer Art beratenden Körperschaft absinken, so daß der Papst letztlich die Beschlüsse dieser Versammlungen dekretiert. Es waren verschiedene Umstände, die zu einer solchen Entleerung des Konzilsgedankens führten, wobei das sich wandelnde Verständnis vom Kirchenvolk, vom Klerus, und das Durchdringen der Primatsidee den Ausschlag gaben. Im Licht der alten Kirche erscheint jedoch ein singulärer Entschluß eines Bischofs und vor allem des Papstes ungewöhnlicher als eine Willensbildung auf kollegialer Basis.

4. Das Ansehen des römischen Bischofs

Der Primatsanspruch des Bischofs von Rom wurzelt in der geschichtlichen Tatsache, daß der Apostel Petrus in die Hauptstadt des römischen Imperiums kam, dort wirkte und starb. Es kommt also diesem historischen Faktum eine dogmatische Bedeutsamkeit zu, deren Tragweite noch zu prüfen ist. Die Problematik erhellt schon aus dem Umstand, daß etwa für Eusebios die Bischöfe Antiochiens ebenfalls als Nachfolger des Apostels Petrus auf dem Bischofsthron gelten²¹. Auf dieser Petrusnachfolge basiert auch der Anspruch des römischen Bischofs, wobei die Frage keineswegs befriedigend geklärt ist, wie der Vorrang des Erstapostels auf seine Nachfolger übergegangen ist.

¹⁸ Hippolytus, *Contra Noetum* (PG 10, 804 ff).

¹⁹ Eusebios, *hist. eccl.* VII 29 f. Über die Häufigkeit der Synoden ist ein Hinweis Firmilians von Kaisareia († um 268) aufschlußreich: „Aus Notwendigkeit geschieht es bei uns, daß wir Ältesten und Vorgesetzten in den einzelnen Jahren uns versammeln, um die Dinge, die unserer Sorge anvertraut sind, in Ordnung zu bringen, damit Angelegenheiten von größerer Wichtigkeit durch gemeinsamen Ratschlag geregelt werden“ (Cyprian, *ep.* 75,4; CSEL 3, 2, 812).

²⁰ Vgl. H. Jedin, *Strukturprobleme der Ökumenischen Konzilien: Arbeitsgem. f. Forsch. d. Landes Nordrhein-Westfalen. Geist. Wiss.* 115 (Köln-Opladen 1963); H. J. Sieben, *Zur Entwicklung der Konzilsidee*, in: *Vierteljahresschr. f. Theol. u. Philos.* 45 (1970) 353–389; 46 (1971) 40–70; 364–386; 496–528; 47 (1972) 358–401.

²¹ Eusebios, *hist. eccl.* 3, 36, 2. Zur Frage allgemein siehe P. Stockmeier, *Das Petrusamt in der frühen Kirche*, in: *Petrusamt und Papsttum* 61–79.

An der Tatsache, daß Petrus in Rom war, zweifelt heute mit wenigen Ausnahmen kaum mehr ein Forscher²². Die literarischen Zeugnisse werden zwar gelegentlich überinterpretiert, so wenn 1 Klem 5,3 f von Petrus die Rede ist, der Mühsal ertrug und so zum Zeugen wurde. Das griechische Wort μαρτυρεῖν ist hier kaum im Sinne der Blutzugehörigkeit zu werten, sondern eher als Zeugnis des Wortes und der Tat zu verstehen. Der Römer-Brief (4,3) des Ignatios von Antiochien erwähnt ebenfalls Petrus und Paulus, und will offensichtlich deren Autorität gegenüber der eigenen hervorheben. Neben der sogenannten Ascensio Isaiae ist es eigentlich erst Bischof Dionysios von Korinth, der um 170 die Gründung der Gemeinden von Korinth und Rom den beiden Apostelfürsten direkt zuspricht; seither fließen die Nachrichten darüber reichlicher. Was uns in den schriftlichen Quellen begegnet, kann man als Petrus-Rom-Bewußtsein umschreiben, wobei man freilich ergänzen muß, daß zumeist auch von Paulus die Rede ist. Die Zeugnisse können also nicht vorschnell im Sinne einer Primats- und Nachfolge-Linie betrachtet werden, sie drücken eher das Bewußtsein einer apostolischen Gründung aus. Aus den archäologischen Ergebnissen, die durch Grabungen während des zweiten Weltkriegs und in den fünfziger Jahren unter der vatikanischen Basilika vorgenommen wurden, ergibt sich, daß hier schon frühzeitig eine Stätte der Petrusverehrung war; denn die Architekten Kaiser Konstantins haben beträchtliche Schwierigkeiten in Kauf genommen, um an dieser Stelle die gewaltige Basilika zu errichten²³. Die Aussage Pius XII. in der Weihnachtsansprache von 1950, daß unter der Confessio das Grab des Apostelfürsten – und inzwischen gab es eine kleine Odyssee von Gebeinen – gefunden worden sei²⁴, ist vom archäologischen Standpunkt mit gebotener Zurückhaltung aufzunehmen. Immerhin bestätigen die Funde eine alte Petrustradition, auf die sich der Vorrang des römischen Bischofs zu stützen versuchte.

Der in diesem Zusammenhang oft erwähnte Brief der römischen Gemeinde an die Ortskirche von Korinth, nämlich der sogenannte erste Klemensbrief vom Ende des ersten nachchristlichen Jhs, scheint für unser Thema wenig herzugeben; denn abgesehen vom Zurücktreten einer verantwortlichen Persönlichkeit gehört die aktive Mitverantwortung der Ortskirchen untereinander zum Wesen der frühen Christenheit. Auch das Wort des Ignatios von Antiochien – er repräsentiert mehr als der Klemensbrief die Autorität einer kirchlichen Einzelpersonlichkeit – im Präskript des Römerbriefes, wo er der Kirche der Hauptstadt den „Vorsitz in der Liebe“ zuspricht, kann schwerlich im verfassungsrechtlichen Sinn aufgefaßt werden.

Eine interessante Variante bekommt der Beweis für den Vorrang Roms durch Eirenaeos von Lyon, der in seinem Werk *adv. haer.* 3,3,3 eine Bischofsliste bietet, die den Zusammenhang mit dem Ursprung dokumentiert, um so „die apostolische Tradition und Glaubensverkündigung der größten, ältesten und allbekannten Kirche, die von den ruhmreichen Aposteln Petrus und Paulus zu Rom begründet und gebaut worden ist, darzulegen, wie sie durch die Nachfolge ihrer Bischöfe bis auf unsere Tage gekommen ist“²⁵. Der Rückgriff auf die römische Kirche erfolgte nach dem Kontext jedoch nicht,

²² Zu ihnen gehört z. B. K. Heussi, *Die römische Petrustradition in kritischer Sicht* (Tübingen 1955). Vgl. dazu K. Aland, *Der Tod des Petrus in Rom. Bemerkungen zu seiner Beschreibung* durch Karl Heussi, in: *Kirchengeschichtliche Entwürfe* (Gütersloh 1960) 35–104.

²³ Der offizielle Grabungsbericht erschien aus der Feder der beteiligten Fachleute B. M. Apollonij-Ghetti - A. Ferrua - E. Josi - E. Kirschbaum, *Esplorazioni sotto la Confessione di San Pietro in Vaticano eseguite negli anni 1940–1949* (Città del Vaticano 1951); zur weiteren Literatur siehe A. A. De Marco, *The Tomb of Saint Peter. A representative and annotated bibliography of the excavations* (Leiden 1964).

²⁴ Siehe HerKorr 5 (1951) 184: „Aber auf die wesentliche Frage, die Frage, ob man wirklich das Grab des heiligen Petrus wiedergefunden hat, antwortet das Schlussergebnis der Arbeiten und Studien mit einem klaren Ja. Das Grab der Apostelfürsten ist wiedergefunden worden.“

²⁵ *Eirenaeos, adv. haer.* 3, 1 (Harvey II 9).

um den Primat Roms hervorzuheben — Eirenaïos kritisiert in anderem Zusammenhang sogar den römischen Bischof —, sondern in der Absicht, die biblische Botschaft gegenüber der Gnosis durch den Rekurs auf die von den Aposteln gegründete Kirche und deren Tradition sicherzustellen. Die Aufnahme des Textes in die Dokumente des I. Vatikanums (DS 3057) als Beweis für den römischen Primat entspricht also nicht der Aussageabsicht des Verfassers.

Das Ansehen des römischen Bischofs steigerte sich in der Folgezeit nicht kontinuierlich. Einzelpersonlichkeiten, wie Papst Viktor I. (189–198), griffen in strittige Fragen autoritär ein, und wurden darob — hier von Eirenaïos — getadelt²⁶. Die Verweigerung der kirchlichen Gemeinschaft gegenüber den kleinasiatischen Gemeinden wegen deren abweichender Praxis in der Frage des Ostertermins kann jedoch nicht im Sinne einer autoritär und ausschließlich von Rom ausgesprochenen Exkommunikation verstanden werden, sondern nur als Aufsagen der *Communio*, wie sie sonst auch von anderen Kirchen geübt wurde. Ob man solche Verhaltensweisen, die wohl auch auf den persönlichen Charakter der einzelnen Päpste zurückzuführen sind, jeweils als primatialen Anspruch werten soll, bleibt dahingestellt. Immerhin verrät die Anlage einer Papstgruft unter Kalixt (217–222) ein dezidiertes Selbstbewußtsein, das über eine besondere Würde hinaus auch vom Gedanken der Sukzession getragen ist.

Während des 3. Jhs beteiligten sich die römischen Bischöfe auch immer mehr an der theologischen Diskussion (Ketzerauftreit), die bis dahin kaum von ihnen geprägt oder ausgelöst worden war. Aber es ist bezeichnend, daß Cyprians Werk über die „Einheit der Kirche“ ebenfalls aus dieser Zeit stammt und ein episkopalistisches Kirchenverständnis vertritt²⁷. Mitten in der Zeit der Verfolgung hatte aber das Papsttum schon ein solches Ansehen erlangt, daß Kaiser Decius (249–251) „viel gelassener und ruhiger die Kunde von der Erhebung eines kaiserlichen Rivalen aufnahm als die Nachricht von der Aufstellung eines Bischofs Gottes in Rom“²⁸. Dennoch läßt sich bis in die Mitte des 3. Jhs weder ein theoretischer noch ein faktischer Anspruch des Bischofs von Rom auf einen Universal-Primat beobachten; dies hindert nicht, ihm Anerkennung als Nachfolger eines (Erst-)Apostels und Inhaber der hauptstädtischen Kathedra zu zollen.

Im Laufe des 4. Jhs machte sich der Anspruch des römischen Bischofs dann immer stärker geltend, nicht zuletzt in der aufkommenden juristischen Argumentation. Der Dekretal-Stil päpstlicher Erlasse, wie er seit Papst Siricius (384–399) in Übung kam, spiegelt das neue Selbstbewußtsein²⁹. Und wenn auch die Rechtsbestimmungen des Konzils von Sardika (343) vom Osten abgelehnt wurden, so prägte sich die Vorstellung von Rom als höchster Appellationsinstanz doch sehr stark ins allgemeine Bewußtsein ein³⁰.

5. Theologische Begründung des römischen Primats

Für die Stellung und Funktion des päpstlichen Primats innerhalb der Gesamtkirche ist die theologische Begründung von ausschlaggebendem Gewicht. Während die Gegenwartstheologie wesentlich dabei um das Felsenwort Mt 16, 17–19 kreist, überrascht die Abstinenz der frühen Kirche hinsichtlich dieser Stelle³¹. Zwar taucht der Text schon

²⁶ Eirenaïos bei Eusebios, *hist. eccl.* 5, 24, 11–17.

²⁷ Vgl. W. Marshall, *Karthago und Rom. Die Stellung der nordafrikanischen Kirche zum Apostolischen Stuhl in Rom: Päpste und Papsttum 1* (Stuttgart 1971).

²⁸ Cyprian, *ep.* 55, 9 (CSEL 3, 2, 630).

²⁹ Darauf machte zuletzt besonders C. Andresen aufmerksam in: *Die Kirchen der alten Christenheit* 585 ff.

³⁰ Siehe H. Hess, *The Canons of the Council of Sardica A. D. 343. A landmark in the early development of Canon Law* (Oxford 1958).

³¹ Zur Auslegungsgeschichte dieses Wortes siehe J. Ludwig, *Die Primatworte Mt 16, 18, 19 in der altkirchlichen Exegese: NTA XIX 4* (Münster 1952); ferner K. Guggisberg, *Mt XVI 18, 19 in der Kirchengeschichte. Ein geschichtlicher Überblick über die Entwicklung der Primatslehre*, in: ZKG (1935) 276–300.

bei Tertullian (nach 220 †) auf, aber nicht um einen römischen Vorrang zu begründen; auch Cyprian († 258) zitiert das Wort, interpretiert es aber episkopalistisch³². In dieser Zeit, in der heftige Auseinandersetzungen über die Gültigkeit einer von Häretikern gespendeten Taufe ausgetragen wurden, hat sich Papst Stephan I. (254-257) offenbar auf die Mt-Stelle berufen, um in dieser Frage autoritativ entscheiden zu können. Wir verdanken die Nachricht darüber Firmilian von Kaisareia (Kappadokien), der von Cyprian informiert worden war. Empört stellt er fest, daß Stephan sich seiner bischöflichen Stellung rühme und behaupte, die Nachfolge Petri innezuhaben, auf dem die Grundlagen der Kirche errichtet seien³³.

So viele Unklarheiten die Argumentation im einzelnen aufweist, es zeigt sich, daß jetzt eine theologische Begründung des römischen Anspruchs einsetzt. Der Rekurs auf das Felsenwort erfolgt freilich nicht in kontinuierlicher Weise; erst bei Papst Damasus (366-384) begegnen wir wieder der biblischen Begründung, klar ausgesprochen von einer römischen Synode (382), wonach die römische Kirche ihren Primat vor anderen Kirchen nicht aufgrund von Synodalbeschlüssen besitze, sondern kraft des Herrenwortes: Du bist Petrus, auf diesem Felsen will ich meine Kirche bauen . . .³⁴. Den Hintergrund für dieses gezielt formulierte Selbstverständnis der römischen Kirche bildete das ökumenische Konzil von Konstantinopel (381), das im Canon 3 dem Bischof von Byzanz einen Ehrevorrang und den zweiten Platz nach dem römischen Bischof zusprach, „weil jene Stadt ein neues Rom ist“³⁵. Das petrinische Prinzip wurde gegenüber dem politischen zur Geltung gebracht, und es hat in der Folgezeit auch eine wirk-same Argumentation ermöglicht³⁶. Vor allem Papst Leo der Große (440-461) berief sich in seinen Auseinandersetzungen mit dem Osten immer wieder auf die Beauftragung des Petrus durch Christus und formulierte den Gedanken vom Vikar Petri³⁷. Die Anstöße zur Entfaltung der Primats-theologie kamen also weitgehend aus innerkirchlichen Krisen und reichskirchlichen Ambitionen; ein kontinuierliches Interesse an der biblischen Begründung des römischen Vorrangs läßt sich hingegen kaum beobachten, ein Tatbestand, der die entsprechenden Einflüsse von außen ins Blickfeld rückt.

6. Der Einfluß der Umweltfaktoren

Es ist üblich, bei der Ausbildung kirchlicher Strukturen vorwiegend auf die theologischen Impulse zu achten und die Dispositionen der Umwelt weniger zu berücksichtigen. Die Anstöße und Vorbilder des Milieus sind allerdings gerade für die kirchliche Verfassung von erheblicher Bedeutung, angefangen bei der territorialen Gliederung, die beispielsweise auf die Provinzeinteilung des römischen Imperiums Rücksicht nahm³⁸. Unter diesem Aspekt ergibt sich die Frage, ob römischer Primat und Kollegialität ebenfalls unter dem Einfluß gesellschaftlicher oder politischer Faktoren standen. Die städtisch orientierte Mission des frühen Christentums konnte natürlich Rom nicht aussparen, und aufgrund der soziologischen Bedeutung seiner Bevölkerung bzw. der Christen unter ihnen entfaltete sich verständlicherweise ein besonderes Ansehen der

³² Nach wie vor ist hier zu beachten die Analyse von H. Koch, *Cathedra Petri. Untersuchungen über die Anfänge der Primatslehre*: BhZNW 2 (Gießen 1930); ferner K. Adam, *Neue Untersuchungen über die Ursprünge der kirchlichen Primatslehre*, in: ThQ 109 (1928) 161-256.

³³ Im Briefcorpus Cyprians, ep. 75, 17 (CSEL 3, 3, 821).

³⁴ Decr. Gelasianum 1 (TU 38, 4).

³⁵ J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima Collectio* III (Neudruck: Graz 1960); dazu C. J. v. Hefele, *Conciliengeschichte* II (Freiburg 1875) 17 ff.

³⁶ Vgl. A. Michl, *Der Kampf um das politische oder petrinische Prinzip der Kirchenführung*, in: *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart* II (Würzburg 1962) 491-562.

³⁷ Vgl. Leo, *sermo* 3, 4: „Ipsium (Petrum) . . . cuius vice fungimur, loqui credite“ (PL 54, 147 A); dazu G. Corti, *Il papa vicario di Pietro* (Brescia 1966).

³⁸ Siehe A. Scheuermann, *Art. Diözese (Dioikesis)*, in: RAC III 1053-1062.

römischen Gemeinde³⁹. Diese Konzentration beobachten wir aber auch bei anderen wichtigen Stadtgemeinden, etwa in Antiochien oder Alexandrien. Unweigerlich wirkte eine derartige Gemeindebildung auch auf die Autorität der jeweiligen Bischöfe zurück. Von daher gesehen ist es selbstverständlich, daß der Bischof Roms ein Ansehen genoß, das mit der Größe der Hauptstadt zusammenhing. Wenn 381 auf dem zweiten ökumenischen Konzil mit diesem politisch-gesellschaftlichen Prinzip der kirchliche Rang Konstantinopels aufgewertet wurde, eben qua Kaiserstadt, dann mußte eine solche Argumentation bei den Christen mit Verständnis rechnen können, auch wenn Rom den betreffenden Kanon und die dahinter stehende Denkweise ablehnte.

Für das wachsende Ansehen des römischen Bischofssitzes ist fraglos der Umstand von Bedeutung gewesen, daß Rom als Kaiserresidenz abgelöst wurde durch Mailand und Konstantinopel⁴⁰. In diesem politischen Vakuum konnte und mußte sich das kirchliche Oberhaupt ungehindert entfalten und sogar Aufgaben übernehmen, die den weltlichen Behörden zukamen, wie etwa Getreideversorgung in der Zeit der Völkerwanderung. Daß dieses Ansehen sich niederschlug in kaiserlichen Insignien und Ehrenrechten, unterstreicht nur die Tendenz einer Angleichung an weltliche Ämterrepräsentation⁴¹. Für den Vollzug der Kollegialität sind in gleicher Weise Faktoren der Umwelt wirksam geworden. Es stellt zwar bis heute eine strittige Frage dar, ob die römischen Provinziallandtage als Vorbild der kirchlichen Synoden dienten⁴², aber schon Origenes zögerte nicht, Vorsteher und Ratsversammlung einer christlichen Gemeinde mit dem Oberhaupt und den Ratsherren einer Stadt zu vergleichen⁴³. Der Alexandriner wollte mit seiner Analogie zwar die höhere sittliche Qualität der christlichen Gemeindeleiter hervorheben und nicht eine Parallele hinsichtlich der Verwaltung ziehen, aber die Argumentation setzt eben schon vergleichbare Größen voraus.

Vor allem unter Kaiser Konstantin dem Großen (306-337) verstärkte sich der Einfluß der Umwelt auf die Kirche, und zwar nicht nur im Hinblick auf die Nobilitierung des Klerus, sondern auch in der Angleichung der Organisation. Schon den Teilnehmern am Konzil von Nikaia (325) wurde der *cursus publicus*, also die Benutzung der staatlichen Post gewährt, und für viele Bischöfe mag diese staatliche Gunst auch eine Art Ferienreise nach Bithynien dargestellt haben. Das Zustandekommen des Konzils und damit der Austausch untereinander wurden so von der politisch-wirtschaftlichen Situation gefördert. Wenn freilich Konzilsbeschlüsse durch kaiserliche Macht sanktioniert wurden, dann offenbart sich hier die Problematik der Verflechtung von Kirche und Staat.

Eine eigenartige Verschmelzung der Ideen kommt in den christlichen Lobeshymnen auf Rom zum Ausdruck. Anknüpfend an heidnische Motive rühmten christliche Rhetoriker

³⁹ A. v. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten II* (Leipzig 1924) 247 ff.

⁴⁰ Siehe die Darstellung von J. Vogt, *Der Niedergang Roms. Metamorphose der antiken Kultur von 200 bis 500* (Zürich 1965).

⁴¹ Siehe dazu Th. Klauser, *Der Ursprung der bischöflichen Insignien und Ehrenrechte* (Krefeld 1948).

⁴² Kritisch setzt sich mit diesen Thesen, die vor allem von C. Lübeck, *Reichseinteilung und kirchliche Hierarchie des Orients bis zum Ausgange des vierten Jahrhunderts: Kirchengeschichtliche Studien V/4* (Münster 1904), vorgetragen wurden, auseinander H. Grotz, *Die Hauptkirchen des Ostens. Von den Anfängen bis zum Konzil von Nikaia (325)*: *OrChrA* 169 (Rom 1964) 126 ff.

⁴³ C. Cels. 3, 30: „Wenn du den Rat der Gemeinde Gottes mit dem Rat in jeder Stadt vergleichst, so wirst du unter den Ratgebern der Kirche manche finden, die eine Stadt Gottes zu leiten verdienen... So muß man auch den Vorsteher der Christengemeinde in jeder Stadt mit dem bürgerlichen Oberhaupte dieser Stadt vergleichen, um zu erkennen, daß selbst diejenigen Ratgeber und Vorsteher der Kirche Gottes, die weit von der Vollkommenheit entfernt sind und im Vergleich mit ihren sittenstrengen Amtsgenossen ein zu lässiges Leben führen, nichtsdestoweniger im allgemeinen auf dem Weg der Tugend weiter fortgeschritten sind als die bürgerlichen Ratsherren und Vorsteher in den Städten“ (GCS 2, 227 f.).

die neue Situation, die eben dadurch gekennzeichnet sei, daß die Apostelfürsten Petrus und Paulus Rom mehr unterworfen hätten als die Legionen der Cäsaren. Goldgläser mit dem Bild der Apostelfürsten propagierten diese Weltherrschaftsidee Roms unter christlichem Vorzeichen⁴⁴. Unverkennbar klingen hier alte Weltherrschaftsideen an und man reklamiert für den christlich-geistlichen Bereich eine universale Suprematie. Wenn solche Vorstellungen auch von einem Papst wie Leo dem Großen (440–461) vertreten werden, der einen dezidierten Primatsanspruch erhob, dann erhellt daraus, wie kirchliche Ideen in die Romanitas eingebettet wurden und so ihre eigentümliche Wirkungsgeschichte entfalteten.

Abschließend stellt sich uns die Frage, wie die verschiedenen Faktoren und Motive im Verhältnis von Kollegialität und Primat zu beurteilen sind. Zunächst ist die Feststellung zu treffen, daß es eine universale Überordnung des römischen Bischofs über seine Mitbischöfe im Sinne einer hierarchischen Suprematie zur Zeit des frühen Christentums nicht gab. Das wachsende Ansehen der römischen Kathedra haben die Kirchen des Ostens weitgehend anerkannt, aber von der Warte ihres mehr kollegial orientierten Kirchenverständnisses aus. Dies illustrieren die anhaltenden Auseinandersetzungen zwischen Rom und Byzanz, hin bis zur Trennung vom Jahre 1054, die ja nicht nur aus zänkischer Zwiethracht und bloßer Rivalität erwachsen sind, sondern aus einer andersartigen Ekklesiologie, die eine Pluralität von Hauptkirchen voraussetzt⁴⁵.

Vom Standort des I. Vatikanums aus könnte man die Verhältnisse der frühen Kirche im Bereich Primat-Kollegialität als einen unterentwickelten, embryonalen Zustand betrachten, der sich im Laufe der Jhe erst zu seiner Reife entfaltet habe⁴⁶. Nun zeigt allerdings schon das Bemühen der Gegenwart, kollegiale Kirchenstrukturen wieder zu verlebendigen, daß ein vermeintlicher Reifezustand, wie etwa die Primatslehre des I. Vatikanums, unter diesem Aspekt einen neuen Stellenwert bekommt⁴⁷. Insofern kann man auch die Verhältnisse im frühen Christentum nicht als ein unterentwickeltes Stadium des Kirchenwesens betrachten; es sind vielmehr die Versuche jener Zeit, in Rückfrage auf die ntl Botschaft ihren Generationen die angemessene Form kirchlicher Selbstdarstellung zu vermitteln. Dabei steht fraglos nach Auskunft der Zeugnisse das kollegial verfaßte Kirchenwesen im Vordergrund. Man kann auch nicht ignorieren, daß die Entfaltung des römischen Primats weitgehend unter Verzicht auf die Gemeinschaft mit den Ostkirchen erfolgte.

In einer Welt, die für die ökumenisch orientierte Christenheit einen neuen Blick bekommen hat, stellen diese Sachverhalte Impulse zur Besinnung auf die Quellen des christlichen Glaubens dar, wobei die Geschichte nicht als einengende Fessel, sondern als die Möglichkeit der Entscheidung und gegebenenfalls der Überholbarkeit aus dem Glauben zu verstehen ist. Insofern ist das Thema dieses Vortrags — jedenfalls im Lichte der alten Kirche — umzustellen: Kollegialität und Primat!

⁴⁴ Zu dieser Tradition siehe W. Gernert, *Laudes Romae*, Diss. masch. (Rostock 1918); P. Stockmeier, Leo I. des Großen Beurteilung der kaiserlichen Religionspolitik 177 ff; Ch. Pietri, *Concordia Apostolorum et Renovatio Urbis*, in: *Mél. d'arch. et d'hist.* 73 (1961) 275–322.

⁴⁵ Zu dieser Ekklesiologie, die vielfach auch mystisch interpretiert wird, vgl. M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab ecclesia dissidentium*, 5 Bde (Paris 1926–1935), bes. IV 203–639.

⁴⁶ Das Problem des Fortschritts in Theologie und Geschichte wird nicht zuletzt aus den Erfahrungen der jüngsten Vergangenheit heute stark diskutiert; erwähnt sei außer den Anm. 4 genannten Beiträgen noch Schöndorfer, *Fortschrittsglaube und Geschichtsphilosophie*, in: *Der Fortschrittsglaube. Sinn und Gefahren: Studien der Wiener kath. Akademie* 5 Graz — Wien — Köln 1966) 137–145.

⁴⁷ Wie sehr das geltende Kirchenrecht das synodale Element enthält, zeigte J. Neumann, *Kollegialität und Synodalismus*, in: *Wort und Wahrheit* 26 (1971) 3–18.

Seelsorge — eine attraktive Aufgabe

I.

Es soll hier die Rede sein von der beruflichen Arbeit der Priester. Das ist ein Beruf, der zur Zeit nicht gefragt ist, der entwertet und ausgehöhlt ist, zum Teil durch die Theologie selbst. Seine Tätigkeit liegt verschüttet unter vielen sekundären Arbeiten, die sogar die meiste Zeit beanspruchen, obwohl sie mit dem Eigentlichen von Seelsorge nichts zu tun haben.

Viele Menschen am Rande der Kirche empfinden die Priester als Altertümer, als Antiquare und Medizinmänner, die man gerne betrachtet wie barocke Kirchenfiguren, weil sie ein Gefühl der Verbindung mit der Vergangenheit vermitteln. Die Pfarrer schaut man an — besonders wenn sie in Berufskleidung auftreten — „wie die Soldaten in der Uniform eines längst vergessenen Krieges“. Man gesteht ihnen „ausgedehnte Bedeutungslosigkeit zu in einer Kultur, in der man zur Toleranz erzogen worden ist“ — um Harvey Cox zu zitieren.¹ Soziologisch gesehen ist der Klerikerstand das Opfer eines Überganges in eine neue Kulturstufe. Wenn nun dieser Beruf als attraktiv, anziehend, lebenserfüllend hingestellt werden soll, wenn die Priester sich verstehen sollen als world-changers und life-celebrators (Cox), als solche, die die Welt verändern und die das Leben wirklich zelebrieren, ja feiern lehren, so könnte erwartet werden, daß hier allein von der österlichen Seite dieses Berufes gesprochen wird. Die Erkrankung der seelsorglichen Tätigkeit aber soll hier offen gelegt werden, damit Wege zur Heilung entdeckt werden können. Und diese tun sich nur auf, wenn Karfreitag und Ostertag zusammen gesehen werden.

Als ob der Karfreitag nicht ebenso interessant wäre wie der Ostertag? Als ob z. B. die Nähe des Bösen, das beruflich gekonnte Umgehen mit dem Bösen, nicht ebenso interessant wäre wie eine liturgische Feier? Die berufliche Tätigkeit des Seelsorgers zieht hinein in alle „Spiele des Himmels und der Hölle“. Der Arzt wird erst richtig „eingeweicht“ in seinen Beruf, wenn er ein paarmal mit dem Tod gerungen hat, unterlegen ist und erschüttert seine Grenze erkennt. Ähnlich erfährt der Priester seine „berufliche Einweihung“ erst, nachdem er mit dem Bösen gerungen und dessen Macht erkannt hat. Das Wort „interessant“ mag provokativ, ja wie eine „Entweihung“ klingen, aber es drückt aus, daß hier über die berufliche seelsorgerliche Arbeit fern von jeder „Priester-mutterromantik“ gesprochen werden soll, ebenso nüchtern, wie über die Berufsarbeit eines Rechtsanwaltes, des Arztes oder des Lehrers zu berichten wäre, die alle ihre tägliche Kärnerarbeit zu verrichten haben und zwischen einzelnen Höhepunkten immer wieder vor einer Durststrecke stehen.

Seelsorge als Berufsarbeit verlangt professionelle Ausbildung, begründete Berufstechniken, Klarheit über den „Stoff“, an den sich die Arbeit wendet; verlangt eine der Berufsarbeit zugeordnete individuelle Mitgift der Natur; fordert vor allem eine große Grundkonzeption christlicher Weltanschauung, innerhalb derer Seelsorge einen bestimmten Ort hat, und ohne den sie entartet und in frommes, individualistisches, sentimentales Umgehen mit Menschen oder gar in natürliche Religiosität abgleitet. Es ist daher jetzt zuerst die Rede vom großen Zusammenhang der Seelsorge mit dem christlichen Weltprogramm, was zugleich eine Grundkonzeption einer Pastoraltheologie darstellt; sodann von fünf ausgewählten einzelnen Tätigkeiten der Seelsorgers. Einige Schlußbemerkungen sollen abschließen.

¹ H. Cox, Stadt ohne Gott, Stuttgart⁶ 1970, 264 f.

II.

Der große Zusammenhang seelsorgerlicher Arbeit läßt sich dem großen Weltprogramm Gottes ablesen: Der Mensch hat die Aufgabe, die Erde zu kultivieren, das heißt wohl, mit seinem Geist zu bearbeiten. „Geist in Welt“ ist eine Leitvorstellung, die wie eine rote Linie den Schöpfungsauftrag der Menschheit zusammenfaßt. Geist soll inkarniert werden in allem Materiellen und diese Linie setzt sich fort in der Inkarnation Gottes in der Welt und findet ihre letzte Erfüllung bei der Wiederkunft Christi. Göttliche Lebensart soll Fleisch annehmen im Menschen, und diesem Geschehen ist die Seelsorge eingeordnet. Seelsorge ist damit keine bloß „fromme Sache“, sondern sinnerfülltes, lebensforderndes Werk, das den Einsatz eines erwachsenen, mündigen Menschen wert ist. Thornton Wilder läßt in seinem letzten Roman, *Der achte Schöpfungstag*, den Diakon sagen: „Es gibt keine Glückseligkeit, die dem Bewußtsein gleichkäme an der Entfaltung eines Planes teilzuhaben“ (464). Wer sich daher der Seelsorge zur Verfügung stellen will, braucht nicht nur einen christlichen Standpunkt, sondern eine bewußtgewordene Standfläche innerhalb des großen christlichen Weltkonzeptes. Es ist eine Frage menschlichen Formates, ob man sich dafür interessiert und sein ganzes Leben dafür einsetzen will. Daß einer damit ein geistiges Abenteuer auf sich nimmt, wird er daran merken, daß das Prinzip der Inkarnation, sobald es mit der Zeit, d.h. mit den geschichtlichen Mächten in Verbindung kommt, dauernd an die Grenzbereiche zwischen Karfreitag und Ostern gedrängt wird.

III.

An fünf Aufgaben soll dieses faszinierende Abenteuer exemplifiziert werden, fünf Aufgaben, die nicht sekundären, sondern primären seelsorgerlichen Auftrag darstellen, so sehr sie auch milieubedingt verschüttet sein können. Denn Maß für eine attraktive seelsorgerliche Tätigkeit kann nicht eine Fehlform sein, sondern die Grundidee.

1. Als erste Aufgabe sei genannt das Reifen des Menschen. Reifen bedeutet die Menschennatur zur Aktuierung bringen, sie zur Entfaltung, Mündigkeit, Verantwortungsbewußtsein, Unabhängigkeit und Entscheidungsfähigkeit rufen. Solche Vorarbeit kann von Glaubensstiftung nicht getrennt werden, da Glaube Reifen voraussetzt. Das ist die Sorge für den Acker, der bereitet werden muß für den Samen des Wortes, den wir zu säen haben. Das theologische Grundwissen über den „Samen des Wortes“ allein genügt nicht, wenn der Bereich der Seelsorge betreten wird, es besteht ein Nachholbedarf an Wissen über die Beschaffenheit des Ackers, d. h. über die menschliche Natur. Die moderne Anthropologie mit all ihren Hilfswissenschaften, in erster Linie der Tiefenpsychologie und dann der Soziologie, ermöglicht sowohl ein besseres Verstehen der uns Anvertrauten. Sie gibt endlich auch die Möglichkeit, den Dilettantismus im Umgang und in der Führung der Menschen zu überwinden, der die Seelsorge so in Mißkredit gebracht hat. Naivität, guter Wille und gesunder Menschenverstand genügen heute nicht mehr, und der Hl. Geist ersetzt nicht, was die Menschen selbst studieren können. Attraktiv wird der seelsorgliche Umgang mit den Menschen erst dann, wenn die professionelle Ausbildung des Seelsorgers eine Sicherheit im beruflichen Arbeiten mit den Menschen vermittelt.

Wie kein anderer Beruf ermöglicht Seelsorge es, das Wachsen und Reifen der menschlichen Natur zu begleiten und zu beeinflussen: Taufgespräch, Glaubensgespräch, Beichtgespräch, Brautgespräch, Jugendseelsorge, Krankenbesuch und Hinführung zum Sterben: alles Situationen der Wende, entscheidenden Hindurchganges, in denen der Mensch zu sich selbst finden muß. Jedesmal ist die Dialogfähigkeit des Seelsorgers gefordert. Zieht sich die seelsorgerliche Kommunikation über Jahre hin, ist es möglich, das Reifen der menschlichen Natur in Entfaltung und entscheidender Gestaltung zu verfolgen und Hilfe zur Selbsthilfe zu geben. Vielleicht geht einem manchmal dabei die Kostbarkeit des menschlichen Wesens auf, wenn aus einer Krise wie durch eine

Verpuppung neues Leben hervorbricht und ein Mensch tragfähig wird für Verantwortung in Freiheit.

An dieser ersten Aufgabe, die gewiß noch im Vorhof der Seelsorge steht, durch den aber notwendigerweise hindurchgegangen werden muß, ist abzulesen, daß der Stoff der seelsorgerlichen Tätigkeit nicht die Religion ist, sondern der Mensch, die menschliche Natur. Im Christlichen ist das Religiöse im Menschlichen integriert. Es geht nicht in erster Linie um Frömmigkeit, sondern um Inkarnation göttlichen Geistes im Menschlichen, wovon Frömmigkeit dann nur *ein* Ausdruck wäre. Der Seelsorger der Zukunft ist daher kein Funktionär der Religion mit Akzent auf Frömmigkeit, sondern ein Mitarbeiter am Weltprozeß, ein Fachmann für dessen Herzkammer, nämlich die menschliche Natur, oder auch kurz: für das menschliche Herz.

2. Diese Menschennatur zu ihrem Gottesbezug zu begleiten, stellt die zweite Aufgabe dar, die hier besprochen werden soll. Glauben heißt göttliche Lebensart verstehen, annehmen, sein Leben danach ausrichten, göttliches Leben Fleisch werden lassen. Glaubensstiftung ist Dienst an der Inkarnation göttlichen Lebens im Menschen. Das sind große Worte, die man nur akzeptieren kann, wenn sie auf dem Hintergrund der christlichen Weltkonzeption von „Geist in Welt“ gesehen werden. Jedes kleine Element von Glaubensstiftung wird getragen von dem großen Strom der Weltbewegung. Sie wirkt sich aus im Menschen. Sie verändert ihn und seinen „Weltentwurf“. „Wer dem vollkommenen Menschen Christus folgt, wird auch selbst mehr Mensch“, behauptet die Pastoralkonstitution des II. Vatikanums (Nr. 41). Das zu bemerken bedarf einer längeren geistlichen Erfahrung. Manchmal leuchtet es durch, befreit den Menschen zu Einsichten und Handlungen, die ohne solche göttliche Wirksamkeit nicht möglich wären. Aber merkwürdigerweise ist solche Höhe nicht festzuhalten. Als ob der Mensch in ihr noch nicht ganz zu Hause wäre! Aber daß es diese Erfahrung gibt, steht außer Zweifel. Und wenn sie nur ein paarmal im Jahr gemacht wird, so sieht man hier Möglichkeiten des Menschseins, wie eine kurz aufblitzende Vorwegnahme des Eschaton. Das ist faszinierend und verliert nie seine Attraktivität. Das regt die religiöse Phantasie an, weiter zu denken in das Eschaton hinein und macht real offen für zukünftige Möglichkeiten des Menschseins. Wer wirklich mit solcher Zukunft in Berührung kommen will, begeben sich in die Nähe seelsorgerlicher Akte. Ich weiß, das kann man nicht beweisen, nur bezeugen. Aber wir reden hier ja von christlichen Wirklichkeiten und ihrer anziehenden Wirkung auf Menschen.

Wer solche Wirklichkeiten als Seelsorger erfährt und begleitet, merkt auch, daß sich die Menschen zu ihm drängen. Es sei J. Ratzinger zitiert: Die Gläubigen wissen und erkennen die Tatsache an, „daß es nicht viele unabhängig nebeneinander herlaufende Gottesbeziehungen der jeweilig einzelnen gibt... Diese unterschiedliche Wahrnehmungsfähigkeit der Menschen für das, was jenseits der Grenzen des Alltags liegt, ist keine sinnlose Laune der Natur, sondern ist prägend für das Gottesverhältnis der Menschen und für das Zueinander der Menschen selbst. Sie werden eben so von Gott her aufeinander verwiesen“². Die meisten brauchen Teilhabe am Glauben eines mündigen Christen, und der Seelsorger ist für viele das Modell, an das sie sich anschließen. Sich dafür hergeben ist bewegend — aber im Sinne eines demütigen Dienstes für das Innerste des Mitmenschen.

3. Eine dritte attraktive Erfahrung ist die Nähe des Bösen, in die der seelsorgerliche Dienst zieht³. Es ist für den Arzt faszinierend, in der Nähe des Todes zu arbeiten, ja selbst die Nähe von Bazillen und Viren mit der Ansteckungsgefahr nicht zu scheuen. Solch ärztlicher Leidenschaft verdankt mancher sein Leben. Seelsorge verliert jede

² J. Ratzinger, *Glaube und Zukunft*. München 1970, 48.

³ Vgl. zu allem Folgenden ausführlich: *Josef Goldbrunner, Seelsorge — eine vergessene Aufgabe*. Freiburg³ 1973.

Naivität, wenn es um einen wirklichen Kampf mit dem Bösen geht und der Seelsorger sich in diese Nähe begibt. Man muß an Romane erinnern, um diesen seelsorgerlichen Bereich näher zu charakterisieren. Es seien genannt Bernanos, Tagebuch eines Landpfarrers; Graham Greene, Die Macht und die Herrlichkeit; Gertrud von Le Fort, Der Kranz der Engel. Mehr oder minder wird jeder Seelsorger einmal hineingezogen. Denn das Böse sucht immer die Orte des größten Widerstandes auf. Wer schon einmal das Böse z.B. einer Verleumdung, in sich hat austoben lassen, der weiß von der nie endenden Feindschaft zwischen Gut und Böse. Der erfährt aber auch, daß dies nur die halbe Wirklichkeit ist. Gut und Böse haben eine Funktion füreinander. Es wurde nicht viel darüber geschrieben. Einiges findet sich in Lebensbeschreibungen von Starzen, bei Zen-Meistern, manchmal ist es abzulesen an der menschlichen Güte erfahrener Psychotherapeuten und Seelsorger – diese Höhe über Selbstgerechtigkeit und Verurteilung, dieser Verzicht auf Lösung dieses Geheimnisses und gleichzeitiger Ahnung, ja steigender Gewißheit von einem furchtbaren und fruchtbaren Geheimnis, das *coincidentia oppositorum* genannt wird.

Christlich gesehen ist das nichts anderes als eine Vorahnung vom Geheimnis des Kreuzes, und damit beginnt erst die christliche Dimension. *Passio* und *glorificatio*, Tod und Auferstehung, Karfreitag und Osternacht: Wer die tiefsten Tiefen und Höhen des Menschen auszukosten bereit ist, weil er ganz und gar Mensch sein will: der werde Priester des Christentums. Das ist nicht mehr nur faszinierend, das ist Ruf in Ungewißheit und Wagnis, das ist Abenteuer des Lebens. Kann man mit jungen Studenten darüber sprechen? Diese Jugend, mit ihrer allgegenwärtigen Skepsis und ihrer leidenschaftlichen Fähigkeit zum Diskutieren, die andererseits in der Krypta des Seins, sich in Kellern den Erlebnissen des Beat aussetzt, soll und darf nicht geschont werden! Naivität ist in Zukunft verboten, Mut zu allen Höhen und Tiefen menschlichen Lebens ist gefordert. Das macht Priestertum attraktiv. Die Zunahme von Spätberufenen, auch nach vollem akademischen Studium in einem anderen Fach, scheint dem recht zu geben. Das Verlangen nach mehr bricht auf, wenn der Lebenskelch schon einmal geleert ist: es muß noch etwas anderes geben – und das müßte verlockend, anziehend, faszinierend, attraktiv sein. Dann melden sich Leute zum Priestertum, deren Kennzeichen Lebenserfahrung ist.

4. Eine vierte seelsorgerliche Aufgabe ist Gemeindebildung. Glaubensstiftung wirkt kommunikativ, aus Gläubigen entsteht nicht eine Interessengruppe, sondern eine Gemeinschaft. Diese Gemeinschaft darf allerdings nicht verwechselt werden mit einer Quasi-Gemeinde, die eine Mischung von Säkularinstitut und Orden darstellt. Pfarrgemeinde ist nicht Lebensraum: der Lebensraum der Christen ist die Welt, ihre Umgebung, ihr Beruf. Das ist ihr Weltamt. Die Gemeinde ist Tankstation, Brunnenstube, Oase – zu der die Christen kommen, um sich selbst wieder zu finden, Orientierung für ihr Leben zu erhalten und vor allem, um Gott zu verehren im gemeinsamen Gottesdienst mit Gleichgesinnten. Dem hat der Seelsorger zu dienen. Er ist bestellt für das Haus der Gemeinde. Er ist beruflich nicht der Welt zugeordnet: dieses ist Aufgabe der Christenheit als Ganzes. In einer sinnvollen Arbeitsteilung werden Menschen gesucht, die für das Haus sorgen können, die nicht aufgehen im Weltdienst, die nicht der Außenwelt leben, sondern Experten sind für die Innenwelt.

Die Sorge für das Haus der Christen, die Pfarrgemeinde, ist ein Bündel von Aufgaben, die aus praktischen Gründen sinnvoll zusammengewachsen sind, in Zeiten des Überflusses an Priestern von einem Mann erfüllt werden können, in Mangelzeiten jedoch aufgeteilt werden müssen an Mithelfer in der Seelsorge. Folgerichtig gilt viel, von dem hier die Rede war und ist, auch für alle Mitarbeiter in der Seelsorge.

Was erlebt einer, der eine Gemeinde zu führen hat? Zwischen welchen Höhen und Tiefen wird er hin und her gerissen, welche Sinnerfüllung wird gefunden, so daß diese Aufgabe einen Mann erfüllen kann? Gedacht ist hier nicht an Vordergründiges, das mit

viel Aktivismus, Organisation, Veranstaltungen und Mittelpunktsein eine Zeitlang durchtragen kann. Im Hintergrund jeder Gemeinschaftsbildung werden Situationen konstelliert, welche die Situation der Menschheit wie an einem Brennpunkt sichtbar macht.

Das menschliche Gemeinschaftsleben hat seine Höhen und Tiefen: Wenn viele zusammen sind, kann es so schön werden wie auch allein oder zu zweit. Dann wird ein Fest gefeiert. Davon sei weiter unten die Rede. Wenn viele zusammen sind, kann aber auch der gottlob nicht immer offene Abgrund sichtbar werden und „der Menschheit ganzer Jammer greift uns an“. Je höher einer steht, desto tiefer sieht er in diesen Abgrund. Der letzte Tropfen im Becher jeden Gemeinschaftslebens ist bitter. Die Menschheit ist in einer Situation, in der sie sich nicht selbst helfen kann, der Stoff der Menschheit selbst ist erkrankt, sie ist erlösungsbedürftig. Diese Erfahrung springt jeden an, der länger in führender Stellung war und wenn er durch seine Position sich nicht blenden ließ und eitel wurde, sondern offen blieb für die metaphysische Situation, dann wird ein großes Mitleiden wachgerufen mit allen Kreaturen und eine grundsätzliche Solidarität mit allen wird zur Grundlage des Arbeitens. Hier wird ein Element personalen Lebens aktuiert, die Kreatürlichkeit, in der uns existentiell aufgeht, daß wir alle als Kreaturen gleich sind und auf demselben Boden stehen. In dieser Existenzvertiefung ist es möglich, auf die Ehe zu verzichten und doch ein erfülltes Leben zu führen. Wie in der therapeutischen Kommunikation der Patient am Psychotherapeuten teilnehmen darf (ohne diese Gemütsbindung kann keine Heilung erfolgen), so partizipieren viele der dem Pfarrer Anvertrauten an seiner gläubigen Existenz. Solches für-viele-Dasein ersetzt nicht die Ich-Du-Beziehung, aber sie verbindet gleicherweise mit den nährenden Grundlagen menschlichen Lebens. Und im Vergleich zu späteren Jahren des Ehelebens scheint dieses „für-viele-Dasein“ wirklich manchmal attraktiver.

Noch mehr: Alle menschliche Kreatur wird zusammengehalten durch eine Klammer, das ist die archetypische Situation Not und Hilfe. Der Leiter einer Gemeinde sitzt an einer Schaltstelle, er ist Kontaktmann für die Vermittlung von Hilfe in Not, und die Verbindung von Not und Hilfe. Körperliche, seelische, geistige Not drängt heran, und wenn er auch oft ausgenützt wird, „helfen können“ hält den gesamten Menschenstoff der eigenen Individualität lebendig und bewahrt vor frühzeitiger Verholzung und Verhärtung.

5. Die menschliche Gemeinschaft ist von gemeinsamer Not belastet, aber auch für das Fest geschaffen. Fest ist „Zustimmung zur Welt“, wie Josef Pieper in seinem gleichnamigen Buch sagt. Alles Negative wird in die Ecke gestellt, nur Positives soll für eine Weile das Zusammenleben bestimmen. Wenigstens während eines Festes sollen die Festteilnehmer gut übereinander denken. Feste sind Feiern von Not, von Zweck und Nutzen, sie zeigen, wofür die ganze Heilsveranstaltung mit der Menschheit überhaupt ins Werk gesetzt ist. Feste lassen die Zukunft durchscheinen. Wenn es gelingt, ein Fest richtig transparent zu machen, so ist das Nahrung für den Lebensmut.

Die Pfarrgemeinde ist eine Notgemeinschaft, aber auch eine Festgemeinde, und der Seelsorger ist das, was man in den heidnischen Mysterienfeiern Festanführer genannt hat. Seine Aufgabe ist nicht nur, ein Fest zu organisieren, der Eucharistiefeyer vorzustehen, sondern es anzuführen. Das heißt aber, daß von seiner festlichen Gestimmtheit die entscheidenden Impulse ausgehen für das Gelingen eines Festes. Hierzu wäre das dionysische Element in seiner Natur zu entbinden. Das gilt besonders im süddeutschen Raum, wo wir noch den Mut zu Vielstimmigkeit in der Musik, zu Pauken und Trompeten, zu Farben und Bildern haben. Die modernen Bilderstürmer und Puristen werden am menschlichen Empfinden scheitern, wenn sie mehr wollen, als nur den Kitsch ausmisten. Denn wir wissen, daß Riten nicht nur psychohygienisch notwendig sind für die Gesundheit des Menschen, sondern daß das Dionysische die Hälfte des menschlichen Lebens ausmacht.

Ein christliches Fest wird in der Liturgie gefeiert, wenn wir an einer göttlichen Heilstat partizipieren. Dazu kann der Festanführer viel von heidnischen Mysterienfeiern lernen. Denn die kosmische Struktur der heidnischen Mysterienfeier ist wie eine Vorahnung, wenn man damals dachte, daß die Verbindung mit göttlichen Kräften nur durch die Todeszone hindurch möglich sei. Und die Feiernden, allen voran der Festanführer, versuchten mit allen möglichen Riten, schmerzvollen und zum Teil unsauberen, an den Rand der Todeszone zu kommen. Dort, wo das Bewußtsein schwindlig wurde, hatten sie religiöse Erlebnisse aus dem eigenen Innern. Religiöse Kräfte des Unbewußten wurden wachgerufen. Sie waren bewußtseinstranszendente, aber nicht welttranszendent. Wirklich zu transzendieren, war ihnen verwehrt. Im Christentum wurde diese kosmische Struktur der Mysterienfeier nicht nur bestätigt, sofern ein heiliger Austausch zwischen Menschlichem und Göttlichem durch die Todeszone hindurch ermöglicht ist, sondern auch erfüllt. Denn die Todeszone ist wirklich passierbar geworden durch das Todesereignis Christi. Ein für allemal ist ein heiliger Austausch, ein *sacrum commercium*, möglich – und die Riten konnten purifiziert werden von allem Unsauberen und Grausamen. Ein Fest ohne Orgie ist möglich und das liturgische Fest kann aufblühen zur Partizipation an den göttlichen Heilstaten und zum Bild für die Zukunft der Menschheit werden. Wenn die Mysterienfeier in einer Pfarrgemeinde nur ein paarmal im Kirchenjahr transparent wird für das ewige Fest der Menschheit im Reiche Gottes, dann kann die Pfarrgemeinde lange Zeit davon leben. Und wenn der Seelsorger nur einige Tropfen dionysischen Blutes in seinen Adern hat, dann erfährt er, daß Mystagoge sein Höhepunkt menschlichen Lebens ist, in den man sich nur staunend hineinhalten kann, damit „es geschieht“.

IV.

Zum Schluß zwei zusammenfassende Bemerkungen:

1. Es war nicht die Rede von einer Fülle von vordergründigen Dingen, die man aufzählen könnte, um anziehende Seiten seelsorgerlicher Tätigkeit aufzuzeigen. Es sollte vom Hintergrund, vom tragenden Grund gesprochen werden: von menschlicher Selbstfindung als der Voraussetzung des Glaubens; von der Veränderung, die im Menschen vor sich geht, wenn er gläubig wird; von der Funktion des Bösen für das Gute, die alle Menschen plagt; von der Erfahrung bei der Gemeindebildung, die zur Solidarität mit aller Kreatur aufschließt; vom liturgischen Fest, das transparent werden kann für das große Weltfest der Menschheit im Eschaton und eine Ursehnsucht der Menschheit erfüllt.

Alle diese Elemente der Seelsorge stoßen heute zugleich in eine Lücke unseres gesellschaftlichen Lebens hinein. Immer mehr Lebensbereiche werden wissenschaftlich und technisch bestimmt, d. h. bewußt gesteuert und die Folge ist ein gesellschaftliches Defizit für den menschlichen Innenraum, um den sich niemand kümmert. Hier würden wir konkurrenzlos dastehen, wenn genügend Leute von Format ihr soziales Engagement wirklich dort ansetzen wollten, wo der Kern jeder Not liegt.

2. Für eine berufliche Tätigkeit wie Seelsorge, die wirtschaftlich wie politisch keinen direkten Gewinn bringt, braucht es Kraftquellen. Eine von zweien ist der pneumatische Eros. Philosophischer Eros lebt vom Aufleuchten der Wahrheit; pädagogischer Eros kostet die Lust aus, einen Menschen zu sich selbst führen zu können; therapeutischer Eros lebt von der Leidenschaft des Heilens; pneumatischer Eros aber entzündet sich an dem Wunder der Inkarnation des Göttlichen im Menschen.

Eine weitere Kraftquelle für den seelsorglichen Dienst ist die lebendige, individuelle Beziehung zum Herrn aller Menschen, der uns an seinem Heilsplan mitwirken läßt. Nicht nur die Sache Jesu lebt weiter, er selbst lebt in der Erhöhung. Die Beziehung zu ihm beginnt wohl mit Bewunderung und endet bei Bewunderung. Bewunderung aber hat wiederum zu tun mit Faszination, mit Anziehung und Attraktivität.

Möglichkeiten einer Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zu den Sakramenten?

Zum Schreiben der Glaubenskongregation vom 11. April 1973

Am 11. April 1973 hat die Glaubenskongregation an einige Bischöfe in der Welt ein Schreiben gerichtet, das vom Präfekten dieser Kongregation, Kardinal Šeper, unterzeichnet wurde und zur Frage der Theorie und Praxis der Lehre von der Unauflöslichkeit der Ehe Stellung bezieht. Anlaß dieses Schreibens sind – wie es einleitend heißt – einige verwirrende neue Meinungen über die Unauflöslichkeit der Ehe, die nicht nur in Büchern oder katholischen Zeitschriften, sondern auch in Seminaren und katholischen Schulen verbreitet werden und die sogar in die Praxis einiger kirchlicher Gerichte dieser oder jener Diözese einzudringen beginnen. Zusammen mit anderen lehrmäßigen oder pastoralen Gründen werden diese Meinungen zur Rechtfertigung dafür angeführt, jene, die in irregulären Verbindungen leben, zu den Sakramenten zuzulassen. Dies aber wird als Abweichung bzw. Mißbrauch (*abusus*) gegenüber der geltenden Disziplin angesehen. Weiter heißt es in diesem Schreiben, die Glaubenskongregation habe auf ihrer Vollversammlung 1972 diese Frage geprüft. In ihrem Auftrag und mit Billigung des Papstes ermahnt sie die Bischöfe dringend zur Wachsamkeit darüber, daß alle, die Religionsunterricht an Schulen – gleich welcher Art – erteilen oder denen im kirchlichen Gericht das Amt des Offiziars anvertraut wurde, treu zur kirchlichen Lehre über die Unauflöslichkeit der Ehe stehen und dies in der Praxis an den kirchlichen Gerichten beachten.

Der nun folgende letzte Abschnitt dieses Schreibens nimmt konkret zu der Frage Stellung, ob jene, die in einer irregulären Verbindung leben, zu den Sakramenten zugelassen werden können. Wegen seiner Bedeutung sei er hier in wörtlicher Übersetzung wiedergegeben: „Was die Zulassung zu den Sakramenten betrifft, so mögen die Ortsordinarien einerseits (*ex una parte*) auf die Einhaltung der geltenden Disziplin der Kirche drängen. Andererseits (*ex alia parte*) aber mögen sie dafür Sorge tragen, daß sich die Seelsorger mit besonderem Eifer auch um jene kümmern, die in einer irregulären Verbindung leben, wobei sie bei der Lösung derartiger Fälle neben anderen richtigen Mitteln sich der bewährten Praxis der Kirche für den Gewissensbereich (*forum internum*) bedienen mögen“.

Aus dem Schreiben als solchem ist nicht ersichtlich, welche Bischöfe zu den unmittelbaren Adressaten zählen. Auf alle Fälle wurde es den Bischöfen des deutschsprachigen Bereiches, aber auch den Bischöfen Hollands zugestellt. Bereits am 30. Dezember 1971 hatte Kardinal Staffa, der Leiter des höchsten vatikanischen Gerichtes (der apostolischen Signatur), in einem eigenen Schreiben an die holländischen Bischöfe deren offener Praxis hinsichtlich der kirchlichen Einsegnung von Zweitehen gerügt¹. Was jedoch das Rundschreiben vom 11. April 1973 von dem Schreiben aus dem Jahre 1971 unterscheidet, ist die Tatsache, daß ersteres nicht mehr eine bloße römische Intervention darstellt, sondern gleichzeitig – wenn auch äußerst behutsam und für den oberflächlichen Leser kaum bemerkbar – einen gewissen Spielraum und Ermessensbereich für pastorale Lösungen offen hält. Wenn es stimmt, wie P. Fransen SJ an der Universität Löwen kürzlich zu der Frage der Interpretation kirchlicher Lehraussagen bemerkte, daß die römischen Kongregationen in sehr vorsichtigen und verhüllten Ausdrücken, die nur für einen aufmerksamen, nicht ängstlichen Leser deutlich sind, mit einem Spielraum im Rahmen des Gesetzes rechnen², dann bedarf es einer Prüfung, ob und inwieweit sich auf

¹ Vgl. hierzu W. L. Boelens, Bischofsernennung mit pastoralen Hintergründen, in: Orientierung 36 (1972) 55–57; ebenso: Einerseits – andererseits, in: Orientierung 37 (1973) 137.

² P. Fransen, Hermeneutische Überlegungen zur Interpretation kirchlicher Dokumente, in: Theologie der Gegenwart 16 (1973) 105–112, besonders 109.

Grund einer differenzierteren theologischen Sicht für die pastorale Praxis nicht doch Möglichkeiten eröffnen, die bisher als solche nicht erkannt oder anerkannt wurden. Hinzu kommt, daß ja die Dekrete der römischen Kongregationen eine administrative und richterliche Funktion haben und mehr von der Sorge um eine gemeinsame einheitliche Praxis als von neuen theologischen Überlegungen her bestimmt sind. Die eigentliche theologische Reflexion wird nicht von den römischen Kongregationen vorangetrieben, dies ist eher Sache der Theologen. Insofern bleibt zu prüfen, ob im Rahmen einer kirchlichen Verordnung auf Grund vertiefter theologischer Einsicht ein größerer Spielraum für das pastorale Wirken vorhanden ist oder ob über bestehende Anordnungen hinaus Anstöße zu neuen Möglichkeiten – die wiederum später durch eigene Verordnungen für einen Teilbereich oder die gesamte Kirche gultzuheißen wären – gegeben werden können. Bei all diesen Bemühungen aber müssen unaufgebbare Glaubenswahrheiten entsprechend geschützt und undurchdachte und verwegene Experimente zurückgewiesen werden.

Geht man unter diesen Voraussetzungen an eine Interpretation des Schreibens der Glaubenskongregation vom April 1973, so wird darin ein Dreifaches gefordert:

1. Der genannte Personenkreis soll in Theorie und Praxis eindeutig und klar zur Lehre von der Unauflöslichkeit der Ehe stehen.
2. In der Pastoral soll die geltende Disziplin der Kirche beachtet werden.
3. Es sind Lösungen zu suchen für jene Fälle, wo jemand in einer irregulären Verbindung lebt, wobei allerdings neben anderen richtigen Mitteln die bewährte Praxis der Kirche für den Gewissensbereich anzuwenden ist.

Gerade diese zuletzt genannte Anweisung soll im folgenden näher interpretiert werden. Es geht um die Frage, was neben der geltenden Disziplin der Kirche zu den *anderen richtigen Mitteln* für das forum internum zählt, weiterhin auch darum, was als „*bewährte Praxis der Kirche für den Gewissensbereich*“ bezeichnet werden kann.

I. Theorie und Praxis der Lehre von der Unauflöslichkeit der Ehe

Mit Recht steht die Sorge um die Verkündigung der unaufgebbaren Glaubenswahrheiten an erster Stelle. Hier dürfen keinerlei Abstriche gemacht werden. Weder in der Theorie noch in der Praxis dürfte der Eindruck erweckt werden, als nähme die heutige Theologie und mit ihr die Kirche das biblische Scheideverbot nicht mehr ernst und als könne man eine Ehe „auf Zeit“ schließen. Selbst wenn heute in der Öffentlichkeit über die Unauflöslichkeit der Ehe in kirchlichen Kreisen und unter Theologen diskutiert wird, so stehen doch katholische Theologen einmütig hinter der Forderung Jesu: „Was Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen (Mk 10,9) – und: „Wer seine Frau entläßt und eine andere heiratet, der bricht ihr gegenüber die Ehe; und wenn sie ihren Mann entläßt und einen anderen heiratet, bricht sie die Ehe“ (Mk 10, 11-12). Allein schon die Frage, wann eine einmal gültig geschlossene (sakramentale) Ehe unter Christen „aufgelöst“ werden könne, wird dem grundsätzlich geltenden Scheideverbot des Herrn nicht gerecht³. Nur eine oberflächliche Kenntnis der theologischen Diskussion kann zu dem Eindruck führen, als gäbe es auf der einen Seite Katholiken, die die Unauflöslichkeit der Ehe mutig und lautstark verteidigen, und auf der anderen Seite solche Theologen, die diese Unauflöslichkeit der Ehe in Frage stellen. Aber dieser Eindruck trügt⁴.

³ R. Pesch, Freie Treue. Die Christen und die Ehescheidung, Freiburg u. a. 1971.

⁴ J. Fuchs, Die Unauflöslichkeit der Ehe in Diskussion, in: Theologische Akademie Bd. 9, Frankfurt 1972, 85–107. Ebenso weitere einschlägige Literatur: F. Henrich – V. Eid (Hg.), Ehe und Ehescheidung. Diskussion unter Christen, München 1972; N. Weil u. a., Zum Thema Ehescheidung, Stuttgart 1970; H. Greewe u. a., Theologie der Ehe, Regensburg/Göttingen 1969; J. David – F. Schmalz (Hg.), Wie unauflöslich ist die Ehe? Eine Dokumentation, Aschaffenburg 1969; V. Steininger, Auflösbarkeit unauflöslicher Ehen, Graz u. a. 1968.

Die vielfältigen theologischen Äußerungen zur Frage der Ehescheidung bestreiten nicht diese grundsätzliche Forderung Jesu. Sie gehen davon aus, daß eine gültige Ehe nur mit dem Willen zur Einheit und Dauer (Unauflöslichkeit) geschlossen werden kann und daß es keinen Grund gibt, nach einer „Erlaubnis“ zur Lösung einer so geschlossenen Verbindung zu fragen. Worauf sie jedoch hinweisen, ist die Tatsache, daß eben auf Grund menschlich notvoller Situationen, auch auf Grund der heute noch bestehenden menschlichen Herzenshärte, eine so zustande gekommene gültige (sakramentale) Ehe zerrüttet werden kann in einer Weise, daß ein weiteres Zusammenleben oder auch eine Wiederaufnahme der abgebrochenen Beziehungen nicht mehr möglich erscheint. Offensichtlich hat sich auch die frühe Kirche bereits mit derartigen Problemen auseinandersetzen müssen. Unter Hinweis auf die sich im Laufe der abendländischen Kirchengeschichte herausgebildete Annullierungspraxis wird in diesen theologischen Erörterungen die Frage aufgeworfen, ob nicht der Katalog der Gründe für eine Feststellung eines mangelnden Ehwillens erweitert und darüber hinaus die Frage der Lösungsvollmacht der Kirche (mit dem Blick auf das Privilegium Paulinum und seine Entwicklung) neu überprüft werden sollte. Auch von einem personalen sakramentalen Verständnis der Ehe her wird die Frage aufgeworfen, ob der Bestand der Ehe als solcher lediglich von der rechtlich abgegebenen Willenserklärung abhängt oder ob nicht doch die personale ganzheitliche unbedingte Liebe der beiden Ehepartner das tragende Moment der Ehe darstellt; nimmt man letzteres an, so erhebt sich die Frage, ob nicht doch in jenem Fall, wo eine solche Liebe offensichtlich in endgültiger Weise erloschen ist, Ehe als Sakrament überhaupt noch besteht oder ob die Basis (Materie) einer sakramentalen Ehe zerstört ist.

Diese Überlegungen aber haben noch nichts mit einer Leugnung der Gültigkeit des Herrenwortes zu tun. Man sollte hier nicht derartige theologische Bemühungen voreilig mit fragwürdigen Verdächtigungen versehen — dies ist aber keineswegs die Absicht des vorliegenden Schreibens der Glaubenskongregation. Vielmehr ist dieses bestimmt von der Sorge um eine klare und eindeutige Verkündigung der Verpflichtung des Scheideverbotes des Herrn — eine Verpflichtung, die auch die Kirche als solche nicht einfach aufzuheben vermag. Nicht nur eine Wiederverheiratung, sondern bereits eine Trennung der einmal geschlossenen Ehe entspricht jedoch bereits nicht mehr dem Willen des Herrn: „Was Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen!“

Nun steht allerdings die Gemeinde glaubender Christen immer wieder vor der Tatsache, daß diese unsere Welt noch keineswegs eine heile Welt ist, daß es Versagen, Sünde und Schuld gibt, daß Lebensgemeinschaften und Ehen zerbrechen, ja daß für Ehepartner ein weiteres Zusammenleben nahezu als unmöglich erscheint. Die Kirche hat eine Trennung von Tisch und Bett gelten lassen, selbst wenn eine solche nicht dem vollgültigen Sinne des Scheideverbotes des Herrn entspricht. Theologen, die heute noch in einer sehr starren juristischen Konzeption die Ehe werten, sprechen sogar davon, daß in gewissen Fällen ein Ehepartner „in völlig rechtmäßiger Weise die Trennung verlangt, ja, daß er im Gewissen verpflichtet ist, sie zu wollen und zu vollziehen“⁵ — offensichtlich sind sie sich nicht bewußt, daß sie bereits damit einen notvollen *Kompromiß* bejahen, der zudem auch in der Bibel schon angedeutet erscheint (vgl. 1 Kor 7,11; Mt 19,9). Die gleichen Theologen lehnen aber radikal jeden Kompromiß im Zusammenhang mit einer Wiederverheiratung und Zulassung zu den Sakramenten ab mit dem Hinweis, daß eben die Wiederverheiratung „auf einem ganz anderen Blatt stehe“⁶. So kann jedoch nur sprechen, wer die exegetische Literatur zum Thema der Ehescheidung

⁵ So F. Reckinger, „Verjährung“ der ungültigen Ehe?, in: MThZ 24 (1973) 115–138, besonders 128. Vgl. auch F. Reckinger, Wiederverheiratete Geschiedene eucharistiefähig?, in: MThZ 24 (1973) 36–54.

⁶ Ebenda 129.

aus den letzten Jahren — und zwar die von protestantischen wie von katholischen Theologen — nicht kennt⁷.

Heute müssen sich Theologen und Seelsorger Gedanken darüber machen, was zu tun ist, wenn eine Zweitehe eingegangen wurde, nachdem die erste zerbrochen ist, und wenn zudem aus der zweiten nur bürgerlich geschlossenen Verbindung bereits neue Verpflichtungen gegenüber dem Partner und den Kindern erwachsen sind. Hier entstehen Konfliktsituationen, die nicht einfach dadurch gelöst werden können, daß man auf einen Verzicht zum Vollzug der Geschlechtsgemeinschaft hin drängt und den beiden Partnern nahelegt, wie Bruder und Schwester zusammenzuleben. Immerhin haben sie sich gegenseitig vertraut gemacht und tragen füreinander Verantwortung; sie können sich aus dieser Verantwortung nicht einfach zurückziehen. Erst recht erscheint zumeist eine völlige Trennung dieser noch nicht kirchlich legitim geschlossenen Ehe als menschlich nicht verantwortbare Lösung — vor allem dann nicht, wenn Kinder vorhanden sind und diese Gemeinschaft durchaus in einem echten Treueverhältnis gelebt wird. Kann entsprechend den Umständen in solchen Fällen Gläubigen eine ihrer Bitte um volle Teilnahme am kirchlichen Leben entsprechende pastorale Hilfe gewährt werden, können sie zum Empfang des Bußsakramentes und der Eucharistie zugelassen werden, ohne daß dadurch die unaufgebbare Glaubenslehre über das Scheideverbot des Herrn verraten wird?

Nach den Aussagen des Konzils von Trient (Sessio XXIV, 11. November 1563) werden nur jene verurteilt, die die Kirche des Irrtums bezichtigen, wenn sie daran festhält, daß eine Ehe — auch bei Vorliegen des Ehebruchs eines Partners — nicht aufgelöst werden dürfe und daß der schuldige wie der unschuldige Teil zu Lebzeiten des anderen Partners keine neue Ehe eingehen könne⁸. Wie in einer eigenen Anmerkung zu diesem Konzilstext betont wird, wurde bewußt eine so behutsame Formulierung gewählt, um die Griechen, die zwar in der Praxis einen anderen Weg gehen, aber in der Lehre sich der Auffassung der lateinischen Kirche anschließen, nicht vor den Kopf zu stoßen. Kann also für die pastorale Praxis unter gewissen Voraussetzungen ein Weg gefunden werden, der nicht als Verrat an der Forderung des Herrn anzusehen ist — wie ja auch die geltende Disziplin der Kirche gewisse Möglichkeiten gesucht hat, um den Ehepartnern einer zerrütteten Ehe zu helfen, ohne daß diese Hilfe als Abstrich an der kirchlichen Lehre von der Unauflöslichkeit der Ehe verstanden wird?

Eine pastorale Duldung einer Praxis, wie sie die Ostkirche mit der Erlaubnis einer Wiederverheiratung kennt, darf also nicht ohne weiteres schon als Abfall von der Lehre Jesu angesehen werden. Die Bemerkung von F. Reckinger erscheint darum nicht bloß eng, sondern unhaltbar, wenn er schreibt: „Würde die Kirche . . . Wiederverheirateten die Kommunion gewähren, so würde sie damit *lehren*, das Fortführen einer zweiten Geschlechtsgemeinschaft könnte u. U. eine annehmbare Form christlicher Existenz sein. Damit aber würde sie — ungeachtet aller verbalen Restriktionen und Proteste — den Willen Jesu verdunkeln und die Menschen zum Abfall von seinem Verbot anleiten“⁹. Würde man Praxis und Lehre so unmittelbar mitsammen koppeln, so wäre auch der Hinweis im oben genannten Schreiben der Glaubenskongregation auf die Lehre von der Unauflöslichkeit der Ehe, auf die geltende Disziplin und auf die neben anderen richtigen Mitteln sich bewährt habende Praxis der Kirche überflüssig. Bevor jedoch nach den

⁷ Vgl. hierzu H. Baltensweiler, *Die Ehe im Neuen Testament, Exegetische Untersuchung über Ehe, Ehelosigkeit und Ehescheidung*, Zürich/Stuttgart 1967; R. Schnackenburg, *Die Ehe nach dem Neuen Testament*, in: H. Greeve, *Theologie der Ehe*, Regensburg 1969, 9–36; ders., *Die Ehe nach der Weisung Jesu und dem Verständnis der Urkirche. Geschichtlich Bedingtes und bleibend Gültiges*, in: F. Henrich — V. Eid, *Ehe und Ehescheidung*, München 1972, 11–34.

⁸ Denzinger/Schönmetzer n. 1807 — vgl. auch die Anmerkung dazu.

⁹ F. Reckinger, „Verjährung“ der ungültigen Ehe?, 131.

rechten Mitteln und der bewährten Praxis der Kirche gefragt wird, soll kurz die geltende Disziplin der Kirche, deren Beachtung eingeschärft wird, aufgezeigt werden.

II. Die geltende Disziplin der Kirche

Mit „geltender Disziplin“ ist in diesem Zusammenhang zunächst nur die Disziplin der römisch-katholischen Kirche gemeint, wie sie im vorliegenden kirchlichen Rechtsbuch (CIC) und in der Rechtsprechung der kirchlichen Gerichte zum Ausdruck kommt. Unberücksichtigt bleibt hier die Ehedisziplin der Ostkirche, die – wie bereits erwähnt – zwar in der Praxis beim Zerschlagen einer Ehe unter bestimmten Umständen eine Wiederverheiratung zuläßt, aber in der Theorie ebenfalls an der Unauflöslichkeit der gültig geschlossenen sakramentalen Ehe festhält. In can. 1110 des CIC wird zunächst der Grundsatz aufgestellt, daß jede gültige Ehe – auch die zwischen zwei Ungetauften (die sog. bloße Naturehe) – den Charakter der Dauer und der Exklusivität trägt, also unauflöslich ist. Unbeschadet dieses Grundsatzes kommt jedoch im sog. „Privilegium Paulinum“, das im Laufe der Zeit eine Ausweitung zum „Privilegium Petrinum“ erfahren hat, der Freiheitsanspruch des gläubig gewordenen Ehegatten auf Grund des Vorranges des wahren Glaubens zum Ausdruck (vgl. can. 1120 ff). Diese im Kirchenrecht festgehaltene Praxis stützt sich auf die Weisung des Apostels Paulus in 1 Kor 7, 12-16, der – wohl wissend um den unbedingt geltenden Anspruch des Scheideverbotes – aus eigener pastoraler Verantwortung heraus die Weisung gibt: „Wenn jedoch der Ungläubige fortgehen will, so möge er fortgehen. Der Bruder und die Schwester sind in diesen Dingen nicht gebunden, denn in Frieden hat euch Gott berufen!“ (1 Kor 7,15). Auch die dem Papst zugesprochene Vollmacht, eine noch nicht vollzogene, aber gültig geschlossene Ehe kraft oberster Lösegewalt durch Gnadenerweis zu lösen (can. 1119), wird nicht als Widerspruch zum Grundsatz der Unauflöslichkeit der Ehe angesehen. Hierbei bleibt zu bedenken, daß diese Praxis bereits im 12. Jh. im Zuge der Auseinandersetzung mit der römischen Konsens- und der germanischen Kopulationstheorie einsetzte, wobei Papst Innozenz III. (1198–1216) der Meinung war, daß auch die noch nicht vollzogene Ehe bereits durch die Willenserklärung der Partner echte sakramentale Ehe sei – jedoch durch päpstlichen Hoheitsakt gelöst werden könne. Bis heute wird in der kirchlichen Praxis so verfahren, ohne daß darin irgend jemand einen Verrat an der Lehre von der Unauflöslichkeit der Ehe erblickt.

Zur geltenden Disziplin der Kirche zählen auch die verschiedenen Möglichkeiten einer Nichtigerklärung der Ehe, wobei hierfür die tragfähigen Gründe für eine Ungültigkeitsklärung des Ehekonsenses keineswegs statisch festgelegt sind, sondern in der Spruchpraxis der Kirche auf Grund vertiefter Erkenntnis über die komplexe Situation menschlicher Willensbildung und Entscheide eine Ausweitung erfahren haben. Die heute zunehmende Berücksichtigung auch psychologischer Faktoren wie Hemmungen, Fehlprojektionen, die Freiheit des Menschen wesentlich beeinträchtigende psychische Erkrankungen und andere Momente, zeigt, daß auch die bestehende geltende Disziplin der Kirche durchaus in einem Entwicklungsprozeß steht und nicht einfachhin starr gehandhabt wird.

Zur geltenden Disziplin der Kirche zählt ebenso die Tatsache, daß jenen, die in einer gültig sakramentalen Ehe gelebt haben und auf Grund des Scheiterns ihrer Ehe eine „Trennung von Tisch und Bett“ begehren, diese zugestanden wird (ca. 1128-32), wenngleich für keinen Ehepartner – so lange der andere noch lebt – ein neuer kirchlich gültiger Eheabschluß möglich ist. Geht der eine von ihnen oder gehen beide dennoch eine zweite Ehe ein, so gilt ihr Verhältnis als irregulär; sie zählen kirchenrechtlich als Bigamisten und ziehen sich allein auf Grund dieses Verhaltens den rechtlichen Ehrverlust (*infamia iuris*), nicht jedoch schon die Exkommunikation zu. Leben sie trotz Ermahnung des Oberhirten in ihrer unerlaubten Verbindung weiter, dann erst sollen sie mit Exkommunikation oder persönlichem Interdikt bestraft werden (so can. 2356).

Eine solche Exkommunikation und ein persönliches Interdikt wird aber heute für derartig wiederverheiratete Geschiedene kaum mehr ausgesprochen. Allerdings sind sie doch praktisch von der Kommuniongemeinschaft ausgeschlossen, da ihre zweite Ehe nach dem Urteil der Kirche nicht gültig ist und sie in einer geschlechtlichen Verbindung leben, die dem Willen Gottes nicht entspricht.

Was die geltende Disziplin der Ostkirche betrifft, so wird – zumindest dem unschuldigen Teil – bei einer totalen Zerrüttung seiner Ehe ein neuer Eheabschluß gestattet, wenngleich man über die Frage, ob diese neue Ehe eine sakramentale Ehe ist oder nicht, keine einhellige Meinung besitzt. Nur in der Praxis, nicht in der Theorie, fallen also ostkirchliche und römisch katholische Ehelehre auseinander. Die Praxis der römisch katholischen Kirche, beim Zerbrechen einer Ehe keinen neuen Eheabschluß zuzulassen, stand bisher offensichtlich im Dienste einer eindeutigen Verkündigung. Sie wollte zeigen, wie ernst es die Kirche mit dem Scheideverbot des Herrn meint. Je klarer die Eindeutigkeit dieses Scheideverbotes angenommen und auch in der Verkündigung vorgetragen wird, um so eher läßt sich die Frage aufwerfen, ob nicht doch unter bestimmten Voraussetzungen in der Praxis – unter Berücksichtigung der bisher geltenden Disziplin – eine weitere Entwicklung erfolgen kann, vor allem dann, wenn sich die bisherige für das forum internum vorgelegte Praxis der Kirche nicht bewährt hat. Gerade die folgenden Überlegungen, die offensichtlich auch von der sehr behutsamen Formulierung dieses Rundschreibens der Glaubenskongregation angeregt werden, wollen die grundsätzliche christliche Lehre von der Unauflöslichkeit der Ehe in keiner Weise tangieren.

III. Die „richtigen Mittel“ und die bewährte Praxis der Kirche

Nach der augenblicklich geltenden Disziplin der Kirche ist für Geschiedene, die in einer neuen ehelichen Verbindung leben, eine Zulassung zu den Sakramenten nicht möglich – es sei denn, sie geben ihre neue eheliche Lebensgemeinschaft auf oder, wo dies aus gewichtigen Gründen nicht möglich ist, sind bereit, die geschlechtlichen Beziehungen abubrechen und wie Bruder und Schwester mitsammen zu leben. Vorausgesetzt wird dabei auch, daß dadurch kein öffentliches Ärgernis gegeben wird.

Hat sich eine solche Praxis bewährt? Sicherlich nicht. Das soll nicht heißen, daß Enthaltsamkeit im Zusammenleben zweier geschlechtsverschiedener Partner unmöglich sei, wohl aber, daß der größere Teil jener wiederverheirateten Geschiedenen, die aus religiösen Motiven um eine Zulassung zu den Sakramenten bitten, aus innerer Wahrhaftigkeit heraus es ablehnen, die schon begonnene neue Lebensgemeinschaft lediglich als Bruder-Schwester-Beziehung fortzuführen – vor allem, wenn sie noch in jungen oder mittleren Jahren stehen. Eine realistische Sicht ihres eigenen Vermögens und Unvermögens, aber auch die Liebe und die Verantwortung gegenüber jenem Partner, mit dem sie bereits neu ein derartiges Vertrauensverhältnis eingegangen sind, macht es ihnen unmöglich, eine solche Bedingung als Voraussetzung für die Zulassung zum vollen kirchlichen Leben zu bejahen. Auf alle Fälle bekunden die äußerst seltenen und keineswegs immer gelungenen derartigen Versuche, eine begonnene eheliche Lebensgemeinschaft als Bruder- und Schwesterbeziehung weiterzuführen, daß sich eine solche Praxis nicht bewährt hat.¹⁰

Das Schreiben der Glaubenskongregation begnügt sich jedoch nicht damit, nur eine Einhaltung der geltenden Disziplin zu fordern, sondern ermahnt auch die Seelsorger, für jene, die in irregulären Verbindungen leben, Lösungen zu suchen, bei denen die richtigen Mittel und die bewährte Praxis der Kirche für den Gewissensbereich zu berücksichtigen sind. Offensichtlich ist also daran gedacht, über die bisher geltende Disziplin, wonach eine Zulassung zum Sakramentenempfang in den genannten Fällen

¹⁰ Auch hier macht sich F. Reckinger die Argumentation viel zu einfach. Vgl. a. a. O. 119 f.

nur in sehr eingegrenzter Form ermöglicht wurde, hinauszugehen. Nur wenn man über die bisherigen Praktiken hinaus noch nach weiteren Möglichkeiten einer seelsorglichen Betreuung der betreffenden Gläubigen und einer Zulassung zu den Sakramenten sucht, ist das „Einerseits“ und das „Andererseits“ dieses Schreibens sinnvoll.

Was aber sind „richtige Mittel“ und was zählt zur bewährten Praxis der Kirche für das *forum internum*? Ohne Anspruch auf Vollständigkeit sollen im folgenden wenigstens einige rechte Mittel aufgezählt werden:

1. Die subjektive Voraussetzung des Empfängers der Eucharistie; er soll nicht im Zustand schwerer Schuld leben und verharren, sondern reumütig umkehren und das, was in seinen Kräften steht, zur Vermeidung künftiger schwerer Schuld auch zu tun bereit sein. Hinzu kommt selbstverständlich die rechte gläubige Sehnsucht nach dem Empfang der Eucharistie.

2. Auch die Ausrichtung des eigenen pastoralen Verhaltens an analogen Fällen kann einen Schritt weiterführen und ist somit ein „rechtes Mittel“.

3. Es zählt zur bewährten pastoralen Praxis, daß auf Grund eines ernsthaften religiösen Bedürfnisses unter Umständen in dringenden Fällen (*casus urgens*) eine Sonderregelung zum persönlichen Heil des Betroffenen getroffen wird.

4. Ein weiteres Grundgesetz der Pastoral ist, daß man im einzelnen behutsam vorgeht und nicht unnötigerweise durch sein Verhalten Ärgernis gibt. Es darf nicht der Eindruck entstehen, als würde durch die jeweilige pastorale Praxis die grundsätzliche kirchliche Lehre und die von der kirchlichen Autorität geforderte Disziplin mißachtet.

5. Schließlich muß auch gefragt werden, was sich bei den im Bereich des *forum internum* möglichen pastoralen Hilfen, die über die bereits geltende Disziplin hinaus versuchsweise gegeben wurden, in der Praxis bewährt hat und was nicht.

Zu 1: Das vorliegende Schreiben empfiehlt den Seelsorgern in besonderer Weise die Sorge für jene, die in einer „irregulären Verbindung“ leben. Gemeint sind damit offensichtlich nicht einzelne Konkubinarier, sondern jene Gläubigen, die bereits in einer kirchlich gültigen Ehe gelebt haben, deren Ehe zerbrochen ist, die aber nunmehr bürgerlich-rechtlich bereits in geordneter Weise eine neue Verbindung eingegangen sind; sie würden diese durchaus, wenn es möglich wäre, auch vor der Kirche als sakramentale Ehe schließen. Dies ist ihnen aber verwehrt. Es wäre Unrecht, wollte man solche „irreguläre Verbindungen“ einfach hin mit einem Konkubinat gleichsetzen. Liegt doch hier ein Ehewille und die Bereitschaft zu ehelicher Treue – zumindest für diese neue Verbindung – vor. Darf oder muß man jedoch annehmen, daß das Verhalten dieser in einer Zweitehe lebenden Geschiedenen stets auch ein Leben in schwerer Sünde und Schuld ist?

Aus doppeltem Grund ist dies nicht möglich. Einmal wäre durchaus ein „irriges Gewissen“ denkbar, vor allem dann, wenn die Scheidung bereits viele Jahre zurückliegt und keine besonderen Schuldversäumnisse und Verpflichtungen gegenüber dem anderen Partner der ersten Ehe noch bestehen. Ein weiterer Grund dafür, daß kein Schuldbewußtsein vorhanden ist oder daß zumindest kein verhärteter sündhafter böser Wille angenommen werden kann, liegt in der gegebenenfalls vorliegenden Konfliktsituation. Ist die erste Ehe unwiederbringlich zerrüttet, sind in der seit Jahren bestehenden Zweitehe auf Grund vorhandener Kinder und auch auf Grund der zwischenmenschlichen Beziehungen zum Partner eine Fülle neuer sittlicher Verpflichtungen entstanden, die nicht mehr einfach hin rückgängig gemacht werden können, dann wäre eine Lösung dieses Verhältnisses unter Umständen eine „Flucht aus diesen neuen Verpflichtungen“ und somit ein neues großes Unrecht, das nicht einfach hin als Voraussetzung für den Sakramentenempfang eingefordert werden kann und darf. In einer solchen Konfliktsituation kann aber jenem Geschiedenen, der etwa vorhandene Schuld am Zerbrechen der ersten Ehe längst bereut und nach Möglichkeit wieder gut gemacht hat, kein boshafter

Wille und kein hartnäckiges Verharren im Zustand schwerer Schuld vorgeworfen werden – im Gegenteil: Was er für eine volle Teilnahme am kirchlichen Leben seinerseits zu tun in der Lage ist, hat er bereits getan. Die Forderung jedoch, mit seinem zweiten Ehepartner die geschlechtlichen Beziehungen ganz aufzugeben, erscheint in einer solchen Situation besonders für jüngere Ehepaare irreal und übersteigt im Normalfall auch das Maß dessen, was dem einzelnen zugemutet werden kann: „ultra posse nemo tenetur“ – dies gilt zumindest für die Zurechnung schwerer persönlicher Schuld, die doch ein gehöriges Maß an Freiheit und „Anders-handeln-können“ voraussetzt.

Insofern wäre für das *forum internum* unter den hier genannten Voraussetzungen eine so gewachsene zweite eheliche Verbindung, die kirchlich jedoch noch nicht gültig ist, keineswegs ein absolutes Hindernis für die Zulassung zur Eucharistie. Christen guten Willens, die Sünde und Schuld ernsthaft bereuen und das tun, was sie zu tun vermögen, haben – besonders wenn sie gläubig sind und ein ernsthaftes „*desiderium sacramenti*“ bekunden – einen Anspruch auf Zulassung zur Eucharistie. „Gott verlangt ja nichts Unmögliches, er ermahnt vielmehr mit seinem Gebot, das zu tun, was du tun kannst, und zu beten um das, was du noch nicht kannst!“¹¹ Wo begangenes Unrecht nach Kräften wiedergutmacht wurde, wird man auf Grund der bestehenden neuen sittlichen Verpflichtungen eine zweite eheliche Verbindung doch anders als ein Konkubinat oder als ein Leben in schwer sündhaftem Zustand beurteilen müssen. Dabei sollen in diesem Zusammenhang die weiter anstehenden neuen Überlegungen über die vielleicht bisher noch nicht hinreichend erkannte Vollmacht der Kirche, Lösungen für Härtefälle zu finden, unberücksichtigt bleiben. Der Zustand schwerer Sündhaftigkeit kann ja zudem nicht einfach material ohne Berücksichtigung der subjektiven Verfassung des einzelnen Sünders gewertet werden, wie dies F. Reckinger in seinem Beitrag tut: „Daß aber geschlechtlicher Verkehr außerhalb der Ehe immer schwere Sünde ist, scheint doch wohl zu den *Grundlehren* des Christentums, zum ‚*depositum fidei*‘, zu gehören.“¹² So einfach geht dies mit der Feststellung schwerer Sünde nun doch nicht! Übrigens hat F. Reckinger – ohne daß er es wollte – durch die Verwendung des Wörtchens „scheint“ das Richtige formuliert: diese seine These scheint nur zu den *Grundlehren* des Christentums zu gehören, gehört aber offensichtlich eben gerade nicht dazu – jedenfalls nicht in dieser seiner Formulierung.

Aber auch der pastorale Hinweis auf das „*sacramentum in voto*“, der wiederverheirateten Geschiedenen gegeben werden soll, ist bestimmt keine tragfähige Hilfe – vor allem dann nicht, wenn auf seiten des Subjekts die grundsätzlichen Voraussetzungen zum Empfang der Eucharistie gegeben sind. Im übrigen setzt doch auch das „*sacramentum in voto*“ die innere Umkehr bzw. die Aufgabe des sündhaften Zustandes voraus!

Bei den hier genannten „irregulären Verbindungen“ geht es lediglich um jene Zweitehen, deren erste Ehe auch tatsächlich gültig als sakramentale Ehe zustande gekommen und hernach zerbrochen ist. Nicht berücksichtigt bleiben jene Fälle, in denen man mit guten Gründen annehmen kann, daß die erste Ehe wohl eigentlich nie als gültige Ehe zustande gekommen ist, die Ungültigkeit aber im äußeren Bereich nicht bewiesen werden kann. In einer derartigen Lage wäre ohne rechtliche Anerkennung durch die Kirche der neue, nur bürgerlich vollzogene Eheabschluß, zumindest für den Gewissensbereich, als echte Ehe anzusehen. In diesem Falle ließe sich auch, wiederum mit der notwendigen pastoralen Klugheit, eine Zulassung zu den Sakramenten ohne große Schwierigkeit vertreten.

Zu 2: Zu einem probaten Mittel der Pastoral zählt auch die Ausrichtung des Handelns an analogen Fällen. Nun hat die römisch-katholische Kirche auf dem II. Vatikanum

¹¹ Augustinus, *De natura et gratia* c. 43, 50.

¹² F. Reckinger, „Verjährung“ der ungültigen Ehe?, 118.

trotz gewisser bestehender Divergenzen eine Wiederherstellung der Kommuniongemeinschaft mit der orthodoxen Kirche vorgenommen. Dies war möglich, weil bezüglich des Glaubens an die Eucharistie, an die Gültigkeit der Weihen und an das hierarchische Amtsverständnis keine wesentlichen Unterschiede bestehen. Nun besitzt aber bereits die orthodoxe Kirche bezüglich der Wiederverheiratung Geschiedener eine andere Praxis als die römisch katholische Kirche – wobei in ihrer Kirche die wiederverheirateten Geschiedenen zur Eucharistie zugelassen sind. Diese Tatsache bleibt ja bei der Zulassung Orthodoxer zur Eucharistie in der römisch-katholischen Kirche unberücksichtigt; denn im einzelnen Fall, wo ein Orthodoxer an der Eucharistiegemeinschaft teilnimmt, wird nicht gefragt, ob er geschieden ist und bereits in einer Zweitehe lebt oder nicht. Offensichtlich ist die Heilssorge so gewichtig, daß gerade bei der Wiederherstellung der Kommuniongemeinschaft auf die abweichende Praxis der Orthodoxen hinsichtlich der Wiederverheiratung nicht Rücksicht genommen werden mußte. Warum aber soll denen, die in der römisch-katholischen Glaubensgemeinschaft der Kirche stehen, ein geringeres Recht eingeräumt werden?

Zu 3: Daß die Kirche auch auf Grund eines ernsthaften religiösen Bedürfnisses ihre Sonderregelungen bezüglich der Zulassung zur Eucharistie ausgeweitet hat, bezeugt die Instruktion über die Zulassung von Nicht-Katholiken zur Eucharistie¹³; nur in „relativ außergewöhnlichen Fällen“, die als Fälle „dringender Notwendigkeit“ bestimmt werden, kann Nicht-Katholiken aus den reformatorischen Kirchen die eucharistische Kommunion erlaubt werden – wobei gleichzeitig anerkannt wird, daß dort, wo solche außergewöhnlichen Fälle „oft“ gegeben sind, „die Bischofskonferenzen Richtlinien aufstellen können, die normative Kraft haben“¹⁴. Unter Berücksichtigung dieser Instruktionen des Sekretariats für die Einheit der Christen werden nun auch mancherorts unter bestimmten Voraussetzungen evangelische Christen zur Kommunion zugelassen – etwa beim Abschluß einer Mischehe. Voraussetzung bleibt, daß der evangelische Partner an die Gegenwart Christi in der Eucharistie glaubt, ein ernsthaftes Verlangen nach dem Empfangen der Eucharistie bekundet und ein besonderer „casus urgens“ vorliegt. Eine solche Ausnahmeregelung, die zudem pastorale Klugheit voraussetzt und nur behutsam getroffen werden kann, hebt in keiner Weise die bestehende kirchliche Disziplin auf. Auch jede leichtfertige Ausweitung einer solchen Ausnahme würde zu dem Mißverständnis führen, als nähmen die Seelsorger die kirchliche Glaubenslehre und Disziplin nicht mehr genügend ernst.

Könnte nicht die Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zu den Sakramenten der Buße und der Eucharistie in bestimmten einzelnen Fällen – also nicht grundsätzlich und schlechthin – für den Gewissensbereich ebenfalls als Ausnahmefall verstanden und praktiziert werden? Als Bedingungen für eine solche Zulassung wären zu nennen:

a) Bezüglich der ersten Ehe müßte eindeutig erwiesen sein, daß diese total zerrüttet und eine Wiederaufnahme dieser ehelichen Beziehungen schlechterdings unmöglich ist; angetanes Unrecht sollte soweit wie möglich wiedergutmacht und persönliche Schuld am Zerbrechen der Ehe ernsthaft bereut sein.

b) Die zweite Ehe sollte wenigstens vor dem bürgerlichen Recht geordnet sein, die Partner müßten in wirklicher Treue zueinander stehen und zu einem Zusammenleben nach christlichen Grundsätzen bereit sein. Diese zweite eheliche Verbindung müßte praktisch unauflösbar geworden sein, d.h. daß sie nicht mehr ohne schweren Schaden für den Partner und für eventuell vorhandene Kinder getrennt werden könnte.

¹³ Vgl. die Instruktion des Sekretariats für die Einheit der Christen über besondere Fälle der Zulassung nichtkatholischer Christen zur Eucharistie in der katholischen Kirche, datiert vom 1. Juni 1972; ebenso den Beitrag: Schritte zur Interkommunion mit der anglikanischen Kirche, in: *Theologie der Gegenwart* 16 (1973) 19–27.

¹⁴ Vgl. auch P. Fransen, *Hermeneutische Überlegungen*, 110.

c) Die Betroffenen müßten auch wirklich aus religiösen Motiven nach dem Empfang der Sakramente verlangen und die Zulassung zum Bußsakrament und zur Eucharistie mit ruhigem Gewissen annehmen können.

d) Der Sakramentenempfang dürfte anderen Gläubigen kein berechtigtes Ärgernis geben und auch nicht den Eindruck erwecken, als nähme die Kirche die Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe nicht mehr ernst. Doch über das „Ärgernis-nehmen“ wird noch unten [Nr. 4] zu sprechen sein¹⁵.

e) Für eine solche, der kirchlichen geltenden Disziplin entgegenstehende Sonderregelung müßte auch ein Ausnahmefall (*casus urgens*) vorliegen. Dies wird sehr wohl dort der Fall sein, wo in einer religiös christlich gestalteten Zweitehe von Geschiedenen – etwa anläßlich der Erstkommunion eines Kindes, aber auch darüber hinaus – die Teilnahme der ganzen Familie am eucharistischen Mahl für das christliche Leben dieser Familie, vielleicht noch angesichts einer religiös uninteressierten oder feindlichen Umwelt, besonders notwendig erscheint. Soll die Eucharistie nicht nur die Einheit „bezeichnen“, sondern auch „bewirken“¹⁶, dann ist sie gerade für solche Familien in ihrer besonderen Situation ein einheitsstiftendes Band. Nicht wenige „Zweitehen“ haben doch den kirchlichen Anschluß verloren, weil sie sich eben von der vollen Teilnahme am kirchlichen Leben „ausgeschlossen“ wußten und sich mit einem bloßen „Am-Rande-Stehen“ nicht abfinden konnten.

Zu 4: Wie aber steht es mit dem Ärgernis, das vermieden werden soll? Bisweilen hat man darauf hingewiesen, daß ja wiederverheiratete Geschiedene außerhalb ihrer eigenen Gemeinde, wo sie niemand kennt, zur Eucharistie zugelassen werden könnten. Doch erscheint ein solcher Weg nicht gerade der beste zu sein. In einer großen Stadtgemeinde wird es weithin unbekannt sein, wessen Ehe kirchlich nicht gültig geschlossen ist. Hier bestände bei einer Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zu den Sakramenten keine Gefahr des Ärgernisses. Sollte man nicht aber doch einen Schritt weitergehen? Warum könnte nicht auch einer Gemeinde – etwa anläßlich der Vorbereitung auf die Erstkommunionfeier – klar gemacht werden, daß unter bestimmten Voraussetzungen für kirchlich ungültig Verheiratete eine Zulassung zur Eucharistie möglich erscheint, ohne daß damit die christliche Lehre und Überzeugung von der Unauflöslichkeit der Ehe preisgegeben wird? Nimmt man heute nicht eher daran Ärgernis, daß die Kirche jene Zweitehen, denen die kirchlich rechtliche Legitimation fehlt, die sich aber ansonsten um ein gutes christliches Familienleben mühen und aktiv am kirchlichen Leben teilnehmen, nicht zu den Sakramenten zuläßt? Haben nicht Gläubige bisweilen den Eindruck, daß hier „um der Sache willen“ auf den Menschen als solchen und auf sein Heil nicht genügend Rücksicht genommen wird? Entspricht eine solche abweisende Härte – so fragt man – wirklich dem christlichen Heilsglauben und jenem Herrenwort, daß doch der Sabbat um des Menschen willen und nicht der Mensch um des Sabbats willen da ist (vgl. Mk 2, 27)? Pastorale Klugheit wird jeweils eressen müssen, ob und wann tatsächlich berechtigtes Ärgernis genommen werden kann oder ob ein „*scandalum pharisaicum*“ vorliegt; auf dieses sollte nicht Rücksicht genommen werden – vielmehr müßte eine solche pharisäische selbstgerechte Haltung entlarvt werden.

Zu 5: Was aber hat sich in der pastoralen Praxis bewährt und was nicht? Nicht bewährt hat sich die Forderung, die einmal geschlossene Zweitehe aufzugeben oder wie Bruder und Schwester mitsammen zu leben. Im Gegenteil: diese Forderung führte meistens

¹⁵ Vgl. J. Gründel, Aktuelle Themen der Moralthologie, München 1971, 148 f.; H. B. Meyer, Können wiederverheiratete Geschiedene zu den Sakramenten zugelassen werden? in: ZKTh 91 (1969) 122–149.

¹⁶ Vatikanum II, Dekret über den Ökumenismus n. 2.

zu einer inneren Emigration dieser Gläubigen aus der Kirche, zu einer Verhärtung und zu einem völligen Glaubensverlust. Wie bereits oben gezeigt, kann eine solche Forderung angesichts bestehender neuer sittlicher Verpflichtungen durchaus auch unberechtigt sein. Ebenso wenig aber hat sich der Hinweis auf ein „sacramentum in voto“ bewährt.

Über die geltende Disziplin hinaus haben jedoch in den letzten Jahren verantwortungsbewußte Seelsorger – zum Teil mit Wissen und Billigung ihrer kirchlichen Vorgesetzten, zum Teil auch ohne diese – in einzelnen Fällen, äußerst behutsam und unter entsprechenden Voraussetzungen, eine Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zu den Sakramenten vorgenommen. Diese Praxis wurde durchaus als Ausnahmefall, als Sonderregelung, die neben der weiterhin geltenden Disziplin der Kirche durchaus legitim erscheinen kann, verstanden. Sie hat sich in der Praxis bewährt, insofern sie bei den betreffenden Familien zu einer wirklichen Verlebendigung ihres religiösen Lebens geführt hat, in den Gemeinden aber in keiner Weise den Eindruck hervorgerufen hat, man nehme das Scheideverbot des Herrn nicht mehr ernst. Daß es eine solche Praxis in einzelnen Pfarreien und Diözesen bereits gibt, muß zur Kenntnis genommen werden, ebenso, daß die Erfahrungen positiv sind. Es zeigt sich, daß keineswegs mit einer solchen Praxis eine Leichtfertigkeit hinsichtlich des Eheabschlusses oder eine Preisgabe der christlichen Ehelehre gegeben ist. Aus pastoraler Sorge um das Seelenheil ihrer Gläubigen heraus haben Seelsorger bereits einen Weg eingeschlagen, der nicht einfach durch einen disziplinären Beschluß rückgängig gemacht werden kann. Offensichtlich ist dies aber auch nicht beabsichtigt, da in dem oben genannten Schreiben der Glaubenskongregation durchaus auch die Möglichkeit anderweitiger Lösungen neben der bestehenden kirchlichen Disziplin zumindest angedeutet erscheint. Es wird verständlich, daß auf Grund derartiger theologischer Überlegungen nunmehr auch auf den einzelnen regionalen Synoden das Problem der Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zu den Sakramenten diskutiert wird.

Was aber können und sollen die Bischöfe tun? Sind ihnen nicht die Hände gebunden, solange kein offizieller Erlaß von Rom her erfolgt? Das II. Vatikanum hat die Eigenverantwortung der Ortskirchen wieder stärker in den Vordergrund gerückt. Gerade wegen der verschiedenen Reifestadien der einzelnen Gemeinden und Regionen erscheint es heute schwieriger denn je, eine für die gesamte Kirche geltende „Universalanweisung“ zu geben. Insofern werden – wie schon P. Fransen betont – die Dekrete römischer Kongregationen als administrative und richterliche Verordnungen für die ganze Kirche dennoch einen gewissen Pluralismus anerkennen, wobei die Ortskirche nicht bloß das Recht, sondern darüber hinaus auch die Pflicht besitzt, „diese Verordnungen ebenso nach Klugheitsgründen im Rahmen der allgemeinen und zentralen Gesetzgebung zu interpretieren... Rom muß die ganze Kirche berücksichtigen, in der die Entwicklungsphasen verschieden liegen. Die Ortskirche hinwieder darf die umfassende Kirchengemeinschaft nicht aus dem Auge verlieren, hat aber eine dringendere Verantwortung für die eigenen Glieder“¹⁷. Je größer das Verantwortungsbewußtsein der einzelnen Seelsorger ist, je mehr sie mit pastoraler Klugheit und mit der entsprechenden Behutsamkeit vorgehen, um so eher werden auch die regionalen Bischofskonferenzen eine solche Praxis der Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zu den Sakramenten unter den hier genannten Voraussetzungen als Ausnahmeregelung befürworten oder zumindest zunächst tolerieren können.

Im übrigen sollte man bei der Auslegung römischer Dekrete nicht „päpstlicher sein als der Papst“. Offensichtlich tendieren wir Deutschen in der schon sprichwörtlich gewordenen „deutschen Gründlichkeit“ zur rigorosen, tutoristischen Auslegung kirchlicher

¹⁷ P. Fransen, *Hermeneutische Überlegungen*, 109.

Texte, wie die Erklärung der deutschen Bischofskonferenz im Herbst 1972 zur „Instruktion des Sekretariats für die Einheit der Christen für besondere Fälle einer Zulassung anderer Christen zur eucharistischen Kommunion in der katholischen Kirche“ (vom 1. Juni 1972) bekundet. Während das römische Dekret als Voraussetzung für eine Zulassung den Glauben an die Eucharistie, ein christliches Leben und eine entsprechende Notlage nennt, verlangt darüber hinaus die Erklärung der deutschen Bischofskonferenz noch: „Er muß in der eigenen Glaubensgemeinschaft zu den Sakramenten zugelassen sein. Wiederverheiratete Geschiedene haben – gemäß der allgemeinen Ordnung der katholischen Kirche – keinen Zugang zur Eucharistie. Gefordert ist selbstverständlich eine entsprechende Vorbereitung auf den Empfang der Eucharistie (durch Buße und ggf. Beichte)“¹⁸.

Wo es um das Seelenheil der Gläubigen geht, gleichzeitig jedoch in der Verkündigung das rechte Glaubensverständnis – in diesem Falle bezüglich des Scheideverbotes – klar herausgestellt wird, sollte man bei pastoralen Initiativen den „Mut zum Wagnis“ besitzen¹⁹ und nicht den rigorosen, sondern den großzügigeren Weg einschlagen. Das gilt auch für eine Interpretation des Schreibens der Glaubenskongregation vom 11. April 1973.

¹⁸ Vgl. den Text der römischen Instruktion und die Erklärung der deutschen Bischofskonferenz im Amtsblatt für das Erzbistum München und Freising 1972 Nr. 13 (24. Oktober) n. 207 und n. 208, veröffentlicht ebenso in den Amtsblättern der anderen deutschen Diözesen.

¹⁹ Vgl. K. Rahner, *Schriften zur Theologie VII* (1966) 85.

REINER KACZYNSKI

Neubesinnung auf ein „vergessenes“ Sakrament

Überlegungen zur bevorstehenden Einführung der erneuerten Krankenliturgie

Wohl jeder von einem übervollen Terminkalender gehetzte Pfarrseelsorger mußte schon die bedauerliche Erfahrung machen, daß er unter dem Druck der täglich andrängenden Verpflichtungen in Gefahr geriet, innerhalb seiner Gemeinde eine bestimmte Gruppe, die kein Aufsehen erregen und kein Aufheben von sich machen kann, zu vernachlässigen oder gar zu vergessen: die Kranken, die Wochen, Monate und Jahre hindurch ans Bett oder an die Wohnung Gefesselten, deren immer gleichen Probleme er vom wiederholten Erzählen längst kennt (oder zu kennen meint) und die doch auf nichts *mehr* warten als darauf, ihm erneut ihr leidvolles Herz ausschütten zu können und von ihm etwas menschlichen, christlichen und priesterlichen Trost zu erfahren. Es scheint, daß auch die offizielle Erneuerung des Gottesdienstes nach dem letzten Konzil – von einigen Randbestimmungen einmal abgesehen! – die Kranken lange Zeit hin-

¹ Vgl. die für die Verhältnisse in den meisten Diözesen des deutschen Sprachgebietes infolge der *Collectio Rituum* nicht mehr ins Gewicht fallende Umstellung von Viaticum und Krankensalbung durch die Erste Instruktion zur Durchführung der Liturgiekonstitution vom 26. 9. 1964, Art. 68; ferner die Bestimmungen der Instruktion über die Eucharistie vom 25. 5. 1967, Art. 32, 6: Kommunion unter beiden Gestalten für den Kranken und alle Anwesenden bei der Spendung der letzten Wegzehrung, wenn die Meßfeier im Haus des Kranken gefeiert wird; Art. 39: Einschärfung des Gebots, in Todesgefahr die letzte Wegzehrung zu empfangen; Art. 40: Ermahnung, Kranken und Alten häufig Gelegenheit zur Kommunion im Haus zu geben; Art. 41: Erlaubnis zur Kommunion nur unter der Gestalt des Weines für Kranke, die sie nicht unter der Gestalt des Brotes empfangen können, und damit verbunden die generelle Erlaubnis zur Meßfeier im Haus eines solchen Kranken; schließlich die Instruktion über Messen mit besonderen Personengruppen vom 15. 5. 1969, Art. 2 e: Meßfeier im Haus von Kranken und alten Menschen, die das Haus nicht verlassen können.

durch vergessen hatte und amtliche pastorale Prioritätenlisten sie ziemlich weit unten führen.

Das Konzil hatte das letzte Dokument, das es verabschiedete, mit den programmatisch klingenden Worten eingeleitet: „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und *Bedrängten aller Art*, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi“². Es hatte zuvor schon die Priester gemahnt: „*Am meisten* sollen sie für die Kranken und Sterbenden besorgt sein, sie besuchen und im Herrn aufrichten“³, und es hatte festgestellt: „Durch die heilige Krankensalbung und das Gebet der Priester empfiehlt die ganze Kirche die Kranken dem leidenden und verherrlichten Herrn, daß er sie aufrichte und rette, ja sie ermahnt sie, sich bewußt dem Leiden und dem Tod Christi zu vereinigen und so zum Wohl des ganzen Gottesvolkes beizutragen“⁴. Doch dauerte es volle neun Jahre – kirchengeschichtlich gedacht zwar eine kurze Zeitspanne, für unsere schnelllebige Epoche jedoch verhältnismäßig lange –, bis die Artikel 73–75 des am 4. 12. 1963 verabschiedeten ersten Konzilsdokuments, der Liturgiekonstitution, durch den „*Ordo Unctionis infirmorum eorumque pastoralis curae*“ vom 7. 12. 1972 ausgeführt wurden. Das erste Dezennium der nachkonziliaren Liturgiereform wird sicher noch ganz vergehen müssen, bis das liturgische Buch „Die Feier der Krankensalbung und die Ordnung der Krankenpastoral“ in deutscher Sprache vorliegt, um dann entsprechend der Apostolischen Konstitution „*Sacram Unctionis infirmorum*“ vom 30. November 1972 mit dem 1. Januar 1974 in den liturgischen Gebrauch übernommen zu werden.

Gerechterweise wird man sagen müssen, daß es dem Außenstehenden so scheinen konnte, als habe man in den mit der gottesdienstlichen Erneuerung befaßten Gremien die Kranken vergessen. Tatsächlich wurde bereits 1965 mit der Arbeit am neuen Krankenrituale begonnen. In Zusammenarbeit von Theologen, Seelsorgern und Ärzten wurde der Entwurf unter Federführung des französischen Liturgiewissenschaftlers P.-M. Gy OP bis 1969 fertiggestellt. Nach der ersten Lesung im November 1969 und einer erneuten Überarbeitung wurde er von der Vollversammlung der Gottesdienstkongregation im November 1970 verabschiedet⁵. Für die Jahre danach war die Annahme von E. J. Lengeling nicht verfehlt, „daß doktrinäre Schwierigkeiten in den Sachen der Krankensalbung bei der römischen Glaubenskongregation“ vorlagen⁶.

Was bereits im Konzil in Gefahr war, zu Fall zu kommen und nur durch einen Kompromiß gerettet wurde, der wenigstens nicht jedes Weiterkommen verbaute, stieß auch bei den mit der Durchführung der Konzilsbeschlüsse zunächst Befaßten nicht auf ungeteilte Zustimmung. Der Name „Krankensalbung“ konnte sich auf dem Konzil noch nicht absolut gegenüber der Bezeichnung „Letzte Ölung“ durchsetzen. Beim Hinweis auf die Empfänger konnten sich die Väter noch nicht zum völligen Verzicht auf den Terminus „*periculum mortis*“ (Lebensgefahr) entschließen. Auf eine Aussage über die Wiederholbarkeit des Sakraments mußte verzichtet werden. Das Konzil sagte auch nichts über den Spender und die Segnung des Krankenöls aus⁷. Vor Erscheinen der neuen Krankenliturgie mußten die vom Konzil offengelassenen Fragen einer Lösung näher gebracht und weitere Schritte in Richtung auf eine verantwortbare Krankenpastoral unternommen werden – ein durchaus nicht leichtes Unterfangen.

² Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, Art. 1.

³ Dekret über Dienst und Leben der Priester, Art. 6.

⁴ Dogmatische Konstitution über die Kirche, Art. 11; vgl. Dekret über Dienst und Leben der Priester, Art. 5.

⁵ Vgl. *Notitiae* 6 (1970) 388 f; ferner ebd. 2 (1966) 227 f und 5 (1969) 439–441.

⁶ E. J. Lengeling, Todesweihe oder Krankensalbung?: LJ 21 (1971) 193 (im folgenden: Lengeling).

⁷ Vgl. Lengeling 195–199; P.-M. Gy, *Le nouveau rituel romain des malades: La Maison-Dieu* n. 113 (1973) 33–35.

Um vorweg zu sagen, was noch näher aufzuzeigen sein wird: Der nun erschienene, ungefähr 80 Seiten umfassende Faszikel des erneuerten *Rituale Romanum* hat vieles im guten Sinn gelöst. Für manches war freilich die Zeit noch nicht reif, etwa für die Lösung der in vielen Gegenden der Kirche immer brennender werdenden Frage, ob auch Nichtpriester (Diakone, besonders beauftragte Laien) die Krankensalbung spenden können; historische Belege für die Spendung der Krankensalbung durch Laien, ja sogar für die Eigenspendung, sind bis ins 8. Jh. vorhanden⁸. Man konnte sich auch nicht zur altkirchlichen, im byzantinischen Ritus bis heute erhaltenen Praxis entschließen, daß tatsächlich jeder Kranke das Sakrament der Salbung empfangen kann. Für Kinder wird der Vernunftgebrauch in dem Maße gefordert, daß sie die Besonderheit des Sakraments verstehen können. Bei Geisteskranken soll die Wahrscheinlichkeit bestehen, daß sie im Besitz ihrer geistigen Kräfte nach dem Sakrament verlangt hätten. Man hätte sich grundsätzlich vielleicht ein größeres Angebot an Gebeten für das Rituale erwartet, damit den verschiedenen Situationen (z. B. körperlich oder geistig Kranke; heilbar oder unheilbar Kranke; kranke Kinder, Erwachsene und alte Menschen) leichter entsprochen werden könnte.

Doch scheint mir gerade die Beschränkung im Textangebot wiederum auch klug zu sein. Das lateinische *Rituale* ist ja anders als *Missale*, *Stundenbuch* und *Pontificale* bis zu einem gewissen Grad nur Modell für die Erarbeitung von Eigenritualien auf der Ebene der Bischofskonferenzen. Es enthält zwar allgemein verpflichtende Teile, gibt aber doch auch Möglichkeiten einer weitgehenden Anpassung an die örtlichen Gegebenheiten und Gegebenheiten. Nach dem für dieses liturgische Buch geltenden Prinzip können überall dort, wo mehrere Texte angeboten werden, die lateinischen Rubriken zwischen den Gebetstexten also ein „*vel*“ haben und Auswahl gestatten, für die muttersprachlichen Ritualien zusätzliche Eigentexte geschaffen werden. Es wäre doch wohl ein schlechtes Verfahren gewesen, hätte die römische Studiengruppe sich von dem Bestreben leiten lassen, möglichst alle auf der Welt denkbaren Situationen in ihrem Textangebot einzufangen. Hier muß den Bischofskonferenzen Raum für Kreativität zugestanden bleiben.

Und wenn auch bei den deutschen Übersetzern und Bearbeitern des Krankenrituales die Neigung besteht, vorerst keine neuen Texte zu schaffen, sondern das römische Modell als solches anzubieten, so sollte auch dies positiv bewertet werden. Besonders erhaltenswerte Traditionen, die sofort eingearbeitet werden könnten, sind für die Spendung der Krankensalbung und für das Krankenrituale im allgemeinen in unserem Sprachgebiet wohl nicht vorhanden. Neue, den jeweiligen Gegebenheiten angepaßte Gebetstexte können gerade für die Krankenliturgie aber nicht von Liturgiewissenschaftlern „am grünen Tisch“ geschaffen werden; sie müssen aus der praktischen Erfahrung heraus wachsen und von den Seelsorgern selbst für eine spätere Auflage eingebracht werden. Hierfür aber ist die Zeit des Experiments mit dem römischen Modell Vorbedingung.

Auch wenn verständlicherweise mit dem neuen gottesdienstlichen Buch für manchen Seelsorger noch Wünsche offenbleiben werden, ist das Neue, was es bringt, jedoch so viel und bedeutet auch noch gegenüber dem Konzil einen Schritt nach vorne, daß es von nicht wenigen, um nicht zu sagen von den meisten, eine radikale theologische Umorientierung und ein entschiedenes pastorales Umdenken erforderlich machen wird. Es soll im folgenden versucht werden, zunächst die theologischen Schwerpunkte der neuen Ordnung auf dem Hintergrund ihrer Geschichte hervorzuheben (I) und danach an den ersten sechs Kapiteln des neuen Krankenrituales – das siebte und letzte Kapitel ist nur ein Angebot von Auswahltexten – Möglichkeiten einer neuen, im sakramentalen

⁸ Vgl. *Lengeling* 206. Besonders klar spricht Innozenz I. 416 im Brief an Bischof Decentius von Gubbio: „*quod (sc. oleum) ab episcopo confectum, non solum sacerdotibus, sed et omnibus uti Christianis licet in sua aut in suorum necessitate ungendum*“ (DS 216).

Geschehen wurzelnden Krankenpastoral aufzuzeigen, wobei das Schwergewicht naturgemäß auf den ersten beiden Kapiteln liegen muß (II). Zum Abschluß sollen einige Hilfen aufgezeigt werden, das rechte Wissen um die Sorge der Kirche für die kranken Menschen im Glaubensbewußtsein der Gesunden fester zu verankern (III).

I. Zur Theologie der neuen Krankenliturgie

Es soll hier auf die Mitte der ganzen Krankenliturgie eingegangen werden, auf das Sakrament, das wie kein anderes für den kranken Menschen Heil und Gnade vermittelndes Zeichen sein soll: die Krankensalbung⁹. Die Praxis der Westkirche hat seit dem 8./9. Jh., als man daranging, für die Spendung der Sakramente die liturgischen Ordnungen und pastoralen Anweisungen genau festzulegen (freilich unter weitgehender Verwendung der aus dem Altertum und dem frühen Mittelalter überlieferten Gebete), dieses Sakrament immer mehr „umfunktioniert“. Am Anfang dieses Prozesses steht das, man möchte sagen: mehr oder weniger zufällige Vorgehen, daß man aus praktischen Gründen die liturgischen Texte und Anweisungen für die Krankensalbung in die gleichen Bücher aufnahm, in denen auch die strengen Riten für die Buße auf dem Sterbebett, die Sterbegebete und womöglich noch Totenoffizium und Begräbnistexte enthalten waren. Auf diese Weise wurde das Sakrament unheilvoll mit der strengen Bußdisziplin verknüpft und wie diese wegen ihrer hohen Auflagen im Fall der Wiedergenesung möglichst weit ans Lebensende hinausgeschoben: es wurde zum „sacramentum exeuntium“.

Aus dieser Zeit stammen auch die bis in unsere Tage zur Gültigkeit erforderlich gewesen Begleitworte zur Salbung, die nur die bei Jak 5,15 konditionale Wirkung des Sakraments („wenn er Sünden begangen hat, werden sie ihm vergeben“) erwähnen, während sie alle übrigen Wirkungen außer acht lassen: „Indulgeat tibi Dominus quidquid deliquisti“. Es ist verständlich, wenn daraufhin Kinder vor dem Vernunftgebrauch vom Empfang des Sakraments ausgeschlossen wurden.

Zudem wurde die Art und Weise der Spendung des Krankensakraments so unerträglich verfeiert und mit teilweise horrenden Stolgebühren (mehrere Stück Vieh usw.) belegt¹⁰, daß das Sakrament jede Anziehungskraft auf das Volk verlieren mußte. Da die Buße unwiederholbar war, glaubte man vielfach auch an die Unwiederholbarkeit der Krankensalbung. Jene, die sie empfangen hatten, hielt man durch diese „extrema unctio“ für „geweiht“. Es war die Zeit, in der sich auch beim Sakrament der Priester- und Bischofsweihe die Salbung von Händen bzw. Händen und Haupt immer weiter verbreitete und mehr und mehr für das wesentliche sakramentale Zeichen gehalten wurde.

Hier konnte die Spekulation der Scholastik ansetzen: Infolge der Unkenntnis der historischen Entwicklung gelten der Name „Letzte Ölung“ und die mittelalterliche Praxis ihrer Spendung als uralte Tradition der Kirche. Die „extrema unctio“ wird als die Vollendung der übrigen Sakramente verstanden und als Sakrament, das auf die Glorie vorbereitet. Es kommt soweit, daß die griechische Kirche durch den Metropoliten Symeon von Thessalonike († 1429) der abendländischen Kirche Glaubensverfälschung vorwerfen kann, da sie das Sakrament der Kranken zu einem Sakrament der Sterbenden verfälscht habe.

Das Konzil von Trient konnte zwar nicht den Schritt zur alten Theologie und Praxis zurück machen, hat aber glücklicherweise nicht den Weg dafür versperrt, daß eine

⁹ Die folgenden Darlegungen sind besonders dem hervorragenden Beitrag von A. Knauber, Pastoraltheologie der Krankensalbung, in: Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart 4, Freiburg i. Br. 1969, 145–178 (im folgenden: Knauber), verpflichtet. Es lohnt sich wohl, die Ausführungen Knaubers vor der eigenen seelsorglichen Erneuerungsarbeit durchzustudieren. Dort finden sich auch weitere reiche Literaturangaben.

¹⁰ Vgl. Lengleng 208.

spätere Zeit ihn tun kann. Die „Letzte Ölung“ wurde vom Tridentinum noch zusammen mit der Buße verhandelt. Man besann sich jedoch wieder auf den Jakobustext und alle dort genannten Wirkungen und versuchte die Konsequenzen zu ziehen. Man rettete durch das Wörtchen „*praesertim*“ die Lehre, daß die Krankensalbung grundsätzlich für alle Kranken da ist¹¹. Und in den Canones wurde jede Aussage über die extrema unctio als Sterbesakrament vermieden, nur die Festlegung auf die Priester als Spender getroffen¹².

Vereinzelt gab es in den folgenden Jahrhunderten Versuche, die altkirchliche Praxis wieder in den Blick zu nehmen und möglicherweise in der Westkirche wiederherzustellen. Beherrschend blieb jedoch gerade im deutschen Sprachgebiet bis unmittelbar vor das II. Vaticanum das Verständnis der „Letzten Ölung“ im Sinn der Scholastik als „*praeparatio ad gloriam*“, als „Sakrament der Todesweihe“ (H. Schell, M. Schmaus), als „sakramentale Besiegelung des Sterbens“ (E. Walter), als „Sakrament der Auferstehung“ und in Analogie zur Taufe, dem Sakrament der Eingliederung in die irdisch sichtbare Kirche, als „Initiationssakrament“ zum Eintritt „in die himmlische Kirche“ (A. Grillmeier)¹³. Im Konzil kam diese Richtung durch die Intervention des Bischofs von Limburg in der 14. Generalkongregation am 7. November 1962 noch einmal zu Gehör¹⁴. Wenn dies auch zum bereits erwähnten Kompromiß führte, so konnte es die grundsätzliche Bereitschaft des Konzils, der altkirchlichen Praxis wieder näher zu kommen, nicht unterbinden.

Auf Grund dieses (hier sehr gerafft dargelegten) historischen Zusammenhangs wird der Seelsorger die Notwendigkeit erkennen, sich von einem Verständnis der Krankensalbung als „Todesweihe“ entschieden abzuwenden. Bisher war er, auch wenn er diesen Ausdruck gar nicht gebrauchte, praktisch dazu gezwungen, in seinem Sinn zu handeln, da er die Krankensalbung nur in *periculo mortis* spenden durfte. Hätte es sich tatsächlich um eine „Todesweihe“ gehandelt, so könnte man sich freilich mit Recht fragen, warum man das Sakrament nicht vor einem sicher bevorstehenden Tod, etwa einer Hinrichtung, spenden durfte. Die Apostolische Konstitution vermeidet bewußt den vom Konzil (wenn auch abgeschwächt) noch gebrauchten Terminus „*periculum mortis*“ und spricht von „*infirmis periculose aegrotantibus*“ als Empfängern des Sakraments. Dabei muß beachtet werden, daß „*periculose*“ keineswegs gleichbedeutend ist mit „*periculum mortis*“. Jede schwere, ernsthafte Erkrankung kann doch wohl als „gefährlich“ angesehen werden, auch wenn die Wahrscheinlichkeit, daß die medizinische Kunst den Kranken retten wird, größer ist als die Todesgefahr.

So sagen auch die Vorbemerkungen zum Ritus, man solle bei der Beurteilung der Krankheit nicht etwa ängstlich vorgehen (Nr. 8). Alten Menschen kann das Sakrament, auch ohne daß sie schwer krank sind, gespendet werden (Nr. 11). Hier ist auch wichtig, daß das Sakrament mehrmals gespendet werden kann, nicht nur wenn der Kranke inzwischen wieder gesund geworden ist, sondern auch wenn seine Krankheit schlimmer geworden ist (Nr. 9). Ein Krebskranker, dessen Zustand sich immer mehr verschlechtert, kann also durchaus mehrmals das Sakrament der Salbung empfangen.

Worum es bei allem theologischen Umdenken im letzten geht, wird wohl am besten durch eine Besinnung auf die biblische Grundlage des Sakraments gezeigt: „Ist einer von euch krank? Dann rufe er die Presbyter der Gemeinde zu sich: Sie sollen über ihn beten, nachdem sie ihn mit Öl gesalbt haben im Namen des Herrn. Und das Gebet

¹¹ Vgl. Conc. Trid., Sessio XIV, 25 nov. 1551 (DS 1694–1700); DS 1698: „*Declaratur etiam, esse hanc unctionem infirmis adhibendam, illis vero praesertim, qui tam periculose decumbunt, ut in exitu vitae constitui videantur...*“

¹² Vgl. ebd. (DS 1716–1719).

¹³ Vgl. die Literaturangaben bei Knauber 164 f.

¹⁴ Vgl. Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, 1/2, Typis Polyglottis Vaticanis 1970, 297–300.

des Glaubens wird den Kranken retten, und aufrichten wird ihn der Herr. Und wenn er Sünden begangen hat, wird ihm vergeben werden" (Jak 5, 14-15)¹⁵. In diesen Schriftversen werden die Wirkungen des Sakraments aufgezählt: retten, aufrichten, vergeben. Die Frage, die die Exegeten bewegt, lautet: Sind diese drei Ausdrücke „logisch“ oder „eschatologisch“ zu verstehen¹⁶?

Hierzu ist zu sagen, daß es bei Jakobus offensichtlich nicht um einen Sterbenden, sondern um einen bettlägerigen Kranken geht, der die Presbyter zu sich ruft. Und so geht es auch im Tun dieser Presbyter nicht um eine Empfehlung des Kranken an den Herrn für den Augenblick seines Todes, sozusagen um ein Beten für eine gute Sterbestunde, um Rettung seiner Seele und einstige Auferweckung, sondern um Rettung seines Leibes aus der Krankheit und vor dem Tod und um ein Aufrichten des Kranken, das körperlich und seelisch zugleich gemeint sein kann, ein Aufrichten vom Kranklager und ein Aufrichten aus seiner seelischen Niedergeschlagenheit. Hinzu kommt dann gleichsam als Nebenwirkung, daß ihm, als Folge des Tuns der Presbyter, auch die Sünden vergeben werden, falls er welche haben sollte.

Eine Theologie, die diese leib-seelischen Wirkungen der Krankensalbung ernst nimmt, kann es nicht verantworten, daß das Sakrament auf die letzten Augenblicke des Lebens hinausgeschoben wird. Das Sakrament wird nicht nur im Hinblick auf das einstige Schicksal der Seele des Menschen gespendet, sondern auch im Hinblick auf seinen der Hinfälligkeit ausgesetzten Leib, durch dessen Krankheit der ganze Mensch angegriffen ist. Ja es hat wohl gar nicht viel Sinn, Seele und Leib hierbei scharf zu unterscheiden — man denke an Geistesranke —, sondern es geht einfach um den ganzen Menschen, dem der Herr sein Heil, so wie es für ihn angebracht ist, zuwenden will.

Das wollen die in Zukunft die Salbung auf Stirn und Händen (nicht mehr an allen fünf Sinnen) begleitenden Worte sagen: „Durch diese heilige Salbung helfe dir der Herr in seinem Erbarmen: er stehe dir bei mit der Kraft des Heiligen Geistes. Amen. Der Herr, der dich von Sünden befreit, richte dich auf und rette dich. Amen.“ Hätte man die Krankensalbung theologisch immer im Sinn der Jakobusstelle und der daraus abgeleiteten neuen Begleitworte verstanden, so wären der Kirche vielleicht manche Vorwürfe der Leibfeindlichkeit erspart geblieben. Und noch etwas wird klar: Diese Worte kann man ganz sicher auch einem kranken Kind zusprechen, bevor es sündigen kann; man kann sie auch über einen von der ärztlichen Wissenschaft für unheilbar krank Erklärten, der seelisch zu zerbrechen droht, sprechen und ihm damit die Kraft zur inneren Bewältigung seines Leidens erbitten. Man kann diese Worte aber nicht mehr gut einem Verstorbenen sagen, wie frühere Kasuistik es bei den bisherigen Begleitworten zur Salbung gestattete.

Natürlich erhebt sich für manchen modern empfindenden Menschen sofort der Gedanke: Ist so ein Salben des Kranken mit Pflanzenöl, das im Altertum als Medizin Anwendung fand — man denke etwa an den Samariter, der Öl und Wein in die Wunden des Halbtoten gießt (vgl. Lk 10,34) — in heutiger Zeit nicht überholt, reichlich antiquiert und damit in Gefahr, magisch verstanden zu werden? Es ist hier nicht der Ort, in die Diskussion über den Sinn der von Christus her überlieferten sakramentalen Zeichen einzutreten. Nur nebenbei sei darauf hingewiesen, daß die Volksheilkunde auch heute noch etwa bei und gegen Verbrennungen (Sonnenbrand) Öl verwendet. Wichtiger aber ist, daß der Text bei Jakobus eigentlich allem magischen Verständnis und allem gefährlichen Opus-operatum-Denken die Spitze abbricht, indem er die Salbung mit Öl tatsächlich nur als Zeichen versteht. Nicht diese Salbung, sondern „das Gebet des Glaubens“, das die Presbyter der Gemeinde für den Kranken sprechen, wird ihm zur Rettung.

¹⁵ Zur eingehenden Exegese vgl. F. Mußner, Der Jakobusbrief = HThK XIII/1, Freiburg 1964, 218–225.

¹⁶ Vgl. ebd. 221.

Hier wird deutlich, daß es bei diesem Sakrament nicht nur auf den Glauben des Empfängers, sondern auch auf den des Sponsors ankommt. Es ist jener Glaube gemeint, der nur so groß zu sein bräuchte wie ein Senfkorn (vgl. Mt 17,20) und den der Herr doch mit dem bekannten Bild umschreiben kann: „Wenn jemand zu diesem Berg sagt: Heb dich empor und stürz dich ins Meer!, und wenn er in seinem Herzen nicht zweifelt, sondern glaubt, daß geschieht, was er sagt, dann wird es geschehen“ (Mk 11, 23). Bei Jakobus ist vom Glauben der Presbyter die Rede, aus dem ihr Gebet kommen muß. Wir dürfen mit Recht hinzufügen, daß auch das aus Glaubensüberzeugung kommende Gebet der anderen um den Kranken Versammelten diesen retten wird. Auch in der Zeit, als die Laien sich die Krankensalbung selbst spendeten, war dieses Gebet aus dem Glauben der Kirche keineswegs vergessen. Denn man hatte ja deshalb das Öl zuvor in die Kirche mitgebracht, damit der Priester es am Ende des Eucharistischen Hochgebets („*Per quem haec omnia, Domine, semper bona creas, sanctificas, vivificas, benedixis et praestas nobis*“) segnete. Und die griechische Kirche bringt ihren Glauben an die Notwendigkeit des Gebets im Namen für die Krankensalbung zum Ausdruck: sie nennt sie Sakrament des „Gebetsöls“ (Euch-laion).

Wenn solche Gedanken uns im Zusammenhang mit der Krankensalbung vorerst fernliegen mögen, könnte vielleicht auch ein Blick auf die getrennten Kirchen des Westens helfen, die heute mehr und mehr die Heilssorge der Kirche um die Kranken zu einem Anliegen ihrer Erneuerung machen und die Krankensalbung wiederzugewinnen suchen. Bemerkenswert ist die Wiederentdeckung des „Ministry of Healing“ bei den Anglikanern; die Krankensalbung wird heute in den meisten Gliedkirchen der anglikanischen Gemeinschaft gespendet¹⁷. Und es ist hier besonders eindrucksvoll, wie der echte, unbefangene Glaube an die Fortsetzung der Sendung Jesu durch die Kirche, die sich wie ihr Meister in besonderer Weise zu den Kranken gesandt wissen muß, die Bewegung zur Wiedergewinnung des Krankensakraments maßgeblich beeinflusst hat¹⁸. Rückblickend auf die historische Entwicklung in der eigenen Kirche fragt man sich, wie die (von der Apostolischen Konstitution vom 30. November 1972 schamhaft verschwiegenen) Irrwege der Sakramententheologie im Verständnis der Krankensalbung während der letzten Jahrhunderte überhaupt möglich waren. Die Kirche ließ doch den Bischof bei der Ölweihe immer beten: Das Öl möge dem damit Gesalbten sein „*tutamen mentis et corporis, ad evacuandos omnes dolores, omnes infirmitates, omnemque aegritudinem mentis et corporis*“. Sie ließ auch den Priester bei der Spendung der Krankensalbung eindeutig um die Wiedergenesung des Kranken bitten, obwohl sie gleichzeitig die Lebensgefahr als Zeitpunkt des Empfangs forderte.

Man spürte bei der Herstellung der deutschen *Collectio Rituum* von 1950 die mögliche Peinlichkeit, die dadurch entstehen konnte, und fügte zur Wahl ein Gebet hinzu, das die Bitte um Wiedergenesung nicht ausspricht, eine bedauerliche, aber logische Folgerung aus der vorhergegangenen Entwicklung.

Die Antwort auf die Frage, wieso diese Entwicklung bis in unsere Tage trotz der erwähnten Gebete sich fortsetzen konnte, fällt leicht: Es war möglich, weil die systematische Theologie sich um das, was im Gottesdienst gesagt und gebetet wurde, kaum kümmerte. Liturgische Texte bildeten kein theologisches Beweismaterial, keinen „*locus theologicus*“. Es galt nicht mehr das patristische Axiom „*Legem credendi lex statuat supplicandi*“ („Das Gesetz des Glaubens soll durch das Gesetz des Betens bestimmt

¹⁷ Vgl. Ch. W. Gusmer, *Anointing of the Sick in the Church of England: Worship* 45 (1971) 262–272. Die vom gleichen Vf. in Trier angefertigte Dissertation, *The Ministry of Healing in the Church of England. An Ecumenical-Liturgical Study*, Trier 1969, ist leider noch nicht im Druck erschienen.

¹⁸ Vgl. etwa das kürzlich in deutscher Sprache erschienene, spannend zu lesende Werk von G. Bennet, *Das Wunder von Crowhurst oder der Heilungsauftrag Jesu. Mit Beiträgen von Balth. Fischer und O. Witt* = *Studia Anglicana* 4, Trier 1972.

werden“)¹⁹. Dieses wurde vielmehr bis in unsere Zeit von den kirchenamtlichen Dokumenten im sicher auch nicht völlig abwegigen, aber keinesfalls ursprünglichen, entgegengesetzten Sinn verstanden („Das Gesetz des Betens soll durch das Gesetz des Glaubens bestimmt werden“)²⁰. Man kann es heute nur als Segen empfinden, daß eine solche Zeit infolge der fremdsprachigen Liturgie und der rubrizistisch gewissenhaften Persolvierung der liturgischen Texte und Riten die unzuträgliche Diskrepanz zwischen dogmatischer Lehre und gottesdienstlichem Tun nicht in dem Maß spürte, daß sie eine Liturgiereform (zum objektiv Schlechteren hin) gefordert hätte. So blieb die Liturgie der „Letzten Ölung“ doch auf weite Strecken hin eine Liturgie der Krankensalbung.

Ein Wort soll noch der Frage gelten: Wenn die Kirche nun darauf Wert legt, daß die Krankensalbung nicht erst in Lebensgefahr gespendet wird, überläßt sie dann den Sterbenden seinem eigenen Schicksal? Hier ist ein klares „nein“ am Platz. Auch in Zukunft gibt es ein Sterbesakrament, eines freilich, vor dem der Kranke nicht Angst haben wird, weil er es während seines Lebens immer wieder empfangen hat. Es ist die Eucharistie, die ihm in seinem Todeskampf „als letzte und notwendigste Wegzehrung (Viaticum, Ephodion)“ gereicht wird, wie es das erste Ökumenische Konzil von Nizäa (325) bereits als „altes Kirchengesetz“ eingeschärft hat²¹.

II. Zur Pastoral der neuen Krankenliturgie

Um nicht den gegen Ende des vorhergehenden Teiles aufgezeigten Fehler früherer Sakramententheologie zu begehen, wird man in den Überlegungen zu der erforderlichen weitgehenden Neuorientierung der Krankenpastoral von dem Buch ausgehen, das die Kirche dem Seelsorger für den Gottesdienst und die seelsorgliche Betreuung der Kranken in die Hand gegeben hat, bzw. in deutscher Übersetzung bald in die Hand geben wird²².

Das Buch ist schon mehrfach vorgestellt worden²³. Die Krankensalbung bildet darin zwar den wichtigsten und umfangreichsten Teil; sie ist aber keineswegs das einzige, was die Kirche dem kranken Menschen anzubieten hat. Vielmehr will sie ihn auf allen Stationen seines Leidensweges, von der leichten Erkrankung bis zur „Krankheit zum Tod“, begleiten.

1. Kapitel: Krankenbesuch und Krankenkommunion

Es ist bezeichnend, daß das Krankenrituale mit dem ganz menschlichen Dienst des Krankenbesuchs beginnt, zu dem alle Christen aufgefordert werden (Nr. 42), der jedoch besonders den Pfarrern für ihre Gemeinden ans Herz gelegt wird (Nr. 43). Der Seelsorger sollte sich innerlich dazu gedrängt fühlen, jene Glieder seiner Gemeinde, die nicht zur gottesdienstlichen Versammlung kommen können, immer wieder zu besuchen, ihnen menschlichen und christlichen Trost zuzusprechen und sie durch sein geistliches Wort aufzurichten. Dabei kann es nicht um Mitteilung abgegriffener Phrasen und Sprüche gehen, sondern um ein auf die konkrete körperliche und seelische Verfassung des betreffenden Kranken eingehendes Gespräch, in dem etwas von der

¹⁹ Capitula pseudo-Caelestina seu Indiculus, cap. 8 (DS 246).

²⁰ Belege zur richtigen und mißbräuchlichen Verwendung des Axioms bis in die unter Pius XII. erschienenen kirchenamtlichen Dokumente bei H. A. P. Schmidt, *Introductio in liturgiam occidentalem*, Rom — Freiburg i. Br. — Barcelona 1960, 131—139.

²¹ Can. 13 (DS 129).

²² Eine gute Hilfe kann auch das von mehreren Autoren verfaßte Heft 113 (1. Trimester 1973) der Zeitschrift *La Maison-Dieu* sein, das den Titel trägt „Le Nouveau Rituel des malades“.

²³ Vgl. an deutschsprachiger Literatur: A. Knauber, *Neuordnung der kirchlichen Krankenbetreuung: Gottesdienst 7* (1973) 17—18; ders., *Krankensalbung — eine „Feier“?*: ebd. 27—28, 32; A. Gots, *Die erneuerte Liturgie für die Kranken und Leidenden: Heiliger Dienst 27* (1973) 58—62.

Liebe Jesu zu den Kranken aufscheint und erfahrbar wird. Immer wieder wird der Geistliche hier Hilfen für den angefochtenen Glauben zu geben haben. Er wird dabei freilich auch oft genug als beglückend erfahren dürfen, wie solches Mühen um die Kranken ihn selbst innerlich bereichert.

Je nach der Situation des Kranken wird man die Anregungen aufgreifen (Nr. 44), den Kranken zum Gebet anzuleiten und auch selbst mit ihm zu beten, gegebenenfalls auch zusammen mit seinen Angehörigen. Das hört sich zunächst sehr ungewohnt an und ist auch ganz sicher nicht überall und sofort möglich. Wer es jedoch einmal dort, wo es möglich war, versucht hat, wird über die Dankbarkeit der Leute, die ja selbst bisweilen größte Hemmungen haben, sich zu gemeinsamem Gebet zusammenzufinden, froh werden. Es sollte nur in seltenen Fällen sofort eine Meßfeier sein. Es geht zunächst mehr um eine Anleitung zu dem, was die „Hauskirche“ der Familie auch ohne den Priester wiederholen kann: gemeinschaftliches Gebet und „Wortgottesdienst“ im kleinen Kreis. Das ist dann auch die beste Vorbereitung zur Sakramentenspendung.

Nicht übergangen werden sollte die Anregung, in Verbindung mit dem Segen zum Abschluß des Krankenbesuchs dem Kranken die Hände aufzulegen. Diese vom Herrn selbst immer wieder an den Kranken geübte Geste („Er legte ihm die Hände auf“) ist ohne Begleitworte auch in den Ritus der Krankensalbung aufgenommen worden (Nr. 74). Beim Krankenbesuch hat sie die gleiche, psychologisch nicht zu unterschätzende Bedeutung, das Empfinden von Trost, Geborgenheit und Geliebtsein zu vermitteln, was ihr oftmals besser gelingen wird als dem gesprochenen Wort²⁴.

Ohne „mit der Tür ins Haus zu fallen“ und den Eindruck zu erwecken, als wolle er nur als Sakramentenspender fungieren und die ganze Krankenseelsorge ritualisieren, wird der Geistliche im geeigneten Augenblick bei einem Krankenbesuch das Thema anschneiden: Bußsakrament, Kommunionempfang, Eucharistiefeier im Kreis der Familie²⁵. Man kann vielfach noch bei Seelsorgern eine Abneigung dagegen feststellen, Kranken, die es wünschen, häufig die Eucharistie ins Haus zu bringen; man hält diese Leute schnell für solche, die als besonders fromm gelten wollen. Dabei muß man bedenken, daß nach einer Zunahme der Häufigkeit des Kommunionempfangs, um den jeder Seelsorger zunächst einmal froh sein sollte, es nicht ausbleiben kann, daß auch der gläubige kranke Mensch häufiger nach der Eucharistie verlangt, als dies in früheren Zeiten geschehen sein mag, und dies gerade an den Tagen, an denen er sonst zur Eucharistiefeier in die Kirche zu kommen gewohnt war.

Hier muß möglichst rasch dafür gesorgt werden, daß jede Pfarrei eine genügend große Anzahl von Kommunionhelfern hat, die diesen Dienst regelmäßig übernehmen²⁶. Im Festlegen der erforderlichen Zahl von solchen Helfern sollte man nicht in erster Linie an die Abkürzung des Sonntagsgottesdienstes einer Pfarrei denken, sondern an die Krankenkommunion. Warum sollte eine mittelgroße Pfarrei nicht mit der Zeit ihre hundert Kommunionhelfer haben, die sich am Liebedienst der Kommunionsspendung an die Kranken ihrer Gemeinde, auch und gerade an den Sonntagen, beteiligen? Man erinnere sich des einst in Rom bestehenden, von Innozenz I (401-417) bezeugten Brauches, am Sonntag ein Stück des eucharistischen Brotes aus der päpstlichen Liturgie in die anderen Gemeinden der Stadt bringen zu lassen, mit der Begründung: „damit sie

²⁴ Vgl. das in Anm. 18 angegebene Buch, in dem der Heilungsdienst als Auflegen der Hände (ohne Salbung) beschrieben wird, und darin die Ausführungen Balth. Fischers zu diesem Thema mit weiteren Literaturangaben (111).

²⁵ Vgl. die in Anm. 1 angegebene Bestimmung der Instruktion für Meßfeiern mit besonderen Personengruppen.

²⁶ Vgl. die Instruktion „Immensae caritatis“ der Sakramentenkongregation vom 29. Januar 1973, die gerade auf die Krankenkommunion durch Laien hinweist; vgl. Gottesdienst 7 (1973) 76.

sich gerade an diesem höchsten Tag nicht von unserer Gemeinschaft getrennt fühlen“²⁷.

Und warum sollte ein alter Mensch, der in seinen letzten Lebensjahren gewohnt war, täglich die Messe mitzufeiern, und plötzlich nicht mehr zum Gottesdienst kommen kann, vom täglichen Eucharistieempfang ausgeschlossen bleiben? Könnte nicht ein anderer aus der Gemeinde ihm den Leib des Herrn bringen? Der Pfarrer wird den Dienst der Krankenkommunion nicht ganz den Laien überlassen, aber er kann bei seinem bisher gewohnten und mit den anderen Verpflichtungen innerhalb der Gemeinde abgestimmten Rhythmus bleiben.

Daß die Kommunionsspendung in einem würdigen Rahmen geschieht, dafür wird der Pfarrer bei der Einführung seiner Kommunionshelfer besonders zu sorgen haben, die sich dann ihrerseits um die Vorbereitung im Haus des Kranken kümmern werden. Die Kirche des 20. Jh. konnte sich aus begreiflichen Gründen nicht dazu entschließen, die Eucharistie jedem, der es wünscht, mit nach Hause zu geben, wie das im Altertum geschah; sie hat aber die Möglichkeit geschaffen, daß sie auf verantwortbare Weise den Menschen gebracht wird, die sie ohne eigene Schuld nicht im Gottesdienst empfangen können. Auch in den Krankenhäusern und Altersheimen wird man bei einigem guten Willen Möglichkeiten zu einer häufigeren Krankenkommunion finden. Seelsorglich angebrachter als die Verwendung des Kurzritus wird auch hier der Einsatz mehrerer Kommunionssponder sein, die sich dann länger Zeit nehmen können, zusammen mit den Kranken zu beten.

Die Kirche unserer Tage hat sich auch dazu entschließen können, weitherziger als früher die Feier der Messe in der Wohnung der Kranken zu gestatten. Ohne der Gefahr einer Bevorzugung bestimmter Gemeindemitglieder zu verfallen, wird der Seelsorger versuchen, auch von dieser Erlaubnis im Rahmen der personellen Möglichkeiten Gebrauch zu machen.

2. Kapitel: Krankensalbung

Besteht in einer Gemeinde ein „Krankendienst“ durch ausreichende Kommunionshelfer, so wird der nächste Schritt in der seelsorglichen Betreuung der Kranken, die Feier der Krankensalbung, mit weniger Schwierigkeiten verbunden sein, da die Last der Vorbereitung nicht auf dem Seelsorger allein liegen wird.

Das Rituale bietet drei Formulare an: den gewöhnlichen Ritus, den Ritus innerhalb der Meßfeier und den Ritus im Rahmen einer größeren Zusammenkunft von Gläubigen (außerhalb und innerhalb einer Meßfeier). Der Seelsorger wird besondere Sorgfalt auf die Vorbereitung legen, auf die Auswahl der Schriftlesungen — es werden 50 verschiedene Texte zur Wahl angeboten — und der im konkreten Fall am besten passenden Gebete. Er wird dafür Sorge tragen, daß an der Feier des Sakraments möglichst nicht nur er und der Kranke beteiligt, sondern auch die Familie, Bekannte und Freunde des Kranken anwesend sind (Nr. 64) und so der Gemeindebezug auch dieses Sakraments deutlich zum Ausdruck kommt. Falls der Empfang des Bußsakraments angezeigt ist, soll dies möglichst schon zu einem geeigneten Zeitpunkt vorher geschehen (Nr. 65). Die Spendung der Krankensalbung wird so als selbstständige sakramentale Feier besser erkennbar. Ist der kranke oder alte Mensch, der die Salbung empfängt, nicht bettlägerig, so muß das Sakrament selbstverständlich nicht unbedingt zu Hause, sondern kann (unter Beteiligung einer größeren Gemeinde) in der Kirche gespendet werden (Nr. 68). Geschieht die Spendung innerhalb einer Meßfeier (im Haus des Kranken oder in der Kirche), so sind normalerweise weiße Paramente zu verwenden (Nr. 81); alles, was den Anschein erweckt, es handle sich um einen Bußritus, ist zu vermeiden. In Kranken-

²⁷ Ep. 25,5 ad Decentium Eugubinum: „ut se a nostra communione maxima illa die non iudicent separatos“ (PL 20,556).

häusern, aber auch in den Pfarreien wird man sich überlegen müssen, ob nicht gelegentlich eine gemeinsame Spendung an mehrere Kranke angebracht erscheint, falls dies ohne räumliche Schwierigkeiten zu bewerkstelligen ist (Nr. 83)²⁸. Der Möglichkeiten sind so viele, daß sich hier nicht alle aufzählen lassen. Seelsorger, Pfarrgemeinderat und alle anderen in den Pfarreien Verantwortlichen werden die unter den jeweiligen Gegebenheiten in Frage kommenden konkreten Schritte überlegen.

Die Struktur der Feier ist einfach und schlicht und kann selbstverständlich je nach den Verhältnissen etwa mit Gesängen angereichert werden:

Eröffnung (Gruß, Besprengung mit Weihwasser, einführende Worte) — Bußakt (wie in der Meßfeier) — Schriftlesung (und -erklärung) — Fürbitten — Handauflegung unter Schweigen — Gebet über das Öl (bzw. Weihe des Öls) — Salbung — Gebet nach der Salbung — (Kommunion) — Segen. (Zu bedenken bleibt natürlich, daß man sich in manchen Fällen möglichst der Kürze befleißigen muß, während in anderen, etwa wo es sich um ältere, nicht bettlägerige Menschen handelt, durchaus längere Feiern vertretbar sind.)

Wird das Sakrament innerhalb der Meßfeier gespendet, so kann nach der Homilie sofort die Handauflegung folgen, darauf das Dankgebet über das Öl (bzw. die Weihe des Öls) und die Salbung. Danach werden die Fürbitten gesprochen, die vom „Gebet nach der Salbung“ abgeschlossen werden. Die Möglichkeit zur Kommunion unter beiden Gestalten soll in diesem Fall dem Kranken und auch den übrigen Mitfeiernden gegeben werden. Am Schluß erfolgt der besondere Segen.

Ein Element der Feier verdient noch besondere Beachtung: das Dankgebet über das Öl bzw. die Weihe des Öls. Die Vorbemerkungen sagen, daß normalerweise der Diözesanbischof das Öl in der Chrisammesse weiht. Nur in einem echten Notfall kann es jeder Priester innerhalb der Feier selbst tun (Nr. 21)²⁹. Die Weihe des Krankenöls durch den Bischof soll vor allem dessen Verantwortlichkeit für die Leitung auch dieser gottesdienstlichen Feier der Krankensalbung unterstreichen. „Die Bischöfe sind die hauptsächlichsten Ausspender der Geheimnisse Gottes, wie sie auch die Leitung, Förderung und Aufsicht des gesamten liturgischen Lebens in der ihnen anvertrauten Kirche innehaben“³⁰; das Leben der Gläubigen in Christus entspringt gewissermaßen im Bischof und hängt von ihm ab³¹. Aber auch wenn bereits geweihtes Öl verwendet wird, spricht der Priester ein Gebet über das Öl, damit es wirklich als Zeichen verstanden wird für das Wirken Gottes am Kranken, der durch die Salbung „in seinen Schmerzen Linderung und in seinen Schwächen Stärkung erfahre“ (Nr. 75 bis).

Man wird sagen dürfen: Der neue Ritus der Krankensalbung ist so klar, kurz und durchschaubar, daß ihn auch der einfache Gläubige verstehen und der Schwerkranke mitvollziehen kann. Gerade darum aber wird der Spender sich um einen ruhigen Vollzug bemühen. Es wird ihm wichtiges Anliegen sein, die Spendung des Sakraments wirklich zu einer einprägsamen *Feier* werden zu lassen, von der die Empfänger zehren können. Er wird das Sakrament so aus dem Winkeldasein im Sterbezimmer herausholen und ihm in der kleinen Hausgemeinschaft, aber auch in der großen Pfarrgemeinde seinen Platz geben.

Besondere Anforderungen sind auch damit wieder an die Seelsorger in Krankenhäusern gestellt, die sich möglichst bald nach der Einlieferung ernstlich erkrankter Menschen

²⁸ Es sei hier auf die guten Erfahrungen mit gemeinschaftlicher Krankensalbung in Lourdes aufmerksam gemacht: vgl. den Bericht von Bischof P. M. Théas: *Notitiae* 6 (1970) 24–33.

²⁹ Die Sachlage ist etwas anders als beim Taufwasser, das bei jeder Tauffeier außerhalb der österlichen Zeit eigens geweiht wird. Dieses wird auch in der Osternacht vom Priester geweiht. Die Verbindung mit dem Bischof kommt bei der Tauffeier durch die Verwendung des von ihm geweihten Chrisams zum Ausdruck.

³⁰ Dekret über die Hirtenaufgaben der Bischöfe in der Kirche, Art. 15.

³¹ Vgl. Liturgiekonstitution, Art. 41.

werden bemühen müssen, ihnen das Sakrament anzubieten, etwa im Rahmen einer wöchentlich stattfindenden Krankenfeier. Zu wünschen wäre freilich, falls es sich nicht um plötzliche Einlieferungen handelt, das Sakrament würde schon zuvor in der Pfarrei gespendet. Ähnlich wird der Seelsorger eines Altersheimes für die rechtzeitige Spendung des Sakraments an die ihm Anvertrauten sorgen.

3. Kapitel: Letzte Wegzehrung

Wenn die Krankensalbung nicht Sterbesakrament und Todesweihe ist, bedeutet dies, wie oben schon gesagt, nicht, daß man sich um die Sterbenden in Zukunft nicht zu kümmern hätte. Auch wenn ein Laien-Krankendienst in der Gemeinde tätig ist, der auch den Dienst der letzten Wegzehrung (mit einigen rituellen Abänderungen; vgl. Nr. 29) übernehmen kann, wird es dem Pfarrer selbst ein persönliches Anliegen sein, wenn möglich dem sterbenskranken Menschen den Trost der letzten Wegzehrung zu spenden. Sie zu empfangen ist bekanntlich jeder Christ in Todesgefahr verpflichtet (Nr. 27). Wenn möglich sollte dies im Rahmen einer Meßfeier geschehen (Nr. 26), die in ihren Texten auf die Situation des Kranken Rücksicht nimmt; das neue Meßbuch enthält dafür das Formular „ad ministrandum viaticum“. Die Angehörigen des Kranken werden diesen Gottesdienst mitfeiern; denn der Kranke selbst soll spüren, daß er in dieser letzten Stunde seines Lebens nicht alleingelassen ist, sondern vom Gebet der Kirche getragen wird.

Besondere Elemente dieser Feier — gleich ob es sich um eine Messe handelt oder die letzte Wegzehrung außerhalb der Meßfeier gespendet wird — sind nach Eröffnung und Bußakt die Gewährung des vollkommenen Ablasses, das Bekenntnis des Taufglaubens nach der Schriftlesung (oder -erklärung), besondere Fürbitten und eine besondere Spendeformel beim Eucharistieempfang. Selbstverständlich ist gerade in diesem Gottesdienst, falls es sich um eine Meßfeier handelt, der Empfang der Kommunion unter beiden Gestalten angebracht.

Von diesem Gottesdienst müßte sich so etwas wie österliche Verklärung über das Sterbezimmer ausbreiten. Jeder Seelsorger hat schon oft genug erlebt, wie ein Mensch in solcher Stunde plötzlich sein natürliches Hängen am irdischen Leben verloren hat und in Ergebenheit der letzten Teilnahme am Paschamysterium des Herrn entgegengegangen ist. Alles, womit man früher die Krankensalbung ideologisierte, könnte auf diesen Eucharistieempfang angewendet werden. Er ist die Bereitung des sterbenden Menschen für die Verklärung, das Sakrament der Auferstehung: „Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der hat das ewige Leben, und ich werde ihn auferwecken am jüngsten Tag“ (Jo 6,54).

4. Kapitel: Spendung der Sakramente an einen Kranken in unmittelbarer Todesgefahr

Dieses Kapitel besteht aus zwei Teilen: 1. Die Spendung von Bußsakrament, Krankensalbung und Wegzehrung in einem einzigen Ritus, und 2. Die Spendung der Krankensalbung ohne Wegzehrung.

Die vorausgehenden Erläuterungen haben wohl deutlich genug gemacht, daß diese Sakramentspendung *nur für Notfälle* gedacht sein kann. Wir sollten der Gefahr des Mittelalters nicht von neuem erliegen, daß wir die in einem Buch zusammengefaßten sakramentalen Texte und Riten auch in einer Feier absolvieren. Dennoch wird es natürlich immer wieder Fälle geben, wo dem Priester mit Rücksicht auf die ärztlichen Bemühungen um den Kranken und im Wettlauf mit dem fliehenden Leben nichts anderes übrig bleibt als die möglichst rasche Spendung der Sakramente, die im konkreten Fall möglich sind.

5. Kapitel: Firmung in Todesgefahr

Ein für alle möglichen Fälle brauchbares Buch muß auch das Formular der Notfirmung enthalten, das heute freilich nicht mehr so wichtig ist wie in einer Zeit, als Kindern

vor dem Vernunftgebrauch die Krankensalbung nicht gespendet werden durfte. Heute kann Kindern die Krankensalbung ähnlich wie die Eucharistie dann gespendet werden, wenn sie die Besonderheit des Sakraments auf ihre Weise erfassen. Selbstverständlich bleibt aber die Möglichkeit bestehen, dem nichtgefirmten Christen im Notfall das Sakrament der Firmung zu spenden. Dies ist dann nicht mehr nur dem Pfarrer, sondern jedem Priester erlaubt³².

6. Kapitel: Sterbegebete

Auch nach der Spendung der letzten Wegzehrung läßt die Kirche den Sterbenden nicht allein, sondern harrt bei ihm aus. Der Seelsorger sollte in diesen Augenblicken, wenn es geht, dabeisein. Doch auch ohne ihn muß dann die christliche Hausgemeinschaft fähig sein, betend und Schrift lesend beim Sterbenden auszuhalten. Dieser soll das Gefühl haben, in den letzten Augenblicken seines irdischen Lebens nicht allein zu sein. Mit Recht wird das Bezeichnen des Sterbenden mit dem Kreuz auf der Stirn, wie es bei seiner Taufe, der sakramentalen Vorwegnahme seines Todes, geschah, als eine geeignete Hilfe im Todeskampf empfohlen.

Es ist sicher gut, daß das Modellrituale hier in seinem Angebot auf den alten Gebetschatz der Kirche zurückgegriffen hat, etwa im „*Proficiscere*“ (Nr. 146) und in den kurzen „*Libera*“-Rufen, den sog. Paradigmengebeten, in denen darum gebetet wird, Gott möge seinem sterbenden Diener ebenso das Heil erweisen, wie er es an den großen Gestalten der Heilsgeschichte getan hat (Nr. 148). Diese von der Hl. Schrift inspirierte, urtümlich kraftvolle Gebetssprache greift sich nicht ab und wird gerade in solchen Augenblicken als wohltuend empfunden. Nicht nur dem Sterbenden wird ein derartiger Todesbeistand helfen; auch den um ihn versammelten Angehörigen und Freunden können diese Gebete und die Schrifttexte wirksamer Trost sein und Hilfe, dem Sterbenden nicht die letzten Augenblicke seines Lebens durch lautes Klagen und Schluchzen zu noch größerer Qual zu machen.

III. Pastorale Aufgaben in den Gemeinden

Das bisher Gesagte hat vielleicht schon eine Anzahl Anstöße für eine seelsorgliche Hinführung der Gemeinde zu einem besseren Verständnis der Krankenliturgie gegeben. Es wird vor allem nötig sein, während der nächsten Zeit in den Gemeinden planmäßig darauf hinzuwirken, die Stellung des Sakraments der Krankensalbung im Leben des Christen besser und richtiger zu erkennen und von daher den Sinn aller Gottesdienstfeiern mit den Kranken zu verstehen. Bei der Hartnäckigkeit, mit der falsche religiöse Vorstellungen sich im Volksbewußtsein festsetzen können, wird es vermutlich jahrelanges geduldiges und intensives Bemühen kosten, alles auszurotten, was im Zusammenhang mit der Krankensalbung an „Todesweihe“ erinnert, und das Verständnis dafür zu wecken, daß die Krankensalbung etwas mit dem Leben zu tun hat, mit einem Lebensabschnitt freilich, der für den betreffenden Menschen von Krankheit begleitet ist und von ihm in der Kraft dieses Sakraments bewältigt werden soll.

Die Erfahrungen der Vergangenheit haben gezeigt, daß man von einem Sakrament, das für die letzten Stunden des Lebens gedacht ist, nicht gern spricht; man verdrängt bewußt oder unbewußt jeden Gedanken daran, man „vergißt“ es, es rückt an den Rand des Glaubensbewußtseins. Jeder Seelsorger könnte wohl aus seiner eigenen Erfahrung Schlimmes berichten. Er weiß selbst auch, wie oft er Hemmungen bei sich überwinden mußte, über das Sakrament zu sprechen. Er wollte ja schließlich von den Leuten nicht als Verkünder des „Todesurteils“ betrachtet werden. Einerseits durfte er das Sakrament nur bei Lebensgefahr spenden — gewiß diese weit ausgelegt —,

³² Vgl. die Vorbemerkungen zum Firmritus (lateinische Ausgabe: Nr. 7 c; deutsche Ausgabe: Nr. 17 c).

andererseits wollte er aus psychologischen Gründen nicht so rasch „den Tod an die Wand malen“.

Das neue Rituale kann in diesem Sinn wohl zuallererst als wertvolle Erleichterung gesehen werden, da es ohne Bezugnahme auf den Tod vom Sakrament der Krankensalbung sprechen läßt. Es wäre aber verkehrt, wollte man erst zu den Kranken darüber sprechen. Vielmehr müssen die Gesunden erfahren, daß die Kirche sich in jeder Krankheit um sie sorgt und nicht nur dann, wenn sie dem Tod nahe sind. Wäre es nicht angebracht, im kommenden Jahr, wenn allsonntäglich Perikopen aus dem Evangelium des „Arztes Lukas“ (Kol 4,14) verlesen werden, der so eindringlich die Sorge Jesu um die Kranken verkündet, öfter einmal über das Sakrament der Krankensalbung, in dem Jesus sich durch die Kirche den Schwerkranken zuwendet, und über die Sorge der Kirche um die Kranken im allgemeinen zu sprechen? Und da bloße Worte niemals die gleiche eindringliche Wirkung haben wie sichtbare Zeichen: Könnte man nicht an einem Sonntag auch einmal im Rahmen eines Gemeindegottesdienstes die Krankensalbung spenden, etwa an ältere Gemeindeglieder, die man mit dem Auto zur Kirche bringen läßt? Eine solche Feier müßte man dann selbstverständlich als frohen Gottesdienst gestalten. Es dürfte unter keinen Umständen eine gedrückte Stimmung aufkommen.

Sollte man weiterhin nicht alle für die Ermöglichung einer häufigen Krankenkommunion erforderlichen Schritte unternehmen, wie dies oben bereits angedeutet wurde? Müßte nicht die Gemeinde für dieses Angebot, das ihren Kranken gemacht wird, noch mehr interessiert werden? Müßten nicht besonders die Familien, die einen Kranken zu Hause haben, für die Seelsorge an diesem Kranken aufgeschlossen werden? Könnte man sie nicht mehr dazu anleiten, die nötigen Vorbereitungen für die Sakramentspendung daheim zu treffen?

Könnte man außerdem nicht auch den Sinn der letzten Wegzehrung als christliches Sterbesakrament verdeutlichen? Wie lange wird man noch auf die Todesanzeigen schreiben: „versehen mit *den* heiligen Sterbesakramenten“? Sollte man nicht versuchen, den Sinn für den christlichen Beistand beim Sterben eines Menschen wieder mehr oder neu zu wecken?

Müßte man nicht dafür sorgen, daß in jeder Familie die Texte für die Krankenliturgie vorhanden sind? Hierfür wäre wohl zu empfehlen, nicht alles, von der Krankenkommunion bis zu den Sterbegebeten, unbedingt in das gleiche Heft zu drucken. Vielleicht könnte man das Heftchen mit der Krankensalbung allen Teilnehmern an einem sonntäglichen Gemeinde-Krankengottesdienst oder nach einer Predigt über die Krankensalbung zum Geschenk machen. Dem phantasievollen Seelsorger werden noch viele Dinge einfallen, wie er die Katechese seiner Gemeinde über die Krankenliturgie gestalten kann.

Für Krankenhaus- und Altersheimseelsorger wurden schon einige Hinweise gegeben. Ihnen wird die konkrete Gestaltung im allgemeinen leichter fallen als dem mit vielen anderen Dingen beschäftigten Pfarrklerus. In einer Gesellschaft, die es sich mit ihren Alten und Kranken gern leicht macht, indem sie sie in Heime und Spitäler abschiebt, um von Krankheit und Tod möglichst wenig berührt zu werden, wird die Aufgabe jener Seelsorger immer verantwortungsvoller. Daß sie nicht unbedingt schwerer werden muß, mag eine persönliche Erfahrung aus einem längere Zeit hindurch an den Sonntagen betreuten Altersheim zeigen: Nach gelegentlichen Predigten über Sinn und Bedeutung der Krankensalbung für den alten Menschen war es soweit, daß immer mehr alte Leute spontan um das Sakrament der Salbung baten, und zwar nicht erst, wenn sie den Tod herannahen spürten. Unvergesslich ist mir das Erlebnis mit einer noch verhältnismäßig rüstigen älteren Dame, die in einer nicht sonderlich schweren Erkrankung wider jede Erwartung meinerseits um das Sakrament bat. Ich konnte mich ihrem

Wunsch nicht verschließen. Nach dem Empfang des Sakraments erholte sie sich bald wieder völlig. Kurze Zeit später jedoch starb sie auf die Art, wie sie es immer schon geahnt hatte, ohne jeglichen weiteren Beistand an plötzlicher Atemnot und Herzversagen.

Es müßte wohl soweit kommen, daß mit der Zeit nicht in erster Linie die Seelsorger einer Gemeinde und ihre Helfer die Kranken immer wieder auf die Sakramente hinweisen, sie ihnen anbieten und den Empfang nahelegen müssen, sondern vielmehr die Kranken selbst um die Sakramente bitten, in denen die Kirche ihnen das Heil vermitteln kann, das ihnen der Herr schenken will.

PETER HÜNERMANN

Tod und Leben

Eine theologische Reflexion

A. Zur heutigen Todeserfahrung

Die heutige Lebenswelt des Menschen ist durch ein zwiespältiges Verhältnis zum Tode charakterisiert. Jeden Tag berichten Fernsehen, Zeitung und Rundfunk vom Tod. Der Verkehr fordert mit grausamer Gesetzmäßigkeit seine Opfer. Kriege, Seuchen, Unterernährung sind die Reißwölfe, in denen Menschen leben, zerfleischt werden. Der vielgestaltige Tod ist präsent, vor allem jener Tod, den Menschen einander bereiten, und die Gesellschaft ist von Furcht vor dem Tode geschüttelt. Zugleich aber ist der Tod verdrängt. Er wird von den meisten als „statistische“ Realität gewertet, nicht als Wesenswahrheit erfahren. „Er überkommt nur als Katastrophe . . . Dieser neue Typ des Menschen lebt – wörtlich genommen – ‚hinein in den Tag‘, bis merkwürdigerweise plötzlich kein neuer Tag mehr da ist. Er ‚rechnet‘ mit dem Tode wie mit Feuers- und Wassergefahr, als ginge es ihn so wenig an wie Feuer und Wasser.“¹

Die Bitte „O Herr, gib jedem seinen eigenen Tod“² wirkt befremdlich, da sie den Tod als den Menschen in seinem Selbstsein betreffendes Ereignis anspricht. Sie übersteigt das gängige, säkularisierte Bewußtsein vom Tode, das Descartes zum ersten Mal für den modernen Menschen artikuliert hat. Nach Descartes bilden Leib und Seele des Menschen zwei eigenständige, wenngleich miteinander gekoppelte Substanzen. Der Tod bedeutet für die Seele nichts anderes als das Aufhören der vom Körper her erregten Erscheinungen des Bewußtseins. Bewirkt wird aber der Tod von einer den körperlichen Mechanismus zerstörenden Ursache. Damit zerrinnt der Tod in eine unübersehbare Fülle von Zufälligkeiten, denn die Ursachen des körperlichen Zerfalls, die möglichen Störungen des gesetzmäßigen Ablaufs im Organismus sind unabsehbar³. Daraus folgt, daß der Mensch zu diesem blinden, ihm schlechthin äußerlichen Vorkommnis keine Beziehung hat. Der Tod wird vielmehr zum technischen Problem: zum medizinisch-technischen und zum gesellschaftlich-organisatorischen Problem. Bereits bei Descartes taucht die Vision einer Wissenschaft auf, die durch planmäßige Erforschung der zerstörerischen Einflüsse auf den Leib des Menschen die körperliche Existenz des Menschen manipulieren lernt⁴.

¹ Max Scheler, *Gesammelte Werke*, 2. Bern 1967, Bd. 10, 31.

² Rainer Maria Rilke, *Werke*, Frankfurt 1966, Bd. 1, 103.

³ Vgl. René Descartes, *Les passions de l'âme*, I, 6, in: *Oeuvres et Lettres*, hg. v. A. Brideux, Bruges 1966, 697; Brief an Huygens vom 13. X. 1642, a. a. O. 1147 f.

⁴ Vgl. René Descartes, *Discours de la Méthode*, 6^{me} p., in: *Oeuvres et Lettres*, 168 f.

Wenngleich die philosophische Anthropologie des Descartes überholt ist, so hat sich doch die sich darin manifestierende Erkenntnishaltung des Menschen in den modernen Wissenschaften erhalten. Leitendes Erkenntnisinteresse ist das Verfügenkönnen über die Realität und die damit gegebene Absicherung menschlicher und gesellschaftlicher Existenz. In einer solchen Bewußtseinsstellung wird alles Begegnende, auch der Tod, zum Objekt, das auf Beherrschbarkeit hin untersucht wird.

Entsprechend der einzelwissenschaftlichen Ausrichtung (Biologie, Medizin, Psychologie, Soziologie, Politologie etc.), entsteht dann ein jeweils differenziertes, in den Grundzügen aber gleiches Bild des Todes. So richtig die Forschungsergebnisse sind, so wenig arbeiten sie doch die ganze Realität des Todes auf. Es bleibt ein Restbestand, der als unabwendbares, nicht in die Verfügung zu zwingendes Geschick mit einem ohnmächtigen Achselzucken quittiert wird. Die pseudowissenschaftliche Setzung der feststellbaren Befunde und Momente des Todes als der Wahrheit des Todes ist die reichste Quelle der heutigen säkularen Todesdeutungen.

Diesen wissenschaftlichen Todesverständnissen stehen eine Reihe nicht-religiöser, philosophischer oder weltanschaulicher Todesdeutungen gegenüber. Hier sind einerseits die sogenannten existentialistischen Phänomenanalysen des Todes zu nennen. Jaspers, Sartre, Heidegger haben im Gefolge Kierkegaards den Menschen als Sterblichen charakterisiert, zu dessen Leben das Sterben innerlich gehört. Sie haben Ansätze zu einem umfassenderen Todesverständnis erarbeitet, wenngleich eine positive Sinndeutung ausgespart bleibt. Auf der anderen Seite sind die marxistisch orientierten Denker zu nennen. Mit Feuerbach deuten sie jede Unsterblichkeitsvorstellung als menschliche Projektion, die aus dem Instinkt der Selbsterhaltung entspringt. Der Tod ist Verenden des Menschen, da der Mensch kein transzendierendes Wesen ist.

B. Der Tod im Gesamt der Heilsgeschichte

Die Schriften des Alten und Neuen Testamentes bilden keine Abfolge von summierbaren Lehraussagen über den Tod. Sie enthalten vielmehr Glaubenszeugnisse. In ihnen spricht sich aus, wie Menschen ihr Leben und Sterben ebenso wie Leben und Tod der anderen im Licht der Offenbarung sehen.

1. Tod und Lebenshoffnung im Alten Testament

Das Leben ist für den alttestamentlichen Menschen das höchste seiner Güter: „Alles, was der Mensch hat, gibt er für sein Leben hin“ (Hiob 2, 4). Wer stirbt, geht den Weg alles Irdischen (Jos 23, 14). Er legt sich zu den Vätern (Dt 31, 16), wird zu seinem Volk versammelt (Gen 25, 8). Der Tod macht alles gleich und endet alles (Prediger 9, 2-6; 9, 10). Was nach dem Tode kommt, ist ein Schattendasein im Totenreich. Die Toten können Gott nicht mehr loben (Ps 6, 6 u.ö.). Ja, sie sind geschieden von der Hand Gottes (Ps 88, 6) und seinem Einflußbereich entrückt. Einige wenige Menschen nur, Freunde Gottes, wie Henoch und Elias, sind zu Gott entrückt. Im übrigen gilt: Jahwe ist der Gott der Lebendigen. Mit der rechtlichen Verfassung des Volkes bildet sich neben der skizzierten Deutung eine modifizierte Todesauffassung heraus. Das Todesurteil wird zur Strafe für die Gesetzesübertretung (Ex 19-24; Dt 12-26 u.ö.). Im Zusammenhang damit wird die Kurzfristigkeit des Lebens selbst als Folge der Sünde charakterisiert (Gen 3; 6, 3). Wie das Leben alles umfaßt, was der Gerechte von Gott erhält, an erster Stelle die Freundschaft Gottes, so wird der Tod als Strafe zum Verlust aller dieser Güter.

Der Glaube an die Bundestreue Jahwes führt die Propheten zu einer vertieften Deutung des Todes: Gottes Zusage kann nicht hinfällig werden, sie wird den Gerechten auch im Tode halten (vgl. Ps 73). Dem Gottesknecht, der Israels Existenz repräsentiert und zugleich die Sünden der vielen trägt, schlägt der Tod zum Leben aus. Ja, die vielen werden sein Anteil (vgl. Jes 53).

Unter dem Einfluß hellenistischen Denkens wird in der Weisheitsliteratur (z. B. Sap 1-5) eine die irdischen Ungerechtigkeiten ausgleichende Auffassung vom Tode vorgetragen: Den Ungerechten ist der Tod ein Tor zum ewigen Verderben, die Seelen der Gerechten hingegen gehen ein zum Leben. Der Tod stammt nicht von Gott (Sap 1,13).

In den Makkabäer-Büchern und dem apokalyptischen Danielbuch wird den Märtyrern bzw. den Gerechten die leibhaftige Auferstehung zum Leben bei Gott verheißen (vgl. 2 Makk 14,46; Dan 12). Die Frevler bleiben im Tode oder erstehen zu ewiger Schmach.

Die Vielfalt alttestamentlicher Aussagen über den Tod wird zusammengehalten durch den Glauben an Jahwe als Herrn des Lebens. Die wechselnden, sich vertiefenden Erfahrungen, die Erkenntnisse aus der Berührung mit fremden Kulturen werden eingebracht und durchformt vom Vertrauen auf die sich unbedingt durchsetzende Bundestreue Gottes. Dieser Duktus alttestamentlichen Lebens empfängt seine Vollendung in der neutestamentlichen Botschaft.

2. Der Tod Jesu Christi und das Sterben in Christus

Der Tod Jesu wird in den neutestamentlichen Schriften nicht als heroischer Akt dargestellt, der Jesu Schicksalsüberlegenheit dokumentierte. Der Tod hat für Jesus seinen Schrecken nicht verloren (vgl. Mk 14, 34 Parr.; Hebr 4, 7). Er hat den Kelch bis zur Neige gekostet. Dieser Tod wird bereits in den frühesten Bekenntnissen der Gemeinde als Tod *f ü r* die vielen, „für unsere Sünden“ (1 Kor 15, 3) gekennzeichnet. Wie Jesu Leben, so ist sein Sterben Liebe und Hingabe an die Menschen (vgl. Gal 2, 20). Seine Hingabe, die im Tod ihre letzte Besiegelung erfährt, ist bewegt von der liebenden Dynamik, welche Gott selbst ist. So ist sein Sterben endgültige, weil bis in den Tod gehende Offenbarung Gottes und zugleich seine freie Tat, in der sich sein Leben vollendet und er ganz er selbst ist.

Dieser Tod ist einerseits Gehorsamstat Gott gegenüber, insofern Jesus der unbedingten Liebe des Vaters zu den Menschen die Treue bis ins Äußerste gehalten hat. Zugleich ist dieser Tod Vollendung menschlicher Existenz in dieser Geschichte, die von Vergehen und Schuld der Menschen geprägt ist. Weder Widerstände, noch Mißverstehen oder Haß konnten ihn bewegen, an den Menschen nicht mehr festzuhalten. In seiner Offenheit hat er ihre Schuld in Kauf genommen, obwohl ihm der Tod daraus erwuchs. Dieser Tod, der aus dem Aufprall der Dynamik Gottes auf diese sündige Menschengeschichte erwuchs, wird in den Osterzeugnissen als Erhöhung Jesu zum Herrn, als Auferweckung Jesu durch den Vater bekannt. Gottes Leben behauptet sich gerade in solchem Sterben.

3. Tod und Leben des Christen

Im Glauben an Jesus den Christus ist den Menschen der Tod gewandelt. In seinem Tod ist ihnen die bedingungslose Zuwendung Gottes zu den Sündern aufgegangen. So sind sie weder bei ihrer Schuld noch bei ihrer zweideutigen, zu Verzweiflung und Hoffnung Anlaß gebenden geschichtlichen Verfassung als sterbliche, endliche Wesen schlechthin behaftet. Sie selbst mit ihrer Schuld und ihrem Todesschicksal dürfen auf die Zuneigung Gottes bauen. Der Tod als Ende ist damit in radikaler Weise von Gott her relativiert. Paulus verlangt es förmlich danach, aufgelöst zu werden und beim Herrn zu sein (vgl. Phil 1,23).

Zugleich gewinnt das Sterben der Gläubigen von dieser Hoffnung her einen eindeutigen Sinn. Wie ihr Leben in der Nachfolge Christi die Liebe und Hingabe des Herrn zum Austrag bringen soll, so auch ihr Tod. Paulus mahnt die römische Gemeinde, ihre Leiber Gott zum lebendigen Opfer darzubringen. Dies solle ihr vernünftiger Gottesdienst sein (Röm 12,1). Nicht nur die Leistung im Dienst an den anderen erwirkt

etwas. Vielmehr ist den Christen Tun und Leiden bis hin zum Erleiden des Todes Teilnahme an der erlösenden, weltbefreienden Sendung Jesu Christi (vgl. Kol 1, 24). Ein mündiger Glaube fordert deshalb, daß der Christ trotz der bleibenden Schrecknis des Todes sich vor dem Tode nicht einfach verschließt, sondern zur eigenen Sterblichkeit steht. Verkündigung und Liturgie (die Eucharistiefeier als Gedächtnis des Todes und der Auferstehung Jesu, Fastenzeit etc.) haben einer solchen Glaubenserziehung zu dienen. Die daraus resultierende Relativierung alles Irdischen befreit den Christen zu jenem vorbehaltlosen Dienst, der ihm im Glauben zugemutet ist (vgl. 1 Kor 7, 29-31).

GERHARD SCHNEIDER

„Einleitung in das Neue Testament“

Zwei neue Gesamtdarstellungen einer historisch-theologischen Disziplin

Zu Beginn dieses Jahres erschienen fast gleichzeitig die Neubearbeitungen zweier ntl Einleitungswerke. Es handelt sich um Gesamtdarstellungen der traditionellen theologischen Disziplin aus der Feder zweier bekannter Neutestamentler der älteren Generation. Werner Georg Kümmel¹ legt seine „Einleitung in das Neue Testament“, die erstmalig 1963 als 12. Auflage des Einleitungswerkes von Paul Feine und Johannes Behm erschienen war, in völliger Neubearbeitung vor. Die nun vorliegende 17. Auflage des Feine/Behm ist also die 6. Auflage aus der Hand Kümmels. Gleichzeitig erschien neben der Arbeit des evangelischen Marburger Forschers die „Einleitung in das Neue Testament“ des Katholiken Josef Schmid², der in München als Emeritus im Januar 1973 seinen 80. Geburtstag feiern konnte. Schmid hat das Einleitungswerk von Alfred Wikenhauser neu bearbeitet, das zuletzt in 5. Auflage 1963 herausgekommen war³.

1. Gegenstände der Einleitungswissenschaft

Die beiden zu besprechenden Neubearbeitungen sind also unabhängig voneinander entstanden, wenngleich Schmid die 16. Auflage von Feine/Behm/Kümmel noch berücksichtigen konnte. Ein Vergleich der beiden Kompendien sollte darum reizvoll und interessant sein, nicht zuletzt im Hinblick auf die Frage, wie weit evangelische und katholische Exegese des NT in den sogenannten Einleitungsfragen heute übereinstimmen. Diese Frage dürfte deswegen berechtigt sein, weil beide Forscher die Disziplin „Einleitung in das Neue Testament“ fast übereinstimmend als jenen Zweig der Bibelwissenschaft definieren, „welcher die Entstehungsverhältnisse der einzelnen Schriften des NT, das Werden ihrer Sammlung bis zum Abschluß des Kanons und die Überlieferungsgeschichte ihres Wortlautes mit wissenschaftlichen Mitteln untersucht“ (Sch. 2)⁴.

¹ Werner Georg Kümmel, *Einleitung in das Neue Testament*, 17., wiederum völlig neu bearbeitete Auflage der *Einleitung in das Neue Testament* von Paul Feine und Johannes Behm, Heidelberg: Quelle & Meyer, 1973; XIX und 548 Seiten, brosch. DM 39.—. Im folgenden zitiert als K. mit Seitenzahl.

² Alfred Wikenhauser / Josef Schmid, *Einleitung in das Neue Testament*, 6., völlig neu bearbeitete Auflage, Freiburg: Herder, 1973; XVI und 677 Seiten, Leinen DM 72.—. Im folgenden zitiert als Sch. mit Seitenzahl.

³ Alfred Wikenhauser, *Einleitung in das Neue Testament*, Freiburg (1953) ⁵1963. Nach dem Tod von Wikenhauser (1960) hat J. Schmid von der 4. Auflage (1961) an Literatur-Ergänzungen beige-steuert (406–449).

⁴ Diese Definition schon bei Wikenhauser, *Einleitung* (⁵1963) 2. Kümmel schreibt, die „Einleitung in das NT“ behandle „die geschichtlichen Fragen der Entstehung der nt. Schriften und ihrer Sammlung und der textlichen Überlieferung dieser Schriften und ihrer Sammlung“ (K. 5).

Bei einem so umrissenen Selbstverständnis der ntl Einleitungswissenschaft ließe sich natürlich fragen, ob die Entstehungsverhältnisse der Einzelschriften nicht umfassender dargestellt werden sollten. Man könnte z. B. die gesamte Zeitgeschichte⁵, vielleicht sogar unter Einbeziehung einer Geschichte des frühen Christentums⁶, zur Darstellung bringen. Oder sollte man gar die Fragen der Hermeneutik in ein solches Kompendium aufnehmen? Allerdings würde ein derartiges Gesamtwerk heute kaum von einem einzelnen Forscher bewältigt werden können⁷; es müßte zudem den Rahmen eines handlichen Bandes sprengen. Überhaupt wäre zu fragen, ob nicht die Darstellung der Textüberlieferung auszuklammern wäre, da dieser Bereich ohnehin im theologischen Studium meist im Rahmen einer Methodik und Übung der Textkritik vorkommt. Hinsichtlich der Kanongeschichte wäre zu fragen, ob sie nicht von der Kirchengeschichte des Altertums behandelt werden sollte; sie verlangt außerdem eine theologische Bewältigung des Kanonproblems⁸. Da allerdings die ntl Einleitungswissenschaft im allgemeinen nur kanonische Schriften behandelt, wäre die Konsequenz einer Ausklammerung der Kanongeschichte, daß man eine auch außerkanonische Schrifttum umgreifende urchristliche Literaturgeschichte versuchen müßte. Sie könnte von den Vor-Formen der heutigen Schriften (auch den vorliterarischen Einheiten, die die Formgeschichte erarbeitet hat) ausgehen und etwa bis zur Mitte des zweiten Jahrhunderts reichen⁹. Die beiden vorliegenden Einleitungswerke halten sich indessen an den von der Tradition vorgeprägten, dreifachen Gegenstand: Einzelschriften, Kanongeschichte, Textüberlieferung¹⁰.

2. Aufbau und Anlage der Darstellung

Wenn man der Definition der Einleitungswissenschaft folgt, wie sie von A. Wikenhauser und J. Schmid gegeben wird, wundert man sich, daß diese beiden Autoren gerade nicht von den Entstehungsverhältnissen der Einzelschriften ausgehen, sondern – nach einer Einführung¹¹ – mit der Kanongeschichte einsetzen und als zweiten Hauptteil die Textgeschichte folgen lassen. Erst im dritten Teil wird die Entstehung der Schriften im einzelnen besprochen. Dieses Verfahren hat seine Wurzeln in der systematischen Aufteilung der Einleitungsfragen in einen allgemeinen (Kanon und Text) und

⁵ Vgl. André Robert / André Feuillet (Hrsg.), *Einleitung in die Heilige Schrift*, Band II: Neues Testament (französisches Original, Tournai 1959), Freiburg 1964. Hier werden allerdings Kanon- und Textgeschichte ausgeklammert; ähnlich bei Willi Marxsen, *Einleitung in das Neue Testament*, Gütersloh (1963) ³1964.

⁶ So Rudolf Knopf / Hans Lietzmann / Heinrich Weinle, *Einführung in das Neue Testament. Bibelkunde des Neuen Testaments. Geschichte und Religion des Urchristentums*, Berlin ⁵1949.

⁷ Das von Robert / Feuillet herausgegebene Werk stellt eine Teamarbeit dar. Das gleiche gilt von dem stärker an der Theologie der Einzelschriften orientierten Buch von Josef Schreiner / Gerhard Dautzenberg (Hrsg.), *Gestalt und Anspruch des Neuen Testaments*, Würzburg 1969.

⁸ Marxsen behandelt den Kanon anhangsweise unter „Epilegomena“.

⁹ Versuche in dieser Richtung: Paul Wendland, *Die urchristlichen Literaturformen*, Tübingen ³1912; Charles F. D. Moule, *The Birth of the New Testament*, London (1962) ²1966. Vgl. Otto Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament*, Tübingen ³1964 (Erster Teil). Marxsen beginnt mit den paulinischen Briefen wegen deren zeitlicher Priorität; dann folgen die synoptischen Evangelien, die deuteropaulinischen Briefe, die „Kirchenbriefe“, das johanneische Schrifttum und die Apokalypse.

¹⁰ So auch Wilhelm Michaelis, *Einleitung in das Neue Testament. Die Entstehung und Sammlung der Schriften des Neuen Testaments*, Bern (1946) ³1961 (mit Ergänzungsheft); Karl Hermann Schelkle, *Das Neue Testament. Seine literarische und theologische Geschichte*, Kevelaer 1963 (Textgeschichte nur als „Anhang“).

¹¹ § 1. Begriff und Aufgabe der Einleitungswissenschaft; § 2. Übersicht über die Geschichte der Einleitungswissenschaft; § 3. Hilfsmittel zum Studium des NT. Bei Kümmel werden die gleichen Themen einführend abgehandelt.

einen speziellen Teil (Einzelschriften). Der Einleitungswissenschaft als einer historischen Disziplin entspricht besser das von W. G. Kümmel praktizierte Vorgehen, bei dem die Entstehung der ntl Schriften im ersten Teil, die Kanon- und Textgeschichte hingegen im zweiten und dritten Teil behandelt wird¹².

Kümmel und Schmid gehen bei der Besprechung der 27 Einzelschriften insoweit übereinstimmend vor, als sie im ganzen der Reihenfolge unserer Druckausgaben des NT folgen: Evangelien, Briefe (Corpus Paulinum, Katholische Briefe) und Apokalypse¹³. Wegen der Markus-Priorität steht dieses Evangelium jedoch den übrigen voran. Die Apostelgeschichte wird bei Kümmel unmittelbar nach dem dritten Evangelium behandelt, bei Schmid im Anschluß an die vier Evangelien. Der Hebräerbrief wird von Schmid beim Corpus Paulinum (näherhin sogar unter „Gefangenschaftsbriefe“!) aufgeführt (Sch. XII); Kümmel zieht ihn nun zu den Katholischen Briefen, während er ihn in den früheren Auflagen als Anhang zu den Paulusbriefen besprach. Zu begrüßen ist, daß beide Verfasser wenigstens zu den literarischen Gattungen (Evangelien, Briefe und Apokalypse) eigene Paragraphen bringen (K. § 4.11.33; Sch. § 24.32.53,1). Desgleichen widmen beide dem Lebensgang des Paulus einen Abschnitt (K. § 13; Sch. § 33)¹⁴. Das gleiche gilt für die „synoptische Frage“ (K. § 5; Sch. § 28)¹⁵ und für die Zusammenziehung der drei Pastoralbriefe in einen einzigen Argumentationsgang¹⁶. „Sondergut“ ist bei Kümmel ein kurzer allgemeiner Paragraph über das paulinische Briefkorpus (§ 13), dem eine ebenso knappe einleitende Erklärung zum Hebräerbrief und zu den Katholischen Briefen entspricht (§ 25). Man fragt sich, warum die Kommentare zu den Einzelschriften des NT nur im Anhang (§ 41) begegnen und nicht bei den „wichtigsten Hilfsmitteln“ (§ 1) oder bei den Einzelschriften aufgeführt sind. Doch die Placierung am Schluß mag die Möglichkeit eröffnen, in Neuauflagen wenigstens bei dieser Materie Ergänzungen einzubringen. Die katholische Literatur wird hier (wie bei den Einleitungswerken, K. 9) eigens gekennzeichnet; im übrigen jedoch werden die Titel chronologisch geordnet. Ebenso verfährt Schmid (außer in § 1), der allerdings jedem Paragraphen die Kommentare sowie die wichtigsten Untersuchungen voranstellt.

Schmid widmet folgenden Themen einen eigenen Abschnitt: Die Sprache des Neuen Testaments (§ 23); Form- und Redaktionsgeschichte der synoptischen Evangelien (§ 29)¹⁷. Dabei ist erfreulich, daß über die Koine im allgemeinen und über das Griechisch der wichtigsten ntl Autoren gehandelt wird, — konsequenterweise am Ende der „allgemeinen“ Einleitungsfragen. Leider entsteht aber bei § 29 der Eindruck, Formgeschichte und Redaktionsgeschichte seien „Spezialfragen“ der Synoptikerexegese. Da die Einleitungswerke gerade auch wegen der Literaturhinweise gerne von Theologen herangezogen werden, ist es höchst bedauerlich, daß bei Schmid eine Fülle von Druckfehlern und Versehen stehen geblieben ist. Hier hätte gewiß auch der

¹² So bereits *Feine / Behm* und *Michaelis*; vgl. *Schelkle*, Das Neue Testament, bei dem nach dem zweiten Teil (Kanon) die Besprechung der Textüberlieferung als Anhang begegnet.

¹³ Der chronologische Gesichtspunkt, nach dem mit 1 Thess eingesetzt werden müßte, wurde von *Marxsen* angewandt; dabei kommt es jedoch zu einer Ausgliederung von Kol aus den paulinischen Briefen, während 2 Thess ihnen zugezählt wird.

¹⁴ *Schmid* hat ferner § 48: Das Leben des Apostels Petrus; vgl. *Wikenhauser*, Einleitung § 49.

¹⁵ Schade, daß *Schmid* als Autorität auf diesem Gebiet nicht auf A. Gaboury (*La structure des évangiles synoptiques*, Leiden 1970) eingeht; vgl. hingegen die knappe Bemerkung bei *Kümmel* (K. 23 Anm. 16).

¹⁶ *Wikenhauser*, Einleitung (§§ 42–45), besprach zuerst 1. 2 Tim und Tit einzeln und anschließend „Die Echtheit der Pastoralbriefe“.

¹⁷ Ferner: § 15. Die gotische —, § 18. Die armenische —, § 19. Die georgische —, § 20. Die äthiopische Übersetzung. Letzterer Paragraph ist gegenüber *Wikenhauser* neu.

Verlag einen gewissenhaften Korrektor einsetzen können¹⁸. Sowohl Kümmel als auch Schmid bieten abschließend Personen- und Sachregister (K. 521-548; Sch. 659-677); Kümmel hat außerdem ein ausführliches Stellenverzeichnis (K. 498-520).

3. Schwerpunkte des Interesses

Wo es darum geht, die Entstehungsverhältnisse einer ntl Schrift zu erörtern, wird man erwarten, daß nach der Diskussion der vorhandenen Probleme abschließend die Verfasserfrage sowie die Frage nach Zeit und Ort der Abfassung nach Möglichkeit beantwortet werden. Dieser Erwartung kommt sowohl Kümmel als auch Schmid nach. Auf dem Weg zu diesen Auskünften, die übrigens für sich genommen kaum jemals eindeutig ausfallen, spielt aber nicht allein die Erörterung des „Literarischen Charakters“ oder die Ventilierung von Quellenfragen und Teilungshypothesen eine Rolle, sondern neuerdings immer mehr die Herausarbeitung der „Theologie“, d. h. der theologischen Zielsetzung der Verfasser. Das ist freilich vorwiegend bei den Evangelien der Fall, weil auf dem Gebiet der Evangelienforschung die „redaktionsgeschichtliche“ Arbeit am weitesten fortgeschritten ist. Bei Kümmel ist das genauso ersichtlich wie bei Schmid. Hingegen treten bei den Briefen die eigentlich theologischen Fragen zurück. Es begegnen dafür des öfteren ausdrückliche Abschnitte über Empfängergemeinden (Kümmel zu 1 Thess, 1 Kor, Gal, Röm, Phil, Kol; vgl. Schmid zu Gal, 1 Kor, Röm, Kol, Phil, Hebr) und „Echtheitsfragen“. Damit hängt dann auch die von beiden Autoren diskutierte Problematik der ntl Pseudepigraphie zusammen.

Zu diesen Schwerpunkten der Darstellung seien einige Ergebnisse genannt. Das älteste Evangelium ist um 70 (K. 70) bzw. nicht lange vor 70 n. Chr. (Sch. 221) geschrieben. Für das Matthäusevangelium muß man schon die achtziger Jahre (Sch. 246f) oder die Zeit zwischen 80 und 100 n. Chr. (K. 90) veranschlagen. Hinsichtlich des dritten Evangeliums denkt Schmid wieder an die Zeit zwischen 80 und 90 n. Chr. (Sch. 272), während Kümmel auch schon die siebziger Jahre in Erwägung zieht (K. 120). Die Apostelgeschichte ist (wahrscheinlich nicht von dem Paulusbegleiter Lukas) im gleichen Zeitraum wie das Lukasevangelium (Sch. 272. 374) geschrieben, eher jedoch ein wenig später (K. 154). Mit dem vierten Evangelium reicht man bereits an die Jahrhundertwende heran (K. 211; Sch. 344).

Hinsichtlich der „Echtheit“, d. h. der paulinischen Authentizität, sind beim 2. Thessalonicherbrief und beim Kolosserbrief Bedenken angebracht (Sch. 409. 468-475); Kümmel neigt jedoch eher dazu, die Echtheit anzuerkennen (K. 232. 305). Der Epheserbrief stammt indessen nicht aus der Hand des Paulus (Sch. 486-495); er ist etwa in den beiden letzten Jahrzehnten des 1. Jahrhunderts geschrieben (K. 323). Während Kümmel die Fragen um Pseudonymität und Pseudepigraphie schon beim Epheserbrief erörtert (K. 318-320), tut dies Schmid – in ebenso offener Weise – bei der Besprechung der Pastoralbriefe (Sch. 538-541). Letztere werden um die Jahrhundertwende angesetzt (Sch. 538) bzw. sogar an den Anfang des zweiten Jahrhunderts verlegt (K. 341). Hatte die letzte Auflage der Wikenhauserschen Einleitung es noch für nicht ausgeschlossen gehalten, daß der Hebräerbrief wenigstens indirekt von Paulus stamme¹⁹, so wird diese Möglichkeit nun von Schmid ausgeschlossen (Sch. 559). Kümmel verlegt seine

¹⁸ Als Beispiel sei § 27 (Lk) herausgegriffen: Am Schluß der Liste ist die Chronologie in Unordnung geraten. Der französische Autor A. George begegnet nicht nur (richtig) auf S. 249, sondern auch als G. Augustin (mit falschem Aufsatztitel) auf S. 248. Im Personenregister (Sch. 659-674), in dem übrigens keine einzige Spalte (!) ohne Fehler geblieben ist, taucht er nur als P. Augusten auf. Herausgeber von „Studies in Luke-Acts“ ist nicht J. H. Davies. H. Schürmanns „Traditionsgeschichtliche Untersuchungen“ werden gleich zweimal (248. 249) genannt, desgleichen das Buch von L. Girard. Die fünf letzten Zeilen des Abschnittes „Zum Reisebericht“ (249) gehören nicht zu diesem Thema, und meine eigene Untersuchung erstreckt sich nicht nur auf Lk 22, 54, sondern auf Lk 22, 54-71.

¹⁹ Wikenhauser, Einleitung 336.

Abfassungszeit etwa in die achtziger Jahre (K. 355). Rechnete Wikenhauser noch damit, daß der Herrenbruder Jakobus den ihm zugeschriebenen Brief verfaßt hätte²⁰, so gibt Schmid diesen Standpunkt auf. Er datiert den Jakobusbrief mit Kümmel gegen Ende des Jahrhunderts (Sch. 579; K. 365). Auch die Echtheit des Judasbriefes und der beiden Petrusbriefe wird von Schmid nicht mehr vertreten (Sch. 584.602.613)²¹. Der 2. Petrusbrief wird sogar um 120 n. Chr. angesetzt (Sch. 613; vgl. K. 383). Er ist gemäß beiden Autoren – nach den Pastoralbriefen – die späteste ntl Schrift.

In diesem Zusammenhang wird nicht nur deutlich, wieweit Datierungsfragen auch von den theologischen Ansätzen der betreffenden Schriften her zu lösen sind und wie eng die Echtheitsfrage wiederum mit der Abfassungszeit zusammenhängt. Es stellt sich auch mit Nachdruck das Problem der Pseudonymität der Verfasser. Daß dieser Fragenkomplex heute unbefangen erörtert wird, wirkt befreiend. Die theologische Dignität eines Buches hängt nicht daran, ob es von einem „Apostel“ der ersten Generation verfaßt ist oder ob in ihm gar ein Augenzeuge des Lebens Jesu zu Wort kommt. Die historizistische Einengung des Begriffs der Apostolizität bedingte auf protestantischer Seite einst das Interesse an deren Bestreitung (weil man die Theologie der Spätschriften disqualifizieren wollte). Sie brachte aber umgekehrt auf katholischer Seite (vgl. die Entscheidungen der römischen Bibelkommission in den Jahren 1911–1914²²) eine apologetische Behauptung „apostolischer“ Verfasserschaft²³, während es doch in Wirklichkeit um die grundlegende theologische Dignität des NT geht, in dem die apostolische Verkündigung (mehr oder weniger) lebendig bleibt.

Im Altertum gab es nicht nur zahlreiche pseudonyme Schriften, sondern speziell die literarische Gattung pseudonymer Briefe. Letzteres Genus ist gerade auch im hellenistischen Judentum bezeugt (Jeremiasbrief, Aristeasbrief). Man darf dieses Phänomen nicht sogleich mit der moralischen Elle messen wollen, obwohl die Intentionen der wirklichen Verfasser von beabsichtigter Täuschung bis zu offenkundiger Zuschreibung an einen prominenten Autor der Vergangenheit reichen dürften. Im biblischen Bereich sollte man zur Beurteilung dieses Verfahrens an das AT denken, in dem bereits die „Schule“ eines Propheten ihre Verkündigung an die authentische Schrift des Begründers anhängte. Man denke an die Fortführung des Jesaja-Buches durch „Deutero-“ und „Trito-Jesaja“ oder an die Zuschreibung späterer Weisheitsliteratur an Salomo, der mit der Begründung der „Weisheit“ in Israel sicherlich zu tun hatte. Griechische Philosophen- und Ärzteschulen fühlten sich so eng an den jeweiligen Lehrer gebunden, daß die späteren Autoren ihre eigenen Schriften unter dessen Namen herausgaben (Sch. 540). Pseudepigraphie darf im biblischen Raum wohl kaum dadurch erklärt werden, daß die Autoren in erster Linie an den göttlichen Geist als den „auctor principalis“ ihre Werke gedacht hätten²⁴.

Indessen wird es zutreffen, daß z. B. die Verfasser der Evangelien anonym schrieben, weil sie apostolische Verkündigungstradition weitergeben und aktualisieren wollten. Erst später versuchte man, die „apostolische“ Herkunft durch die Zuweisung an entsprechende Verfasser offenkundig zu machen. Bei „Matthäus“ und „Johannes“ war das kein Problem; „Markus“ brachte man mit Petrus in Verbindung, „Lukas“ wurde als Paulusschüler ausgewiesen, obgleich er durch Paulus kaum die Jesuüberlieferung seines Evangeliums empfangen haben konnte. In den deuteropaulinischen Briefen wird ohne Zweifel bewußt „paulinische“ Verkündigung und Belehrung weitergegeben. Man kann hier nicht (als „Notlösung“) Sekretärshypothesen bemühen, sondern sollte sich

²⁰ Ebd. 348.

²¹ Siehe hingegen Wikenhauser, a. a. O. 352; vgl. 362 f. 372 f.

²² Siehe *Enchiridion Biblicum*, Neapel 1956, Nr. 388 ff. (–418).

²³ Vgl. den entsprechenden Hinweis von Schmid (Sch. 539).

²⁴ So richtig Kümmel gegenüber K. Aland (K. 320).

mit dem Denkmodell des in der Tradition paulinischer Lehre (und paulinischer Gemeinden) lebenden „Schülers“ vertraut machen. Die sogenannten Personalnotizen der Pastoralbriefe²⁵ lassen nun freilich bei solcher Sachlage an besonders raffinierte Fälschung denken. Es läßt sich indessen zeigen, daß derartige Züge als Stilmittel der Pseudepigraphie zu werten sind. Die Funktion der Personalnotizen liegt natürlich nicht nur darin, daß sie die Autorschaft des Paulus lebendig suggerieren wollen. Sie besteht auch darin, die typischen Züge des überlieferten Paulusbildes (Reisetätigkeit, Sorge für die Gemeinden, Gefangenschaft) paränetisch auszuwerten²⁶.

So werden gerade in der ntl Pseudepigraphie Tendenzen und Absichten erkennbar, die bei der Entstehung des Schriftenkanons analog wirksam waren. Die Sammlung und Auswahl „apostolischer“ Schriften erfolgte nicht nach einem äußeren und etwa heute verifizierbaren Kriterium, gemäß dem man die tatsächlichen Verfasser hätte ausmachen können²⁷. Der apostolische Charakter der Schriften wurde insofern „ekklesiologisch“ erkannt, als man ihren „kirchlichen“ Gebrauch mit veranschlagte. Von Kümmel wird die Notwendigkeit einer inneren Kanonkritik anerkannt. Er geht wie Schmid von einem wenig dynamischen Begriff des „Apostolischen“ aus²⁸. Kümmel spricht von einer „faktischen Abgeschlossenheit“ und zugleich „sachlichen Offenheit“ der Kanongrenze (K. 451), während Schmid sich mit dem Urteil begnügt: „Für die moderne Forschung hat sich die Situation gegenüber jener der alten Kirche insofern gewandelt, als der Bestand an wirklich apostolischen Schriften innerhalb des NT erheblich geringer ist, als die alte Kirche geglaubt hat“ (Sch. 64).

4. Voraussichtlicher Leserkreis

Eine „Einleitung in das Neue Testament“ würde, falls der Ladenpreis des Buches nicht unerhört hoch wäre, vor allem von Studierenden der Theologie gekauft werden. Bei der im Herder-Verlag herausgekommenen Einleitung von Schmid wird man Bedenken haben dürfen, ob Studenten den – trotz des inhalts- und umfangreichen Werkes – wohl überhöhten Preis zahlen werden. Die Neuauflage des Kompendiums von Kümmel hat demgegenüber größere Chancen „anzukommen“. Ihr Ladenpreis ist angemessen, obwohl das Buch nur in (widerstandsfähiger) Broschur vorliegt. Die hier (seit der Neubearbeitung in Fußnoten) gegebenen reichen Hinweise auf konkurrierende Ansichten der Forschung werden den Studierenden anleiten, selbst in die Diskussion der Probleme einzutreten. So kann die Einleitung gleichzeitig Einführung in das NT werden.

Neben dem Studenten wird die Konsultierung der beiden neuen Werke aber auch dem in der Berufspraxis stehenden Theologen einen guten Dienst leisten. Mancher Pfarrer hat vom Umbruch in der biblischen Exegese, der sich in den letzten Jahrzehnten vollzog, nur aus der Ferne seiner kirchlichen Arbeit erfahren. Anhand eines neuen Einleitungswerkes könnte er sich informieren, welche Antworten Exegeten heute auf die alten Fragen geben. Die neueren Fragestellungen freilich, die heute im Vordergrund stehen (Hermeneutik, Pluralität der ntl Theologie, Entwicklungslinien innerhalb des NT, „theologische“ Kanonfrage) vermögen Einleitungswerke im herkömmlichen Stil kaum zu erörtern. Dazu bedürfte es wohl einer neuen Gattung von einführenden Werken. Und eine derart umfassende Einführung in das NT wird künftig wohl kaum von einem einzigen Autor allein betreut werden können.

²⁵ Vgl. etwa 1 Tim 1, 3; 3, 14 f; 2 Tim 1, 3–6. 15–18; 4, 6–16; Tit 1, 5; 3, 12 f.

²⁶ Siehe Norbert Brox, Zu den persönlichen Notizen der Pastoralbriefe: BZ 13 (1969) 76–94. Brox spricht in diesem Zusammenhang von „typische(n) Situationen des kirchlichen Amtes bzw. auch des Glaubens in der Kirche“ (94).

²⁷ Der Hebräerbrief wurde z. B. erst dann in den Kanon der römischen Kirche aufgenommen, als man sich hatte überzeugen lassen, daß er von Paulus stamme (Sch. 63). Nach Origenes gehörte indessen dieser Brief zum Kanon, obgleich er ihn nicht für paulinisch hielt.

²⁸ Siehe hingegen Karl-Heinz Ohlig, Woher nimmt die Bibel ihre Autorität? Zum Verhältnis von Schriftkanon, Kirche und Jesus, Düsseldorf 1970, 60; vgl. Ders., Zur Theologie des Kanons der Heiligen Schrift: Theologie der Gegenwart 16 (1973) 74–83.

Römische Erlässe und Entscheidungen

Heiliges Jahr 1975

In einer Ansprache teilte am 9. Mai 1973 Papst Paul VI. mit, daß er „nach Gebet und reiflicher Überlegung“ beschlossen habe, dem seit altersher geübten Brauch entsprechend im Jahre 1975 wieder ein „Heiliges Jahr“ zu feiern. Er habe sich vorher gefragt, ob eine solche Tradition verdiene, beibehalten zu werden auch in unserer Zeit, die von den vergangenen Zeiten so sehr verschieden ist und geprägt wird einerseits vom religiösen Stil des letzten Konzils und andererseits vom praktischen Desinteresse weiter Teile der modernen Welt gegenüber rituellen Ausdrucksformen vergangener Jahrhunderte; er habe jedoch die Überzeugung gewonnen, daß die Feier des Hl. Jahres nicht nur sich in die konsequente geistige Linie des Konzils selbst einfügt, sondern auch sehr gut den unermüdlichen Bemühungen entspricht, mit denen die Kirche sich der sittlichen Nöte unseres Zeitalters sowie der Deutung ihrer tiefen Sehnsucht annimmt. Die grundsätzliche Bedeutung des Hl. Jahres besteht in der Besinnung auf die Grundwerte des Menschen, in seiner inneren Erneuerung. Die zentrale Idee des kommenden Hl. Jahres ist die Wiederversöhnung. Es gilt ja heute viele Zerwürfnisse zu beseitigen und wieder Ordnung in die Beziehungen der Menschen mit Gott und mit den Mitmenschen zu bringen. Die Wiederversöhnung vollzieht sich auf sehr weiten und konkreten Ebenen: in der kirchlichen Gemeinschaft, in der Gesellschaft, in der Politik, im Ökumenismus, also in der Beziehung zu den anderen Kirchen, im Bereich der Friedensbemühungen. Der Höhepunkt und Abschluß des Hl. Jahres wird 1975 in Rom gefeiert werden; die geistlichen Erneuerungs- und Bußübungen sollen aber schon mit dem Pfingstfest 1973 in den Ortskirchen beginnen. Das bedeutet eine Änderung gegenüber der früheren Praxis sowohl in der zeitlichen Abfolge, da bisher die Ausdehnung auf die Ortskirchen erst nach der Feier in Rom erfolgte, als auch in der Zielsetzung, da bisher die Wallfahrt zu den Gräbern der Apostel und die Gewinnung des vollkommenen Ablasses im Mittelpunkt standen. Die mit dem Hl. Jahr verbundenen Jubiläums-Ablässe können freilich auch jetzt in den Heimatdiözesen gewonnen werden. (AAS, LXV [1973] 322–325, 353–360.)

Nur vier eucharistische Hochgebete

Ein Zirkularschreiben der Kongregation für den Gottesdienst an die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen betont, daß zunächst nur die vier eucharistischen Hochgebete, die im Missale Romanum vorgesehen sind, in Gebrauch bleiben; ohne Erlaubnis und Bewilligung des Apostolischen Stuhles dürfen keine weiteren Texte benützt werden. Die Bischofskonferenzen und die einzelnen Bischöfe werden dringend gebeten, mit Klugheit und mit geeigneten Mitteln die Priester zur Beobachtung dieser Disziplin anzuhalten. Für eine gewünschte Abwechslung kann der Zelebrant selber sorgen durch selbst formulierte Einführungen an verschiedenen Stellen der Messe, so am Anfang, zu den Lesungen und auch am Beginn des eucharistischen Hochgebetes. In besonderen Fällen wird der Apostolische Stuhl eventuelle Anträge von Bischofskonferenzen zum Gebrauch neuer Hochgebete, die doch den Kern der Meßfeier bilden, in Betracht ziehen und wohlwollend prüfen. Das gilt aber von vornherein nur für wichtige Anlässe, wie nationale eucharistische Kongresse und andere religiöse Feiern von großer Bedeutung. Der Hl. Stuhl behält sich das Recht vor, eine Materie von solcher Bedeutung zu regeln. (Zirkularschreiben vom 27. April 1973; AAS, LXV [1973] 340–347.)

Erstbeichte – Erstkommunion

Papst Pius X. hat mit dem Dekret „Quam singulari“ vom 8. August 1910 die Frühkommunion eingeführt, d. h. angeordnet, daß die Kinder möglichst bald nach der Er-

langung des Vernunftgebrauches die Sakramente der Buße und des Altares empfangen sollen. Der Zusatz („Addendum“) zu dem von der Kongregation für die Kleriker am 11. April 1971 veröffentlichten „Directorium catechisticum generale“ empfiehlt dringend, daß die Sitte, die Beichte der Erstkommunion vorausgehen zu lassen, beibehalten werde; allerdings wurde auch bezüglich der mancherorts eingeführten Experimente, den ersten Zutritt zur Eucharistie ohne vorausgehende Beichte zu gestatten, die Erlaubnis gegeben, diese einige Zeit fortzuführen. „Nach eingehender Prüfung der Angelegenheit und in Anbetracht der von Bischöfen geäußerten Wünsche erklären die Kongregationen für die Disziplin der Sakramente und für die Kleriker mit diesem Dokument nach Approbation durch Papst Paul VI., daß die Experimente dieser Art nunmehr nach Ablauf von zwei Jahren mit dem Schluß des Schuljahres 1972/73 ihr Ende zu finden haben und daß demnach überall und von allen dem Dekret ‚Quam singulari‘ Folge zu leisten ist“. (AAS, LXV [1973] 410.)

Hirtenamt der Bischöfe

Die Kongregation für die Bischöfe veröffentlichte am 20. Juni 1973 „Richtlinien für das Hirtenamt der Bischöfe“. Das 160 Seiten starke Dokument geht auf eine Anregung des Konzils zurück. Es legt zunächst die Grundprinzipien von Amt und Leben der Bischöfe dar und äußert sich dann über die Aufgaben des Bischofs in der Universal- und in der Ortskirche. Eingangs werden die Bischöfe daran erinnert, daß niemand in der Kirche legitimerweise anderen befehlen kann, ohne selbst zuvor das Beispiel des Gehorsams zu geben. Der Bischof soll innerlich und äußerlich arm sein und ein bescheidenes Leben führen, das in allem der wirtschaftlich-sozialen Lage der Mehrheit seiner Diözesanen entspricht. In seiner Amtsführung soll er selbst den Anschein des Autoritarismus und mondänen Regierungsstils vermeiden, er soll sich vielmehr durch Liebe, Klugheit, Geduld, Mut und Festigkeit auszeichnen. Mit dem Papst soll den Bischof eine brüderliche Gemeinschaft der Liebe und des Gehorsams verbinden. Auch das ordentliche Lehramt des Papstes soll der Bischof ehrfürchtig anerkennen und verteidigen. Dasselbe gilt für die von der römischen Kurie erlassenen Dokumente.

Zwei Drittel der „Richtlinien“ sind dem bischöflichen Dienst in der Ortskirche gewidmet. Den Bischöfen, die zwar das Charisma für den Dienst an der Wahrheit empfangen haben, wird angeraten, sich bei der Ausübung ihres Hirtenamtes der Hilfe der Theologen zu bedienen. Als Wächter über die Reinhaltung des Glaubens soll der Bischof „dem Glauben oder der Sitte schädliche Bücher und Zeitschriften zurückweisen und verurteilen“. Soweit möglich, soll er in diesen Fällen die Autoren darüber informieren, welche Irrtümer ihnen zur Last gelegt werden, und ihnen reichlich Möglichkeit zur Verteidigung einräumen. Große Beachtung sollen die Bischöfe den soziologischen Umfragen schenken, um die Situation ihres Bistums und die Bedürfnisse der Gläubigen besser kennenzulernen. Ausführlich handelt das Dokument vom Verhältnis des Bischofs zu seinen Priestern und zu den Laien. Dem Bischof wird empfohlen, seine besondere Sorge und Liebe den Priestern und Priesterkandidaten zuzuwenden und auch den „Rebellenpriestern“ mit der nötigen Geduld, vereint mit der erforderlichen Strenge, zu begegnen. „Großherzig“ soll er sich denjenigen gegenüber verhalten, die ihr Priesteramt aufgeben. Den im Bistum lebenden und wirkenden Ordensleuten soll er so begegnen, daß sie sich nicht als fremd, sondern als lebendige Glieder der Diözese fühlen. Was die Würde, die Rechte und Pflichten der Laien betrifft, soll sich der Bischof an die einschlägigen Konzilsaussagen halten. Die Laien sollen den Bischöfen ihre Bedürfnisse und Wünsche mit der Freiheit und dem Vertrauen, das den Kindern Gottes zusteht, eröffnen. Entsprechend ihrem Wissen, ihrer Zuständigkeit und ihrer Stellung haben sie bisweilen die Pflicht, ihre Meinung in dem, was das Wohl der Kirche angeht, darzulegen. Dies soll jedoch immer in Wahrhaftigkeit, Mut, Klugheit und Liebe geschehen. Die Oberhirten ihrerseits sollen die Würde und Verantwortung der Laien in der Kirche anerkennen und fördern, sich gern ihres klugen Rates bedienen,

ihnen vertrauensvoll Aufgaben übertragen, ihnen Freiheit und Raum im Handeln lassen und ihnen Mut machen, aus eigenem Antrieb Initiativen zu entwickeln. In seinen Beziehungen zur weltlichen Obrigkeit, zu Politik, Wirtschaft und Militär, soll sich der Bischof stets so verhalten, daß er seine geistliche Sendung in nichts kompromittiert. Große Bedeutung soll der Oberhirte den sozialen Diensten zumessen. Er soll sich angelegen sein lassen, in seinen Gläubigen einen echten Sinn für soziale Gerechtigkeit zu wecken.

Im Kapitel über die Verwaltung der kirchlichen Güter wird den Bischöfen empfohlen, die Bilanzen zu veröffentlichen, sofern die Klugheit nicht davon abrät. Besonders intensiv soll sich der Bischof um das Apostolat unter den Armen, Kranken, Alten, Jugendlichen, Arbeitern, Bauern, Gefangenen, Wissenschaftlern, Künstlern und Auswanderern bemühen. Für die nicht mehr praktizierenden Katholiken soll er ein eigenes Programm der Re-evangelisierung ausarbeiten. Ebenso soll er sich um eine gesunde ökumenische Ausbildung des Klerus und der Laien bemühen und die praktische Verwirklichung des Ökumenismus fördern. Was aber die „*Communicatio in sacris*“ angeht, soll sich der Bischof ohne Bedenken an die vom II. Vatikanischen Konzil erlassenen Richtlinien halten. Dem Atheismus, der immer weiter um sich greift und immer kämpferischere Formen annimmt, soll sich der Bischof mit allen Kräften entgegenstellen, seine tieferen Ursachen aufzudecken suchen und einen Dialog auch mit den Nichtgläubenden anbahnen. Dabei soll er sowohl die positiven als auch die negativen Aspekte des Säkularisierungsprozesses sehen, der häufig Wegbereiter des Atheismus ist. Mit seinen Weihbischöfen soll der Ordinarius engen menschlichen und geistlichen Kontakt pflegen und mit ihnen gemeinsam die Entschlüsse und Initiativen erörtern. Trotz ihrer „verantwortlichen Mitarbeit“ haben die diözesanen Pastoralräte „ausschließlich beratenden Charakter“.

Auf der Pressekonferenz im Vatikan, bei der dieses Dokument der Bischofskongregation der Öffentlichkeit vorgestellt wurde, traf Prof. Luigi Bogliolo von der römischen Lateran-Universität die Klarstellung, daß es sich bei diesen „Richtlinien für das Hirtenamt der Bischöfe“ nicht um verbindliche Normen, sondern um einen Text handle, der den Bischöfen zur Orientierung dienen und ihnen Anregungen für ihr Hirtenamt in der Gegenwart bieten will; sie sind als „zeitgemäße Handreichung“ zur Durchführung der Konzilsbeschlüsse gedacht. („Kathpress“ vom 20. und 22. Juni 1973.)

Pastoralräte

Mit den Pastoralräten befaßt sich auch ein Zirkularschreiben der Kongregation für die Kleriker vom 25. Januar 1973 „an die Patriarchen, Primaten, Erzbischöfe, Bischöfe und die anderen Ortsordinarien — nach den Beschlüssen der gemischten Plenarversammlung vom 15. März 1972“. Auch dieses Schreiben beruft sich auf das Konzil, seine Dekrete und Durchführungsbestimmungen. Als Einleitung wird die Tatsache festgehalten, daß alle Gläubigen, auch die Laien, berufen sind, aktiv mitzuwirken, die heilbringende Sendung des gesamten priesterlichen Volkes Gottes in die Tat umzusetzen. Dabei üben freilich nicht alle Gläubigen auf dieselbe Weise diese gemeinsame Aufgabe aus; in der kirchlichen Gemeinschaft kommt vielmehr jedem einzelnen je nach seiner Stellung eine besondere Aufgabe zu. Voran stehen die geweihten Diener, die Bischöfe, Priester und Diakone, denn in der Kirche sind nach dem Willen des göttlichen Stifters das allgemeine Priestertum der Gläubigen und das hierarchische oder Amtspriestertum dem Wesen nach und nicht nur dem Grade nach voneinander verschieden. Die nicht geweihten Gläubigen können aber dem eigentlichen und nicht aufgebbaren Hirtenamt Hilfe leisten.

Im Dekret über das Hirtenamt der Bischöfe hat das II. Vatikanum den Pastoralrat empfohlen und im *Motuproprio „Ecclesiae sanctae“* (1966) einige Normen erlassen, nach denen die ersten Versuche mit dieser Einrichtung gemacht werden sollten; ebenso

befafte sich damit die Bischofssynode (1971). 1971 ersuchte die Kongregation für die Kleriker alle Vorsitzenden der Bischofskonferenzen, ihre bisher mit den Pastoralräten gemachten Erfahrungen mitzuteilen. In der Plenarsitzung am 15. März 1972 wurden unter Berücksichtigung der eingegangenen Antworten neue Beschlüsse gefafst und von Papst Paul VI. approbiert. Sie besagen: Der Pastoralrat stellt das neue Beratungsgremium des Bischofs dar. Da jedoch das gemeinschaftliche Werk die reife Übereinstimmung aller verlangt, sollen die Bischöfe vorher mit ihrem Presbyterium prüfen, ob die Bedingungen vorhanden sind, die die Errichtung eines Pastoralrates nahelegen. In der Zusammensetzung soll dieser nach Möglichkeit gewissermaßen ein Abbild der ganzen Diözese darstellen; daher erscheint es höchst angepaft, daß in ihm Priester, Ordensleute und Laien vertreten seien, die die verschiedenen Bedürfnisse und Erfahrungen zum Ausdruck zu bringen vermögen. Die Anzahl der Mitglieder soll aber nicht allzu groß sein; wo ständige Diakone vorhanden sind, sollen auch diese im Rate vertreten sein. Wie das Dokument über das Hirtenamt der Bischöfe betont auch dieses, daß der Pastoralrat sich nur einer beratenden Stimme erfreut.

Seine Aufgabe ist es, „alles, was die Seelsorgearbeit betrifft, zu untersuchen, zu beraten und daraus praktische Folgerungen abzuleiten, so daß die Übereinstimmung des Lebens und des Handelns des Volkes Gottes mit dem Evangelium weitergeführt werde“. „Seinem Studium können somit jene Fragen übertragen werden, die entweder vom Diözesanbischof angegeben oder von den Mitgliedern des Rates vorgeschlagen und vom Bischof angenommen werden und sich auf die Seelsorge im Bereich der Diözese beziehen. Es überschreitet jedoch die Zuständigkeit eines solchen Rates, über allgemeine Fragen zu befinden, die sich auf den Glauben, die Rechtgläubigkeit, die Moralprinzipien oder die Gesetze der Gesamtkirche beziehen. Der Lehrer des Glaubens in der Diözese ist nämlich immer . . . allein der Bischof“. Für die Pastoralfragen, die die Ausübung der Jurisdiktion und der Leitungsgewalt berühren, hat der Bischof bereits einen eigenen Senat, der ihn mit seinen Ratschlägen unterstützt, nämlich den Priesterrat. Das hindert jedoch nicht, daß solche Probleme auch dem Pastoralrat unterbreitet werden. Den Gläubigen bleibt aber dabei immer das Recht unbenommen, daß sie ihre Bedürfnisse und Wünsche direkt dem Bischof offen darlegen. Den Pastoralrat nach Bedarf des Apostolates einzuberufen, ist Sache des Diözesanbischofs. Dieser ist auch von Rechts wegen Vorsitzender oder in besonderen Fällen sein Delegierter, wenn er dies selbst für günstig erachtet. Bei Vakanz des bischöflichen Stuhles ruht der Pastoralrat. Neben, bzw. unter dem Pastoralrat können ähnliche Gremien auch auf anderen Ebenen errichtet werden, z. B. in verschiedenen Dekanaten oder Sozialgruppen. Von interdiözesanen, provinziellen, regionalen, nationalen, internationalen Zusammenschlüssen ähnlicher Art wird jedoch abgeraten. („Linzer Diözesanblatt“ vom 1. Juli 1973.)

Gegen heutige Irrtümer

Als Verlautbarung des universellen Lehramtes und als Auffassung des Papstes wurde am 5. Juli 1973 im Vatikan eine „Erklärung“ der Kongregation für die Glaubenslehre ausgegeben, die sich „gegen einige heutige Irrtümer“ auf dem Gebiet der Lehre über die Kirche richtet. Das Dokument „Mysterium Ecclesiae“ befaßt sich mit dem Wesen der Kirche, mit ihrer Unfehlbarkeit, die nicht abgeschwächt werden dürfe, mit den Dogmen als unveränderlicher Richtschnur, mit dem Priestertum, wobei besonders das hierarchische Priestertum betont wird, und schließlich mit der Freiheit theologischer Forschung, die sich stets in den vom Gotteswort gesetzten Grenzen zu halten habe. Das Geheimnis der Kirche, sagt die Einleitung, sei nach dem II. Vatikanum in zahlreichen Veröffentlichungen der Theologen erörtert worden, die zum Teil „durch ihre unklaren oder auch irrigen Formulierungen die katholische Lehre verdunkelt“ und sich „zuweilen sogar in grundlegenden Fragen in einen Gegensatz zum katholischen Glauben gestellt“ hätten. Daher beabsichtige die Glaubenskongregation, „einige Wahrheiten, die das Geheimnis der Kirche betreffen und heute geleugnet oder in Frage gestellt

werden, aufzugreifen und zu erklären“. In diesem Zusammenhang wird unterstrichen, daß es nur eine „einzige Kirche Christi“ gebe; diese Kirche sei die vom Papst und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitete und nicht „irgendeine Summe von Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften“. „Die Kirche Christi besteht als die eine und ungeteilte in der katholischen Kirche, und nur sie besitzt die ganze von Gott geöffnete Heilswahrheit und dazu alle Mittel, die Gott für das Heil der Menschen beschlossen hat“.

Die Erklärung befaßt sich sodann unter Berufung auf das II. Vatikanum, nach welchem „die Gesamtheit der Gläubigen im Glauben nicht irren kann“, mit der Unfehlbarkeit der ganzen Kirche und hebt hervor, daß es „durch göttliche Anordnung allein die Aufgabe der Oberhirten“ sei, „die Gläubigen authentisch zu lehren“. Daher dürfen die Gläubigen sich nicht damit begnügen, die Oberhirten nur als Experten der katholischen Lehre anzuhören; sie sind vielmehr verpflichtet, die ihnen im Namen Christi verkündete Lehre anzunehmen. „Obgleich das kirchliche Lehramt aus der Betrachtung, dem Leben und dem Forschen der Gläubigen Nutzen zieht, so beschränkt sich seine Aufgabe nicht darauf, den von ihnen bereits zum Ausdruck gebrachten Konsens zu bestätigen. Es kann vielmehr . . . jenem Konsens auch zuvorkommen und ihn fordern“. Die Erklärung verweist darauf, daß das kirchliche Lehramt unfehlbar sei, wenn die Bischöfe in Gemeinschaft mit dem Papst „in einer bestimmten Lehre übereinstimmen und diese als endgültig verpflichtend vortragen“, wenn die Bischöfe „in einem kollegialen Akt“, wie etwa bei den Konzilien, zusammen mit dem Papst „eine Lehre als verbindlich definieren“, oder auch wenn der Papst „ex cathedra“ spricht. Die Unfehlbarkeit erstrecke sich dabei „nicht nur auf das überlieferte Glaubensgut, sondern auch auf alles, was zu seiner Bewahrung und Auslegung rechtmäßig erforderlich ist“. Und diese Unfehlbarkeit der Kirche dürfe nicht abgeschwächt werden.

Eine „unveränderliche Richtschnur“ seien die Dogmen, betont die Erklärung weiter. Es gebe wohl eine „Hierarchie der Dogmen“, die Gläubigen müßten jedoch „der ganzen Lehre des katholischen Glaubens anhängen“ und dürften nicht bestimmte Dogmen „geringschätzen oder sogar leugnen“. Infolge geschichtlicher Umstände könne zwar eine dogmatische Wahrheit, die „zunächst in einer unvollkommenen, jedoch nicht falschen Weise ausgedrückt“ wurde, später „vollständiger und vollkommener ausgesagt“ werden; auch könnten neue Aussagen und Erklärungen hinzugefügt werden. Der Aussagegehalt der dogmatischen Formeln könne jedoch nicht „reformiert“ werden. Die Auffassung, daß die dogmatischen Formeln die Wahrheit nicht genau oder nur in Teilaspekten ausdrücken, müsse zurückgewiesen werden. „Die diese Meinung vertreten, entgehen nicht dem dogmatischen Relativismus und verfälschen den Begriff von der Unfehlbarkeit der Kirche“. Eine solche Auffassung stehe in offenem Gegensatz zu den Erklärungen des I. Vatikanums. Hierauf wird das hierarchische Amtspriestertum erörtert, das neben dem „allgemeinen Priestertum der Gläubigen“ bestehe und „seit der apostolischen Zeit beständig durch einen hl. Ritus übertragen worden ist“, der den Betreffenden ein „unauslöschliches Siegel“ einprägt. „Die Existenz dieses bleibenden priesterlichen Charakters muß von den Gläubigen anerkannt und in gebührender Weise beachtet werden.“ Nur die Priesterweihe gebe die Vollmacht zu bestimmten Funktionen, von denen die übrigen Gläubigen ausgeschlossen seien. Abschließend hält die Glaubenskongregation fest, daß es ihr bei dieser Erklärung darum gehe, bestimmte Glaubenswahrheiten in Erinnerung zu rufen, „damit bei der heutigen Verwirrung der Geister klar deutlich werde, welchen Glauben und welche Lehre die Gläubigen zu bekennen haben“. Die Kongregation erkenne den Eifer an, mit dem die Theologen immer wieder das Geheimnis der Kirche erforschen; „dennoch muß sich die berechtigte Freiheit der Theologen stets in den vom Gotteswort gesetzten Grenzen halten“, wie es „vom lebendigen Lehramt der Hirten, vor allem vom Hirten des ganzen Gottesvolkes, gelehrt und erklärt wird“.

Durch dieses Dokument ist die seit Jahren schwelende Kontroverse zwischen der Glaubenskongregation und dem Tübinger Theologen Dr. Hans Küng in ein akutes Stadium getreten. In einer „Anmerkung“ des Dokumentes wird Küng als einziger namentlich erwähnt. Bei der Pressekonferenz war auch das gegen ihn anhängige Lehrverfahren Gegenstand der Erörterung. Ein Kolloquium sei jederzeit möglich, eine Zustimmung Kungs zur Erklärung „Mysterium Ecclesiae“ würde das laufende Lehrverfahren beenden. Küng selbst erhob jedoch scharfe Vorwürfe gegen die Erklärung der Glaubenskongregation, die nach seiner Meinung „gegen Recht und Billigkeit“ durch eine öffentliche Erklärung zu den in seinen Büchern anstehenden Fragen und in das schwebende Verfahren eingreife; dadurch trete die eine und selbe römische Behörde erneut zugleich als Anklägerin und Richterin auf und bewaise durch das ganze Vorgehen ihre Befangenheit in den angestregten Verfahren nun auch vor aller Öffentlichkeit. Das Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz hat eine Stellungnahme zum Dokument der römischen Glaubenskongregation veröffentlicht, in der es heißt, die theologische Forschung solle durch „Mysterium Ecclesiae“ nicht unterdrückt werden. Die Erklärung wende sich vielmehr gegen Irrtümer, die eine Stellungnahme des Lehramtes herausgefordert hätten. Dadurch wolle es den Glauben der Kirche fördern. Als besondere Aufgabe der Theologen werde die Beachtung der geschichtlichen Bedingtheit herausgehoben, die in den verschiedenen Epochen und Umständen auf die Ausdrucksweise eingewirkt habe, in der das göttliche Offenbarungsgut weitergegeben worden sei. Doch sei es schwer, wird abschließend eingeräumt, den von der göttlichen Offenbarung gesteckten Rahmen mit der Freiheit theologischer Forschung zu verbinden. Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Kardinal Döpfner, fügte wörtlich hinzu: „Bei dem Gewicht der Angelegenheit erwarte ich, daß Professor Küng durch eine sachliche Mitwirkung zu einer zufriedenstellenden Klärung beiträgt. Nur so kann größerer Schaden abgewendet werden“. (Deklaration v. 11. Mai 1973; AAS, LXV [1973] 396–408.)



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

glasmalerei

LITERATUR

Eingesandte Werke und Schriften

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

ANDRESEN CARL, *Einführung in die christliche Archäologie*. (Die Kirche in ihrer Geschichte, hg. v. Schmidt/Wolf, Bd. 1) (175.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1971. Paperback.

ANTES PETER / RÜCK WERNER / UHDE BERNHARD, *Islam — Hinduismus — Buddhismus*. Eine Herausforderung des Christentums. (Projekte zur theologischen Erwachsenenbildung, Bd. 1 (132.) Grünewald, Mainz 1973. Snolin DM 14.50.

AUER JOHANN, *Allgemeine Sakramentenlehre und Das Mysterium der Eucharistie*. (Kleine kath. Dogmatik, hg. v. Auer/Ratzinger, Bd. VI) (303.) Pustet, Regensburg 1971. Kart. DM 14.80.

BARBEL JOSEPH, *Gregor von Nyssa*. Die große katechetische Rede. (Bibliothek der griechischen Literatur, hg. v. P. Wirth/W. Gessel, Bd. 1) (231.) Hiersemann, Stuttgart 1971. Ln. DM 68.—.

BARTH ALFRED, *Die Bibel im Religionsunterricht*. Aspekte einer biblischen Didaktik und Methodik. (230.) Auer, Donauwörth 1973. Kart. lam. DM 19.80.

BARTH F. K. / GRENZ G. / HORST P., *Gottesdienst menschlich*. Taufe, Konfirmation, Abendmahl, Eheschließung, Beerdigung. Eine Agenda. (125.) Jugenddienst-V., Wuppertal 1973. Brosch. DM 12.80.

BAUMEISTER THEOFRIED, *Martyr Invictus*. Der Martyrer als Sinnbild der Erlösung in der Legende und im Kult der frühen koptischen Kirche. Zur Kontinuität des ägyptischen Denkens. (Forschungen zur Volkskunde, hg. v. Kötting/Schröer, Heft 46) (219.) Regensburg, Münster 1972. Paperback.

BEELI ARMIN u. a., *Das Gewissen im pädagogischen Feld*. (modelle. Eine Reihe für den Religionsunterricht, Bd. 5) (170.) Walter, Olten 1973. Kart. lam. sfr 19.—.

BIENERT WOLFGANG A., *Dionysius von Alexandria*. Das erhaltene Werk. (Bibliothek der griechischen Literatur, hg. v. P. Wirth/W. Gessel, Bd. 2) (VIII u. 137.) Hiersemann, Stuttgart 1972. Ln. DM 52.—.

BISER EUGEN, *Der Helfer*. Eine Vergewärtigung Jesu. (264.) Kösel, München 1973. Ln. DM 28.—.

BLOCHING KARL-HEINZ, *Tod*. (Projekte zur theologischen Erwachsenenbildung, Bd. 2)

(151.) Grünewald, Mainz 1973. Snolin DM 15.50.

DENZLER G. / BECK E. / BLANK J. / LANG H. / KUHNLE F. J., *Zum Thema Wille Gottes*. (145.) KBW, Stuttgart 1973. Snolin DM 15.—.

DIRSCHAUER KLAUS, *Der totgeschwiegene Tod*. Theologische Aspekte der kirchlichen Bestattung. (207.) Schünemann, Bremen 1973. Snolin DM 22.—.

FRIES HEINRICH, *Johannes von Kuhn*. (Wegbereiter heutiger Theologie, hg. v. Fries/Finsterhölzl) (351.) Styria, Graz 1973. Ln. S 195.—, DM 30.—, sfr 35.50.

HAAG ERNST, *Das Buch Jeremia*. Teil I. (Geistliche Schriftlesung, hg. v. Eising/Lubczyk 5/1) (271.) Patmos, Düsseldorf 1973. Ln. DM 15.80.

HAEFNER JOSEF / SCHNEGG MATTHIAS, *Glaubensunterweisung im 4. Schuljahr*. (Praxis der Glaubensunterweisung) (256.) Auer, Donauwörth 1973. Ln. DM 23.80.

HARE R. M., *Freiheit und Vernunft*. (254.) Patmos Paperback, Düsseldorf 1973. Kart. lam. DM 25.—.

HAUSCHILD WOLF-DIETER, *Basilius von Caesarea*. Briefe. II. Teil. (Bibliothek der griechischen Literatur, hg. v. P. Wirth/W. Gessel, Bd. 3) (X u. 192.) Hiersemann, Stuttgart 1973. Ln. DM 66.—.

HOUTART FRANÇOIS / ROUSSEAU ANDRÉ, *Ist die Kirche eine antirevolutionäre Kraft?* (Gesellschaft und Theologie, Sozialwissenschaftliche Analysen, Nr. 8) (315.) Kaiser, München / Grünewald, Mainz 1973. Snolin DM 35.—.

KAMPHAUS FRANZ / ZERFASS ROLF, *Predigtmodelle 2*. Gott — Jesus — Kirche — Leben aus dem Glauben. (114.) Grünewald, Mainz 1973. Kart. lam. DM 10.80.

KIRCHHOFER KARL, *Kirchliche Jugendarbeit zwischen Management und Kreativität*. Ein Erfahrungsbericht. (modelle. Eine Reihe für den Religionsunterricht, Bd. 4) (128.) Walter, Olten 1973. Kart. lam. sfr 17.50.

KRANZ GISBERT, *Sie lebten das Christentum*. Achtundzwanzig Biographien. (536 S., 20 Bildtafeln) Winfried-Werk, Augsburg 1973. Ln. DM 29.—.

KRAUTTER BERNHARD, *Die Bergpredigt im Religionsunterricht*. Eine exegetisch-didak-

tische Erschließung zu Matthäus 5–7. (RPP 12) (104.) Calwer, Stuttgart / Kösel, München 1973. Kart. DM 13.50.

KREMER JACOB, *Pfingstbericht und Pfingstgeschehen*. Eine exegetische Untersuchung zu Apg 2, 1–13. (Stuttgarter Bibelstudien, hg. v. Haag/Kilian/Pesch 63/64) (297.) KBW, Stuttgart 1973. Kart. lam. DM 24.—.

LENFERS KARL, *Trimm dich, bet mal wieder*. Praktische Anregungen für junge Leute. (132.) Butzon & Bercker, Kevelaer 1973. Snolin DM 9.80.

LÖNING KARL, *Die Saulus-Tradition in der Apostelgeschichte*. (NTA, hg. v. J. Gnllka, NF, Bd. 9) (VI u. 225.) Aschendorff, Münster 1973. Ln. DM 42.—.

MALY KARL, *Jesus: Anweisung zur Kritik an Gesellschaft, Mensch und Religion*. (172.) Butzon & Bercker, Kevelaer 1973. Snolin DM 11.80.

MAIER HANS, *Revolution und Kirche*. Zur Frühgeschichte der christlichen Demokratie. (343.) 3. Aufl. Kösel, München 1973. Brosch. DM 29.50.

MAIER JOHANN / SCHUBERT KURT, *Die Qumran-Essener*. Texte der Schriftrollen und Lebensbild der Gemeinde. (Uni-Taschenbücher 224) (315.) Reinhardt, München 1973. Kart. DM 14.80.

MANDEL KARL HERBERT / MANDEL ANITA / STADTER ERNST, *Ehevorbereitung und junge Ehe*. Psychologische Überlegungen. (115.) (Pfeiffer-Werkbücher 109) München 1972. Kart. lam. DM 9.80.

MEULER ERHARD, *Soziale Gerechtigkeit*. Einführung in die Entwicklungsproblematik am Beispiel Brasiliens und der Bundesrepublik Deutschland. Textbuch-Materialien (158.) und Didaktische Erläuterungen zum Textbuch (114.). Patmos, Düsseldorf 1971. Kart. lam. DM 8.80 u. 4.80.

NASTAINCZYK WOLFGANG, *Nachrichten von gestern und heute*. Predigten für Kinder und andere zu den ersten Lesungen des Lesejahres B. (319.) (Pfeiffer, Werkbücher 113) München 1972. Kart. lam. DM 19.80.

OSSA LEONOR, *Die Revolution — das ist ein Buch und ein freier Mensch*. Zur Inkulturation des Christentums in Lateinamerika. (Konkretionen — Beiträge zur Lehre von der handelnden Kirche, hg. v. H.-E. Bahr, Bd. 16) (173.) Furche-V., Hamburg 1973. Paperback DM 19.80.

OSER FRITZ / FRIEMELT ANSGAR, *Den Frieden lernen*. Christentum und Wissenschaft auf der Suche nach Frieden. (modelle. Eine Reihe für den Religionsunterricht, Bd. 6) Werkbuch für den Lehrer (179.); Lernprogramm. (332.) Walter, Olten 1973. Kart. lam. sfr 19.— u. 32.—.

OSER FRITZ, *Die Jesus-Beziehung*. (modelle. Eine Reihe für den Religionsunterricht. Bd. 7) (208.) Walter, Olten 1973. Kart. lam. sfr 22.—.

PICHLER ISFRIED HERMANN, *Pfarrkirche Rohrbach*. (32 S., 8 Bildtafeln) Pfarramt Rohrbach 1973; *Wallfahrtskirche Maria Trost*. (28 S., 8 Bildtafeln) Rohrbach 1972.

PRINZ FRIEDRICH, *Klerus und Krieg im früheren Mittelalter*. Untersuchungen zur Rolle der Kirche beim Aufbau der Königsherrschaft. (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, hg. v. K. Bosl, Bd. 2) (XXIV u. 216.) Hiersemann, Stuttgart 1971. Ln. DM 72.—.

RAD GERHARD VON, *Gesammelte Studien zum Alten Testament*. Bd. II. (Theologische Bücherei. Neudrucke und Berichte aus dem 20. Jh. Bd. 48) (328.) Kaiser, München 1973. Kart. lam. DM 24.—.

REIK THEODOR, *Dogma und Zwangsidee*. Eine psychoanalytische Studie zur Entwicklung der Religion. (Kohlhammer Urban-Taschenbücher T-Reihe, Bd. 601) (152.) Kohlhammer, Stuttgart 1973. Kart. lam. DM 10.—.

REISCHL FRIEDRICH, *Stift Schlägl*. (66 S., 12 Bildtafeln) Aigen-Schlägl 1973. Kart. lam.

ROBERTSON ROLAND, *Einführung in die Religionssoziologie*. (Gesellschaft und Theologie, Sozialwissenschaftliche Analysen, Nr. 9) (265.) Kaiser, München / Grünwald, Mainz 1973. Snolin DM 34.—.

SANDTNER HILDA, *In allem ist Licht*. Meditationstexte mit Bildern. (112.) Auer, Donauwörth 1973. Ln. DM 19.80.

SANDTNER HILDA, *Mutter*. Ein Lobpreis in Bildern. (64.) Auer, Donauwörth 1973. Ln. DM 22.80.

SCHEKLE KARL HERMANN, *Theologie des Neuen Testaments*. II. Bd. Gott war in Christus. (326.) Patmos, Düsseldorf 1973. Ln. DM 36.—.

SCHMIDTCHEN GERHARD, *Priester in Deutschland*. Forschungsbericht über die im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz durchgeführte Umfrage unter allen Welt- und Ordenspriestern in der Bundesrepublik Deutschland. (XIII u. 256.) Herder, Freiburg 1973. Kart. lam. DM 22.—.

SCHNACKENBURG RUDOLF, *Glaubensimpulse aus dem Neuen Testament*. (151.) Patmos, Düsseldorf 1972. Kart. lam. DM 9.80.

SCHNEGG MATTHIAS, *Freundschaft*. Arbeitsheft zur Glaubensunterweisung im vierten Schuljahr. (72.); *Wie gehe ich mit der Bibel um?* (63.) Auer, Donauwörth 1973.

SCHOECK HELMUT, *Die Lust am schlechten Gewissen*. (Herderbücherei 464) (160.) Freiburg 1973. Kart. lam. DM 3.90, sfr 5.10, S 30.—.

STIEGER KARL, *Die Schule von morgen beginnt heute*. Eine Handreichung für Unterrichtspraktiker und Bildungspolitiker. (192.) Walter, Olten. sfr 22.—.

STOCKMEIER PETER, *Glaube und Religion in der frühen Kirche*. (143.) Herder, Freiburg 1973. Kart. lam. DM 18.80.

SUDBRACK JOSEF, *Beten ist menschlich*. (Herderbücherei 465) (256.) Freiburg 1973. Kart. lam. DM 5.90, sfr 7.70, S 45.50.

TRAUTWEIN DIETER, *Lernprozeß Gottesdienst*. Ein Arbeitsbuch mit besonderer Berücksichtigung der „Gottesdienste in neuer Gestalt“. (XX u. 370.) Pfeiffer, München 1972. Kart. lam. DM 28.—.

WEBER GÜNTHER, *Ist Menschsein möglich?* (Auers Arbeitshefte 3) (32.) Donauwörth 1973. DM 3.80.

WEISSMAHR BÉLA, *Gottes Wirken in der Welt*. Ein Diskussionsbeitrag zur Frage der Evolution und des Wunders. (Frankf. Theol. Stud. Bd. 15) (X u. 198.) Knecht, Frankfurt/M. 1973. Kart. lam. DM 29.—.

WOLFF HANS WALTER, *Anthropologie des Alten Testaments*. (364.) Kaiser, München 1973. Ln. DM 34.50.

WOLFF H. W. / RENDTORFF R. / PANNENBERG W., *Gerhard von Rad*. Seine Bedeutung für die Theologie. (58.) Kaiser, München 1973. Kart. lam. DM 6.50.

HERAUSGEBER

BETZ OTTO, *Ich glaube mit meinem Leben*. (168.) (Pfeiffer-Werkbücher 111) München 1972. Kart. lam. DM 13.80.

CHABROL CLAUDE / MARIN LOUIS, *Erzählende Semiotik nach Berichten der Bibel*. (211.) Kösel, München 1973. Kart. lam. DM 35.—.

FISCHER HUBERT, *Biblische Unterweisung*. Handbuch zur Auswahlbibel „Reich Gottes“, Bd. I (324.) 2. Aufl. 1964; Bd. II (376.) 2. Aufl. 1968; Bd. III (356.) 1970; Bd. IV (304.) 1973. Kösel, München. Ln. Gesamtpreis DM 148.—.

FORSTER KARL, *Befragte Katholiken — Zur Zukunft von Glaube und Kirche*. Auswertungen und Kommentare zu den Umfragen für die gemeinsame Synode der Bischöfe in der Bundesrepublik Deutschland. (276.) Herder, Freiburg 1973. Kart. lam. DM 26.50.

KELM WOLFGANG, *Faß ohne Boden?* Beiträge zum Obdachlosenproblem. Aus der Arbeit der Förderergemeinschaft „Kinder in Not“. (199.) Jugenddienst / Hammer, Wuppertal 1973. Kart. lam. DM 12.80.

KOHLENBERGER HELMUT K., *Sola ratione*. Anselm-Studien. (FS f. F. S. Schmitt OSB) (236.) Fromann-Holzboog, Stuttgart 1970. Ln. DM 58.—.

LEON-DUFOUR XAVIER, *Exegese im Methodenkonflikt*. Zwischen Geschichte und Struktur. (266.) Kösel, München 1973. Kart. lam. DM 35.—.

ÖSTERREICHISCHES PASTORALINSTITUT, *Öffentlichkeitsarbeit der Pfarrgemein-*

de. System — Methoden — Praxis. (175.) Herder, Wien 1973. Kart. lam. DM 13.50, S 88.—.

PONTIFICIO ATENEO SALESIANO- *Problemi attuali di Teologia*. Puntualizzazione critica e prospettive! (Biblioteca di scienze religiose 7) (96.) PAS-V., Zürich 1973.

RAHNER KARL, *Ist Gott noch gefragt?* Zur Funktionslosigkeit des Gottesglaubens. (144.) Patmos Paperback, Düsseldorf 1973. Kart. lam. DM 14.80.

ROHNER PETER, *Mitmenschlichkeit — eine Illusion?* Die Weltreligionen im Blick zur Gemeinschaft. (158.) (Experiment Christentum, hg. v. Sartory/Betz Nr. 13) Pfeiffer, München 1973. Kart. lam. DM 14.80.

SAUER RALPH, *Die Frage nach Gott und Jesus in Theologie und Unterricht*. (Die Vorträge des religionspädagogischen Kurses 1972 im Cassianum Donauwörth) (117.) Auer, Donauwörth 1973. Kart. lam. DM 12.80.

SAUER RALPH, *Wer ist Gott — wo ist Gott?* Die Gottesfrage in der religionspädagogischen Praxis. (208.) Pfeiffer, München 1973. Kart. lam. DM 22.—.

TÜRK HANS JOACHIM, *Autorität*. (Grünwald-Materialbücher 5) (320.) Mainz 1973. Snolin DM 26.—.

BUCHBESPRECHUNGEN

PHILOSOPHIE

DEMME KLAUS, *Sein und Gebot*. Die Bedeutsamkeit des transzendentalphilosophischen Denkansatzes in der Scholastik der Gegenwart für den formalen Aufriß der Fundamentalmoral. (XVII u. 254.) Schöningh, Paderborn 1971. Kart. DM 30.—.

Verfasser geht aus von der Frage nach dem methodischen Aufbauprinzip der Moralthologie und will einen Beitrag leisten zur Überwindung der metaphysischen Unsicherheit in den moralthologischen Arbeiten. Vor allem will er sich der Frage nach der theologischen Konzeption der Naturrechtslehre und dem inhaltlichen Proprium christlicher Sittlichkeit stellen (5).

Im 1. Hauptteil geht es um phil. Darlegung des transzendentalen Denkansatzes, um eine eigene und erweiternde Interpretation der Transzendentalphilosophie (= TPh) mit einer — und das ist das verdienstvolle Neue — transzendentalen Begründung der sittlichen Entscheidung.

Im 2. Hauptteil entwirft der Verfasser seine eigene und gegenüber der Rahnerschen Konzeption einer transzendentalen Theologie weiterführende Theologie der Offenbarung und der Geschichte (I); wendet sich dem methodischen Aufbauprinzip der Moralthologie zu (II), um schließlich die Bedeutsam-

keit des Moralprinzips für den formalen Aufriß der Fundamentalmoral zu prüfen (III).

1) Im 1. Teil setzt D. *wertvolle neue Akzente* für das leichtere Eindringen in die ungeheure Reflexivität des transzendentalmethodischen Denkens. Dankbar ist man für die wiederholte Feststellung, die transzendente Methode (TM) bewege sich im „ordo perfectionis“ und nicht im „ordo generationis“ unserer Erkenntnis (37). In der „Entstehungsordnung“ geht die Erkenntnis vom Vielen zum Einen und vom Sinnlichen zum Geistigen, in der „Vollendungsordnung“ unserer Erkenntnis hingegen reflektieren wir vom Einen zum Vielen und vom Geistigen zum Sinnlichen, von Gott hin zur Kreatur (ebd.). In diesem Sinne handle es sich bei der TM eigentlich nur um die „singemäße Anwendung der Akt-Potenz-Lehre auf den Erkenntnisvollzug“ (37), sofern das scholastische Axiom „Actus est prior potentia“ gilt. Diese methodische Umkehr der Denkrichtung muß jeder, der die TPh verstehen will, unbedingt beachten.

Desgleichen muß man dankbar sein für die klare Feststellung, daß die TM eine Ergänzung durch die objektiv-intentionale Methode fordert (44). Nur hätte man hier eine intensivere methodische Reflexion erwartet, da gerade diese Frage für die Ethik von entscheidender Bedeutung ist. D. ist der Ansicht, daß die TM eine vertiefte Erkenntnis der sittlichen Entscheidung leisten kann (56). Kann sie *nur* das, oder findet sie den Weg auch in die Spezialethik? Muß man bei Formulierung und Sicherung einer konkreten Norm auf die objektiv-intentionale Methode umsteigen? Kann man auf die so gefundene Norm die transzendente Reduktion als „Gegenprobe“ kritisch anwenden? Wenn nicht, ist dann die TM nicht doch nur eine Art metaphysisch-theologische „Hintergrund-erhellung“ für ethische Grundphänomene wie Freiheit, Entscheidung, Gesetz usw., die zur kritischen Sicherung der Gültigkeit konkreter Normen unanwendbar bleibt? In nuce sichert sich D. insofern ab, als er beide Denkmethoden ineinander verschränkt. Er spricht von einem metaphysischen Anfang des Begreifens in einem „Vorgriff“ auf das Sein (54), in dem sich ein „transzendentaler Inblick“ vollzieht, der dann die Begriffe erzeugt. Der Inblick selbst könnte u.U. auch als „Intuition“ bezeichnet werden (ebd.). Damit meint also D. doch auch, daß am Anfang alles Erkennens eine Art Erfahrung des Seins steht, ohne daß er den Begriff „Erfahrung“ verwendet. „Am metaphysischen Anfang des Erkennens steht das Begreifen des Seins; am genetischen Anfang indes das Begreifen des Seienden. Der eine Anfang ist im anderen jeweils mitenthalten“ ... (54).

Das ganze Methodenproblem stellt sich bei dem TPh auch in der Begrifflichkeit des

„transzendental-kategorial“. U.E. fehlt bisher eine überzeugende Untersuchung, wie sich der unthematise transzendente Ausgriff unseres Geistes auf das Sein in eine *wahre* kategoriale Einzelerkenntnis vermittelt und auslegt. M.a.W.: Wie kann ich erkennen, daß diese meine kategoriale Erkenntnis, die ich (abstraktiv oder sonstwie) glaube erworben zu haben, *wahr* ist und wie kann ich sie als *wahr* in einer transzendentalen Reduktion sichern? Umgelegt auf die Frage der Freiheit heißt es bei D.: „Das Sein, insofern es gut ist, wird in einem transzendentalen Freiheitsakt erstrebt“ (57). Die transzendente Freiheit wird in der Folge als „Wesensfreiheit“ charakterisiert. Dann: „Wahlfreiheit ist die kategoriale Auslegungs- und Verwirklichungsform von Wesensfreiheit“ (58). Aber auf welche Weise weiß ich, daß diese meine konkrete (kategoriale) moralische Entscheidung tatsächlich meiner „Wesensfreiheit“ entspricht? Es kann doch wohl nur eine gute und richtige moralische Wahlentscheidung die Entscheidung meines Wesens für das Gute „auslegen“ und „verwirklichen“?

Ähnlich stellt sich das Problem bei K. Rahner: Wenn jeder Mensch seit je von Gottes Erbarmen ein „übernatürliches Existential“ besitzt (das ja im echten Sinne einen transzendentalen Vorgriff auf das Heil darstellt), woher weiß ich dann, ob nun die christliche oder die buddhistische kategoriale Auslegung und Verwirklichung dieses Existentials wahr und richtig ist? Beide liegen ja geschichtlich vor. Sind sie damit, daß sie geschehen sind, schon authentische Auslegung des übernatürlichen Existentials? Wenn keine Kriterien zur Unterscheidung von wahrer und falscher Vermittlung geboten werden, bleiben beide gleich richtig. Das würde nichts anderes heißen, als „verum quia factum“, was einem geschichtlichen Positivismus gleichkäme. Ebenso hat D. nicht aufgezeigt, nach welchen Kriterien man erkennen kann, daß sich einem Menschen hic et nunc *diese* und keine andere kategoriale und satzhaft-prädikative Norm (man denke etwa an: „Sei jetzt nicht feige!“) zwingend auferlegt.

Der eigentlich neue und erweiternde Akzent dieser Arbeit scheint m.E. darin zu liegen, daß sie eine beachtliche und diskussionswürdige Extrapolation des formalen Denkmodells der TPh auf die Geschichte versucht. Dabei wird nicht eigentlich gefragt, was Geschichte sei, sondern festgestellt, daß der Mensch in der Wesensfreiheit transzendental zur endgeschichtlichen Vollendung erschlossen ist. Die kategorielle sittliche Entscheidung in der Gegenwart vermag nur im „vorgreifenden Ausgriff auf das Ende“ zu gelingen (63). „Darum muß sie als eine Antizipation der Endentscheidung im Medium geschichtlicher Unvollendung angesehen werden“ (ebd.). Das heißt dann, daß jede geschichtliche Entscheidung auf einer

unvollkommenen ethischen Erkenntnis des sittlichen Gesetzes beruht und daß der Geschichtsprozeß an der „erkenntnistheftischen Thematisierung“ (64) des sittlichen Gesetzes arbeitet. Man hätte nun vermutet, daß sich D. somit für eine „dynamische Ethik“ im Sinne einer immer vollkommeneren Erkenntnis des sittlichen Gesetzes im Laufe der Geschichte entscheidet. Er relativiert aber diesen Ansatz, indem er ihn nochmals in die Spannung zwischen Erfüllungs- und Zielgebot hineinstellt. Dem Erfüllungsgebot gelingt es, das unaufgebbare Wesen des Menschen im Hier und Jetzt begrifflich zu fixieren. In welchem Ausmaß, wird nicht gesagt (73). Im Zielgebot aber *erfährt* die Freiheit „ihre begrifflich nicht mehr faßbare Ausgriffs-Intensität“ (73) auf das Sein. Ziel- und Erfüllungsgebot stehen in „analoger Übereinkunft“ (88), wenn wir es recht verstanden haben, in dem Sinne, als die Allgemeinheit der Norm die Überallgemeinheit des Seins, die in der Situation unmittelbar erfaßt wird, vermittelnd zur Geltung bringt (95). Die endgeschichtliche Vollendung wird demnach als ein sittliches *Mehr* (magis) in der Situation unmittelbar erfaßt. Ob mit diesem in der Situation gegebenen zielhaften Anruf nach einem sittlichen „Mehr“ nicht eine Art Gotteserfahrung behauptet wird?

2) Im 2. Teil geht D. daran, *die gewonnenen Erkenntnisse theologisch fruchtbar zu machen*. Das hat seine Schwierigkeiten. Denn Gott offenbart sich in einer geschichtlichen Person. Die Erkenntnis des Einzelseienden ist möglich, weil dem Geist ontologice prius Erschlossenheit des Seins eignet. Der Glaubensakt aber hat eine transzendente Relation zu einem geschichtlichen Ereignis, das zunächst kategorial einzelhaft zu sein scheint und jedenfalls konkret ist, nämlich die Menschwerdung. Sinngemäß muß D. sagen, daß der einzelne Glaubensakt nur möglich ist, weil dem Glaubenden eine Erschlossenheit des Christusereignisses eignet. Nun ist zwar die Menschwerdung ein geschichtlich konkretes Ereignis, dennoch aber eignet ihm die überkategoriale Fülle schlechthin, denn in der Person Christi ist die göttliche Seinsfülle. Inkarnation ist eben das In-Erscheinung-Treten der göttlichen Seinsfülle in der Person Christi (148). So ist also doch im konkreten geschichtlichen Christus die gesamte überkategoriale Seinsfülle und Heilswirklichkeit Gottes gegeben. Wie ist das näher zu erklären?

Hier greift D. auf die „klassische“ Person- und Geistphilosophie zurück. Einer Person eignet kein spezifischer Gehalt. „Personalität konstituiert sich vielmehr durch überspezifische Seinserschlossenheit“ (203). Sie ist „quodammodo omnia“, wie Thomas v. A. von der Seele sagt. „Person ist der subsistierende Deutungsakt des Seins“ (ebd.). Damit bleibt die nur irgendwie analoge Objektivierbar-

keit des Seins gewahrt, ebenso trägt man der Tatsache Rechnung, daß Gott für unsere Erkenntnis Objektcharakter nur in einem analogen Sinne zukommen kann. Auch die Göttlichkeit der Person Christi kann so nicht Objekt im adäquaten Sinne sein, schon weil sich Person als „überspezifische Seinserschlossenheit“ eben dem begreifenden, objektivierenden Zugriff entzieht (200 f.). So hat in einem echten Sinne die unthematische Gotterschlossenheit allen Erkennens in der Person Jesu Christi ihre zeichenhafte geschichtliche Explikation gefunden (201). (Es ist schade, daß diese spekulativ faszinierende Personphilosophie und Christologie nicht durch die augustinische Spekulation über den „Christus totus“ ergänzt und somit stärker mit der Ekklesiologie verbunden wird.)

Da aber durch den Glauben die eschatologische Vollendung der Geschichte in die Gegenwart hineinsteht (241), ist es der Ausgriff auf die eschatologische Heilsvollendung, die die konkrete Heilsentscheidung des Menschen und die moralische Erkenntnis erst ermöglicht. D. spricht diese Reduktion als „transgeschichtlich“ (199) an: Die Möglichkeitsbedingung der geschichtlichen Heilsentscheidung und der moralischen Erkenntnis ist der im Glauben enthaltene Vorgriff auf die eschatologische Vollendung (195). Insofern nun im Glauben (und in seinem Gefolge in Hoffnung und Liebe) alle Wirklichkeit durch einen geschichtstranszendierenden Akt erschlossen ist, ist das Moralprinzip „der in Glaube, Hoffnung und Liebe vollkommen zu sich erschlossene wie sich erschließende Mensch“ (188). Das Moralprinzip wird hier nicht eigentlich satzhaft formuliert. Es wird formuliert als der transzendente Wahrheitsvollzug (172), als der „vorprädikative Grund“ (189), aus dem in dauernder kritischer Rückfrage die objektive prädikative moralische Einzelwahrheit entspringt. „Vor dem Hintergrund eines solchen Moralprinzips wird die Moraltheologie elastisch genug, um jede progressive Änderung des moralischen Bewußtseins im Laufe der Menschheitsgeschichte methodisch nicht nur nachfolgend zu bewältigen, sondern in schöpferischer Entfaltung selbst letztgültig zu setzen“ (189). Für die TPH ist die „echte Überholung begrifflich formulierter Wahrheiten“ (211) im Grunde kein Problem.

Seinem Entwurf entsprechend hat sich D. ganz der Rahnerschen radikalen Interpretation des augustinischen „Crede ut intelligas“ verschrieben. Bei Rahner gibt es keine abgrenzbare reine Philosophie mehr, sondern nur noch eine transzendente Fragestellung in einer nahtlosen Einheit von Metaphysik und Offenbarung, Anthropologie und Theologie. D. verankert diese Einheit in der metaphysischen Analogizität von Sein und Gnade. Sein ist immer Sein im Vollzug. „Gnade ist personale Vollzugswirklichkeit“ (176), sofern

sie von der Person frei übernommen wird. Insofern beiden Wirklichkeiten Vollzugscharakter eignet, sind beide eine Einheit und entspricht beiden im Geist des Menschen eine unthematische Vollzugseinsicht (183). Diese geht hinter die Begriffe. Die Begriffspaare Person und Gesetz, Gnade und Natur, Liebe und Vernunft sind mittels phil. oder theol. Abstraktion aus dieser Einheit gewonnen (183). Damit sind die Weichen gestellt für die Interpretation des Wesens des ntl Gesetzes und des Naturrechts. Die „lex Christi“ und die „lex naturalis“ sind keine zwei nebeneinanderstehende und in sich selbst Sinn habende Gesetzhaltungen. Da der Glaube als Akt der Offenbarungsannahme die Deutung der Gesamtwirklichkeit für sich beansprucht und die phil. Deutung der Wirklichkeit in sich einbegreift, hat auch das Naturrecht nur Funktion *innerhalb* der ntl Weisung (227).

Das Naturrecht behält im Denken D. einen hohen Rang und das infolge seines zwar nicht ausgesprochenen, aber doch latent vorhandenen Axioms über das Verhältnis von Natur und Gnade. Gnade als personale Vollzugswirklichkeit muß sich im naturalen Sein vermitteln. „Da der Glaubensakt, ungeachtet seiner Gnadenhaftigkeit, in seiner formalen Struktur immer ein Verstehensakt, wenn auch einmaliger Art, bleibt, muß Entsprechendes auch für das ntl Gesetz gelten. Das will besagen: Es bleibt in seiner formalen Struktur notwendig dem sittlichen Naturgesetz verhaftet. Es vermag überhaupt nur über dieses und in dessen Medium erkannt wie erfüllt zu werden. Somit übt das Naturrecht im Blick auf das Gesetz Christi eine echte geschichtliche Vermittlungsfunktion aus“. „Doch ist mit dieser Feststellung die vorhandene Aussagemöglichkeit noch keineswegs erschöpft. Sie verlangt vielmehr nach ihrer Ausweitung in der Behauptung, daß Gesetz Christi und sittliches Naturgesetz auch inhaltlich identisch sind. Näherhin: die Umsetzung der Glaubensentscheidung in eine sittliche Entscheidung bringt ihr keine spezifisch neuen Gehalte bei, die nicht immer schon in der „lex naturalis“ unthematisch mit-erkannt wurden“ (227 f). Daraus folgt, daß der naturrechtliche Erkenntnisvollzug das aufnehmende Medium des Glaubensvollzugs wird und als solches diesen mit sich selbst identifiziert. Allerdings sind dann Natur und Naturrecht nicht als durch Abstraktion aller heilsgeschichtlichen Bestimmtheit gewonnene Restgrößen zu verstehen. Das hat für die sittliche Erkenntnisfindung zur Folge, daß man nicht einfach nur die „Natur der Sache“ untersuchen darf, sondern immer auch die satzhafte Offenbarung miterheben muß (229).

Aus der transzendentalen Grundkonzeption ergeben sich nun auch Einschränkungen in Bezug auf die Erkenntnis der absoluten und

metaphysischen Natur des Menschen. Da der Glaubende sich immer von dem Vorgriff auf die eschatologische Vollendung her geschichtlich erschließt, steht er in einer dauernden Erkenntnisgeschichte, auch in der Moral. Er ist nicht fähig, alle geschichtlichen Bedingtheiten seines Erkenntnisaktes reflex vollkommen im Griff zu haben (235). Dazu kommt, „daß sich menschliche Natur einer adäquaten Verobjektivierung entzieht. Sie ist sich selbst niemals als Gegenstand vorfindlich, sie ist sich indes immer im erkennenden Vollzug ihrer selbst befindlich... Natur ist also nicht primär als Gegenstandswirklichkeit, sondern vielmehr als personal freiheitliche Vollzugswirklichkeit zu verstehen (226). Daraus ergibt sich, daß es genügt, die eigene Geschichtsunterworfenheit so weit zu transzendieren, daß situationsgerechte Einsichten möglich werden, ... Ein funktionsfähiges Naturrecht bedarf keiner höher geschraubten Ansprüche. Die genannte Begrenztheit ist darum keineswegs ein Argument gegen naturrechtliche Beweisführung innerhalb der Moraltheologie; sie wehrt nur unangemessene erkenntnistheologische Erwartungen ab“ (235).

Später kennzeichnet D. diese bedeutsame erkenntnistheologische Grundtatsache als „kontinuierliche Krise des Naturrechts von seinem setzenden Grund her“ (239), der eschatologischen Vollendung nämlich, auf die hin sich Geschichte bewegt. „In der naturrechtlichen Ordnung tritt der Glaubenseinsicht keine gleichsam äußerliche Fremdgröße gegenüber“, vielmehr wird in ihr der Glaube mit dem Grund seines eigenen Verstehens konfrontiert. Somit tritt der Glaube in der „lex Christi“ durch das Naturrecht in seine eigene geschichtliche Unvollendung ein, jedoch in der Hoffnung auf Vollendung. Es ist darum auch nicht eigentlich das Naturrecht, dem Geschichtsmächtigkeit zugesprochen werden muß, sondern es ist das Gesetz Christi selbst, das sich im Medium des Naturrechts seinen geschichtlichen Ausdruck verschafft und deshalb im eigentlichen und ursprünglichen Sinne als geschichtsmächtig bezeichnet werden muß“ (239).

3) Ist der transzendente Denkansatz richtig, so ergibt sich, daß die Moral nicht nur akzidentell, sondern essentiell eine „*dynamische Moral*“ genannt werden muß. D. läßt aber offen, durch welche auslösenden Faktoren diese Dynamik (Erweiterung, Änderung und Neuartikulation ethischer Normen) sich vollzieht. Die Geschichte der Moral scheint auszuweisen, daß sich die Dynamik durch neue Einsichten ergab, die neuen Einsichten aber ihrerseits hauptsächlich durch empirisch induktive Methoden erarbeitet wurden. Uns will scheinen, daß nach D. der transzendente Denkansatz die wesentlichen Phänomene der Fundamentelethik interpretiert und ihre spekulative Legitimität bestätigt oder auf-

hebt, während die objektintendierende Methode die eigentliche Dynamik bewirkt. M.a. W.: Die TM stellt spekulativ sicher, ob das Phänomen einer gewissen Wandlung moralischer Normen metaphysisch legitimiert werden kann oder nicht, während die objektiv-intentionale Methode durch neue Erkenntnisse die Wandlung moralischer Normen und damit die Dynamik der Moral herbeiführt. Demgegenüber sei auf K. Rahner verwiesen, der meint, man könne durch die transzendente Reduktion des menschlichen Selbstverständnisses das Wesen des Menschen artikulieren und in allgemein- und immergültigen normativen Prinzipien festhalten. Die heutigen Transzendentalphilosophen sollten sich zu dieser Frage äußern. Ein Beispiel kann die Bedeutung der Frage erhellen: Ist es möglich, aus unserem unreflexen Bewußtsein, daß wir soziale und leibliche Wesen sind, durch eine transzendente Reduktion etwa zum grundlegenden (freilich „formalen“) ethischen Satz „Jedem das Seine“ zu kommen?

Es besteht kein Zweifel, daß die TPH trotz der aufgezeigten Mängel eine hohe „empirische Tauglichkeit“ besitzt, wenn auch auf einen Vergleich mit anderen Entwürfen der Metaphysik, die im geistigen Raum christlichen Denkens von heute vorhanden sind, nicht eingegangen werden kann. Steht man der TPH als „potentieller Käufer“ gegenüber, so schreckt einem leider zunächst ihre „Verpackung“ ab, nämlich der Mangel an „Lesbarkeit“ ihrer Sprache. Wenn auch die Reduktion als solche ungemein diffizil ist, sollte doch der Versuch unternommen werden, eine Sprache zu sprechen, die so unmittelbar verstehbar ist, wie etwa die des „kritischen Rationalismus“ oder der „Frankfurter Schule“.

Linz

Georg Wildmann

GRABNER-HAIDER ANTON / LÜTHI KURT (Hg), *Der befreite Eros*. Ein Dialog zwischen Künstlern, Kritikern und Theologen (212). Grünewald, Mainz 1972. Snolin DM 19.80.

Kunstwerke, die die Wirklichkeit des Erotischen gestalten, werden oft moralisierend bewertet und mit ideologischen Schlagwörtern beurteilt. Von diesem Phänomen, das im Raume von Kirche und Gesellschaft immer wieder festzustellen ist — wie Lüthi in der Einleitung sagt —, geht dieses Buch aus. Die Erotik soll von den verschiedenen traditionellen Hemmnissen befreit werden. Das ist das Grundanliegen des Werkes. Der Arbeitstitel, unter dem die 12 Autoren aufgeführt wurden, ihre Beiträge zu leisten, lautet: Das erotische Thema in Kunst, Literatur und Film.

Eine Unterscheidung zwischen erotischer Kunst und Pornographie wird versucht. Kurt Marti: Die Grenze zwischen Pornographie

und erotischer Literatur ist nicht leicht zu ziehen. Als Pornographie würde ich eine Literatur mit Warencharakter bezeichnen, die die Sprache nur als Verpackungsmaterial und also lieblos behandelt. In der erotischen Literatur wird versucht, zum erotischen Thema ein adäquates sprachliches Verhältnis zu finden. Lüthi im Anschluß an Henry Miller: Das erotisch lustvolle Spiel bzw. der künstlerische Prozeß schlägt dort in abzulehnende Möglichkeiten um, wo das freie Spiel und der Spielraum der Freiheit abgelöst wird von Manipulation und vom Ausgeliefertsein an bloße Abläufe. Solche Manipulation und solche Abläufe führen zu falschen Abhängigkeiten und zu Regressionen, die den Reifeprozess des Menschen in Frage stellen.

Urs Etter grenzt die Erotik in neueren Filmen deutlich ab von den Produktionen der sogenannten Sexwelle.

Die theologisch interessantesten Fragen wirft Lüthi auf. Er skizziert die zwei verschiedenen Linien im AT. Eine Linie, in der es eine positive Erfahrung des Eros gibt und die andere, in der sich Israels Glaube dualistischen Einflüssen geöffnet hat. In der Betrachtung Jesu wird die Frage Heinrich Bölls aufgenommen, ob es aufgrund der Haltungen Jesu die Möglichkeit einer „Theologie der Zärtlichkeiten Maria Magdalenas“ gibt. Die widersprüchlichen Gestaltungen des Problems der Erotik im Laufe der Kirchengeschichte führt Lüthi darauf zurück, daß schon der Ursprung des christlichen Glaubens von Aussagen und Gegen Aussagen bestimmt war. Ort einer erotischen Kultur ist die theologische Anthropologie. Lüthi warnt aber im Vorwort jene Rezensenten, die sofort mit dem Klischee vom bloßen Humanismus argumentieren möchten. Offen bleibt die eigentlich theologische Frage, die Lüthi so stellt: Können heute Gottesvorstellungen eine erotische Färbung bekommen, könnten patriarchalische Gottesbilder ersetzt werden durch Gottesvorstellungen, die einen mann-weiblichen Ausgleich unterstützen?

Die Heimholung des Eros in den christlichen Raum nennt die Einleitung ein anspruchsvolles Ziel. Die im Buch gesammelten Beiträge werden als Vorstudien, Skizzen, Einfälle, Wortmeldungen und Essays deklariert. Damit ist der Stellenwert festgelegt. Wer die Aufsätze so beschneiden wie sie gemeint sind, annehmen kann und wer keine Angst hat, daß durch kritisches Nachdenken eine Welt einstürzt, wird das Buch mit Vergnügen und intellektuellem Gewinn genießen können.

KRANZ GISBERT, *Liebe und Erkenntnis*, Ein Versuch. (141.) Pustet, München 1972. Kart.lam. DM 14.80.

Ein philosophisches Essay mit geistreichen Aussagen über Lieben, über Erkennen und über das Verhältnis von Lieben und Erken-

nen zueinander. Dabei wird eine Fülle von Texten aus philosophischen und theologischen Werken verwendet. Sowohl Eros wie auch Agape machen nicht blind, sondern eigentlich sehend. Das ist ein Ergebnis, zu dem Vf. kommt. Im Kapitel „Die trinitarische Lösung“ heißt es: Die Verbundenheit von Liebe und Erkenntnis hat ihren letzten Grund in dem Mysterium der Trinität. Gott ist absoluter Geist, deshalb zugleich absolute Liebe und absolute Erkenntnis. Vergnügen bereitet bei der Lektüre die Begegnung mit den Gedanken großer Geister von der Antike bis zur Gegenwart, die elegant in den Text verarbeitet sind.

Linz

Bernhard Liss

BIBELWISSENSCHAFT AT, NT

KORNFELD WALTER, *Das Buch Leviticus*, (Die Welt der Bibel, KK 15) (186.) Patmos, Düsseldorf 1972, Kart. lam. DM 14.80.

„Es genügt für mein ganzes Leben, dieses Buch Lev einmal gelesen zu haben“, war für mich jungen Theologiestudenten das Ergebnis, als ich damals endlich bei diesem Mosesbuch durch war. Hätte ich in jenen Jahren des vorschnellen Urteils schon Kornfelds Kleinkommentar zur Hand gehabt, wäre ein solch unreifes Verdikt wohl unterblieben. Kornfeld versteht es nämlich, den an sich recht trockenen, rubrizistischen Inhalt von Lev genießbar, ja interessant zu machen, besonders dadurch, daß er bei jeder Gelegenheit in die Vorgeschichte der Vorschriften und Anweisungen vordringt und in religionsgeschichtliche Tiefen vorstößt, die den meisten Lesern wohl ihr Leben lang verborgen bleiben.

Der Aufbau des Kommentars geht mit der Struktur des biblischen Buches konform. In der Einführung finden wir wesentliche Hinweise auf die zwei Geistesrichtungen des nachexilischen Judentums. „Mit Ezechiel begann die statisch-priesterlich-theokratische und mit Deutero-Jesaja die dynamisch-eschatologisch-apokalyptische Richtung.“ (14) Lev ist ein gewichtiges Zeugnis für die priesterlich-theokratische Spiritualität und zieht die ehrliehen Konsequenzen, „die sich aus der längst erkannten Einzigkeit, Transzendenz und Heiligkeit Jahwes ergeben.“ (14) Dadurch war das Judentum einem orientalischen und hellenistischen Polytheismus und einem persischen und gnostischen Dualismus geistig überlegen. Die Tabuvorstellungen der vorisraelitischen Zeit wurden durch die Transzendenz Jahwes mit neuem Inhalt erfüllt und eine scharfe Differenzierung erreicht zwischen heilig und profan, rein und unrein. „Jahwes Alleinherrschaft ist universal, und zwar als gegenwärtiger Zustand von Anfang bis in alle Ewigkeit.“ (15) Daher gibt es in diesem geistigen Raum keinen Ausblick auf

den Anbruch einer Gottesherrschaft in der eschatologischen Endzeit. Nach der priesterlichen Lehre läßt Jahwes gleichbleibende, zeitlose Herrschaft keinen Raum für eine solche Hoffnung, weil schon das Heute der Ausdruck ewiger Ordnung und Unabänderlichkeit ist. Diese Ordnung ist Heil und die Annahme dieser Ordnung ist Bedingung für die Teilnahme am Heil.

Das Corpus des Kommentars handelt in sechs Abteilungen vom Opfer-Gesetz (Ritual, Priester und Opfer), von der Einsetzung des Priestertums, vom Reinheitsgesetz, vom Ritual des Versöhnungstages, vom Heiligkeitgesetz und von Ablösung von Opfergaben. Ein Resümee am Schluß hielt der Autor mit Recht für überflüssig. Es ergibt sich von selbst für jeden, der den Kommentar durchstudiert hat, ebenso wie der Schluß dieser kurzen Würdigung mit den Worten: Das Werk lobt den Meister.

Linz

Max Hollnsteiner

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.—

Der Titel dieser theologischen Dissertation gibt sehr exakt und prägnant die Kernthese der Arbeit wieder: Nach Bonaventura konnte der Mensch im paradiesischen Zustand durch die Schöpfung zur Erkenntnis Gottes gelangen. Durch den Sündenfall ist diese Fähigkeit verlorengegangen. Die Schrift hat nun die Funktion, das unlesbar gewordene Buch der Schöpfung für den Menschen wieder lesbar zu machen. Das durch die erlösende Tat Christi wiederhergestellte Gottesverhältnis ist der Ermöglichungsgrund dafür, daß die Schrift, die von der Erlösung berichtet, auch die Welt als Schöpfung in ihrer Heilsbedeutung wieder durchsichtig macht. Und da die Welt eine Geschichte hat, wird auch die Geschichte durch die Schrift als Heilsgeschichte interpretiert. In einer pointierten Formulierung kann man sagen: „Nicht die Schrift soll ausgelegt werden, sondern mit ihrer Hilfe die Welt“ (42). Diese Einsicht ist nicht neu. Ähnliches wurde in der Bonaventura-Forschung schon öfter beobachtet, zumal der hier angezielte Sachverhalt von Bonaventura selbst expressis verbis beschrieben wird (so z.B. *Hex.* XIII, 12). Aber der ganze Fragenkomplex wird doch erst von M. in seiner vollen Tragweite herausgearbeitet, eingehend dargestellt und kritisch gewürdigt. Insofern bedeutet sein Beitrag für die Bonaventura-Forschung einen echten Fortschritt.

Die eben skizzierte Kernthese wird in den sechs Kapiteln und drei Exkursen der Arbeit in immer neuen Ansätzen entfaltet. Die einzelnen Kapiteln handeln u.a. vom geistigen Sinn der Schrift (16-37), von der Suffizienz

der Schrift (38-64), von Glaube und Schrift-erkenntnis (73-88), vom Verhältnis Schrift — Geschichte (89-136) und Schrift — Philosophie (161-204). Ein eigener, sehr wertvoller Abschnitt ist dem wissenschaftstheoretischen Entwurf der *Reductio artium ad Theologiam* gewidmet (195-204). Die Textgrundlagen der Arbeit sind in der Hauptsache der Prolog des *Breviloquiums*, wo Bonaventura in knapper und geschlossenster Form eine Theorie der biblischen Hermeneutik entfaltet, „das schönste Programm einer hermeneutica sacra, das das 13. Jh. hervorgebracht hat“ (M. D. Cheru), und das späte *Hexameron*, das auf dem Hintergrund des biblischen Schöpfungsberichtes eine umfassende Auslegung von Welt und Geschichte versucht. Für die innere Entwicklungsgeschichte im Denken Bonaventuras wird außerdem der frühe *Sentenzenkommentar* herangezogen. Überall wird deutlich, daß M. darüber hinaus über eine gründliche Kenntnis des Gesamtwerkes von Bonaventura verfügt (obwohl man sich einen etwas deutlicheren Bezug auf die Proömien der Schriftkommentare gewünscht hätte!).

Abgesehen von einigen kurzen Vergleichen (u.a. mit Thomas v. A.) verzichtet M. darauf, die Lehre Bonaventuras in den größeren Traditionszusammenhang der mittelalterlichen Hermeneutik hineinzustellen. Die Interpretation bleibt werkimmanent. Das ist kein Nachteil, zumal wir in den Geisteswissenschaften heute einen Umschwung von einer genetischen zu einer strukturalen Interpretation beobachten können. Die bisher vorherrschende diachronische Fragestellung wird abgelöst von einer synchronischen. Der methodische Ansatz bei M. wäre eher der Synchronie zuzuordnen. Vf. bringt selbst zu Beginn seiner Arbeit eine knappe, aber lehrreiche Reflexion zur Methode (3 ff), wo er nach dem Selbstverständnis der historischen Wissenschaft fragt. Er grenzt dabei echte geschichtliche Arbeit von *Historismus* und *Dialogismus* ab. Der wirkliche Wert historischer Beschäftigung liegt „in der Erkenntnis der Differenz“ zwischen dem Denkhorizont des Forschers und dem Denkhorizont des untersuchten Zeitraums. „Die Andersartigkeit, manchmal sogar Fremdheit des behandelten Autors, bildet den nötigen Kontrast und ermöglicht so eine bessere Ortung des eigenen Standpunktes“ (5).

An einigen Stellen weist M. deutlich auf Aporien im Schriftverständnis Bonaventuras hin. So mußte die Lehre von der Suffizienz der Schrift in der von ihm formulierten Fassung die Exegese notwendigerweise überstrapazieren: In der Schrift steht nicht zuviel und nicht zuwenig. Alles, was in der Schrift steht, ist heilsnotwendig. Ist die Heilsbedeutung einer Schriftstelle nicht sofort ersichtlich, muß diese Stelle eben so exegesiert werden, daß sie ihre Heilsbedeutung erweist

(59 f). Auch das wissenschaftstheoretische Grundproblem der Schriftauslegung wird in Bonaventuras eigener Konzeption nicht wirklich gelöst. Die Schrift ist voll von geschichtlichen Fakten, diesen kommt aber im Rahmen des aristotelischen Wissenschaftsgefüges keine Beweiskraft zu. Der Rekurs Bonaventuras auf die der Schrift von Gott geschenkte Autorität und auf ihre äußere Armutsgestalt als Nachvollzug der Armut Christi wirkt wie ein für den Glauben durchaus akzeptabler Ausweg aus einem wissenschaftlich kaum zu lösenden Problem (118 ff). Schließlich muß sich für Bonaventura mit aller Schärfe die Frage stellen: Wenn die Schrift Welt und Geschichte interpretiert, warum bedarf sie dann selbst noch der Auslegung? Sie erhellt ja weder Welt noch Geschichte im direkten Zugang, weil sie selbst vielfach dunkel ist und einer differenzierten Interpretation bedarf (218 ff). Man müßte schließlich von hier aus weiterfragen, ob „*Sacra Scriptura*“ bei Bonaventura identisch ist mit der Hl. Schrift des AT und NT, wie M. es für seine Arbeit zunächst voraussetzt. Vf. weist selbst darauf hin, daß die von ihm beschriebene Konzeption Bonaventuras jetzt noch einmal zu hinterfragen wäre, und daß man so zu den wirklichen Schlüsselbegriffen für Bonaventuras Theologie gelangen könnte (1 f; 220 f). Man hätte es sich gewünscht, daß einiges davon schon in der vorliegenden Arbeit zur Sprache gekommen wäre. So bleibt zu hoffen, daß der Autor bald die angekündigten weiterführenden Untersuchungen zu diesem Thema vorlegen kann. Von ihnen darf man mit Sicherheit wertvolle weitere Aufschlüsse erwarten.

Münster

Hans-Josef Klauck

ZINNIKER FRANZ, *Probleme der sogenannten Kindheitsgeschichte bei Matthäus*. (194) Paulusverlag, Freiburg/Schweiz 1972. Kart. lam. sfr 20.—.

„Hinter den evangelischen Berichten historischen Boden zu greifen und geschichtliche Begebenheiten wenigstens umrißweise und in Bruchstücken zu erkennen“ (7), ist erklärtes Ziel der Studie. Daneben wird auch nach Eigenart und Verkündigungsgehalt des Textes gefragt.

Z. verneint die literarische Einheit von Mt 1, 18-2, 23. Aber Mt 1, 18-25; 2, 13-23 bilden als sogenannter „*Josefsblock*“ (17) eine Einheit, in die die Magiergeschichte redaktionell als „eine Art christlicher Midrasch“ (169) eingefügt sei („Einschüßel“ im Josefsblock 121, 143, 168), wofür zusammenfassend drei Gründe geltend gemacht werden: zentrale Position Josefs in den drei Perikopen (Mt 1, 18-25; 2, 13-18; 2, 19-23); sprachliche Unterschiedenheit der Magiergeschichte; vier Maria oder das Kind betreffende Erfüllungszitate im Josefsblock, keines hingegen in der Magiergeschichte (29). Wolle

man den Text recht verstehen, müßten „die Funktion der Erfüllungszitate“ und „Sinn und Aufgabe der Engelserscheinungen“ erkannt werden (17). Deshalb behandelt ein Abschnitt die mattsäischen Reflexionszitate (30-95), wobei unterschieden ist in „Erfüllungszitate“ (zehn sind relativ ausführlich besprochen) und „Kontextzitate“, belegt mit vielen außerbiblischen Zitaten.

Dem sind noch zwei Exkurse angefügt: „Ist Mt 1, 18-25 ein christologischer Midrasch?“ (96-105). Das Ergebnis lautet: „Mt 1,18-25 enthält nicht ein Theologumenon, sondern eine Überlieferung von grundsätzlich historischer Art. Diese Überlieferung macht das Theologumenon überflüssig. Daraus ergibt sich auch, daß Mt 1, 18-25 nicht als Midrasch betrachtet werden kann“ (105). Der zweite Exkurs geht der Frage nach (106-110), ob Mk 6,3 „Sohn der Maria“ als Schimpfwort zu verstehen sei, was sehr entschieden abgelehnt wird. Nach einer Darstellung des „besonderen Charakters von Mt 2, 1-12“ (111-129) geht Z. auf „die Engelserscheinungen in der mattsäischen Vorgeschichte“ ein (130-142) und zitiert reichlich atl, zwischentestamentliches und der Väterliteratur angehörendes Material. Katechetischer, „konkreter Ausdruck für eine theologische Aussage“ sei Ziel der Angelophanien. Die „Josefüberlieferungen in Mt 1 und 2 und ihr historischer Gehalt“ (143-153) gehen nach Z.s Vermutungen auf Josef selbst (!) zurück. Zwischen Ereignis und Textentstehung wird allerdings eine längere Überlieferungsgeschichte zugegeben, die von Vertrauten Josefs in einem engen Familienkreis gehütet und erst nach seinem Tod publik wird. Exkurs 3 informiert gut über „jüdische Sitten und Bräuche in bezug auf Verlobung und Vermählung“ (154-166).

Die Register verhelfen zu schnellem Aufsuchen. Ausführliche Benutzung der Studie von W. Rothfuchs (Die Erfüllungszitate des Matthäus-Evangeliums, BWANT 8) und bewußte Polemik gegen herrschende deutschsprachige Auslegungen zu Mt 1-2 sind unverkennbar. Das anvisierte Ziel ist sicher hoch, ob aber der *hermeneutische* Ansatz, der mitunter „Dei Verbum“ Nr 12 und Nr 19 unbeachtet läßt, und die vielen, nur wiederholten Vermutungen es überzeugend erreichen, bleibt dem Rezensenten fraglich. Über Vermutungen werden z.B. die zu Mt 21, 2-5 (zwei Tiere beim Einzugs Jesu) angestellten Beobachtungen kaum hinausführen (69-73); die Darlegungen zu Mt 27, 6-10 par Apg 1, 19 f stellt zwar die historische Frage präzise, scheint aber die Aussageabsicht des biblischen Autors nicht recht in Griff zu bekommen. Will Mt mit dem Aufgreifen der Judasproblematik seiner Gemeinde wirklich *nur* historiographisch etwas klären, etwa im Sinn eines heutigen Mordberichtes einer Zeitung, oder ist er hier nicht doch auch Evangelist? Daß zu Jo 19, 12 Herodes mit P. Pilatus ver-

wechselt wird (92), wirkt peinlich. Erstaunlich ist auch, wie schnell die Darstellungsform abgetan ist mit dem Verweis auf das Interesse am „Inhalt der Berichte“ (99), wo doch ein umfangreiches Kapitel des Buches dem genus „Erfüllungszitate“ gewidmet wird. Der Wunsch nach möglicher historischer Exaktheit des biblischen Autors, wie öfter in der Studie, wird zur scheinbar bewiesenen These umgemünzt. Ob die Josefserzählungen „grundsätzlich historische Berichte“ und „die Magiergeschichte grundsätzlich etwas anderes“ (121) sind, ist in dieser Form zumindest aprioristisch hingestellt und wird nur mit einer „Vermutung“ beantwortet (125). Die Ausführungen zu Mt 1, 20 f (136 ff) lösen mit sehr großem psychologischem Einfühlungsvermögen das Problem dogmatisch, aber die exegetisch überzeugenden Argumente vermißt der Leser.

Diese kritischen Anmerkungen wollen den Fleiß beim Zusammentragen des vielfältigen Materials nicht mindern, weil wieder auf bisher weniger beachtete Momente aufmerksam gemacht ist.

St. Pölten/Wien

Franz Staudinger

LOHSE EDUARD, *Die Entstehung des Neuen Testaments* (Theologische Wissenschaft. Sammelwerk für Studium und Beruf, Bd. 4) (159). Kohlhammer, Stuttgart 1972 Kart. DM 15.—.

Aus seiner jahrelangen Praxis als Hochschullehrer in Göttingen legt hier E. Lohse, nunmehr Landesbischof von Hannover, ein „Studienbuch“ vor, das eine „handliche Übersicht“ über die Entstehung des Kanons, der einzelnen Schriften sowie des Textes des NT darbieten möchte (7). Der erste Teil: Entstehung des ntl Kanons (12-17) und der letzte Teil: Der Text des NT (145-153) werden nur sehr knapp, aber übersichtlich behandelt. Im mittleren Teil: Die Entstehung der ntl Schriften (18-144) geht L. zunächst allgemein auf Formeln und Gattungen urchristlicher Verkündigung und Lehre (18-27) sowie auf die Abfassung der urchristlichen Briefe (28-33) ein. Dann informiert er jeweils über Inhalt, Adressaten und Abfassung der authentischen Paulusbrieфе (1 Thess, Gal, 1,2 Kor, Röm, Phil, Phm) und der Deuteropaulinen (2 Thess, Kol, Eph, Pastoralbriefe) (34-65). In einem weiteren Schritt orientiert er zunächst wieder allgemein über „Formen und Gattungen der mündlich überlieferten Jesus-Tradition“ (66-75) und geht dann nach Erörterung der synoptischen Frage im einzelnen auf die synoptischen Evangelien und die Apostelgeschichte ein (76-95). In weiteren Abschnitten behandelt er das Jo-Evangelium und die johanneischen Briefe (103-120), die übrigen Briefe des NT (Hebr, Jak, 1 Petr, Jud, 2 Petr) (122-136) und schließlich noch die Offenbarung (137-144).

L. versteht es, die wichtigsten Probleme der Einleitungswissenschaft in einer verständlichen, einprägsamen und an gut ausgewählten Beispielen orientierten Weise darzulegen. Die eigene Stellungnahme L. deckt sich weithin mit der, die heute von den meisten evangelischen und katholischen Exegeten im deutschen Sprachraum vertreten wird. Dieses Buch eignet sich in der Tat ausgezeichnet als „Studienbuch“ und ist um so mehr zu begrüßen, zumal diese Fragen heute oft weniger in den Vorlesungen behandelt werden können. Es bildet für den Studenten, aber auch für viele interessierte Nicht-Theologen eine gute Ergänzung zu dem Band desselben Vf. „Umwelt des NT“ (NTD, Erg.reihe 1, Göttingen 1971).

Die wertvollen Ausführungen über Formen und Gattungen urchristlicher Verkündigung und Lehre sowie der mündlich überlieferten Jesus-Tradition verdienen besondere Beachtung. Bei einer Neuauflage wäre m.E. zu überlegen, ob nicht die Darlegungen über Formgeschichte und Überlieferung der Verkündigung Jesu (66-72) noch systematischer und weniger interpretationsgeschichtlich abgefaßt werden können. Auch sollte eine kurze Orientierung über die Bedeutung der Linguistik für die Exegese (sie ist zu unterscheiden von den einseitigen Forderungen Gütgemanns; vgl. demgegenüber P. G. Müller, *Die linguistische Kritik an der Bibelkritik*, in: *Bibel und Liturgie* 46 [1973] 105-118) wie auch über die mit dem NT verwandten außerbiblischen Formen und Gattungen (vielleicht auch noch über die Eigenart des biblischen Griechisch) darin einen Platz finden. Der katholische Rezensent stellt mit Freude fest, daß nicht nur die katholische Fachliteratur ausgiebig herangezogen wird (im letzten Kapitel nur sie!), sondern auch über den katholischen Standpunkt in ökumenischer Weise orientiert wird.

Wien

Jacob Kremer

KIRCHENGESCHICHTE

ROSMINI ANTONIO, *Die fünf Wunden der Kirche*. Kritische Ausgabe von Clemente Riva. (XXXII und 341). Schönigh, Paderborn 1971. Linson DM 24.—.

Diese vollständige und kritische Ausgabe entspricht der endgültigen Absicht Rosminis, wie sie sich aus seinen hinterlassenen Erläuterungen und Ergänzungen ergibt. Die 1832 verfaßte Schrift gilt heute als das berühmteste unter den zahlreichen Werken des großen Denkers. Die erste Ausgabe erschien erst 1848, in welchem Jahr es auch zur Indizierung kam. 1849 veröffentlichte Aug. Theiner eine polemische Gegenschrift, welche die Indizierung rechtfertigen sollte. Der Hauptzweck, den Rosmini mit seiner Schrift ver-

folgte, war, in einer Zeit politischer, sozialer und religiöser Umwälzungen auf die Freiheit für die Kirche als ein Grundrecht hinzuweisen. Seine vom Verstand erleuchtete Liebe zur Kirche ließ ihn das Wesentliche an der Stiftung Christi erkennen und schätzen, ohne daß ihm die Augen vor den Nöten verschlossen blieben, die der Kirche durch die Unbill der Zeit und das menschliche Versagen ihrer Glieder erwachsen. Sie blutete damals wie aus fünf Wunden und es war an der Zeit, ihre Heilung zu versuchen. Schon das Konzil von Trient sprach von drei Übeln der Kirche und forderte demgemäß auch die Reform in drei Hauptpunkten. Die Unwissenheit bei Klerus und Volk sollte durch Weiterbildung und Belehrung, die Zerrissenheit des Klerus, seine Absonderung vom Volk und das Ausbleiben der sozialen Tätigkeit der Kirche durch Abhaltung von Synoden und Erneuerung der kirchlichen Hierarchie, die verderbliche Unterwürfigkeit des Klerus unter die weltliche Gewalt durch die Tätigkeit der Kirche in Freiheit beseitigt werden. In ähnlicher Weise wie das Trienter Konzil analysierte Rosmini die mißlichen Zustände der Kirche seiner Zeit. Beim Aufbau seines Werkes schwebte ihm das Bild einer gekreuzigten Kirche vor Augen. Die quälenden Übel der Kirche des 19. Jh sah er wie fünf Wunden: 1. In der Trennung des Volkes vom Klerus beim öffentlichen Kult; 2. In der unzulänglichen Bildung des Klerus; 3. In der Uneinigkeit der Bischöfe; 4. In der Ernennung der Bischöfe durch die weltliche Gewalt; 5. In der Versklavung der Kirchengüter durch die politischen Machthaber. Unter diesen fünf Titeln brachte Rosmini freilich mehr zur kritischen Darstellung, als sich aus den Worten vermuten läßt.

Dem seinerzeit viel umstrittenen Werk kommt heute nicht bloß historische Bedeutung zu, es ist vielmehr geeignet, unseren Blick für die kritische Beurteilung kirchlicher Zustände in der Gegenwart zu schärfen und entsprechende Abhilfen zu suchen. Auch heute leidet die Kirche an ähnlichen Übeln, die dringend der Heilung bedürfen. Nicht umsonst fordert das II. Vatikanum u.a. die lebendige Einheit des Klerus und der Gläubigen in einem Gottesvolk, die aktive und bewußte Teilnahme aller an der Liturgie, die zentrale Stellung und Verbindung von Sakrament und Gotteswort, eine lebendige Theologie und intensive Bildung aller Kirchenglieder, den kollegialen Heilsdienst der Bischöfe, die Freiheit der Kirche von politischer Macht und die Erfüllung der sozialen und karitativen Aufgaben gegenüber den Armen und Bedürftigen. Rosmini erscheint als Vorläufer und Vorkämpfer dieser kirchlichen Reformideen. Vor allem verwies er zur Heilung der Wunden der Kirche auf die Kraft Christi, durch die allein sie sich erneuern und verjüngern kann. Wer heute Ros-

minis richtungsweisenden Lehren, für die seine Zeit nicht reif genug war, Gehör schenkt, wird die reale Kirche der Gegenwart, d.h. ihre Nöte und Bedrängnisse, besser erkennen und verstehen, zugleich aber auch auf ihre inneren Kräfte aufmerksam gemacht, die sie befähigen, als Heilsorgan für alle Menschen wirksam zu werden.

Wien

Josef Pritz

ZAUNER ALOIS, *Vöcklabruck und der Attergau. I. Stadt und Grundherrschaft in Oberösterreich bis 1620.* (Forschungen zur Geschichte Oberösterreichs hg. v. ÖÖ. Landesarchiv Bd. 12.) (901 S., 35 Abb., 22 Karten) Böhlau Nachf., Wien 1971, Ln. S 320.—

Vf. hat in vieljähriger, intensiver Arbeit aus allen ihm als langjährigem Archivar im öö. Landesarchiv zugänglichen Archiven und erreichbaren historischen Darstellungen unzählige Dokumentationen zu diesem umfangreichen Geschichtswerk zusammengetragen. Es ist damit zu einer Fundquelle ersten Ranges geworden. Im 1. Kapitel werden die Anfänge der Besiedlung, die Römerzeit, die bayerische Landnahme und die weitere Entwicklung bis ins 14. Jh. aufgezeigt. Der Hauptteil ist dem Zeitraum vom Beginn des 15. Jh. bis zum Jahre 1620 gewidmet und befaßt sich mit der Stadt Vöcklabruck als Mittelpunkt des Attergaues im Verband der Städte des Landes ob der Enns, mit den Landgerichten, mit dem hohen und niederen Adel, der den Attergau beherrschte, mit den weltlichen Grundherrschaften, mit den grundherrschaftlichen Märkten, mit den sozialen Unruhen im 16. Jh. und mit den Pfarren im Attergau. Die letzten Kapitel (9-11) behandeln die Verfassung, Gerichtsbarkeit, Verwaltung und Wirtschaft der Stadt Vöcklabruck sowie die Probleme dieser Pfarre im besonderen.

Die Beziehungen zwischen den 3 oberen Ständen — Prälaten, Herren und Rittern — als Repräsentanten der Grundherrschaften und den Städten auf Landesebene — als dem 4. Stand — darzulegen, bildet das erste Hauptanliegen des Buches. Das Verhältnis dieser beiden Gruppen war immer durch starke wirtschaftliche Gegensätze gekennzeichnet; mit dem Vordringen des Luthertums kamen durch religiöse Probleme weitere Komplikationen dazu. Als zweites Hauptanliegen wird sichtbar, die Herrschaftsstruktur einer natürlichen Landschaft möglichst vollständig zu erfassen. Deshalb werden alle Grundherrschaften, Märkte, Pfarren, Landgerichte und landesfürstlichen Ämter dieses Raumes in ihrem inneren Aufbau und in ihren gegenseitigen Beziehungen beschrieben: eine starke Verflechtung und gegenseitige Überschichtung dieser Institutionen wird dabei offenbar, wobei unklare Kompetenzabgrenzungen nicht selten

die zahlreichen Konflikte verursachten. Entsprechend ihrer Bedeutung in der Feudalzeit, im komplizierten Gefüge herrschaftlicher und genossenschaftlicher Obrigkeiten, wird den Vertretern der führenden Schichten, dem Adel, den Pflägern, den Pfarrherren, den landesfürstlichen Beamten und der bürgerlichen Oberschicht besonderes Augenmerk zugewendet, nicht minder dem Verhältnis Herrschaft—Untertan, sowie den rechtlichen, wirtschaftlichen und sozialen Problemen; dabei werden auch aufschlußreiche Details aus dem pfarrlichen Leben, aus der kirchlichen Rechtsgeschichte dargeboten.

Das vorliegende Werk stellt keine Stadt- oder Ortsgeschichte im üblichen Sinn dar. Wer daran als Interessent für ein spezielles Gebiet der Heimatkunde herangeht, wird zu weiterem Studium angeregt. Mit Hilfe des ausführlichen Namens- und Sachverzeichnisses (80 Seiten!) findet er unschwer aus dem überaus reichen Material günstige Ausgangspunkte für die Erarbeitung von Verzeichnissen der Pfarrer, Patronatsherren und Vögte der kirchlichen Benefizien, für Genealogien der herrschenden Geschlechter und zu chronologischen Darstellungen lokalgeschichtlicher Ereignisse. Alle an der Landeskunde und kirchlichen Heimatkunde Interessierten begrüßen die Anregung auf Fortführung dieses Werkes bis zum Jahre 1850.

Linz

Peter Gradauer

GRASS NIKOLAUS, *Cusanus und das Volkstum der Berge.* (138). (Studien zur Rechts-, Wirtschafts- und Kulturgeschichte Bd. III.) Österreichische Kommissionsbuchhandlung, Innsbruck 1972. Ln. S 180.—

Der verdienstvolle Innsbrucker Rechtshistoriker legt hier eine ursprünglich zur Veröffentlichung in der von ihm herausgegebenen Cusanus-Gedächtnisschrift (Innsbruck-München 1970) vorgesehene umfangreiche Studie vor, die insbesondere der religiösen und rechtlichen Volkskunde, der kirchlichen Rechtsgeschichte und nicht zuletzt auch der historischen Landeskunde des alten Tirol wichtiges Neuland erschließt. Er folgt damit Anregungen, die seit den zwanziger Jahren dieses Jahrhunderts von dem vielseitigen Münsteraner Kirchenhistoriker Georg Schreiber (1882-1963) und dessen zahlreicher 'Schule' ausgingen und dem Forschungsanliegen 'Volkstum und Kult' gewidmet sind.

Mit der dem Autor eigenen gründlichen und umfassenden Quellen-, Literatur- und Materialkenntnis auf verschiedensten Wissensgebieten wird dem Leser der Kampf des Fürstbischofs von Brixen und Kardinals Nikolaus von Kues gegen die mittelalterliche Schau-devotion, gegen allzu häufige Sakramentsprozessionen und theophorische Flurumgänge (mit dem unverhüllten Altarssakrament) vorgestellt. Wir erhalten dabei ein recht bun-

tes und anschauliches Bild der spätmittelalterlichen Sakramentsverehrung (mit allen ihren zeitbedingten Auswüchsen und Übertreibungen) und der Prozessionskultur im allgemeinen und im besonderen in den Alpenländern (z. B. Wetterexorzismus, Flur- und Almsegungen etc.). Des weiteren erfahren wir, daß Nikolaus von Kues in seiner Diözese die große Zahl von Feiertagen durch Einteilung in vier Klassen bedeutend einschränkte und für die Abschaffung von mit abergläubischen Meinungen verbundenen Festen eintrat, wobei Vf. besonders die sozialen und wirtschaftlichen Gesichtspunkte dieser Feiertagsregulierung herausstreicht. Dagegen war der Kirchenfürst ein besonderer Freund des 1353 auf Wunsch Kaiser Karls IV. eingeführten Festes der ‚Waffen Christi‘ (am Freitag nach der Osteroktav), dessen Verbreitung er sich auch in Brixen aneignen ließ.

Als Anhänger der strengen Fastenvorschriften machte er sich durch rigorose Handhabung des Laktizienverbotes sehr unpopulär, da er sich damit bewußt in Gegensatz zu der gerade im Alpenraum gepflegten Bergbauernwirtschaft mit deutlichem Mangel an Olivenöl und Fisch stellte, weshalb der päpstliche Legat, Kardinal Raymond Pérault (besser als die althergebrachte Form Peraudi), 1501 entscheidende Milderungen gewähren mußte (vgl. auch die häufigen Laktizien dispensen und die sog. ‚Butterbriefe‘ in Tirol). Noch 1745, als Papst Benedikt XIV. durch die Enzyklika ‚Libentissime‘ die allgemeinen Fastendispensen einschränken wollte, verteidigte man in Brixen das Recht der deutschen Bischöfe, derartige Vergünstigungen ‚nach eigenem Befinden‘ erteilen bzw. aufheben zu dürfen. Auch in seiner Kritik an der ‚Peregrinatio religiosa‘ der Tiroler hat der landfremde Kirchenfürst den Bogen etwas überspannt, wenn er seinen Diözesanen — mit Ausnahme der Bischofskirche — nur Wallfahrten nach Rom, Aachen, Aquileia oder Santiago de Compostela erlaubte und sich als besonderer Gegner der von ihm als betrügerischen Schwindel gebrandmarkten Pilgerfahrten zu sog. Bluthostien (mit Ausnahme von Andechs) auswies.

Einen allerdings ziemlich aussichtslosen Kampf führte der Cusanus gegen die weltlichen Ausschreitungen an Kirchtagen (bes. am Domkirchweihfest), gegen das überaus beliebte Würfel- und Kartenspiel (vgl. dazu die Bemerkungen des Vf. über die Beliebtheit dieses Spieles beim Tiroler Klerus der Gegenwart, S. 81), gegen das Vagantenwesen und gegen den Tanz sowie — nicht zuletzt — gegen die Jagdleidenschaft bei Klerikern. Wir erfahren in diesem Zusammenhang, daß der Kirchenfürst bei Pfarrvisitationen nach Jagdausübung und Hunde- bzw. Jagdvogelhaltung fragen ließ. Als echter ‚Fremdling‘ im alten Land im Gebirge hatte

Nikolaus von Kues durch allzu starres Festhalten an den Canones und an überholten kirchlichen Vorschriften sich nicht bloß in lebenslangen Gegensatz zu seinem Landesfürsten gestellt, sondern auch mit den Gufidaunern und Wolkensteinern Streit angefangen. Dem großen Sohn des Mosellandes und juristisch geschulten Philosophen und Kirchenfürsten fehlte eben jene Anpassungsfähigkeit vieler seiner Zeitgenossen, denen daher ähnliche Konflikte und herbe Enttäuschungen erspart blieben.

Das inhaltsreiche, auch drucktechnisch (durch Beigabe von 20 Abbildungen) vorzüglich ausgestattete Werk stellt nicht bloß einen wichtigen Beitrag zur religiösen Volkskunde und zur Kirchen- bzw. Landesgeschichte Tirols dar, sondern darf auch von einem künftigen Biographen des Cusanus nicht übersehen werden.

Rom-Innsbruck.

Alfred A. Strnad

HARDT KARL, *Der Ausgang der Reformation*. (Theologische Brennpunkte, hg. von V. Schurr/B. Häring, Bd. 29/30) (146). Kaffke, Bergen-Enkheim 1972. Kart. lam. DM 14.80.

K. Hardt, bekannt durch die Veröffentlichung der Konversionsberichte u.a. von H. Schlier, G. Krah, U. Ranke-Heinemann, geht in dieser Untersuchung aus von Luthers Subjektivismus und seiner Verzeichnung der katholischen Lehre. Eingehend schildert er Luthers Polemik gegen das Papsttum, seinen Eklektizismus im Kanon und in „seinem“ Evangelium. Als Fehlansatz seiner Lehre nennt er u.a. die Überzeugung von der Alleinwirksamkeit Gottes. Anregungen und Einflüsse in dieser Richtung kamen nach ihm von Wilhelm von Ockham und Gabriel Biel. In einem zweiten Teil behandelt er die weitere Entwicklung der Reformation in ihrem Ausgang und zeigt die Auswirkungen des Subjektivismus Luthers in der Geschichte des Protestantismus auf.

Nach H. ist die Reformation heute zu einem gewissen Abschluß gelangt. Die Aufspaltung des Protestantismus und seine Zersetzung sei zu einem Höhepunkt gekommen, der zugleich als der Ausgang der Reformation angesehen werden könne. Die dogmatischen Grundlagen des Protestantismus seien zerbrochen, der Atheismus sei mitten im Christentum. Als Ergebnis seiner Ausführungen stellt er fest, daß die Verzeichnungen der katholischen Lehre seit der Reformation bis heute — wenigstens teilweise — das Bild der katholischen Kirche in der evangelischen Christenheit bestimmt hätten. Die Differenzen seien kleiner, als diese Verzeichnungen vermuten ließen. Die Spaltung der Kirche durch den Reformator habe sich dadurch, daß sie immer neue Spaltungen erzeugte, selber aufgehoben, die reformatorische Theologie sich aufgelöst in ein Trümmersfeld des Glaubens und in ein Chaos der Lehre. Somit

habe sich auch das Formalprinzip des Protestantismus, die Schrift allein sei die Norm der Auslegung und des Glaubens, als falsch erwiesen.

Der Entwicklung im Protestantismus stellt er die Situation der katholischen Kirche gegenüber. Er schließt mit einem Hinweis auf das Urteil von Friedrich Heiler: „Wer die Einheit der Kirche will, der darf einem ‚centrum unitatis‘ in der Kirche nicht ausweichen, und er darf sich nicht scheuen, dieses centrum dort zu erkennen, wo es — trotz aller menschlichen Schwankungen und Entartungen — tatsächlich in der Gesichte der christlichen Kirche bestanden hat: in jener Gemeinde, welche die beiden großen Apostel durch ihre Verkündigung und ihren Zeugentod geheiligt haben.“

Hardt bemüht sich, die theologische Wirklichkeit der heutigen evangelischen Theologie aufzuzeigen um so die Voraussetzungen zu schaffen für einen fruchtbaren Dialog. Die Schrift bietet eine nützliche Zusammenstellung von neueren Forschungsergebnissen über die Reformation, die Theologie Martin Luthers und des heutigen Protestantismus und versucht, zu dem Gespräch mit den getrennten Brüdern einen „bescheidenen Beitrag“ zu leisten.

Paderborn

Remigius Bäumer

SCHRAGL FRIEDRICH, *Glaubensspaltung in Niederösterreich*. Beiträge zur österreichischen Kirchengeschichte. (Veröff. des Kirchenhistorischen Instituts der Kath.-theol. Fakultät der Universität Wien, hg. von F. Loidl, Bd. 14.) (XII u. 166). Wiener Dom-V., Wien 1973. Kart. lam. S 170.—, DM 22,45, sfr 31,50.

Obwohl in der alten Arbeit von Th. Wiedemann über die Reformation und Gegenreformation im Lande unter der Enns (4 Bände, Prag—Leipzig 1879-1884) eine umfassende Materialsammlung vorliegt, ist die Arbeit Schragls sehr willkommen. Vf. hat es verstanden, mit seiner Dissertation nicht nur eine lesbare und sauber gegliederte Darstellung zu bieten, sondern darüber hinaus zahlreiche neue Quellen zu erschließen und dem bisherigen Bild über die Reformation in Niederösterreich manches interessante Detail hinzuzufügen. Ich erwähne z.B., daß schon 1522 (!) Richter und Rat der Stadt St. Pölten gegen einen Bürger vorgehen mußten, weil er „die hochgelobte junkfrauen Marie als vertreterin des menschlichen geslecht so gar übel geschent und gelestert“ (4). Zum Jahre 1525 wird aus einer Melker Chronik eine geradezu erregende Stelle beigebracht, die die Unterscheidungslehren der neuen Konfession bereits haarscharf zur Sprache bringt und u.a. erwähnt: „libertatem Christianam“, „sola fide justificari“, „omnes esse sacerdotes“ (5). Aufgrund des übrigen Kontextes möchte der Rezensent freilich zu be-

denken geben, ob es sich hier nicht um eine erst später durchgeführte Eintragung zum genannten Jahre handeln könnte, womit die Passage viel von ihrem Gewicht verlöre.

Die Dissertation trug ursprünglich den Titel „Verfall und Erneuerung der wichtigsten Pfarren im Viertel ober dem Wienerwald in Niederösterreich von 1520 bis 1650“. Tatsächlich war damit der Inhalt viel genauer angegeben, so daß man den neuen Titel bedauert. Leider sind viele Druckfehler stehen geblieben. Ich verweise nur auf „seismatisch“ (statt „schismatisch“, 39) und auf „reserviert“ (statt „reversiert“, 74). Die ungeschickte Anbringung der Fußnoten geht auf Konto des Verlages. Dankbar sei jedoch bemerkt, daß das Buch durch ein sorgfältiges Register erschlossen wird. Auf jeden Fall stellt die Studie einen wertvollen Beitrag zur österreichischen Reformationsgeschichte dar. Ob aber die These Schragls, die die kirchlichen Verfallserscheinungen als Folge, nicht als Ursache der Reformation hinstellt (14), die überaus komplexen Sachverhalte nicht etwas zu sehr vereinfacht?

PRINZ FRIEDRICH, *Klerus und Krieg im früheren Mittelalter*. Untersuchungen zur Rolle der Kirche beim Aufbau der Königsherrschaft. (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, Bd. 2) (XXIV u. 216). Hiersemann, Stuttgart 1971. Ln. DM 72.—.

Der hl. Ambrosius hat den Grundsatz aufgestellt: „Nec ad arma jam noster spectat usus. Nam usus cito inflectit naturam“ (198). Die „gefährlichen Rückwirkungen kriegerischen Tuns auf die menschliche Natur und speziell auf den Priester“ (198) erklären die zahlreichen kirchlichen Verbote des Militärdienstes für Geistliche. Aber schon der Umstand, daß diese Verbote immer wieder erneuert werden mußten, läßt vermuten, daß kirchliche Normen und faktische Zustände das ganze Mittelalter hindurch nicht zur Deckung gebracht werden konnten. Wenn man bedenkt, daß eine so integre Persönlichkeit wie der hl. Wolfgang Befestigungsanlagen baute (Wieselburg, NÖ.) und für seine Heeresfolge vom Kaiser als „fidelissimus“ bezeichnet wurde, beginnt man zu zögern, ob das kriegerische Verhalten von Kirchenfürsten einfachhin an den vorhandenen Gesetzen gemessen werden darf. Gestalten wie der hl. Martin, der ohne Waffen in die Schlacht zog, weil einem Soldaten Christi das Kämpfen nicht erlaubt sei (39 f), oder der hl. Bonifazius, der lieber den Märtyrertod starb, als zur Waffe zu greifen (9), waren Ausnahmen, die die „Opposition zum allgemeinen Trend“ darstellten (41). Der größte Teil des höheren Klerus hat bereitwillig das „Servitium regis“ — auch in Form des Kriegsdienstes — geleistet. Den Gründen hierfür ist F. Prinz in seinem geradezu spannenden Werk nachgegangen.

Nach dem Zusammenbruch des Römerreiches ist die Kirche fast zwangsläufig „Trägerin regionaler politischer und militärischer Gewalt“ geworden (37). Schon mit dem Aufstieg des Christentums setzt der „run“ hoher Geistlicher „senatorischer oder aristokratischer Herkunft“ nach dem Bischofsamt ein (39). Ein Musterbeispiel ist Papst Leo I., der Verteidiger Roms (44). Der einmal eingeschlagene Trend fand vor allem auch in der gallischen Kirche seine Fortsetzung (39). Nicht selten übten die Bischöfe eine durch den Zerfall der Reichseinheit bedingte Stadtherrschaft aus (44) und wurden „defensores civium“ (46). Zur Zeit der Merowinger blieb den Königen, wollten sie die Stadtherrschaften dem Reichsgefüge integrieren, gar nichts anderes übrig, als „möglichst energisch auf die Besetzung der Bistümer... Einfluß zu nehmen“ (50). Prinz sieht hierin „die Wurzel“ für die Simonie und damit für den Investiturstreit (50 Anm. 44). Das ist wohl eine etwas zu vereinfachte Sehweise, da doch auch andere Faktoren wie das germanisch geprägte Eigenkirchenwesen berücksichtigt werden müssen. Nach gallo-römischem Vorbild entwickelte sich auch im Merowingerreich der Bischof geradezu zum „comes der Stadt“ (55). Seine Funktion und seine Herkunft aus der Oberschicht erklären auch seine kriegerische Betätigung (64). Die unter den Merowingern eingeschlagene Linie wurde von den Karolingern fortgesetzt, die bemüht waren, „den hohen Klerus aus ihrem Gefolge zu rekrutieren“ (73). Die im merowingischen System bereits vorhanden gewesenen Desintegrationstendenzen versuchte man nun dadurch zu stoppen, daß man Kirchengut säkularisierte und es für Dienstleistungen — nicht zuletzt für den Kriegsdienst — vergab, wodurch dem König ein stark militärisches Kräftepotential gewonnen und gleichzeitig die Bistümer dem Reich fester eingegliedert wurden (74). Wir möchten ergänzend hinzufügen, daß auch die oft großzügigen Schenkungen des Königs an die Kirche vielfach nur eine Stärkung seiner eigenen Macht bedeuteten. Der Kriegsdienst gehörte nun zum Pflichtenkatalog der Bischöfe. Die Opposition Roms verfehlte schon deswegen ihre Wirkung, weil ja der Papst seinen eigenen Bereich ebenfalls mit Waffengewalt verteidigte (79 f). Daß kriegerische Kirchenfürsten das Substitutenwesen kräftig vorantrieben — der Bischof hatte für seine eigentlichen Aufgaben keine Zeit mehr — sei nur nebenbei erwähnt. Auf die Dauer konnte der Kaiser nicht verhindern, daß Bischöfe und Äbte ihre gewonnene Macht auch zur Erlangung eigener Interessen einsetzten. Daher bemächtigte sich schon Karls d. Gr. gegen Ende seiner Regierung, wie Prinz sich ausdrückt, eine gewisse „Zauberlehrlingspsychose“ (99).

Hand in Hand mit der Säkularisierung von Bischofsamt und Kirchengut ging die Sakrali-

sierung des Königtums. Karl d. Gr. wurde z.B. „episcopus episcoporum“ genannt (108). Prinz hätte auch erwähnen können, daß Karl sein Reich mit der „civitas Dei“ identifizierte. Bei dieser Sicht konnte dem Reichsklerus die Heeresfolge mit Recht als Kirchendienst erscheinen. Die Heidenkämpfe gegen Normannen und Ungarn kamen der Motivation für die Beteiligung Geistlicher am Krieg ebenfalls entgegen. Die Annalistik berichtet mit Genugtuung über die hervorragenden Kriegstaten von Bischöfen und Äbten. Mit der Regionalisierung der Adelherrschaft seit der 2. Hälfte des 9. Jh. erfolgte natürlich gleichzeitig auch (wieder!) die Regionalisierung der Bischofsherrschaft (145). Die geschilderten Tendenzen waren so stark, daß auch die kirchlichen Reformen des 11. Jh. keine nachhaltige Wirkung erzielten, zumal ja Rom nicht unbedingt mit gutem Beispiel voranging. So konnte noch 1158 Erzbischof Arnold von Mainz die Feststellung treffen: „... ecclesie... pro imperiali obsequio et imperii necessitate debeant se ipsas exponere... presertim in bellico examine“ (1).

Das materialreiche Buch bietet einen Schlüssel zur Erklärung vieler mittelalterlicher Erscheinungen, von denen hier einige genannt seien: die Kluft zwischen hohem und niederem Klerus, die Simonie, der Zank von Adelsparteien um Bistümer, der Bau von Wehrkirchen, das Substituten(un)wesen, die Pfründenakkumulation, die Entstehung geistlicher Landesherrschaften, die starken Säkularisierungstendenzen der Kirche, die Reaktion durch die Gregorianische Reform und die Ereignisse des Investiturstreits. Dem Autor gebührt Dank für seine gründliche, mit vielen Beispielen belegte Arbeit. Wenn auch von Mängeln die Rede sein soll, so sei die Wahl des Titels beanstandet, der nicht erkennen läßt, daß eigentlich nur vom höheren Klerus die Rede ist, da die Verbote des Kriegsdienstes auf die niederen Geistlichen zumeist Anwendung fanden. Im Schlußabschnitt hätten die Ergebnisse vielleicht noch etwas deutlicher herausgestellt und die Konsequenzen der Bildung einer „*militia ecclesiae*“ noch eingehender behandelt werden können. Doch hat der Rezensent das Buch mit Genuß und Gewinn gelesen und wünscht es in die Hände vieler.

PROBSZT GÜNTHER, *Österreichische Münz- und Geldgeschichte*. Von den Anfängen bis 1918. (684 S., 800 Abb., 2 Karten) Böhlau Nachf., Wien 1973, Ln. S 980.—

Das Buch stellt eine Lebensarbeit dar. Nur wer die „Allgemeine Münzkunde und Geldgeschichte des Mittelalters und der neueren Zeit“ von A. Luschn von Ebengreuth (2. Auflage 1926), auf der das Werk von Probszt fußt, kennt, wird den großen Fortschritt, der dem Vf. gelungen ist, ermessen können. Nach den einleitenden Bemerkungen

über die „Grundlagen der Münz- und Geldgeschichte“ und nach umfangreichen Ausführungen über „Bergwesen und Metallversorgung“ wird in chronologischer und geographischer Gliederung das österreichische „Münz- und Geldwesen“ behandelt. Im Rahmen dieser theologischen Zeitschrift sei besonders auf die Beschreibung des Münzwesens der Geistlichkeit (vor allem der Bischöfe von Salzburg, Olmütz und Breslau) hingewiesen. Für jeden österreichischen Profan- und Kirchenhistoriker wird sich das Buch als unerläßliches Hilfsmittel erweisen. Daher ist es bedauerlich, daß sich das Register aufgrund zahlreicher Stichproben als relativ unzuverlässig erwiesen hat. Dieser Mangel fällt umso mehr ins Gewicht, als dem Werk auch keine tabellarischen Übersichten beigegeben wurden.

Linz

Rudolf Zinnhobler

BEAUPÈRE RENÉ (Hg.), *Die Orden heute. Perspektiven für die Zukunft*. (159). Pattloch, Aschaffenburg 1972. Kart lam. DM 16.80.

Vielleicht verspricht der Titel zuviel; es geht ja nur um bestimmte Aspekte des Ordenslebens auf dem Hintergrund der verschiedenen kritischen Fragen, die heute diskutiert werden. Das Buch ist eine Sammlung von Beiträgen verschiedener Autoren. Der erste Beitrag von E. Cornélis beschäftigt sich mit dem allgemeinen Phänomen des Ordenslebens in den verschiedenen Religionen, wobei bei dieser Kürze nur Hinweise gegeben werden können. P. Deseille untersucht die „Ursprünge des Mönchslebens“, wie es im 3./4. Jahrhundert in der Wüste entstanden ist. A. Durand überschreibt seinen Beitrag „Untersuchungen über den Sinn des Ordenslebens“; er gibt darin einige sehr lesenswerte Überlegungen zum Sinn und zur Motivation der Jungfräulichkeit: „Der im Zölibat enthaltene Verzicht ist nur insoweit sinnvoll, als er eine universalere zwischenmenschliche Beziehung auch wirklich ermöglicht. Er ist nur dann fruchtbar, wenn er eine wirkliche Verfügbarkeit des zölibatären Menschen, ein wirkliches Freiwerden für den Menschen bewirkt“ (85). F. M. Genuyt behandelt in einem kurzen Beitrag „Philosophische Aspekte des Ordenslebens“. Sr. Maria (Dominikanerinnen von Bethlehem) nennt ihren Beitrag „Loslösung und Gemeinschaft“; es geht darin um das Wechselverhältnis von Zurückgezogenheit in Gott und Verantwortungsbewußtsein für die Menschen bzw. um das Alleinsein einerseits und die Kommunikation mit der Gemeinschaft und mit der Welt andererseits; hier werden ohne Zweifel wichtige Fragen des Ordenslebens angeschnitten. Den Schluß bildet ein Referat von M. Rondet „Die ekklesiologische Bedeutung des Ordenslebens“. Auf wenigen Seiten werden hier wesentliche Dinge gesagt:

über den Bezug des Ordenslebens zum Evangelium, über das Ordensleben als charismatischer Freiheitsraum und als prophetisches Zeugnis.

Die Beiträge zeigen verschiedene neue Perspektiven für eine theologische, ekklesiologische und anthropologische Motivation des Ordenslebens auf; so wird diese Form christlichen Lebens sowohl für die Ordensleute selbst neu inspiriert und für die anderen sinnvoll und verständlich.

Kremsmünster

Richard Weberberger

SWITEK GÜNTER *In Armut predigen. Untersuchungen zum Armutsgedanken bei Ignatius von Loyola*. (Studien zur Theologie des geistlichen Lebens, hg. v. F. Wulf/J. Sudbrack, Bd. VI.) (308). Echter, Würzburg 1972, Paperback DM 42.—.

Die kritische Diskussion von Überkommenem, die unsere gegenwärtige kirchliche Umbruchsituation kennzeichnet, hat auch vor der Armut der Orden und ihren gängigen Begründungen nicht haltgemacht. Hinzu kommt, daß ein traditioneller Armutsbegriff in einer Überfluß- und Konsumgesellschaft ohnehin nicht unangefochten bleiben kann. In diese Diskussion kompetent eingreifen kann jedoch nur, wer imstande ist, die anstehenden Probleme in ihrem historischen Gewordensein zu verstehen und, sollen schon Lösungen angeboten werden, diese als Ergebnisse kritischer reflexiver Beschäftigung mit der Geschichte präsentiert.

Vf. beschreibt zunächst anhand der Quellen die Entwicklung des Armutsgedankens bei Ignatius, beginnend bei anfänglich naivfrommen Übernahme der Armutsideale der Mendikanten (Armut des Büßers), der streng geübten Armut auf der Pilgerfahrt — beides noch als Nachahmung der Heiligen — bis hin zur Betrachtung des für uns arm gewordenen Christus als Motiv für die persönliche Armut. Dadurch aber, daß Christus für Ignatius primär jener ist, der die Apostel aussendet, erfährt sein Armutsideal eine entscheidende Modifikation. „Die Armut des Apostels ist nämlich verschieden von der Armut des Büßers, wie die Armut Jesu verschieden ist von der Armut des Täufers Johannes“ (57). Wie dieser Unterschied aber im einzelnen aussieht, wird Ignatius erst im Verlaufe seiner weiteren Entwicklung klar. Hier sind es besonders die Pariser Studienjahre, die entscheidenden Anteil an der Herausbildung eines neuen Armutsbegriffs haben. Der geistig Arbeitende kann unmöglich wie die Mendikanten vom Betteln leben. Er muß also über geordnete Einkünfte verfügen. Ignatius lebt in diesen Jahren gleichsam in einer „organisierten“ Armut, die er jedoch als Ausnahmesituation ansieht und sofort nach Beendigung seiner Studien wieder aufgibt. Jetzt, in den Beginn der Gesellschaft Jesu,

fällt die entscheidende Formulierung: „In Armut predigen“: Der predigende Apostel, der umsonst empfangen hat und umsonst gibt. Dieses Prinzip der „Gratuitas“ (Verzicht auf Meßstipendien, Stol- und Predigtgebühren etc.) darf als das Fundament der Armutsvorstellung der Gesellschaft Jesu angesehen werden. Wenn auch die Armutsideale der verschiedenen alten Orden in mehr oder weniger modifizierter Weise in die Konstitutionen der Gesellschaft Jesu eingegangen sind, so ist die „Gratuitas“ doch immer der leitende Gesichtspunkt geblieben. Diese apostolische Armut ist dann im weiteren — wenn es auch schon zur Zeit des Ignatius im Orden Abweichungen und Diskussionen oder auch Mißstände gegeben hat — nicht mehr in Frage gestellt worden.

Dadurch daß Vf. die Armutsidee des Ignatius als ein sich entwickelndes Prinzip darstellt (auch in seiner Zeitbedingtheit!) und selbst einen großen — vielleicht etwas zu großen? — Spielraum für die Interpretation läßt, zeigt er schon Möglichkeiten für die Überwindung heute doch unhaltbar gewordener Formeln auf. Wo er diese Möglichkeiten konkretisiert (269 ff), sind diese auch durchaus konsequent und glaubhaft dargestellt. Es muß jedoch gesagt werden, daß diese Konsequenzen nicht für alle Orden die gleichen sein können. So schreibt Vf selbst: „Es ist auffallend, daß bei Ignatius jene Armutskonzeption, die man die ‚mystische‘ nennen könnte, fast ganz (wenigstens ausdrücklich) fehlt: der Mensch als Geschöpf und Sünder ein Bettler vor Gott, wie es besonders in der franziskanischen Armutstheologie zum Ausdruck kommt“ (268). — Das Buch hätte, dies sei noch angemerkt, vielleicht auch und vor allem den Sinn, der Gesellschaft Jesu zum 200. Jahrestag der Unterdrückung des Ordens Anlaß zu einer Neubesinnung in einer für das Ordensleben wichtigen Frage zu sein.

Münster/Westf.

Carl-Friedrich Geyer

HOLZAPFEL HELMUT, *Das katholische Schulwesen in der Nordischen Mission*. Zur Geschichte der norddeutschen Diaspora nach der Glaubenspaltung. (194). Bonifacius-Druck, Paderborn 1973. Ln. DM 12.80.

Die verschiedenen Bauelemente der Seelsorge in der skandinavischen Diaspora zu schildern ist seit langem Holzapfels Bestreben. 1954 ging er der Militärseelsorge („Unter nordischen Fahnen“) als Bindungsfaktor zwischen dem Katholizismus und den führenden wie geführten Schichten in Dänemark und Schweden nach. Dem „Lob der Laien in der Diaspora“ galt 1965 sein nächstes Werk. In der anzuzeigenden Schrift geht es um die intensive Sorge der Jesuiten für Erziehung und Bildung der Jugend. Dargestellt werden jene Schulen und Schulversuche, die die Patres in ihren Seelsorgestationen auf dani-

ischem Boden im Laufe des 17. und 18. Jh. aufbauten. Elementarschulen entstanden in Altona, Friedrichstadt, Fredericia und Glückstadt, hier auch eine kurzlebige Lateinschule. In Kopenhagen konnte die Elementarschule erst nach Aufhebung des Jesuitenordens 1789 eröffnet werden. Manche Unterbrechungen mußten die Bildungsmaßnahmen hinnehmen, denn die anerkannt guten Schulen zogen auch protestantische Familien und Schüler an, worauf dann jedesmal eine Gegenaktion der Protestanten erfolgte. Wirtschaftliche und innergemeindliche Schwierigkeiten taten ihr übriges, um eine längere Kontinuität der Schulen unmöglich zu machen.

Der zweite, größere Teil widmet sich den verschiedenen, seit Gründung der Kongregation für die Ausbreitung des Glaubens 1622 gewagten Versuchen, ein Kolleg für skandinavische Studenten zu gründen. Erst nach Abschluß des Dreißigjährigen Krieges knüpften sich langsam wieder Fäden zum Norden und die Versetzung eines Paters von Schweden nach Linz (Donau) führte zu Kontakten schwedischer Studenten dorthin sowie zur Gründung eines nordischen Kollegs 1710, das infolge der Säkularisation Kaiser Josefs II. 1790 einging. Obwohl die Pläne stets von Schweden getragen waren, wurde das Kolleg doch fast nur von Dänen und Norwegern besucht, die überdies meist Söhne der in diesen Ländern tätigen Franzosen oder Deutschen waren. Das Kolleg nahm auch protestantische Skandinavien auf. Zur besseren Kontaktpflege mit Skandinavien und genaueren Prüfung der Studenten auf Eignung hin wurde in der seit 1709 bestehenden Station Schwerin 1739 ein Vorseminar gegründet. Dessen Geschichte wie die der Pfarrei wird ausführlich behandelt.

Das Buch gibt einen vorzüglichen Einblick in äußere Organisation und inneres Leben der behandelten Seelsorgestationen. Familiengeschichtlich dürften einige Nachrichten interessant sein. Im Literaturverzeichnis fehlen Aufsätze von J. J. Duin (1950), C. L. Nielsen (1956) und W. Woll (1893). Aber die Schwierigkeit, Literaturangaben über skandinavische Veröffentlichungen zu erhalten, ist auch dem Rezensenten bewußt. Eine Fortsetzung der Arbeiten für die Neuansätze in der Mitte des 19. Jahrhunderts und eine Erweiterung auf die Zustände in der abgetrennten „Norddeutschen Mission“ (seit 1709) wäre zu begrüßen.

Georgsmarienhütte

Wolfgang Seegrün

TAIZÉ, Suchen — Warten — Wagen. Auf dem Weg zum Konzil der Jugend. (175). Styria, Graz 1973. Kart. Lam. S 60.—, DM 8.80, sfr 11.45.

Für viele Jugendliche ist der Hügel in der Burgund, nahe bei Cluny, auf dem das kleine Bauerndorf Taizé liegt, zum Begriff geworden. 18.000 haben sich zu Ostern 1973 einge-

funden, um mit den dort lebenden Brüdern das Fest der Auferstehung zu feiern. Was sie nach Taizé zieht, ist schwer zu ergründen. Wenn auch etwas Mode mit im Spiel sein mag, so geschieht dort offenbar doch etwas, von dem sie ahnen, daß es für ihr Leben Bedeutung hat. Die äußeren Ereignisse sind — von der großen Zahl der Leute abgesehen — eher unscheinbar; es geschieht nichts Besonderes; dennoch sind die Erlebnisse der einzelnen oft tief und nachhaltig. Derzeit wird von Taizé ein Konzil der Jugend vorbereitet, das 1974 beginnen und einige Jahre dauern soll. Es sollen davon Impulse ausgehen für die Verchristlichung der Welt. Wie man es konkret machen wird, weiß man noch nicht. Das vorliegende Bändchen ist zugleich Ausdruck des Suchens nach einem Gesicht wie auch Hilfe zur Vorbereitung. Es ist eine Art Textcollage, bestehend aus Berichten, Erfahrungen, Briefen von Jugendlichen aus der ganzen Welt, aus Antworten von Bruder Roger, aus Gedichten und offiziellen Texten, die ein interkontinentales Team vor allem für die Ostertreffen der vergangenen Jahre erarbeitet hat.

Die Aussagen erinnern in ihrer Einfachheit und Konkretheit an die Anfänge der Christlichen Arbeiterjugend unter Cardijn. Man kann nur hoffen und wünschen, daß die Jugendlichen die Ideale, die sie derzeit erfüllen, möglichst getreu hinübernehmen in die Realität des Erwachsenwerdens, damit die Devise von Ostern 1971 Wirklichkeit wird: „...damit der Mensch nicht mehr Opfer des Menschen sei.“

Der Vorbereitung des Konzils dienen auch die vierteljährlich in 8 Sprachen erscheinenden ‚Briefe aus Taizé‘, die von Interessierten bestellt werden können (71460 Taizé, Communauté, Frankreich).

Linz

Josef Janda

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

DAMMAN ERNST, *Grundriß der Religionsgeschichte*. (Theologische Wissenschaft, Nr. 17) (127). Kohlhammer, Stuttgart 1972. Kart. DM 14.—.

Die vorliegende Reihe will lobenswerterweise die einzelnen theologischen Disziplinen einer breiteren Leserschaft vorstellen, indem sie versucht, die Kommunikationslosigkeit des Katheders und des wissenschaftlichen Apparats zu überwinden. Wem ist aber gedient, wenn die Kommunikationslosigkeit bleibt, ohne daß die Wissenschaft gewonnen hätte?

Es handelt sich hier um eine Aneinanderreihung von Phänomenen der Religion, von den sogenannten Naturreligionen bis zu den Mormonen.

Man fragt sich zunächst: Wo gibt es da eine „Geschichte“ der Religion? Kann ich

überhaupt etwa sinnvoll eine „Geschichte“ des Islam (72-89) schreiben ohne Bezugnahme auf die Geschichte Israels und die Geschichte des Christentums mit den jahrhundertelangen Wechselbeziehungen kultureller, theologischer, politischer und wirtschaftlicher Art? Hat es (auch von der bloß historischen Kausalitätsverknüpfung her gesehen) einen Sinn, über den Islam im einzelnen abzuhandeln, ohne etwa auf durchlaufende christliche Probleme wie den Monophysitismus, den Ikonoklasmus und die christlichen Ketzereibewegungen einzugehen? Abgesehen davon, daß eine Religionsgeschichte dieser Art theologisch wenig Sinn hat.

Hier scheint mir der springende Punkt gegeben zu sein, warum man die steifen Thesen dieses Buches (im doktrinarischen Hauptsatzstil verfaßt) mit Unbehagen liest. Es fehlt dem Buch das theologische Bezugssystem, das die Tradition der Schule von Alexandrien nach den „Elementen“ des Christentums in den Mythen der Römer und Griechen suchen ließ, das einen Cusanus veranlaßte, von einer *una religio in cultuum varietate* zu sprechen und einen Ficino und More bewog, von der Lust zu schreiben, die Gott bei allem Verlangen nach Einheit der Religion an der Buntheit ihrer Ausformungen empfinde. Man sollte sich doch fragen, was etwa die Zeit Lessings an der Religion Chinas so faszinierte, was die deutsche Klassik an den Persern fand und warum schließlich der Buddhismus für viele Christen dieses Jahrhunderts etwas zu sagen hat. Das sei zur theologischen Grundkonzeption angemerkt.

Die Klage gilt aber auch von theologischen Einzelfragen. Ich kann in einem Buch dieser Art, soll es seinem im Vorwort gesteckten Ziel gerecht werden, nicht von „Offenbarung“ im Islam und bei John Smith sprechen, ohne vom biblischen Offenbarungsbegriff kontrastierend zu reden.

Wie soll sich der Leser für diese kostbarsten Daten menschlicher Geistesgeschichte erwärmen, wenn er weder ihre Zusammenhänge noch ihren Sinn erkennen kann?

Wilhering-Bochum

Gerhard B. Winkler

ANNESER SEBASTIAN, *Glaube im Ungläubigen — Unglaube im Gläubigen*. Untersuchung einer Tendenz im Glaubensverständnis der letzten zwei Jahrzehnte (Eichstätter, Studien NF Bd. VIII) (XV u. 148). Butzon & Bercker, Kevelaer 1972. Ln. DM 28.—.

Ausgangspunkt für die Überlegungen ist die Aussage des II. Vatikanums: „Wenngleich Gott Menschen, die das Evangelium ohne ihre Schuld nicht kennen, auf Wegen, die er weiß, zum Glauben führen kann...“. Das dabei verarbeitete Material wird hauptsächlich aus den theologischen Autoren des 20. Jh. gewonnen, die zum Problem Glaube — Unglaube Stellung nahmen. In Frage steht dabei nicht das objektive Verhältnis

von Glaube und Unglaube, sondern das korrelative zwischen Objekt-Subjekt, wie es der Buchtitel klar ausdrückt. Damit zeigt sich jedoch schon, daß jede „satzhafte“-objektivistische Betrachtung des Problems fehlgehen muß. Diese Erkenntnis hätte der Autor durch Einbeziehung einer Hermeneutik des Glaubens noch wesentlich vertiefen können. Es wäre damit der eingeschlagene Weg, der auf eine subjektive Implikation zielt, nur noch deutlicher geworden.

Der Aufbau ist klar und exakt. Nach einer kurzen Problemschilderung, die jedoch nicht nur das immer wieder in der Erfahrung Gegebene reflektiert (Unglaube ist schon alltäglich geworden), sondern sehr stark die dogmatischen Aussagen miteinbezieht, wird die Lösung vorgelegt: Die gegenseitige Implikation kann nicht objektiver Natur sein, d.h. daß ein Satz durch Hinzufügen einer zweiten Prämissen eine Konklusion ergibt, die im konkreten Fall einer Glaubensaussage kongruent ist. Hier würde durch einseitige Orientierung am logischen Verfahren der Glaube auf Erkenntnis reduziert. Die Theologie kennt dasselbe Problem bei der Frage der Dogmenentfaltung und -entwicklung. Die in der Subjektivität gründende Freiheit und Gnadenhaftigkeit — beide implizieren einander — werden übersehen. Damit eröffnet sich der zweite Weg: Die subjektive Implikation. A. umschreibt sie folgendermaßen: „Da steht am Anfang nicht eine satzhafte Wahrheit, sondern ein Verhalten, ein Handeln. Im Reflektieren über dieses Handeln entdecken wir Zusammenhänge, die als die Bedingung der Möglichkeit des Verhaltens nun reflex bewußt werden... Man erkennt in der Folge reflex nicht eine völlig neue, bis dahin nicht gekannte Wahrheit (wie es im Fall des Übergangs von objektiver Implikation zu reflexem Bewußtsein geschah), sondern gewinnt eine schon zum Besitz gewordene Erkenntnis auf andere Weise“ (21). Glaube wird dabei nicht sosehr gesehen als objektiv richtige Doktrin, sondern als Lebenshaltung, durch die der Mangel an wahrer expliziter Erkenntnis gewissermaßen „aufgewogen“ wird. Das explizite Bekenntnis entspricht dann der Notwendigkeit der Kategorialisierung.

ROHNER PETER (Hg.), *Mitmenschlichkeit — eine Illusion?* Die Weltreligionen im Blick zur Gemeinschaft. (158) (Experiment Christentum, hg. v. Sartory/Betz, Nr. 13) Pfeiffer, München 1973. Kart. lam. DM 14.80.

Das Kernthema des Buches ist die Frage, wie wir unter den heutigen Lebensbedingungen zu einer Verbesserung unserer zwischenmenschlichen Beziehungen beitragen können. Was kann die Religion bzw. was können die Religionen dazu beitragen?

Zunächst äußern sich christliche Theologen. Hervorgehoben sei der Beitrag von H. He-

germann, der das „Programm Jesu“ in klaren Linien skizziert und damit Ansätze zu einer „menschlichen Christologie“ bietet. H. Fries reflektiert auf das Fundamentale in der Theologie: Von Gott reden heißt vom Menschen reden und in Jesus begegnet uns das maßgebliche Bild vom Menschen. Damit trägt die Kirche etwas bei. J. Gründel verweist auf das dialogische Moment der Ethik, die sich allerdings auch zur konkreten Tat (der Kirche selbst) erheben muß. B. Graubard sieht in der Mitmenschlichkeit den Kern des Judentums: der gerechte und hilfsbereite Mensch interessiert mehr als ein Jenseits. Islam, Hinduismus und Buddhismus werden von Wissenschaftlern behandelt. Allen gemeinsam ist die Tendenz zur Toleranz. Dem Süd-West-Funk, der diese Beiträge ausstrahlte, gebührt dafür Anerkennung.
St. Pölten/Wien Karl Beck

LÉGAUT MARCEL, *Meine Erfahrung mit dem Glauben*. Eine Einführung in das Verständnis des Christentums (405). 2. Aufl. Herder, Freiburg 1972. Kart. lam. DM 26.—. Légaud war 70 Jahre alt, als sein Buch 1970 in Paris erschien (Titel der frz. Ausgabe: „Einführung in das Verständnis der Vergangenheit und der Zukunft des Christentums“). Bis 1940 war er Mathematikprofessor; seither ist er Landbesitzer, Bauer und Schafzüchter in der Haute-Provence.

Das Buch ist das Ergebnis jahrzehntelanger Reflexion des Vf. über sein Leben und die darin gemachten Erfahrungen. Es wird nicht über etwas nachgedacht und geschrieben, vielmehr hat hier ein Mensch zuerst gelebt; durch sein Leben, Schweigen und Nachdenken ist er weise geworden. Es haben sich ihm Wahrheiten und Zusammenhänge erschlossen, die man nicht durch Studium und rationales Nachdenken allein finden kann. Der Eindruck, in den Zeilen dieses Buches ehrliche Überzeugung, die Wahrheit eines tatsächlich gelebten Lebens zu finden, ist für den Leser wohlthuend. Vielleicht hat man die Äußerung von ‚Paris Match‘, in der dieses Buch als ein Werk bezeichnet wird, ‚wie es in einer Generation nur einmal gelingt‘, auf diese Weise zu verstehen.

Diese Eigenart des Buches verlangt aber andererseits mehr als ein flüchtiges Lesen. Der Leser muß sich Zeit nehmen, er muß sich in die Gedankengänge hineinbegeben; es müssen Erinnerungen und Anklänge an eigene Gedanken und Erfahrungen geweckt werden. Je mehr man beim Lesen ein ‚Außenstehender‘ bleibt, umso mehr wird einem das Gelesene fremd und unverständlich bleiben.

Légaud schreibt von Jesus, vom Christentum, von Gott, von der Religion; er geht dabei aber nicht von Begriffen und Sätzen aus, er erklärt keine Glaubensaussagen, er sagt vielmehr, was er weiß. Er schreibt von seinen

Erfahrungen und entdeckt die entsprechenden Parallelen in den Äußerungen der Apostel, die offenbar aus einer ähnlichen Bewußtseinslage stammen. Man wird gleichsam davor gewarnt, zu früh von Gott und der religiösen Wirklichkeit zu reden, zu viel zu wissen. Nicht Worte und Sätze sind nachzusagen und zu analysieren, sondern das eigene Leben muß weiter und größer werden, damit sich die Wahrheiten des Glaubens darin besser spiegeln können. Je mehr man sich in diesen Reifungsprozeß hineinbegibt, umso mehr wird man auch verstehen.

Es sei darauf verzichtet, einzelne Themen besonders herauszugreifen, denn einmal kommt es in diesem Buch nicht auf Einzelfragen an, sondern auf das Gesamtkonzept, andererseits ist bei nur kurzen Hinweisen die Gefahr der Verfälschung groß. Man wird sich auf die Absicht des Verfassers einlassen müssen, wenn sich der Inhalt des Buches erschließen soll.

Natürlich kann und wird man sich die Frage stellen, ob denn nun alles auch so stimmt, wie es Légaut erfahren und beschrieben hat. Diese Frage wird man aber nicht mit dem Rotstift lösen können, der alles auf seine Richtigkeit prüft. Auch wenn man nicht mit allem einverstanden sein sollte, wird man sich darüber klar sein müssen, daß im Bereich der Erfahrung die Prädikate ‚richtig‘ und ‚falsch‘ nicht zutreffen. Prophetische Sprache — wenn einem der Ausdruck hier anmaßend erscheint, möge man ihn als Bild verstehen — kann nicht von Lehrsätzen her widerlegt werden; man kann höchstens sagen, daß man selber dieser Einsicht nicht teilhaftig werden konnte, wobei immer offen bleibt, ob man selber oder ob der andere der Wahrheit näher gekommen ist.

Linz

Josef Janda

DOGMATIK

SIMONIS WALTER, *Trinität und Vernunft*. Untersuchungen zur Möglichkeit einer rationalen Trinitätslehre bei Anselm, Abaelard, den Viktorinern, A. Günther und J. Frohschammer. (Frankfurter Theol. Studien, 12. Bd.) (VIII u. 208) Knecht, Frankfurt/M. 1972, Kart. lam. DM 45.—.

Diese Arbeit ist insofern erfreulich, als sie einen dogmengeschichtlichen Beitrag zur spekulativen Trinitätslehre leistet. Nicht ganz einsichtig ist uns die Auswahl der sechs Denker, im besonderen, warum aus dem 19. Jh. gerade Günther und Frohschammer behandelt werden. Wenn Vf. meint, daß in der Geschichte der Philosophie die spekulativen Entwürfe des Idealismus bereits ihre Darstellung gefunden hätten, trifft dies nicht allgemein zu, und wenn es zuträfe, bliebe dem Theologen die eigene Forschung nicht erspart.

Angesichts der theologiegeschichtlichen Spannweite (Frühscholastik und 19. Jh.) stellen die Untersuchungen einerseits eine beachtliche Leistung dar, andererseits entbehren sie gerade deshalb mitunter der Gründlichkeit. Wir müssen dies zumindest bei der Kritik der Güntherschen Trinitätsspekulation feststellen. Die Ausführungen darüber sind enttäuschend und unbefriedigend. Abgesehen von der generellen Kritik, die Vf. selbstsicher an Günther übt — er urteilt über Glauben und Wissen, ohne die differenzierte Auffassung Günthers genau zu kennen, über das „Verhältnis von ideeller und begrifflicher Erkenntnis“, ohne sich über die Günthersche Bestimmung von Begriff und Idee völlig klar zu sein, über die „Ich“- und „Nicht-Ich“-Spekulation, die er als „anthropomorphistisch-idealistische Spielerei“ abtut, über das Kontrapositionsverhältnis von Gott und Welt als „Gedankenakrobatik“ und „bedenklichen Mangel an logisch-sauberem Denken“, ohne in das Anliegen eingestiegen und die Wichtigkeit der Aussagen „Kontradiktion“ und „Kontrapolition“ erfaßt zu haben — abgesehen also von solchen und ähnlichen Pauschalurteilen charakterisiert er die Trinitätsauffassung Günthers im besonderen als „Tritheismus“ und erhebt damit die Anklage auf Häresie, die bisher kein kirchliches Lehramt erhoben hat. S. behauptet, Günther sei „von der dreisubstanzialen Welt zum dreisubstanzialen Gott“ gelangt, eine Auffassung, mit der er die gesamte Spekulation des Wiener Theologen und Philosophen auf den Kopf stellt. S. hat sich nicht die Mühe genommen, die von Günther gebrauchten Termini Substanz, Wesen, Person, Persönlichkeit usw. auf ihren Begriffsinhalt zu prüfen, sondern ihnen wie selbstverständlich den üblichen scholastischen Sinn unterlegt, was zu Fehldeutungen von Texten geführt hat. Terminologisch und begrifflich eindeutige Stellen wurden zudem außer acht gelassen. S. geht hier ähnlich vor wie seinerzeit Schwetz und in neuerer Zeit Orban — auf beide beruft er sich denn auch —, die das Gesamtwerk Günthers einseitig nach irrthümlichen („häretischen“) oder der Häresie verdächtigen Stellen durchsuchten, anderslautende Texte aber ausklammerten.

Vf. wirft Günther „idealistische Modesprache“ vor, verweist auf die Abhängigkeit Günthers von Hegel, ohne das spekulative Verhältnis der beiden wirklich zu kennen. Für Günthers Einstellung zu Hegel beruft er sich auf E. Winters „Die geistige Entwicklung A. Günthers“, als ob dieses Buch diesbezüglich etwas Erhellendes enthielte. Wir erlauben uns zu bemerken, daß wir seit längerer Zeit uns bemühen, gerade die Beziehung der beiden Denker zu untersuchen bzw. untersuchen zu lassen, und sind uns dabei der Schwierigkeit der Untersuchung bewußt geworden. Unverständlich ist auch die apodiktische Be-

hauptung S., daß es „irreführend sei, Günthers Philosophie und Theologie anthropozentrisch zu bezeichnen, nur weil bei ihm das Selbstbewußtsein eine so wichtige Rolle spielt. Dies letztere ist nur der Fall, weil es ihm gerade nicht um Anthropologie, sondern um Ontologie geht“ (145, Anm 112); ebenso, daß „in der eigentlichen Trinitätstheologie die kosmologische und nicht die psychologische Spekulation bei Günther die vorherrschende Rolle spielte“ (164, Anm). Es ist an dieser Stelle nicht möglich, unsere Kritik an der Güntherkritik S. zu rechtfertigen. Daß die Mühe, die S. beim Güntherstudium aufgewendet hat, ihn zu keinem besseren Ergebnis geführt hat, ist schade. Es dürfte wohl für ihn selbst keine Befriedigung sein, am Ende ein bloß negatives Urteil über Günther gefällt und dessen Trinitätsspekulation als häretisch und unfruchtbar verworfen zu haben.

Was die übrigen Kapitel des Buches betrifft, scheinen sie besser gelungen zu sein. Von J. Frohschammer, dem zweiten Theologen aus dem 19. Jh., den S. hinsichtlich seiner Trinitätsspekulation untersucht, heißt es, daß er von ähnlichem Bemühen wie A. Günther besetzt war (180). Wir müssen dies freilich zugunsten Günthers, zumindest was dessen spekulativen Ansatz betrifft, bestreiten. Günther ging vom Wesen des seiner selbst bewußten Geistes des Absoluten aus und nicht wie S. meint, von der „dreisubstantialen Welt“. Frohschammer wollte, wie S. Untersuchungsergebnis lautet, den Trinitätsbeweis mit Hilfe der konkreten, historisch gebildeten Vernunft geführt wissen, brachte es aber nur „zu einer sehr ungenauen Wiedergabe der psychologischen Trinitätsanalogie“ (190).

Einen guten Einblick vermittelt S. in die Trinitätsspekulation der Frühcholastiker Anselm v. Canterbury, Petrus Abaelard, Hugo und Richard v. St. Viktor. Interessant scheint uns, daß Anselm ähnlich wie später Günther den Beweis für die Notwendigkeit der Trinität in Gott vom Begriff des geistigen Erkennens führte und den Beweisgrund im Wesen des geistigen, sich selbst erkennenden Seins als solchen fand. Einen anderen Ansatz dürfte es denn auch kaum geben. Von Abaelard gilt, daß er aufgrund seiner scharfsinnigen Unterscheidung von Wort (*vocabulum*) und Bedeutung (*significatio*) das Problem der Analogie schärfer sah als seine Zeitgenossen und präzise zwischen natürlich erkennbarer und ökonomischer Trinität unterschied. Hugo v. St. Viktor, der die Unterscheidung zwischen *opus conditionis* und *opus restorationis* und demgemäß zwischen *theologia mundana* und *theologia divina* einführte, wies die Gottes- und Trinitätslehre der *theologia mundana* zu und sah die Erkenntnis der Trinität als ein dem Menschen grundsätzlich mögliches Wissen an, wobei er vor allem die bei Anselm und

Abaelard feststellbaren Analogien benutzte. Richard v. St. Viktor sprach im Streben nach der *intelligentia fidei* von rational einschichtigen „rationes“ für die Notwendigkeit einer Trinität in Gott. Die an sich notwendigen Wahrheiten müsse man zu begreifen suchen — Günther vertrat eine ähnliche Ansicht —, wohingegen die Wahrheiten der Heilsökonomie als freie und nicht notwendige nur „*ex experientia*“, d.h. aus der Geschichte, gewußt werden können.

Der kurze Durchblick durch diese Arbeit zeigt, daß S. aufs ganze gesehen eine beachtliche dogmengeschichtliche Untersuchung geleistet hat. Umso mehr müssen wir bedauern, daß er u.E. dem Denken Günthers so wenig gerecht geworden ist. Eine Revision und Retraktation in diesem Fall möchte man vom Vf. selbst wünschen.

Wien

Joseph Pritz

RECHEIS ATHANAS, *Die Engel sind mächtige Geister*. (95). Veritas, Linz 1972. Kart. lam. S 36.—, DM 6.—, sfr 6.60.

In unserer Zeit ist ein ernstes Fragen nach der Existenz und Wirkweise von Engeln, wie auch von Dämonen auf der anderen Seite, aufgebrochen. Dieses Fragen geht aber nicht bloß von einem oberflächlichen Rationalismus aus, der immer nur wahrhaben wollte, was man irgendwie empirisch feststellen kann; es erhebt sich auch innerhalb des Raumes des Glaubens, seit man weiß, daß in die Bibel auch die Autoren mit ihren zeitgenössischen Vorstellungen eingegangen sind, weshalb immer wieder nach dem eigentlichen Sinn zu fragen ist.

R. hat sich zur Aufgabe gestellt, alles zusammenzutragen, was für die Existenz der Engel spricht: ein reiches Zeugnis der Schrift, die Liturgie und Gebetspraxis der Kirche und dazu viele Erklärungsversuche über Wesen und Wirken der Engel, wie sie Kirchenväter und Theologen im Laufe der Kirchengeschichte gegeben haben. Ich möchte mit dem Autor den Satz des bekannten evangelischen Theologen K. Barth als berechtigt anerkennen: „Die Kirche gibt noch heute auf vielerlei Weise zu erkennen, daß sie die Engel nicht einfachhin zur Leugnung freigegeben hat.“ Folgende Gründe bewegen mich selbst, an der Existenz der Engel festzuhalten: Sie scheinen so stark in der Hl. Schrift auf, daß ich mir nicht vorstellen kann, daß im Ganzen damit nur Chiffren gemeint seien für die Nähe und das Wirken eines transzendenten Gottes selbst. Es ist richtig, daß der biblische Engelglaube manches aus den umliegenden Religionen übernommen hat. Vielleicht hat er damit anerkannt, was als eine Art Ahnung der menschlichen Natur, wie es einmal K. Rahner ausdrückte, angesehen werden könnte. Er hat aber dabei zugleich stark restringierend und korrigierend gewirkt, und das scheint sehr für die Existenz

der Engel zu sprechen. Wenn auch das außerordentliche Lehramt der Kirche keine offizielle Entscheidung dafür abgegeben hat (das 4. Lateranense kann in einer strengen Interpretation seiner Aussageabsicht nicht herangezogen werden; man vgl. Myst. Sal. II., 977), im ordentlichen Lehramt ist dieser Glaube auf jeden Fall gegeben.

Soweit möchte man dem Anliegen des Autors rechtgeben. Aber man kann ihm nicht darin folgen, daß er alle Texte der Bibel im Wortlaut als religiöse Aussage übernimmt. Nach dem II. Vat. muß doch jede Schriftauslegung zwischen Aussageform und Aussageinhalt unterscheiden. Und das darf auch in der Engellehre nicht übersehen werden. Auch wenn man grundsätzlich die Existenz der Engel anerkennt, bleibt doch die Frage offen, ob bei einzelnen Erscheinungsformen und Tätigkeiten nicht doch der Engel eine Chiffre darstellt, die den transzendenten Gott umschreiben soll. Auch die heute repräsentativste kath. Dogmatik „Mysterium Salutis“ hebt hervor, daß „seit der Königszeit die Engel als Zwischeninstanz zwischen Gott und dem Menschen zusehends an Bedeutung gewinnen“ (II, 960). „Gott spricht nun nicht mehr unmittelbar zum Propheten oder Apokalyptiker, sondern vermittelt sein offenbares Wort durch einen Engel“ (962). „Die Annahme einer nur mehr literarischen Form liegt bei einer apokalyptischen Schrift sehr nahe“ (974). Die gleiche Dogmatik sagt auch, man sollte die Bedeutung der Engel für die materielle Schöpfung nicht überschätzen (985), während Recheis die gegenteilige Ansicht vertritt (38). Es sei auch noch angemerkt, daß gerade bei Traditionszitierten die Spannweite zwischen einer Lehre, die als *fide* zu werten ist, und einer bloßen *sententia* (Meinung) in diesem Buch nicht zu finden ist. Es scheint mir hier des Guten zuviel getan zu sein, was der Gesamtbeweiskraft nur abträglich sein kann.

Linz

Silvester Birngruber

FRIEMEL FRANZ GEORG, *Johann Michael Sailer und das Problem der Konfession*. (Erfurter Theologische Studien Bd. 29) (XVIII u. 363). St.-Benno-V., Leipzig 1972, Brosch. DM 28.—.

Trotz der zahlreichen Literatur über den bahnbrechenden Pastoraltheologen und späteren Bischof von Regensburg J. M. Sailer stellt dieser Band eine echte Bereicherung dar. Zunächst werden die vielen ökumenischen Beziehungen, die Sailer aufgenommen hatte, eingehend dargestellt. Sie sind erst durch das II. Vatikanum eingeholt bzw. überholt worden, was die theologische Reflexion betrifft. Noch nicht überholt wurde er in seiner praktischen Zusammenarbeit und in der herzlichen Verbundenheit, die er mit den anderen christlichen Brüdern pflegte. Die verbindende Brücke bildete der gemeinsame per-

sonale Glaube an Christus und die von beiden Teilen hochgeschätzte Hl. Schrift.

Die Untersuchung geht von der Umwelt Sailer aus, widmet den kontroverstheologischen Fragen besonderes Augenmerk, behandelt kurz die Unionsbestrebungen und beschäftigt sich ausführlich mit dem für die Aufklärung typischen Begriff der Toleranz. In einem 2. Teil der Arbeit wird aus Sailer's Werken das Ringen um eine theologische Lösung der Glaubensdifferenzen dargestellt und dabei auf die Sailer eigentümliche dreifache Betrachtungsweise eines Themas hingewiesen. Jedes Problem betrachtet er nach der an Gott glaubenden Vernunft, nach der Lehre des Christentums und speziell nach der katholischen Lehre. Auf der Basis des Theismus trifft er sich mit Jacobi u. a. Theisten, der Christianismus ermöglicht das Gespräch mit Lavater und anderen Christen unter der Glaubensformel: Gott in Christus — das Heil der Welt. Die dritte Denkebene, der Katholizismus, bedeutet einerseits die Summe der konfessionellen Sonderfragen, andererseits aber das Formprinzip des gemeinsam Christlichen. Katholizismus ist für ihn Kirchlichkeit. Im 3. Teil der Arbeit wird Sailer's konkrete Anstrengung um eine konfessionelle Zusammenarbeit gewürdigt. Im abschließenden versucht Vf. Verbindungslinien mit den heutigen ökumenischen Bestrebungen herzustellen, ein Versuch, dem viel Erfolg zu wünschen ist.

Graz

Karl Gastgeber

MORALTHEOLOGIE

LAUER WERNER, *Schuld, das komplexe Phänomen*. Ein Vergleich zwischen schicksals- und daseinsanalytischem Schuldverständnis im Lichte christlicher Ethik (Eichstätter Studien, NF. Bd. VI) (XV u. 339.) Butzon & Bercker, Kevelaer 1972. Ln. DM 48.—.

Die alarmierende Situation in der kirchlichen Bußpraxis verlangt heute ein vertieftes Studium der menschlichen Schuldfrage, um zu einer brauchbaren Diagnose und Therapie des erkrankten Gewissens zu kommen. Man muß dem Vf. dieser Dissertation danken, der mit profunder Sachkenntnis den Beitrag der Schicksals- und Daseinsanalyse zu dieser Frage systematisch darstellt und für die Theologie aufbereitet; in der umfangreichen Literatur waren diese tiefenpsychologischen Richtungen zugunsten der orthodoxen Psychoanalyse ziemlich vernachlässigt worden. Dem Vergleich steht allerdings eine radikale Schwierigkeit im Wege: Der Gegenstand der theologischen Forschung (Moral und Ethik) ist die *Sünde* als ontische Schuld vor Gott, während der Gegenstand der empirischen Untersuchung in der Tiefenpsychologie das phänomenologisch feststellbare *Schuldgefühl* ist. Zusammenhänge zwischen beiden können

eigentlich nur grenzüberschreitenden Untersuchungen von beiden Seiten her wissenschaftlich relevant werden: auf dem gemeinsamen Boden philosophischen Schuldverständnisses. Lauers Buch erweist auch mehr seine Stärke in der philosophisch-ethischen Verarbeitung der tiefenpsychologischen Menschenbilder im Hintergrund als im empirischen Ertrag. Von besonderer Bedeutung scheint dabei die von K. Rahner übernommene und als „Tenor der vorliegenden Studie“ durchgehaltene These zu sein, „Schuld kann es nur dort geben, wo wissend gegen Gott gestündigt wird“ (218).

Nach der Problemstellung führt Vf. mit souveräner Literaturkenntnis in das psychologische Schuldverständnis ein und bietet wertvolle Begriffserklärungen. Es folgt (Kap. III) eine Darstellung des schicksalsanalytischen Schuldverständnisses nach L. Szondi; so gut sie auch zusammengefaßt ist, dürfte es für den uneingeweihten Leser doch schwer annehmbar bleiben, daß der epileptoforme Triebfaktor „e“ den Aufbau eines inneren Wissensgesetzes (Ethik) bedinge, während die Moral auf dem hysteriformen Triebfaktor „hy“ fuße (78). Daß Szondi im Gegensatz zu Freud nicht den Ödipus-(Libido-), sondern den „Kainskomplex“ (Aggression) in den Mittelpunkt d. Tribschicksals stellt (85) und die Aufgabe der Funktionskontrolle einem „Pontifex-Ich“ zuschreibt (89), mag dem Theologen schon eher entgegenkommen, obwohl man sich immer wieder fragt, wie viel unreflektierte Voraussetzungen in der Theorie stecken; Beweise liefert letztlich aber der mit dieser Theorie erzielte Heilerfolg, der an einem anschaulichen Therapiebeispiel gezeigt wird (113 ff). Kap. V stellt das Schuldverständnis der Daseinsanalyse nach L. Binswanger und M. Boss systematisch dar. Hier liegen die Gedanken M. Heideggers zugrunde: Schuld als „debitum“, als Zurückbleiben hinter den aufgegebenen Möglichkeiten, als Existenzschuld, die aller moralischen Schuld vorausliegt. In Kap. VI faßt der Autor das Schuldverständnis der christlichen Ethik ausführlich und übersichtlich zusammen, um dann im letzten Kap. VII das Charakteristische der verschiedenen Auffassungen und deren weltbildbestimmenden Hintergrund darzustellen und sie miteinander zu vergleichen.

Die Arbeit steht sowohl theologisch wie auch philosophisch auf hohem wissenschaftlichen Niveau. L. Szondi hat sie selber mit einem interessanten Geleitwort ausgestattet, in dem er schreibt: „Der Sprung vom Mord zur Schuld ist nach der Tiefenpsychologie der Ur-Sprung des Gewissens“ (XIV). Besonders angenehm berührt die Offenheit der Auseinandersetzung des dogmatisch sattelfesten Autors mit seinen Kontrahenten von der anderen Fakultät. Der Rezensent hätte persönlich nach dem interessanten Exkurs über „Erb-

schuld und Psychanalyse“ (270 ff) gerade in diesem Buch erwartet, daß der seit den Kirchenvätern verlassene Ansatz bei den *Haupt-Sünden* wieder aufgenommen würde; er wäre für die Anthropologie der Schuld heute hochaktuell. Tiefenpsychologisch würde schließlich die Vermittlung zur *Realität* durch die „Ichanteile des Gewissens“ bei Freud eine bessere Würdigung verdienen als die triebhaft angelegte Wissensfunktion in der Schicksalsanalyse. Im Ganzen bedeutet die Arbeit aber einen wahren Gewinn für den Leser.

BAHLE JULIUS, *Ängste und ihre Überwindung* (115). Kulturpsychologischer V., Hemmenhofen am Bodensee, 1972. Kart. lam. DM 12.—.

Das populärwissenschaftliche, leicht lesbare Büchlein behandelt zuerst das Wesen, die Arten und die körperlichen Auswirkungen der Angst. Dem einigermaßen geübten Leser fallen hier schon eigenwillige Behauptungen auf, wie etwa: „Angst hat nur der Mensch“ (11). Es folgt eine erschreckend vereinfachte Darstellung der Verlaufsform leib-seelischer Erkrankungen und der Gesundung. Die übrigen zwei Drittel beschäftigen sich mit der „Überwindung der Ängste“. Vf. versucht hier, die von ihm entwickelte „Schöpferische Psychosynthese“ als das Heilmittel zu erweitern. Sie hat zwei Vorgangsweisen:

1. Die „direkte Methode“ hat durch Einsicht in die ursächlichen Täuschungen die Angst zu entwerten und dadurch abzubauen (40 ff). Die Einverseelung der wirksamen 6 Merksätze in 3 Stufen wird anhand interessanter Fälle plausibel gemacht.

2. Die „indirekte Methode“ besteht darin, daß sich die Patienten möglichst viel mit angstfreien Dingen beschäftigen, im „Aufbau alles Gesunden und Produktiven“ (52 ff). Die ausführlich geschilderten Übungen beruhen auf dem Reiz-Reaktions-Schema der Lerntheorie und haben für die Symptombehandlung sicher einen nachweislichen Wert. Man muß dem Vf. ein hohes therapeutisches Ethos zuerkennen. Was er aber im Schlußwort (105 ff) zur Rechtfertigung seiner „Höhenpsychologie“ (mit diesem Namen, oder auch mit „Geistestherapie“ bezeichnet Vf. sein System) gegenüber einer angeblich versagenden Tiefenpsychologie sagt, erschüttert das Vertrauen in den wissenschaftlichen Wert des Systems. Er habe z.B. in seiner Praxis niemals Träume der Patienten zur Analyse der Krankheitsursachen gebraucht“ (108). „Bei allen anderen seelischen Krankheitsformen, seien es psychogene Depressionen, Angstneurosen oder Organneurosen, liegen die Ursachen ganz offen im Bewußtsein. Sie sind in der Regel den Patienten nur zu deutlich bewußt...“ (109 f). Für solche jeder klinischen Erfahrung hohnsprechenden Thesen bräuchte es doch einen stärkeren Be-

weis, als daß Vf. seine (unkontrolliert gegenübergestellte) persönliche Erfolgsquote mit 70-75 Prozent beziffert.

Salzburg

Gottfried Griesl

ORAISON MARC, *Überwindung der Angst*. (134) Knecht, Frankfurt/M. 1973, kart. lam. DM 44.80.

Das Buch untersucht drei Konfliktsituationen des konkreten Lebens: Obwohl sich die eigene Persönlichkeit nur im Wechselspiel mit den anderen voll entfalten kann, richtet ein verkraupfter Narzißmus eine Sperre auf, die das eigene Ich isoliert und verkümmern läßt. Dasselbe wiederholt sich in der Absperrung gegen Gott, die nur durch den sich offenbarenden und liebenden Gott selbst überwunden werden kann. Eine zweite Sperre gegen die anderen richtet die Furcht auf, eine Reaktion gegen erkannte Gefahren und noch mehr jene unerklärliche Angst, die aus zwei gegenläufigen Strebungen stammt, aus Libido und Aggression. (Jene sucht Mehrung der Lust, diese aber Zerstörung.) Eine dritte Sperre zum anderen kann endlich das Streben nach Leistung und Erfolg aufrichten, nämlich dann, wenn sie die anderen nur zum Schemel für den eigenen Aufstieg mißbraucht, statt ihre Eigenpersönlichkeit zu sehen und zu fördern.

Ein hochaktuelles Thema! Aber warum beschränkt sich Vf. nur auf die französische Literatur? Kann man einen M. Heidegger, der eine weitaus tiefere und überzeugendere Analyse der Angst gegeben hat und einen Jaspers mit seinen Trostgedanken für die geängstigte Menschheit einfach totschweigen? Die Deutschen haben aus Not und Bedrängnis wahrlich gründlich genug nach der Angst gefragt! Statt dessen hören wir nur von einem dogmatischen Freudianer, daß die „anale“ und „ödpale“ Phase, Libido und Aggression das endgültige Rezept für alle Lebensfragen seien. Das wiederholt Vf. in allen seinen Büchern! Ein wunderschöner Buchtitel, der Hoffnungen weckt: Wer aber vom Buch eine wirkliche Hilfe zur „Überwindung der Angst“ erwartet, wird bitter enttäuscht!

WIESNET EUGEN, *Säkularisierung pro und contra*. Ihre Diagnose, Interpretation und Wertungsimplikationen in der heutigen Religionssoziologie. (Veröff. der Universität Innsbruck 75). (119) Österr. Kommissionsbuchhandlung, Innsbruck 1973. Kart. lam. S 288.—.

Ein hochaktuelles Thema! Die menschliche Vernunft „entzaubert“ immer mehr religiöse Lebensgebiete, die Technik zeigt die „Machbarkeit“ der geschaffenen Dinge und der Pluralismus der Werte ebnet auch die absolute Wertordnung der Kirche ein. So revolutioniert die fortschreitende Säkularisierung sehr ungestüm Kirche und Gesellschaft. Der große Block der „Kirchentreuen“ sieht in diesem

Prozeß den „Untergang des Heiligen“ und einen „Dammbruch in der Kirche“. Erschrocken verweist man auf den sinkenden Kirchenbesuch, das Schwinden des Einflusses der Kirche, den Zerfall des Priesterbildes und die Distanzierung so vieler Christen von der offiziellen Kirche. Umgekehrt sieht der fortschrittliche Flügel der größten Theologen im selben Prozeß das Morgenrot der Emanzipation des freien Christen, die Voraussetzung seiner eigenen Entscheidung und seines persönlichen Einsatzes, eine Besinnung der Kirche auf jene „anonymen Christen“, die vor den Toren des Kirchenrechtes, der Hierarchie und der Sakramente stehen.

Woher so konträre Wertungen? Aus den konträren Voraussetzungen! Während die Traditionellen bei ihrem Dualismus von Leib und Seele, Welt und Kirche, Natur und Übernatur verbleiben, suchen die neuen Theologen gerade diesen Dualismus zu überwinden. K. Rahner sieht in der übernatürlichen Gnade das „Menschlichste im Menschen“. „Wo echtes Menschsein, dort ist Gnade“. Alle, die ihrem Gewissen folgend das Gute tun, gehören zu uns Christen. J. B. Metz folgert aus der Menschwerdung Christi das Eigensein und den Eigenwert der Welt und fordert das Ernstnehmen von Wirtschaft, Technik und Politik. „Die Welt verdchristlichen heißt, sie verweltlichen.“ Das Christentum hat Wissenschaft und Kultur des Abendlandes geschaffen, es darf ihr Kind nicht verleugnen und verleumden. Säkularisierung ist eine Forderung des Christentums, gegen alle verkrusteten Vorurteile.

Die vorliegende Arbeit ist eine Dissertation der Theologischen Fakultät Innsbruck und spricht wohl die Haltung dieser Fakultät aus. Sie steht eindeutig unter dem Stern K. Rahners und bringt die Gedanken dieser Richtung sehr überzeugend zum Leuchten. So bleiben leider die Argumente der alten Theologie, die gewiß mehr sind als Verkrustung, Enge und Unverstand, im Schatten.

Graz

Johann Fischl

KIRCHENRECHT

GAMPL INGE, *Österreichisches Staatskirchenrecht*. (Rechts- und Staatswissenschaften Bd. 23) (XL u. 411.) Springer/Wien 1971. Ln. S 730.—, DM 106.—.

Seit langem hat sich das Fehlen eines repräsentativen Standardwerks über das österr. Staatskirchenrecht als immer deutlicher zutage tretender Mangel bemerkbar gemacht. Das in der Reihe „Handausgabe österreichischer Gesetze und Verordnungen“ 1958 erschienene Staatskirchenrecht von H. Klecatsky und H. Weiler will ja in erster Linie Zusammenfassung der Rechtsquellen des österr. Staatskirchenrechts und erst in zweiter Linie Kommentar sein. Der als Nachschlagewerk sehr brauchbare, seit seinem Er-

scheinen zu einem feststehenden Begriff gewordene „Klecatsky-Weiler“ hat aber gerade um so stärker fühlen lassen, daß seit dem 1908 in zweiter Auflage erschienenen „Grundriß des Staatskirchenrechts“ von Max von Hussarek kein systematisches Handbuch zu dieser Materie mehr erschienen ist.

Die Autorin des vorliegenden Werkes, Professor für Kirchenrecht an der Wiener Juristischen Fakultät, ist bereits seit einigen Jahren mit namhaften kirchenrechtlichen Beiträgen, insbesondere zu Fragen der Rechtsgeschichte des Staatskirchenrechts wie auch zum geltenden Staatskirchenrecht an die Öffentlichkeit getreten. Der Versuch, einen systematischen Gesamtabriß des (geltenden) österr. Staatskirchenrechts zu bieten, ist — das sei hier bereits vorweggenommen — als gelungen zu bezeichnen. G. versteht es, Übersicht über das selbst dem Fachmann nicht immer leicht überschaubare Gestrüpp von gesetzlichen Bestimmungen verschiedenster Art zu bringen und die Bausteine des österr. Staatskirchenrechts herauszuschälen. In der Kommentierung ist sie klar und übersichtlich und sie versteht es meisterhaft, selbst schwierige Passagen ihres Gegenstandes eigenständig zu durchdringen.

Grundmaxime des österr. Staates in seiner rechtlich normierten Haltung gegenüber den einzelnen Kirchen und Religionsgesellschaften ist nach G. die sog. Konkordanz, d. h. „die Herbeiführung möglichst weitgehenden Einverständnisses mit jeder einzelnen von ihnen unter grundsätzlicher Berücksichtigung ihres respektiven Selbstverständnisses“ (55). Methodisch bekennt sich G. zum Rechtspositivismus, worunter sie den Vorrang des geltenden (Verfassungs-)Rechts vor rein historischen, aber auch vor anderen nicht positivierten Motivationen versteht, gleichgültig ob solche zu Gunsten der Kirche oder zu Gunsten des Staates ins Feld zu führen wären.

Freilich will es dem Rezensenten scheinen, als sei diese Methode nicht überall im gleichen Maße konsequent durchgezogen, wenn es um Einzelheiten der geltenden österr. (Staatskirchen-)Rechtsordnung geht. So erwähnt G. die absolute Säkularität des Staates und reiht diese unter jene Staats- und Fundamentalnormen der österr. Bundesverfassung, die nach Art. 44 B-VG zu ihrer Abänderung nicht nur der für Verfassungsnormen erforderlichen qualifizierten Mehrheit des Parlaments, sondern sogar einer Volksabstimmung bedürften (13). Hier muß man sich aber fragen, woher denn diese Fundamentalnorm zu entnehmen sein soll, wenn G. selbst zugeben muß, daß sie sich in positiver Form in der geltenden Bundesverfassung nicht nachweisen läßt. Bei dem vorgegebenen rechtspositivistischen Standpunkt könnte doch eine derartige Fundamentalnorm nur aus dem geltenden Gesetz, hier

also der Bundesverfassung, eruiert werden. — Spätestens bei der Behandlung des religiösen Eides im österr. Verfahrensrecht kommt G. daher mit der von ihr angenommenen Säkularität des Staates in Konflikt, was sie auch selbst zugibt (50 f bzw. 117 f). Die angebotenen Lösungsversuche (51), die Bestimmung des österr. Eid-Gesetzes, das immer noch vom Eid als einer „affirmatio religiosa“ ausgeht, mit der angeblichen Säkularität des Staates in Einklang zu bringen, können nach meinem Dafürhalten nicht überzeugen. Ferner muß G. auch den sog. „Zielparagraphen“ des Schulorganisationsgesetzes („die österreichische Schule hat die Aufgabe, an der Entwicklung der Anlagen der Jugend nach den sittlichen, religiösen und sozialen Werten... mitzuwirken...“) als mit dem von ihr angenommenen Prinzip der Säkularität des Staates in Widerspruch stehend und somit als verfassungswidrig bezeichnen (53). In Wirklichkeit dürfte aber ein anderer Weg eher richtig sein: Das Prinzip der Säkularität des Staates existiert in der von G. gezeichneten Weise *nicht*, daher ist auch die Verfassungswidrigkeit der in Rede stehenden Normen nicht gegeben.

Diese Ausstellungen vermögen den Wert des Buches in keiner Weise zu beeinträchtigen. In vielen Fragen des Staatskirchenrechts wird sich das von Eigenständigkeit und scharfsinniger Dialektik gleichermaßen zeugende Buch als Fundgrube für jeden erweisen, der sich mit dem Staatskirchenrecht in der einen oder anderen Weise zu beschäftigen hat. Dies sei insbesondere bei der Behandlung des Patronatsrechts hervorgehoben, wo G. in der gerade in den letzten Jahren besonders heiß umstrittenen Frage des Patronatsverzichts den einzig richtigen Standpunkt vertritt, daß nämlich der Patronatsverzicht ausschließlich nach kirchlichem ius universale zu beurteilen sei.

NEUMANN JOHANNES, *Das Kirchenrecht — Chance und Versuchung*. (63). Styria, Graz 1972. Brosch. S 28.—, DM 4.—, sfr 5.60.

Nicht erst in der gegenwärtigen Situation der katholischen Kirche, wohl aber in dieser besonders, konzentriert sich das Unbehagen an manchem im äußeren Erscheinungsbild der Kirche auf das Kirchenrecht. Gegenwärtig besitzt das kanonische Recht eine ausgesprochen schlechte Presse. Dünken doch Rechtsnormen im kirchlichen Bereich manchen nur als Machtinstrument in den Händen der „Institution“, um den „Untergebenen“ besser in den Griff zu bekommen; es scheint aber am Kirchenrecht recht wenig zu sein, was mit dem Heildienst der Kirche zu tun hätte.

J. Neumann, Ordinarius für Kirchenrecht an der Universität Tübingen, setzt sich in dieser Schrift mit den gegen das Kirchenrecht erhobenen Einwänden sehr ernst auseinander.

der. Das Unbehagen weiter Kreise an der gegenwärtigen Situation der Kirche, soweit sie sich in rechtlichen Kategorien ausweist, findet er u.a. darin begründet, daß der weiterhin das kirchliche Rechtsleben noch beherrschenden CIC vom Jahre 1918 es unterlassen habe, seine Rechtsnormen „theologisch zu befragen oder gar zu begründen“ (12). Von diesem „verfehlten Ansatz“ her, demzufolge der alte Gedanke der brüderlichen Communio, der Koinonia im gesetzten Recht des CIC so gut wie keine Berücksichtigung gefunden habe, sei es dazu gekommen, daß das derzeitige kanonische Recht der gesetzliche Niederschlag eines spätabolutistischen Denkens geworden sei.

N. versucht, vom biblischen Bundesgedanken ausgehend, eine von der Ekklesiologie des NT her geprägte Verankerung des Kirchenrechts zu liefern und kommt dabei u.a. zu der Feststellung, daß das Recht als eine Kategorie der Wirklichkeit zur Abbildhaftigkeit der Kirche gehöre und vom NT durch den Gebrauch offensichtlicher Rechtsbegriffe bejaht werde. Ein totaler Verzicht auf rechtliche Strukturen in der Kirche und auf verbindliche, der Gerechtigkeit wie dem Geist des NT entsprechende Normen würde darum im Gegensatz zur Sprache der Hl. Schrift und zu ihrem ursprünglichen Verständnis treten (21 f). Von diesem Ausgangspunkt her mag Vf. eine media via einzuschlagen, die übertriebene Positionen nach der einen oder anderen Richtung zurechtrückt: Der grundsätzliche Ablehnung der Legitimität von Rechtsnormen im Bereich der Kirche wird ebenso Einhalt geboten wie dem Überwuchern sachlich nicht hinreichend einsichtiger bzw. unzureichend am Geist des NT orientierter Bestimmungen. In diesem Zusammenhang werden auch die Schritte des nachkonziliaren Gesetzgebers kritisch unter die Lupe genommen.

Den von N. vorgebrachten inhaltlichen Einwendungen gegen den Tenor dieser Gesetzgebung könnte man noch ergänzend hinzufügen, daß die dem CIC bei allen Mängeln doch noch einigermaßen zu Recht nachgesagte gesetzestechnische Präzision dem neuen (universalen wie partikularen) Kirchenrecht in einer Weise mangelt, die man schon als Katastrophe bezeichnen muß. Offensichtlich sind die derzeitigen kirchlichen Gesetzgeber von der Kritik am Kirchenrecht so nachhaltig beeindruckt, daß sie glauben, die Welt sei schon wieder heil, wenn juristische Prägnanz in der Formulierung durch das ersetzt wird, was einmal leicht boshaft „kerygmatische Lyrik“ genannt wurde. Die bereits mehrfach umgearbeiteten Entwürfe der „Lex fundamentalis Ecclesiae“ mit ihrer langatmigen, schwülstigen Ausdrucksweise sind in dieser Richtung ein Paradebeispiel.

Neumanns Büchlein regt zum Nachdenken an. Es kann allen, denen die Sorge um die

Kirche auf dem Herzen brennt, empfohlen werden.

Linz

Bruno Primetshofer

KÜNZLE WALTER/MEILI JOSEF/GÄHWILLER JOSEF, *Was kann die Synode? Ein theologischer Bericht* (75) Walter, Olten 1972. Kart. sfr 6.—.

Gemeint ist die auf der Wiener Synode und der deutschen Gesamtsynode aufbauende Schweizer-Synode 72; versucht wird eine Theologie der Diözesan-Synoden überhaupt, über die das Vatikanum II nur wenig und das allgemein aussagt, z. B. über das Ziel der Synode im Art. 36 des Bischofsdekretes. Den Autoren geht es nicht so sehr um allgemeine Überlegungen, sondern um Auskünfte, die aus dem NT geholt und für die Synode 72 (und damit auch für andere Synoden) fruchtbar gemacht werden sollen. Es geht um Antworten auf die Frage: Was kann (und darf) eine Synode wirklich? — In welchem Ausmaß ist daher z. B. „wirklich“ den Laien Mitverantwortung und Mitentscheidung garantiert — oder wird hier letztlich nur eine scheidendemokratische Schau abgezogen, angesichts des Bischofs, der sich „auf einsamer Höhe“ (18) gegenüber dem Volk (d.s. die Priester und Laien) befindet und von dem letztlich doch alles abhängt. Rahner und Küng, daraufhin befragt, halten „ein Mitentscheidungsrecht aller Gläubigen für juristisch und dogmatisch möglich“ (67). Die Verfasser fragen weiter: Ist ein pluralistisches Christentum möglich? Oder besser gefragt: Wieder möglich, denn der „Pluralismus gehört vom Anfang an zum Erscheinungsbild der Kirche“ (49); womit auch schon die Antwort gegeben ist.

Einen großen Raum nehmen die Überlegungen über die „Ortskirche“ ein. — Wie selbständig kann (und darf) heute eine Ortskirche sein? Ist etwa eine „föderalistisch-demokratische“ Struktur der Kirche möglich — ohne daß die Gesamtheit der Kirche zu kurz kommt? — Es wird die Erwartung (an die Synode 72) ausgesprochen, daß „die Schweizer Kirche, beheimatet in der „ältesten Demokratie der Welt“, der Gesamtkirche „durch Reflexionen über ein zeitgemäßes „demokratisches“ Kirchenmodell“ einen spezifischen Dienst leisten könnte (31 f).

Es wäre interessant, nach Abschluß der Synode erneut die Frage zu stellen: Was konnte (und durfte) die Synode 72 nun wirklich?

NELL-BREUNING, OSWALD VON, *Wie sozial ist die Kirche? Leistung und Versagen der katholischen Soziallehre*. (Schriften der Kath. Akademie in Bayern) (156). Patmos, Düsseldorf 1972. Paperback. DM 14.—.

Der große alte Mann auf dem Gebiet der kath. Soziallehre zieht in diesem Buch, das verschiedene Veröffentlichungen aus den Jah-

ren 1968–1972 sowie seinen Festvortrag anlässlich der Verleihung des Romano-Guardini-Preises am 21. März 1972 in der Kath. Akademie in Bayern umfaßt, Bilanz der kath. Soziallehre und auch seines eigenen Lebenswerkes. In allen Aufsätzen geht er der Frage nach: Wie sozial erweist sich die Kirche in ihrer Lehre? Dabei schneidet er immer wieder diskutierte, konfliktgeladene, grundsätzliche Überlegungen an, wie die über den „Wahrheitsanspruch der kath. Soziallehre“ (13–34), über ihre Wandlungen (35–54) und ihre (sogenannte) Krise (55–70). Inbegriffen in diesen Aufsätzen sind dabei heiße Themen wie: Naturrecht und Zuständigkeit der Kirche in gesellschaftlichen Fragen; Arbeit, Eigentum und Mitbestimmung; Kapitalismus und Sozialismus, um nur einige zu nennen.

Drei Aufsätze (99–136) kreisen um die Sozialenzyklika „Quadragesimo anno“ (1931), an deren Entstehung Nell-Breuning selbst maßgeblich und unmittelbar beteiligt war. Erst jetzt von der Geheimhaltungspflicht entbunden, ist er der einzige noch lebende Kronzeuge für dieses Stück Kirchengeschichte. So erfährt der Leser eine ganze Reihe von neuen sozialgeschichtlich hochinteressanten Details, spürt aber auch noch die Belastungen, die sich für Nell-Breuning aus den katastrophalen Mißverständnissen rund um das in Quadragesimo anno entworfene gesellschaftliche Ordnungsbild einer klassenfreien – gegenüber der Marxschen klassenlosen – Gesellschaft ergeben haben. Im Deutschen wurde noch zusätzlich dafür unglücklicherweise der Ausdruck „Berufsständische Ordnung“ gewählt. Dieses Ordnungsbild wurde mißverstanden im ständestaatlichen Sinn (z. B. österr. „Quadragesimo-anno-Staat“ von 1934) oder im zentralverwaltungsverwaltungswirtschaftlichen Sinn, statt darunter das „Ordnungsprinzip der Gliederung nach Gruppen, die zu spezifischen Beiträgen zum Gemeinwohl kooperieren“ (111) zu verstehen.

Im Mittelpunkt des Buches steht der Festvortrag „Die kath. Soziallehre – Aufstieg, Niedergang und bleibender Verdienst: ein Rückblick auf ihre Leistungen und ihr Versagen in acht Jahrzehnten“ (71–96). In einem weiten Bogen schildert Vf. den Weg der Soziallehre der kath. Kirche und nennt schonungslos ihre Aktiv- und Passivposten: Vom Sozialrundschriften Rerum novarum (1891), mit der – auf dem Scheitelpunkt der Macht des individualistischen Liberalismus – die Kirche „ein für allemal vom Bereich des Sozialen Besitz ergriffen“ hat (75), über den „Welterfolg“ von „Mater et magistra“ (1961), mit der nach Ansicht Nell-Breunings und trotz aller höchst positiven Aspekte ein gewisser Abstieg eingeleitet wurde, bis zum jüngsten Dokument kath. Soziallehre „Die Gerechtigkeit in der Welt“ (2. Allgemeine Bischofssynode 1971), in dem eine Gewis-

senserforschung darüber angestellt wird, warum es der kath. Soziallehre trotz ihres überzeugenden Wahrheitsgehaltes an Glaubwürdigkeit fehle? Vf. sieht die entscheidende Schwäche in der Diskrepanz zwischen der Soziallehre und der Sozial-Praxis bei den einzelnen Katholiken, bei der Kirche und den kirchlichen Institutionen (vgl. 34, 69 f, 96). Die Erforschung des eigenen Gewissens („Wie sozial ist die Kirche in Lehre und Praxis“), verbunden mit Forderungen an sich selbst, könne einen neuen Aufstieg der kath. Soziallehre einleiten, nachdem in den 80 Jahren seit Rerum novarum viel von ihrem Reichtum „heute gemeinsame Überzeugung der ganzen, mindestens der ganzen freiheitlichen Welt“ (96) geworden ist; dies muß aber auch als bleibender Verdienst der kath. Soziallehre verbucht werden.

Hervorzuheben ist noch, daß auch diesem „Rechenschaftsbericht“ ein Personen- und (reiches) Sachverzeichnis angefügt wurde; Wiederholungen, oft wortgleich, sind wohl bei einem Band, der Aufsätze und Vorträge aus mehreren Jahren und zu sich überschneidenden Themen sammelt, nicht zu vermeiden.

Linz

Walter Suk

PASTORALTHEOLOGIE

KLOSTERMANN FERDINAND, *Priester für morgen* (608). Tyrolia, Innsbruck 1970. Ln. S 460.–, DM 68.–, sfr 79.75.

Das profunde und umfangreiche Werk über die Entwicklung der geistlichen Berufe, die neueren theologischen Erkenntnisse über Priesterberuf und -berufung und vorab die notwendigen Konsequenzen aus einem „neuen“ Priesterbild für die zeit- und aufgabengerechte theologische, vorab pastorale, menschliche wie geistliche Ausbildung der kommenden Priester ist in der Zwischenzeit längst Allgemeinbesitz und in seinen Forderungen wenigstens anfanghaft Wirklichkeit geworden. Insofern kann die bedauerlicherweise verspätete Rez. heute wenigstens auf Strecken hin zum „Erfolgsbericht“ werden. Gerade die eine Fülle von Fakten, empirischen und systematischen Erkenntnissen zusammenfassende ausführliche Information erwies sich als entscheidende Hilfe für mannigfache Überlegungen im gesamten kirchlichen Bereich, bei den verschiedenen Gruppen von Verantwortlichen, die hier angesprochen, ermuntert, nicht selten sogar eindringlich gemahnt werden mußten und sollten. Ein bequemer, bloßer „Darsteller“ ist Vf. nie gewesen, wollte er nie sein! Daß in der Priesterfrage, die ja ein entscheidender Teil der innerkirchlichen Diskussion und Krise ausmacht, „die Antworten mitunter spärlicher erscheinen als die Fragen“ (Vorwort), liegt in der Natur der Sache wie in den inner- und außerkirchlichen Veränderungen, die den

theologischen wie soziologischen „Ort“ des kirchlichen Amtspriestertums unsicher machten. Vf. Ziel und Leistung ist es, den weiten Komplex der Fragen und Aufgaben und der in der Diskussion sich abzeichnenden möglichen „Lösungen“ objektiv, jedoch nicht ohne eigene Vorstellungen und sein engagiertes Temperament zusammengestellt zu haben.

Sein Ausgangspunkt, die nüchterne Darstellung der Entwicklung der geistlichen Berufe in Europa, ja in der ganzen Welt, hat heute wohl seine alarmierende Wirkung getan; nicht so allgemein überzeugte des Vf. Zusammenstellung der Ursachen, die ebenso theologischer wie soziologischer Natur sind, jenes Rollenkonfliktes, in dem der Priester „einfach nicht mehr weiß, wozu er da ist“ (51). Weitgehende Einmütigkeit besteht wohl auch gegenüber der Forderung einer „Entideologisierung“ des Priesterberufes, der Überwindung eines auch heute noch da und dort vorhandenen „monophysitischen, das Menschliche unterdrückenden, jansenistischen, spiritualistischen, weltflüchtigen“ Fehlverständnisses des Priesterberufes und der Berufung im Sinn einer geradezu „visionären oder damaskusartigen, mystischen Berufungserfahrung“ (57). Dazu verpflichtet nicht zuletzt die ntl Sicht des kirchlichen Dienstamtes. Dankenswert ist (auch heute noch) die ausführliche Darstellung der Konsequenzen für ein neues dem NT wie den Zeitanforderungen gemäßes Priesterbild und von daher der Überlegungen für die rechte Bildung der Priester von morgen. Persönlich glaube ich, daß (trotz mancher inzwischen eingetretener Verhärtungen in der Amtskirche) auch die Darlegungen zur Zukunft des Zölibats bestehen bleiben. Auf längere Sicht – so scheint es sich heute doch deutlich abzuzeichnen – wird gerade die pflichtmäßige Sorge der Amtskirche für eine ausreichende Zahl von geweihten Gemeindeleitern zu einer Pluriformität der Lebensformen der Presbyter führen: verheiratete neben den charismatisch-jungfräulichen, nebenberufliche neben hauptberuflichen, einfacher (freilich durchaus gründlich) vorgebildete neben den akademisch diplomierten Theologen.

Äußerst detailliert, eine Fülle von Überlegungen und Reformansätzen zusammenfassend, informiert Kl. über die theologisch-wissenschaftliche und pastoral-praktische Ausbildung der Priesteramtskandidaten, die volles wissenschaftliches Niveau der Bildung zu vereinen sucht mit der Bereitung für die Praxis. Für das berufsvorbereitende Seminar werden weitgehende Selbständigkeit, innere Ordnung statt äußerer und volle Entfaltung der kreativen Kräfte, vorab durch das Zusammenleben und -wirken in kleineren Gruppen, gefordert. Bedeutsam sind (und bleiben) die Ausführungen über die wissenschaftliche Pastoraltheologie und ihre Stellung im Gesamt der theologischen Diszipli-

nen wie ihren Einbau in die konkrete Berufsbereitung. Kühn versucht Kl. einen „Aufriß der Praktischen Theologie“ (dem freilich mittlerweile andere gegenübergestellt wurden). Wichtiges Material enthalten die „ergänzenden Hinweise“ (414–443 und nochmals 592–595); recht verdienstvoll war die umfängliche und sorgfältige Dokumentation von Modellen eines reformierten theologischen Studiums und der geistlichen Ausbildung (in Holland, Deutschland, Österreich, Italien); sogar entsprechende Bemühungen der evgl.-theologischen Fakultäten, Hochschulen und Landeskirchen werden nicht übersehen. Es mag eigens darauf hingewiesen werden, daß auch die „Römischen Initiativen“ nach Geschichte und Intention ausführlich und gerecht gewürdigt werden.

Immer noch gilt – leider – die „Diagnose: sie ist ernst genug“ (54); ebenfalls jedoch der Hinweis, daß nur eine sehr nüchterne Diagnose, wenn es sein muß eine harte, aber eben eine ehrliche, die die rechten Wege und Mittel der Therapie erkennen und ergreifen läßt. Manche dieser Mittel und Wege sind hier angesprochen; einige davon ziemlich allgemein rezipiert. Trotzdem wird es wohl noch eines längeren Zeitraumes (hoffentlich nicht noch drastischerer Erfahrungen) bedürfen, bis auch radikalere Folgerungen gezogen werden, wie sie Kl. mutig und realistisch empfohlen hat. So ist die späte Rezension wohl ein „Schönheitsfehler“; aber sie rennt – leider – durchaus noch nicht überall geöffnete Türen ein.

KLOSTERMANN F./RAHNER K./SCHILD H. (Hg.) *Handbuch der Pastoraltheologie*. Bd. V: Lexikon, (XXVIII u. 636). Herder, Freiburg, 1972, Ln. DM 115.–.

Dieser Lexikon-Band war schon zu Beginn der Arbeit am HPt. geplant und angekündigt; von Anfang an war er als Ergänzung, „näher an die Praxis herangerückt“ (Vorwort) gedacht, gleichzeitig aber als selbständige Arbeit angelegt. Nicht zuletzt sollte das Gespräch mit jenen Wissenschaften breiter aufgenommen werden, die für die praktische Theologie und vorab die unmittelbare Seelsorge bedeutsam sind. „Obwohl es kaum möglich ist, jeden einzelnen Art. strikte einem der Fachbereiche zuzuordnen, ist folgende Artikel-Verteilung doch realistisch: Pastoraltheologie 283 Art., Soziologie 94, Pädagogik 70, Psychologie 98, Medienkommunikation 33, Liturgie 121, Spiritualität 65, P.-Med. 33, Methodologie 23“ (IX). (Ich würde höchstens die Zahl der Liturgie-Art. etwas zu hoch angesetzt halten, zumal es sich teilweise um kurze, wenig bedeutsame handelt.) Wertvoll ist die ständige Verweisung auf das HPt. Zweifellos imponiert die Gesamtzahl von 820 Art. und von 281 Mitarbeitern.

Es liegt in der Natur der Sache, daß die Aus-

wahl der zu behandelnden Stichworte äußerst schwierig, letztlich in der positiven Entscheidung der gewiß äußerst sachkundigen, aber eben doch zu subjektiven Urteilen gezwungenen Hg. ist. Als kritischer Beobachter hat man es dann nicht allzu schwer, dies zu vermissen (das ist aber kaum gegenüber einer sehr wichtigen Materie festzustellen), jenes für nicht eigentlich notwendig zu erklären. (Letzteres wäre gegenüber einigen liturgischen und vor allem kanonistischen Stichwörtern möglich.) Ist der Nomenklator einmal erstellt (gewiß immer unter Geburtwehen!), geht es um die Auswahl und Gewinnung der Mitarbeiter. Dabei ergibt sich (letztlich unvermeidbar) die Gefahr, daß gerade beste Fachleute für Einzelfragen nicht selten auch standpunktmäßig am stärksten festgelegt sind (und dies nicht immer im Sinne der Grundrichtung des HPT.). Nicht alle Mitarbeiter haben die strahlende Reife des Seniors, Prof. v. Nell-Breuning, dessen sämtliche 10 Art. man mit Freude und Gewinn zugleich liest. (Wenn aus seinen Beiträgen ein Meisterwerk besonders herausgestellt werden soll, ist dies zweifellos der Art. „Soziale Frage und Kirche“ 517–521). Es gehört zum Schicksal auch dieses Lexikons, daß man nicht nur (recht) verschiedene Standpunkte, sondern auch verschiedene Qualität der einzelnen Art. vorfindet. Vor einigen (insbes. die eigentlich pastorale Effizienz betreffenden) Enttäuschungen ist man so nicht gefeit.

Voll entsprechend und wirklich (über das HPT hinaus) weiterführend sind gerade wichtige Groß-Art. Beispielhaft sei hingewiesen auf „Pastoraltheologie“ von K. Rahner (wissenschaftstheoretisch) und K. Gastgeber (393–399), „Anthropologische Grundfragen“ (23–30) und „Analyse der Gegenwartssituation“ (159–164), beide von R. Scherer, „Pastoralmedizin“ (388–391) von K. Gastgeber und H. Gastager, wie überhaupt auf die Art. zu den Grenzfragen zwischen Medizin und kirchlicher Seelsorge (Arzt und Seelsorger, Euthanasie, Organtransplantationen u.ä.) sowie die meisten pastoralsoziologischen Beiträge (aus denen noch besonders P. M. Zulehners Art. „Soziologie und Pastoral“ 529–532 hervorgehoben sei). Informierend und weiterführend sind auch manche Beiträge zu Fragen des Amtes in der Kirche, vorab zur Priesterfrage, wie überhaupt zu Fragen des priesterlichen Wirkens und Lebens (bis hin zu F. J. Steinmetz „Zölibat“ 633 f) und zur Seelsorge an Gruppen. Hingewiesen sei etwa auf die Art. zur Krankenseelsorge (284–288 – dabei sei besonders der schöne Beitrag von H. Rennings „Krankensalbung“ 288 – erwähnt), ähnlich „Ehepastoral“ von Duss von Werdt (104–108). Objektiv und klug argumentierend scheint mir auch der Art. „Verbände“ von A. Rauscher (591–595). Bedauerlich ist und bleibt, wenn auch beim

Lexikon einfach nicht zu vermeiden, daß einige Mitarbeiter auch fragwürdige, sehr subjektive Lieblingsmeinungen vorbringen; eher wären einige (sehr wenige) einfachhin unzureichende Art. vermeidbar gewesen. Bedauerlich ist, daß selbst bei einigen an sich ausgezeichneten Art. (z.B. „Selbstmord“ von E. Ringel 507 f. oder „Homosexualität“ von G. Roth 209) die eigentlichen pastoralen Konsequenzen bzw. Aufgaben sehr zu kurz kommen; noch mehr daß sie bei anderen (wie etwa bei „Volkskirche“ von H. Geller 609) ganz ausfallen.

Solche kleineren, für das Ganze nicht allzu viel bedeutenden Mängel können das positive Gesamturteil nicht (erheblich) stören. Der objektive Rezensent muß den Hg. die redliche Bemühung um den Nomenklator wie um die besten Fachleute bestätigen. Sie haben ein Werk entstehen lassen, das ein wertvolles Hilfsmittel ist für die Hand aller, die in der Kirche von heute aktiv Verantwortung tragen, die für die vielseitigen Initiativen, die von ihnen heute gefordert werden, hier eine Fülle von Anregungen finden. So muß man das Lexikon in die Hände möglichst vieler kirchlicher (nicht nur priesterlicher) Seelsorger wünschen.

Würzburg

Heinz Fleckenstein

PÜGGELER FRANZ, *Die Lebensalter*, (Pastorale 2, Handreichung für den pastoralen Dienst) (88). Grünewald, Mainz 1973. Kart. DM 6.60.

Die von der Konferenz der deutschen Pastoraltheologen herausgegebenen Handreichungen für den pastoralen Dienst haben wesentlich zur Förderung einer zeitgemäßen Seelsorge beigetragen. Es ist dem Autor besonders zu danken, daß er die Ergebnisse der heutigen Lebensalterforschung in so knapper und doch wissenschaftlicher Weise den vielbeschäftigten und überforderten Priestern und pastoraltätigen Laien vermitteln wollte. Der Text ist anregend geschrieben und der interessierte Leser findet zahlreiche Literaturangaben, um sich nach Wunsch weiterbilden zu können. Die Probleme der einzelnen Lebensstufen sind aus einer stark technisierten, rational orientierten und utilitaristisch empfindenden Leistungs- und Wohlstandsgesellschaft genommen und zeigen vor allem die heutigen Schwierigkeiten einer angepassten Glaubensunterweisung auf. Grundsätzlich gilt der Satz: Zeit- und sozialkritische Aussagen über die menschlichen Rollen (als Kinder, Jugendlichen, erwachsener und alter Menschen) dürfen nicht als unabänderliche Dogmen entgegengenommen werden, sondern vielmehr in dem Wissen, daß der Mensch als unfestgestelltes Wesen offen für sehr verschiedene Möglichkeiten der Ausformung ist, auch für die durch den Glauben und die Religion. Wir müssen uns vor jedem Fatalismus hüten. Zur Grundaussage und

Hauptaufgabe des Menschen gehört seine Bildsamkeit und Anpassungsfähigkeit. Ein besonderes Problem stellt heute die Abwertung von Alter und Reife und die damit zusammenhängende Idealisierung der Jugend dar. Aufgabe der Kirche ist es, das Wertbewußtsein in jeder Lebensstufe zu stärken. Beachtenswert sind die Ausführungen über die Jugendkrise unserer Gesellschaft, weil gerade hier die tieferliegenden Gründe aufgedeckt werden. Die Ausführungen schließen mit einem Appell an ein Mehr an Gruppen-seelsorge und spezifischer Pastoral.

Graz

Karl Gastgeber

PESCH RUDOLF, *Die kleine Herde*. Zur Theologie der Gemeinde (59) Styria, Graz 1973. Brosch. S 30.— sfr. 5.90, DM 4.80.

Das Trost- und Verheißungswort Jesu bei Lk 12,32 auslegend formuliert P. den ekklesiologischen Gehalt dieses Herrenwortes, analysiert dann die verschiedenen Perspektiven des Zeichencharakters und die daraus folgenden möglichen Modelle der Christengemeinde. Als Charakteristika nennt der Autor folgende fünf Bezüge: Freiwilligengemeinde, aber nicht erwählungsstolze Elite — solidarische Gemeinschaft — dienende, nicht herrschende Gemeinde — Gemeinde ohne Furcht — Gemeinde voller Hoffnung. Diese aktuelle Kurzinformation kann die Kerngedanken des Kirchenbildes der Bibel und der Konzilskonstitution „Lumen Gentium“ dem einzelnen und den Gemeinschaften nicht nur verständlich machen, sondern sie für das Engagement gewinnen: Priesterteams und Dekanatskonferenzen, Pfarrgemeinderäte und Basisgemeinden, Klöster, aber auch Ordinariate und Bischofskonferenzen. Schließlich haben wir ja alle einen Lernprozeß in „Gemeindespiritualität“ nötig, damit die nachkonziliaren strukturellen Mutationen nicht Äußerlichkeiten bleiben, sondern die „Kirche am Ort“ zum wirksamen Zeichen für die Einheit der Menschen untereinander und für ihre Vereinigung mit Gott im Geist Jesu werde.

NIKOLASCH FRANZ, *Bischofswahl durch alle*. Konkrete Vorschläge. (62) Styria, Graz 1973. Brosch. S 30.—, sfr. 5.90, DM 4.80.

Allgemein gehaltene Proklamationen scheinen zuerst „ungefährlich“, jede Richtung fühlt sich in ihnen irgendwie bestätigt. Kritisch wird die Situation erst dann, wenn sich daraus eindeutige Konsequenzen ergeben. So ist es auch mit der Volk-Gottes-Theologie und Ekklesiologie des II. Vatikanums, dem Kollegialitäts- und Mitverantwortlichkeitsgrundsatz. Nimmt man sie ernst, dann genügen z.B. für den „Testfall Bischofsbestellung“ nicht mehr das fürbittende Gebet von Klerus und Volk um einen guten Bischof sowie undurchsichtige Informativprozesse

und obrigkeitliche Impositionsmethoden. Nikolasch, Professor für Liturgie und Sakramententheologie (Salzburg), belegt dies mit aktuellen Anlässen, mißt das geltende Recht an der geschichtlichen Entwicklung des Modus der Bischofsbestellung und zieht die Folgerungen aus der konziliaren Neubesinnung. Ansätze zu entsprechenden künftigen Lösungen sieht er in der zwischen Rom und den deutschsprachigen Schweizer Diözesen schon 1828 (!) geschlossenen „Conventio“, wobei der Kreis der Elektoren von den Domkapiteln auf die Pastoralräte erweitert, die Kontrollfunktion der Bischofskonferenz eingebaut und das Konfirmationsrecht des Papstes gesichert werden müßten. Diese Lösung würde eine organische Weiterentwicklung der Tradition darstellen und den Bischöfen ihr Amt als Diener der Einheit in der Ortskirche und mit den anderen, insbesondere auch der römischen Ortskirche und ihrem Bischof, erleichtern. Freilich wäre es in diesem Falle auch nötig, es den einzelnen kontinentalen und nationalen Kirchengemeinschaften freizustellen, dieses Grundmodell entsprechend ihren Bedürfnissen zu modifizieren.

ORTNER FRANZ, *Aufgaben der Laientheologen in der Kirche* (64). Styria, Graz 1973. Brosch. S 30.—, sfr. 5.90, DM 4.80.

Die konziliare Reflexion hat zur Folge, daß die Kirche tiefer um ihre Verpflichtung weiß und den Anspruch erhebt, eine „dienende Gemeinschaft“ zu sein. Dieses Angebot muß sich nach der in der vox populi lautwerdenden Nachfrage richten, in welcher Weise die funktionelle Ausgliederung (Diversifikation) des einen Dienstamtes der Kirche für die Menschen hier und heute am meisten glaubwürdig und wirksam werden kann. Die Zeit der „Ämterkumulation“ auf den Presbyter als „geistlichen Alleinunterhalter“ ist aus verschiedenen Gründen vorbei, übrigens hatte sie in der frühen Kirche kein Alibi für sich. Die Nachfrage nach „Pastoralarbeitern“ und die Zahl der Theologiestudenten ohne Bereitschaft, sich ordinieren zu lassen, steigt an, die Zahl jener, die das Presbyteramt anstreben, sinkt. Die Gründe dafür sind bereits endlos diskutiert worden, die diesbezüglich aufgeschobenen auswegschaffenden Entscheidungen stehen noch immer an. Der Autor versucht mit plausibler Argumentation, einen Weg nach vorne anzudeuten, der zwei Vorteile hat: Er ist schon jetzt innerhalb des geltenden Rechtes begehbar und kann auch weiterführen, wenn bisher noch nicht autorisierte Lösungen realisiert werden müssen. Nach einer Selbstdarstellung der Laientheologen und ihrer Wertung als einer „geistgewirkten Bewegung“ konkretisiert O. seine Vorstellungen an den drei Modellen „Diakon—Pastoralassistent—Katechet“, wobei er über Anwerbung, Ausbildung, Funktion, Integration und Spiritualität

tät dieser Ämter der Christengemeinde realistische und wertvolle Vorschläge macht. Sicher ist in dieser Richtung punktuell schon einiges geschehen, doch erst eine Gesamtkonzeption wird die Kirche für die Menschen heute besser „dienstbar“ machen als es aufgrund des Dekrets „*Ministeria quaedam*“ rechtlich und faktisch möglich wäre. Möge das Büchlein doch nicht in oberhirtlichen Schreibtischladen verenden, es könnte uns weiterhelfen!

Rom / S. Anselmo

Rafael J. Kleiner

EPPACHER ANTON, *Neue Mitte der Kirche*. (156) Tyrolia, Innsbruck 1973. Snolin, S 98.—

Nach so viel Literatur, endlosen Sitzungen, Tagungen und Experimenten müssen wir endlich — soll die schwelende Krise nicht alles auflösen — zu einer „Neuen Mitte der Kirche“ kommen. Die Hauptarbeit hat das „Kaderpersonal“ der Welt- und Ordenspriester zu tragen. Hier wieder besonders die junge Generation, die die Zeittendenzen am besten spürt und an der klerikalen Bevormundung am schwersten leidet. „Warum soll unsere Mutter Kirche nicht zurücktreten? Die jugendlich-mündige Welt ist nicht so unvernünftig und verblendet, daß man ihr nichts zutrauen könnte. Im Gegenteil.“ Die pulsierende Lebenskraft im Aufbau liegt jeweils in der kleinsten „Kommune“ von etwa 4 bis 8 Priestern. Durch monatliche Bet- und Besinnungstage bewahren sie die Glut des Hl. Geistes, revidieren ihr Leben, legen neue Schwerpunkte fest. Tragend haben auch die Ordenspriester mitzubauen, nicht in „Klosterburgen“ und hinter Mauern von der Welt geschieden, sondern gerade als Arbeiter in einer Fabrik, im Büro, im Fernsehen oder im Rampenlicht der Politik sollen sie aller Welt zeigen, was Christi Botschaft dem Menschen im letzten Abverlangt. Sie brauchen kein Ordenskleid, keine Titel, keine Klöster. Vielleicht würde überhaupt ein einziger Orden für Männer und einer für Frauen genügen und doch genügend Raum für alle Initiativen bieten.

Vf., ein SOG-Stadtpfarrer von 35 Jahren, tritt überall gegen jede „klerikale Bevormundung“ auf und sieht in den Enzykliken „*Humani generis*“ und „*Humanae vitae*“ ebenso wie in den beharrenden Beschlüssen der Bischofssynode 1971 ein Verkennen der Tendenzen der Zeit. Seine Kritik wird vielen Konservativen zu gewagt erscheinen, dennoch hat das Buch innerhalb unserer Kirche seinen großen Wert: Es spricht einmal offen aus, was in unserer Jugend wirklich gedacht wird; es ermutigt durch sein Verstehen und seinen Kampf viele Entmutigte; es führt hin zum Herzstück jeder echten Erneuerung, zu einer glühend erhaltenen Spiritualität aus dem Evangelium, nicht aus dem Unterricht und der Tradition allein; es korrigiert viele

Irrtümer, da es absolut nur eine Bejahung und keine „Rollenunsicherheit“ des Priesteramtes kennt, die Hierarchie als größtes Geschenk Christi an seine Kirche preist und sehr optimistisch in der heutigen Krise nicht Zeichen eines Unterganges, sondern nur „die Geburtswehen einer reformierten Kirche mit einem neuen Antlitz“ sieht.

Graz

Johann Fischl

KATECHETIK

HALBFAS HUBERTUS, *Aufklärung und Widerstand*. Beiträge zur Reform des Religionsunterrichts und der Kirche (332). Calwer, Stuttgart/Patmos, Düsseldorf 1971. Kart. DM 24.—

Das Buch stellt eine Sammlung von Arbeiten dar, die fast alle in der Zeit von 1968 bis 1970 entstanden sind. Nur drei der insgesamt siebzehn Beiträge sind Erstveröffentlichungen. Vf. hat das Buch in 2 Abschnitte gegliedert. Der 1. befaßt sich mit Fragen des RU, der 2. behandelt Themen, die mit „Kirche und Gesellschaft“ betitelt sind. Ein „biographischer Kommentar“ beschließt das Buch. Halbfas betont (309), daß nicht alle Beiträge „wissenschaftlichen“ Motivationen entspringen sind. „Viele verdanken ihre Entstehung und Weiterführung der unmittelbaren Berührung mit Konflikten und Problemstellungen, auf die sie eine Antwort versuchen“.

Zu den Problemen, die Vf. im 1. Teil aufgreift, gehört der Verkündigungscharakter des RU. Nach H. hat der RU keinen missionarischen Auftrag. Er hat sich nur methodisch und kritisch mit den christlichen und religiösen Überlieferungen der Menschheit auseinanderzusetzen. Der RU, wie Vf. sich ihn vorstellt, soll also den Akzent auf Information und Aufklärung setzen. Wenn H. in diesem Zusammenhang meint, daß der heutige RU die Schüler von einer Glaubensposition her anspricht, die von diesen gar nicht geteilt wird (50), so muß dazu gesagt werden, daß diese Situation auch früher vielfach gegeben war. Der RU soll natürlich Information und Aufklärung geben, er kann zugleich aber auch Verkündigung des Wortes Gottes sein, indem das Kerygma des Schrifttextes mittels der historisch-kritischen Exegese herausgestellt und auf die heutige Welt- und Lebenswirklichkeit bezogen wird. In der Abhandlung „Christen und Atheisten im RU“ (72 ff) scheint H. die radikale Forderung eines RU ohne Verkündigung etwas abzuschwächen, wenn er sagt, daß kein Unterricht die begründete Absicht haben könne, die kerygmatische Eigenart der Bibel zu unterschlagen. Eingehend beschäftigt sich H. mit den Lehrplanperspektiven des RU. (88 ff). Dabei schenkt er den curricularen Lehrzielbestimmungen besondere Beachtung. Das Globalziel des RU formuliert er

in Anlehnung an Siegfried Vierzig. Bei der Besprechung der Teilziele weist er mit Recht darauf hin, daß die kognitive Dimension des RU nicht einseitig herausgestellt werden darf. Der affektive Bereich muß auch zu seinem Recht kommen. Die Schule produziert sonst „Kopffüßler, die in unserer Gesellschaft zwar leistungs- und konsumfähig sind, aber in ihrem humanen Charakter enttäuschen“ (110).

Zu den bisher unveröffentlichten Arbeiten gehört der Beitrag „Der RU in der Grundschule“. H. versucht hier, die für den schulischen Unterricht postulierten Kriterien auf die Grundschule hin zu verifizieren. Wenn er dabei u.a. die Forderung aufstellt, daß der RU in der Grundschule induktiv sein müsse, d.h. von den Erfahrungen des Kindes auszugehen habe, wird man ihm gern beipflichten. H. kann sich in diesem Punkt auch auf Klemens Tilman berufen, der meint, daß der bisherige RU die fundamentalen Erfahrungen und Erfahrungseinsichten der Kinder mißbraucht habe (129). Bei der Besprechung der bisherigen Reformansätze kritisiert Vf. auch die von Gert Otto und Hans Rauschenberger herausgegebenen „Mainzer Thesen zum RU in der Grundschule“. Er bemängelt an ihnen vor allem die „Verneinung eines fachspezifischen Auftrags“ des RU.

Wo Vf. auf die Amtskirche zu sprechen kommt, sind seine Ausführungen fast durchwegs affektgeladen und einseitig. Das ist besonders im 2. Teil des Buches der Fall. In dem Beitrag „Kirche und Jugend“ sagt er — von der Psychologie und Soziologie her gesehen — sicher viel Richtiges. Man kann ihm aber nicht folgen, wenn er an die Kirche nur soziologische Maßstäbe anlegt und von ihr nur weltimmanente Aufgaben erfüllt wissen will. Die heftigsten Vorwürfe gegen die Kirche erhebt H. in dem Beitrag „Institution und Evangelium“. Es handelt sich um einen Vortrag, den er 1970 auf einer Tagung der Paulus-Gesellschaft gehalten hat. In fünf Thesen wird die derzeitige Situation der Kirche in den düstersten Farben dargestellt. H. beschwört seine Freunde, „ihre Erwartung nicht allzusehr auf eine Bekehrung der Amtskirche zu setzen“ (260). Andererseits meint er aber doch, daß „ohne Kirchenorganisation“ das Evangelium auf Dauer nicht überleben kann. Der letzte Beitrag handelt von der „Katechese der Kirche“. H. weist ihr eine eigenständige Rolle zu. Katechese und RU sollen nicht als „konkurrierende, sondern einander komplementäre Veranstaltungen“ gesehen werden (301). Als Lehrziele der Katechese gibt er an: Einführung in das Christentum, Einübung in die kirchliche Gemeinschaft und Einladung zur Teilnahme an einem christlich engagierten Prozeß zur Befreiung und Emanzipation des Menschen durch Wandel der Gesellschaft und der menschlichen Situation (291).

Linz

Bruno Schilling

BENNING ALFONS, *Gabe des Geistes. Zur Theologie und Katechese des Firmsakramentes*. (120). Butzon & Bercker, Kevelaer 1972. Kart. lam. DM 9.80.

Die neue Ordnung der Firmung liegt nun vor, doch damit allein ist noch wenig getan. Da, wie Vf. mit Recht sagt, die Firmung lange Zeit ein „vergessenes“ Sakrament war, muß von allen Seiten versucht werden, ihr (wieder) den ihr zukommenden Stellenwert zu sichern. Hauptanliegen dieses Buches ist, neben der Erörterung grundsätzlicher Fragen (Teil I), vor allem die Katechese (Teil II). Wägen wir dazu die — nicht zuletzt im Bereich Deutschlands — auf Synodentagungen geführten Diskussionen, kann man sagen, daß das Buch auch vom zeitlichen Ansatz her willkommen ist.

Nach einem Exkurs zum NT und zur Tradition versucht Vf. eine grundlegende Präzisierung und geht auch auf die unterschiedlichen Deutungen der Firmung ein. Schließlich kommt er auf die brisante Frage des Firmalters zu sprechen, wobei er für eine plurale Lösung plädiert. Der zweite Teil, zur „Katechese des Firmsakramentes“, erörtert die veränderte Situation und behandelt danach generelle und schließlich didaktische und methodische Probleme. Zu Beginn des praktischen Teils sagt Vf. (93): „die theologische und katechetische Grundlegung des Firmsakramentes muß sich in der katechetischen Arbeit bewähren“. Dem kann man nur zustimmen. Darauf basierend werden verschiedene Entwürfe zur Firmkatechese geboten, der neu gestaltete Firmritus (hier wäre nun die offizielle deutsche Ausgabe zu berücksichtigen) rundet das Werk ab. Ein Literaturverzeichnis kann Hilfen zur Vertiefung vermitteln.

Das Buch ist für die Praktiker geschrieben. Rez. meint, daß diese (wenn auch nicht jeder mit allen Details einverstanden sein wird) gut damit bedient sind.

Bamberg

Hermann Reifenberg

ASZETIK

SCHNATH GERHARD, *Themen der Hoffnung. Wöchentliche Orientierungen* (219). Jungendienst-V., Wuppertal 1972. Kart. DM 12.80.

„Ein Leben ohne Erinnerung wäre ein Leben ohne Hoffnung“: so leitet der Vf., Pastor des deutschen Evangelischen Kirchentags, dieses Besinnungs- und Andachtsbuch ein. Unser Leben vollzieht sich geradezu im Schnellzugstempo. Ist aber alles nur Vorübergang, gibt es auch Bleibendes? Gerade dieses Bleibende, das in der Rückschau, in der Erinnerung, zum Bewußtsein gehoben wird, zeigt uns, daß unser Leben voll Hoffnung ist.

Sch. baut sein Buch nach dem kirchlichen Wochenschema auf, legt für jede Woche ein

Meditationsthema (jedes ca. 3 Seiten) vor und schließt jedesmal einen Psalm als Gebet an, der frei nach biblischen Vorlagen gestaltet ist. Er will damit dem Christen, der nicht jeden Tag Zeit zur Besinnung hat, wenigstens für den religiös so bedeutsamen Wochenrhythmus ein hilfreiches Grundmuster orientierten Lebens geben. Die Themen berühren das Kirchenjahr, sind aber jeweils an das Leben rückgebunden. So führt den Autor der Neujahrstag zu einer Betrachtung des Lebens als ein „Datum“, als etwas mir Vorgegebenes, an das ich einerseits selber ausgeliefert bin, das aber auch mir ausgeliefert ist, d.h. zur Bewältigung aufgegeben. Pfingsten verbindet er mit der Erzählung vom Turmbau zu Babel und meditiert über Verstehen und Nichtverstehen unter den Menschen. Das Geheimnis der Dreifaltigkeit erinnert ihn daran, daß es einen innergöttlichen Dialog gibt und Gott daher wesentlich auf das Gespräch aus ist, auf Gemeinschaft, weshalb auch in der Kirche der Freiheitsraum nicht fehlen darf, der erst wirklichen Dialog ermöglicht. An den zwischen den Festen liegenden Sonntagen ist Gelegenheit, alle möglichen Themen des alltäglichen Lebens aufzugreifen: u.a. das Vertrauen als Urvoraussetzung des Lebens, die Würde des Menschen, Demokratie zwischen Mehrheit und Minderheit und die christliche Tugend der Rücksicht, Technik als notwendiger Zug zur Versachlichung, Autorität, Reform und Revolution, keine Zeit zu haben, Liebe und Hingabe, Götzen als Nichtse, die religiös gefärbte Angst, eigene Krankheit und Bewältigung des zukommenden Todes. Das ist eine Auswahl aus den Themen, die die wichtigsten Probleme unseres Alltags einsammeln.

Aus diesem Buch kann jeder Nutzen schöpfen, dem es um eigene Orientierung geht; man könnte es aber auch suchenden Christen empfehlen und es wäre eine passende Geschenkgabe für alle möglichen Anlässe.

Linz

Silvester Birngruber

GILHAUS HERMANN, *Alles hat seine Zeit*. Für Tage, die wir nicht vergessen. (35); *Der Mensch in der Anklage*. Buße - Sünde - Schuld - Bußsakrament (40). Kyrios-V., Meitingen/Veritas, Linz 1972. Kart. lam. je DM 3.-.

Kleinschriften? Ja, wenn klar und deutlich und nicht mißverständlich gesprochen wird. Gerade die erstgenannte Schrift bringt Aussagen, die mehr als mißverständlich sind wie etwa „sakramentaler Bußgottesdienst“ oder „Priester als Vertreter der Gemeinde“ u. ä. Darüber hilft auch nicht die Zitierung der Schweizer Bischöfe (1971) hinweg.

SPAEMANN HEINRICH, *Lazarus heute und der Reiche*. (23); *Wir werden, was wir empfangen*. Grundhaltungen aus der Eucharistie. (30) Kyrios-V., Meitingen/Veritas, Linz 1972. Kart. lam. je DM 2.50.

Die Titel dieser beiden, sehr gut ausgestatteten Kleinschriften geben den Inhalt zur Genüge an. Freilich, in der zweiten hätten wir liebend gern ein klareres Bekenntnis zur wirklichen Gegenwart Christi im Sakrament gewünscht.

HÄRING BERNHARD, *Einübung der Hoffnung*. (64) Ars sacra, München 1972. Kart. lam. DM 2.80.

Der Verlag ordnet dieses Büchlein unter die Reihe „Meditationshefte“. Mit Recht. Des Autors Name bürgt dafür, daß über ein so aktuelles Thema wie Hoffnung nicht nur Oberflächliches gesagt wird, sondern Wesentliches, so daß es dafür steht, diese Seiten zu meditieren.

CARRETTO CARLO, *Gott auf der Spur*. (196) Pattloch, Aschaffenburg 1972. Kart. lam. DM 11.80.

„Im Zusammenbruch des Heiligen, in diesem unaufhaltsamen Säkularisierungsprozeß“ (9) sucht dieser Mann, der aus dem katholischen Aktivismus kommt, über Algier und Südfrankreich in die Nähe der Kleinen Brüder Jesu gerät und in die Geistigkeit von Charles de Foucauld, nun in einem Eremitendorf bei Assisi nach einer neuen Spiritualität für unsere Zeit. In eindringlichen Meditationen (hier ist das Wort am Platz) versucht der Autor diesen persönlichen, lebendigen Kontakt mit Christus und damit die lebendige Gegenwärtigkeit Gottes erleben zu lassen und beinahe wie nebenbei Antwort zu geben auf drängende Fragen der Gegenwart.

BOROS LADISLAUS, *Gedanken über das Christliche*. (88), Knecht, Frankfurt/M. 1973. Kart. lam. DM 9.80.

Der Verlag preist den Vf. an als „bekannten Theologen und frommen Denker“. Nun ja, Waschzettel sind nicht infallible Erklärungen. Und ich vermute, daß Boros selbst über dieses Konterfei gelächelt hat. Daß Boros ein geistreicher Mann ist, will ich wohl gelten lassen. Er selbst bezeichnet ehrlicherweise dieses Büchlein als „Gedanken“ — es war wohl Sache des Verlags, es als Meditationen zu deklarieren. Aber ich will gerne bestätigen, daß es in diesem Büchlein Seiten gibt, die man nicht leicht vergißt und bei denen es der Mühe wert ist, sie zu überdenken.

Innsbruck

Heinrich Suso Braun.

Sachregister

Theologisch-praktische Quartalschrift — 121. Jahr, 1.—4. Heft 1973

Abhandlungen	Seite
Beten — Glaube, der lebt (W. Beinert)	3— 11
Bibel oder Kirche? (J. Hertel)	12— 17
Sinn und Problematik der Schriftverwendung in der Passion (F. Zehrer)	18— 25
Menschenrechte, Christenrechte und ihr Schutz in der Kirche (H. Helmerl)	26— 35
300 Jahre theologische Studien in Linz (J. Lenzenweger)	97—105
Zur Gottesfrage heute (R. Schulte)	106—119
Zum Missionsverständnis heute (F. Kollbrunner)	119—130
Sakramentale Bruderschaft zwischen Bischöfen und Priestern (F. Žak)	201—211
Die Last tragen helfen (R. J. Kleiner)	211—226
Das Johannesevangelium aktuell? (A. Stöger)	226—235
Grundlagen des katholischen Amtsverständnisses (W. Beinert)	305—317
Primat und Kollegialität im Licht der alten Kirche (P. Stockmeier)	318—328
Seelsorge — eine attraktive Aufgabe (J. Goldbrunner)	329—334

Pastoralfragen

Gedanken zum Alltag (K. Pfaffenbichler)	36— 39
Untergang der Abendandacht? (J. A. Jungmann)	39— 43
Die Zukunft der Volksandachten (H. Hollerweger)	43— 50
Schuld und Strafe im österreichischen Strafgesetzentwurf (K. Hörmann)	130—140
Autorität und Demokratie im Spannungsfeld der Schule (F. X. Pree)	141—153
Weltkirche und Zeitprobleme (A. Heiderscheid)	154—159
Sprache und Rede in Liturgie und Predigt (D. Kaundlstorfer)	235—248
Synoden in der Kirche von heute (I. Fürer)	249—253
Die Eingliederung in die Kirche unter dem Gesichtspunkt der Gemeindebildung (J. Müller)	254—258
Möglichkeiten einer Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zu den Sakramenten? (J. Gründel)	335—346
Neubesinnung auf ein „vergessenes“ Sakrament (R. Kaczynski)	346—360
Tod und Leben (P. Hünermann)	360—363

Mitteilungen

Das Apostolat Kranker für Kranke (A. Gots)	50— 53
Der Presbyter des Vatikanum II (F. Klostermann)	159—162
Zur Genese des Amtspriestertums (R. Zinnhobler)	163—168
Zum Judasproblem (F. Zehrer)	259—264
Die Seelsorge in Polen im Jahre 1972/73 (W. Miziolek)	264—267
„Einleitung in das Neue Testament“ (G. Schneider)	363—368

Berichte

Kirche in der Welt von heute (P. Gordan)	53—58, 267—271
Römische Erlässe und Entscheidungen (P. Gradauer)	59 f, 168 ff, 272 ff, 369 ff
Neue Bücher zur Kirchengeschichte des Altertums (N. Brox)	61— 63
Literaturempfehlung zum Thema Ehe und Familie (B. Liss)	171—175

Eingesandte Bücher 64 ff, 176 ff, 275 ff, 375 ff

Buchbesprechungen 67—96, 178—203*, 277—308*, 377—407

Verzeichnis der Mitarbeiter, Rezensenten und besprochenen Bücher 409 ff

Verzeichnis der Mitarbeiter und Rezensenten des 121. Jahrganges 1973

Aigner, Dr. Kurt, Prof. (Eferding); Bäumer, Dr. Remigius, HS-Prof. (Paderborn); Bauer, Dr. Johannes B., Univ.-Prof. (Graz); Baur, Dr. Andreas, Univ.-Prof. (Augsburg); Beck, Dr. Karl, HS-Prof. (St. Pölten); Beilner, Doktor Wolfgang, Univ.-Prof. (Salzburg); Beinert, Dr. Wolfgang, Univ.-Prof. (Bochum); Bettray, Dr. Johannes S.V.D., HS-Prof. (St. Augustin/Siegburg); Birngruber, DDr. P. Silvester O.Cist., Prof. (Linz); Blasig, Dr. Winfried, Prof. (München); Böcklinger, Dr. Karl, Domkapitular (Linz); Braun, Dr. P. Suso O.F.M.Cap. (Innsbruck); Brox, Dr. Norbert, Univ.-Prof. (Regensburg); Bruch, Dr. Richard, Univ.-Prof. (Graz); Deisler, Dr. Alfons, Univ.-Prof. (Freiburg/B.);

Eder, Dr. Peter, Univ.-Doz. (Wels); Emminghaus, Dr. Johannes H., Univ.-Prof. (Wien); Fischl, Dr. Joh., Univ.-Prof. (Graz); Fleckenstein, Dr. Heinz, Univ.-Prof. (Würzburg); Friedmann, P. Dr. Edgar O.S.B. (Münsterschwarzach); Fuchs, Dr. Albert, HS-Prof. (Linz); Fuchs, P. Konstantin O.F.M. (Mannheim); Füglistner, Dr. Notker, Univ.-Prof. (Salzburg); Fürer, Dr. Ivo, Bischofsvikar (St. Gallen); Gastgeber, DDr. Karl, Univ.-Prof. (Graz); Geyer, P. Carl Friedrich O.F.M. (Münster); Goldbrunner, Dr. Josef, Univ.-Prof. (Regensburg); Gordan, P. Paulus O.S.B., Gen.-Sekretär (Rom); Gots, Dr. P. Anton O.S.C., Superior (Losensteinleiten/Wolfen); Gradauer, DDr. Peter, HS-Prof. (Linz); Greil Franz, Prof. (Linz); Griesl, Doktor Gottfried, Univ.-Prof. (Salzburg); Gruber Joh., Strafanstaltsseelsorger (Garsten); Gruber, Dr. Winfried, Univ.-Prof. (Graz); Gründel, Dr. Johannes, Univ.-Prof. (München);

Hasler, Dr. August (München); Heiderscheid, Dr. André, Chefredakteur (Luxemburg); Heimerl, Dr. Hans, Univ.-Prof. (Graz); Herten Joachim, Univ.-Ass. (Regensburg); Hörmann, Dr. Karl, Univ.-Prof. (Wien); Hollerweger, Dr. Hans, HS-Prof. (Linz); Hollnsteiner, Doktor Max, HS-Prof. (Linz); Honeder, Dr. Josef, Prof. (Linz); Hünermann, Dr. Peter, Univ.-Prof. (Münster); Huemer, Dr. Franz, HS-Prof. (Linz); Janda, Dr. Josef, Prof. (Linz); Jungmann, Dr. P. Josef A. S.J., Univ.-Prof. (Innsbruck);

Kaindlstorfer Dietmar, Prof. (Linz); Kaczynski, Dr. Reiner (Rom); Klauck, P. Hans Josef O.F.M. (Münster); Kleiner, Dr. P. Rafael

O.S.B., HS-Prof. (Rom); Klostermann, Doktor Ferdinand, Univ.-Prof. (Wien); Kollbrunner, Dr. Fritz, Prof., Missionsseminar (Schöneck, Beckenried); Kremer, Dr. Jacob, Univ.-Prof. (Wien); Larentzakis, Dr. Gregor, Lehrbeauftragter (Graz); Leidl, Dr. August, HS-Prof. (Passau); Leitner Engelbert, Pfarrer (Neumarkt a. H.); Lenzenweger, DDr. Josef, Univ.-Prof. (Bochum); Liss Bernhard, Referent (Linz);

Marböck, Dr. Joh., HS-Prof. (Linz); Mayr, P. Igo S.J., Spiritual (Zams/Tirol); Miziolek Wladyslaw, Weihbischof (Warschau); Müller, Doktor Josef, Univ.-Prof. (Wien); Nigsch, Doktor Otto, HS-Ass. (Linz); Pesch, DDr. Rudolf, Univ.-Prof. (Frankfurt/M.); Pfaffenbichler, Dr. Karl, HS-Prof. (St. Pölten); Pichler, Doktor Isfried O.Praem., Prior (Schlägl); Pree, Dr. Franz X., Prof. (Linz); Primetshofer, Dr. P. Bruno C.Ss.R., HS-Prof. (Linz); Pritz, Dr. Joseph, Univ.-Prof. (Wien);

Rafferzeder Ernst, Pfarrer (St. Wolfgang); Rehberger, DDr. Karl C.S.A., HS-Prof. (Linz); Reifenberg, Dr. Hermann, HS-Prof. (Bamberg); Riedlsberger Alois S.J. (Linz); Röthlin, Dr. Eduard, Spiritual (Linz); Rombold, Dr. Günter, HS-Prof. (Linz); Sand, Dr. Alexander, Univ.-Prof. (Bochum); Scharbert, Doktor Josef, Univ.-Prof. (München); Schiffers, Dr. Norbert, Univ.-Prof. (Regensburg); Schilling, Dr. Bruno S.M., Direktor i. R. (Linz); Schlette, Dr. Heinz Robert, HS-Prof. (Bonn); Schneider, Dr. Gerhard, Univ.-Prof. (Bochum); Schulte, P. Dr. Raphael O.S.B., Univ.-Prof. (Wien); Seegrün, Dr. Wolfgang, Archivar (Georgsmarienhütte); Singer, Dr. Johann, HS-Prof. (Linz); Staudinger, Dr. Ferdinand, HS-Prof. (St. Pölten); Stockmeier, Dr. Peter, Univ.-Prof. (München); Stöger, Dr. Alois, Weihbischof (St. Pölten); Strnad, Dr. Alfred A., Wiss. Oberrat (Rom); Suk, Dr. Walter, HS-Prof. (Linz);

Thoma, Dr. Clemens, Prof. (Luzern); Tischler, Dr. Erich, Pfarrer (Spital am Pyhrn); Trummer, Dr. Peter, HS-Ass. (Graz); Weberberger, Dr. P. Richard O.S.B., Prof. (Kremsmünster); Wildmann, Dr. Georg, HS-Prof. (Linz); Winkler, Dr. Gerhard O.Cist., Univ.-Doz. (Bochum); Žak, Dr. Franz, Diözesanbischof (St. Pölten); Zehrer, DDr. Franz, Univ.-Prof. (Graz); Zellingner, Dr. Franz C.Ss.R., Univ.-Prof. (Graz); Zinnhobler, Dr. Rudolf, HS-Prof. (Linz).

Verzeichnis der im 121. Jahrgang 1973 besprochenen Bücher

- Adam A.**, Erneuerte Liturgie (J. Emminghaus) 307* f. **Andresen C.**, D. Kirchen d. alten Christenheit (N. Brox) 62. **Anneser S.**, Glaube im Ungläubigen (K. Beck) 392 f. **Arens H.**, Predigt als Lernprozeß (W. Blasig) 201*.
- Aschenbrenner D.**, RU i. d. Berufsschule (F. Huemer) 300 f. **Auer A.**, Autonome Moral u. christl. Glaube (R. Bruch) 83 f. **Augstein R.**, Jesus (J. Herten) 182 ff.
- Bacht H.**, Zeiten d. Herrn, 2. Bd. (H. Reifenberg) 304. **Bahle J.**, Ängste u. ihre Überwindung (G. Griesl) 397 f. **Baudler G.**..., Fach Religion (F. Huemer) 300 f. **Bauer J.**, D. heißen Eisen von A—Z (H. R. Schlette) 293 ff.
- Bäumers R.**, Nachwirkungen d. konziliaren Gedankens; Von Konstanz nach Trient (R. Zinnhobler) 286, 187. **Battle M. C.**, Adhortationes S. Patrum (I. Pichler) 189 f. **Beaupere R.**, D. Orden heute (R. Weberberger) 390.
- Beck E.**, Glaubensunterweisung im 7. Schuljahr (F. Huemer) 300. **Benning A.**, Gabe d. Geistel (H. Reifenberg) 406. **Berg S.**, Kurze literarische Texte f. d. RU, 2. Bd. (F. Huemer) 300 f. **Beutler J.**, Martyria (G. Schneider) 285.
- Biser E.**, Theol. Sprachtheorie (W. Blasig) 302 f. **Blank J.**..., Gott — Frage u. moderner Atheismus (E. Röthlin) 278. **Blasig W.**, Kirche Gottes (A. Baur) 296. **Bloom A.**, Weg z. Meditation (E. Röthlin) 199. **Boros L.**, Gedanken ü. d. Christliche (S. Braun) 407.
- Brunner G.**, D. theol. Mitte d. 1. Klemensbriefes (J. Bauer) 286. **Buchmüller M.**, Augustin Kardinal Bea (A. Hasler) 289. **Bumpus H.**, Christological Awareness of Clement of Rome (J. Bauer) 287.
- Carl H.**, Hilf uns Gott (F. Greil) 93. **Carretto C.**, Gott auf d. Spur (S. Braun) 407. **Cordes P. J.**, Sendung zum Dienst (F. Klostermann) 159 ff. **Cremer D.**, Laßt euch versöhnen (K. Gastgeber) 87. **Cromphout F.**, Zeit d. Redens (H. Hollerweger) 306* f.
- Damann E.**, Grundriß d. Religionsgeschichte (G. Winkler) 392. **Degenhardt J. J.**, Taufpastorale (H. Hollerweger) 306*. **Deissler A.**, D. Grundbotschaft d. AT (N. Füglistner) 178.
- Demmer K.**, Sein u. Gebot (G. Wildmann) 377 ff. **Deutscher Caritasverband**, Caritas '71 (E. Rafferzeder) 88. **Dietz F.**, Thematische Meßfeier (H. Hollerweger) 307*. **Doedens V.**, Bildende Kunst u. RU (F. Huemer) 300.
- Dreissen J.**, Hörer u. Täter d. Wortes (H. Reifenberg) 303.
- Eising H.**, Buch Jesaja I. T. (W. Blasig) 200. **Eppacher A.**, Neue Mitte d. Kirche (J. Fischl) 405. **Ernst J.**, Schriftauslegung (F. Zeilinger) 282 f. **Ernst W.**, Moralthologische Probleme (K. Hörmann) 194; Gott u. Mensch am Vorabend d. Reformation (R. Zinnhobler) 194 f.
- Esser W.**, RU von morgen, 3. Bd. (F. Huemer) 301. **Evely L.**, Wie ich es sehe (K. Fuchs) 80 f.
- Follereau R.**, Schweiget nicht (E. Rafferzeder) 195. **Follet J.**, Friede d. Herzens (E. Röthlin) 92. **Foreville R.**, Lateran I—IV (R. Zinnhobler) 285 f. **Friemel F. G.**, J. M. Sailer u. d. Problem d. Konfession (K. Gastgeber) 396. **Fries H.**..., Newman-Studien, 8. Folge (G. Rombold) 73 f.
- Galen H.**..., Arbeitsbuch zum Katechismus (S. Birngruber) 297 f. **Gampl I.**, Österr. Staatskirchenrecht (B. Primetshofer) 398 f. **Gauly H.**, Wissen um Schuld (R. Bruch) 193 f. **Gerken A.**, Theologie d. Eucharistie (W. Beinert) 288 f. **Gilhaus H.**, Ich bin nicht mehr allein (A. Gots) 88; Mensch i. d. Anklage; Alles hat seine Zeit (S. Braun) 407.
- Gluth B.**, Als ich in deinem Alter war (F. Huemer) 302. **Gnilka J.**, Epheserbrief (A. Stöger) 68 f. **Godin A.**, D. Menschliche im seelsorglichen Gespräch (K. Gastgeber) 196. **Görges P.**..., Theol. Dimension d. Frage nach d. Menschen (K. Beck) 278 f. **Görlich E. J.**, P. Rupert Mayer (I. Mayr) 203*.
- Grabner-Halder A.**..., D. befreite Eros (B. Liss) 381. **Grass N.**, Cusanus u. d. Volkstum d. Berge (A. Strnad) 386 f. **Gremmels C.**, D. Gott d. 2. Schöpfung (W. Gruber) 75. **Gruber S.**, Mariologie (R. Schulte) 76 f. **Gunneweg A.**, Geschichte Israels (J. Scharbert) 281 f.
- Häring B.**, Einübung d. Hoffnung (S. Braun) 407. **Hahn J.**, Ecclesia (W. Beinert) 283 f. **Hajjaj J.**, Zwischen Rom u. Byzanz (G. Larentzakis) 188 f. **Halblas H.**, Aufklärung u. Widerstand (B. Schilling) 405 f. **Hanauer J.**, Konnersreuth als Testfall (P. Gradauer) 191 f. **Hardt K.**, Ausgang d. Reformation (R. Bäumers) 387 f. **Hasenhüttl G.**, Füreinander dasein (R. Schulte) 77 f. **Hasenkamp G.**, D. Worte verpflichtet (K. Rehberger) 201* f.
- Havers N.**, Der RU (S. Birngruber) 299 f. **Hellwing I.**, D. konfessionelle Antisemitismus (C. Thoma) 190 f. **Hennings F.**, Mir gefällt d. Altsein (A. Gots) 89. **Hermanns J. R.**, Kennst du Jesus? (J. Janda) 196. **Hiller-Ketterer J.**..., Leistung u. Gerechtigkeit (S. Birngruber) 297. **Höflinger H.**, Erneuerung d. evang. Einzelbeichte (K. Gastgeber) 86.
- Höver G.**, Da riecht's nach Jesuitenpulver (S. Braun) 200. **Holzappel H.**, Kath. Schulwesen i. d. nordischen Mission (W. Seegrün) 391. **Horst U.**, Fragen d. Ekklesiologie (R. Schulte) 78 f. **Hosp E.**, Kirche Österreichs (Zinnhobler) 186 ff. **Hubensteiner B.**..., Ostbairische Grenzmarken, Bd. 12 u. 14 (Zinnhobler) 70, 187 f.
- Inhoffen P.**, Bischof u. sein Helferkreis (R. Bruch) 74. **Jaeger H-E.**, Zeugnis f. d. Einheit, Bd. 3 (R. Zinnhobler) 289 f. **Jäger A.**..., Familienplanung (B. Liss) 84 f. **Jantsch E.**, Man kann auch anders predigen (E. Leitner) 94 f. **Jerrentrup H.**, Menschheit woher — wohin (K. Beck) 75 f. **Jochen M.**, D. Genese d. Amtspriestertums (R. Zinnhobler) 163 ff.
- Johnson P.**, Psychologie d. pastoralen Beratung (G. Griesl) 292. **Jorissen I.**..., Taufe d. Kinder (H. Hollerweger) 305*.
- Kahlefeld H.**..., Epistel u. Evangelien, Fasz.

16—21 (G. Schneider) 305*. *Kamphaus F.*..., Predigt Modelle (S. Braun) 96. *Kattmann U.*, Biologie u. Religion (F. Huemer) 300. *Kessler H.*, Erlösung (P. Eder) 81. *Kirchgässner E.*, Habt Glauben; Suche d. Frieden (H. Reifenberg) 95, 304. *Klein L.*, Was soll verkündet werden? (H. Reifenberg) 95 f. *Kleinert U.*, Strafvollzug (J. Gruber) 87 f. *Klerusverband St. Ottilien*, Buße u. Bußsakrament (K. Gastgeber) 292 f. *Klostermann F.*, Handbuch d. Pastoraltheol. Bd. V; Priester für morgen (H. Fleckenstein) 401 ff. *Köhler O.*, Bewußtseinsstörungen im Katholizismus (G. Winkler) 71. *König H.*..., Jesus ruft uns (F. Huemer) 93 f. *Kornfeld W.*, Leviticus (M. Hollnsteiner) 382. *Kottje R.*, Kirchengeschichte heute; Ökumenische Kirchengeschichte, Bd. 1 (N. Brox) 61 f. *Kranz G.*, Liebe u. Erkenntnis (B. Liss) 381 f. *Kränkl E.*, Jesus, d. Knecht Gottes (A. Sand) 284 f. *Kümmel W. G.*, Einl. i. d. NT (G. Schneider) 363 ff. *Künzle W.*..., Was kann d. Synode? (W. Suk) 400. *Kutschera R.*, Johannes M. Gföllner (J. Honeder) 192. *Lauer W.*, Schuld (G. Griesl) 396 f. *Legaut M.*, Erfahrung m. d. Glauben (J. Janda) 393 f. *Lehmann K.*, Auferweckt am 3. Tage (A. Fuchs) 179 ff. *Leist F.*, D. Gefangene d. Vatikans (A. Hasler) 289. *Leitmaier Ch.*, Der Katholik und sein Recht (P. Gradauer) 195. *Lohfink G.*, Gott ohne Maske (H. Reifenberg) 303. *Lohse E.*, Entstehung d. NT (J. Kremer) 384 f. *Lonning P.*..., Zukunft d. Ökumenismus (E. Friedmann) 82. *Lotz J.*, Erfahrungen m. d. Einsamkeit (E. Röthlin) 199. *Lubaszcyk H.*, Ijob (W. Blasig) 200 f. *Marböck J.*..., Priesterbild im Wandel (A. Leidl) 72 f. *Marlé R.*, Was bleibt noch? (J. Pritz) 74 f. *Marschall W.*, Päpste u. Papsttum. Bd. 1 (N. Brox) 62. *Martin J.*, Genese d. Amtspriestertums (R. Zinnhobler) 163 ff. *Mayer E. J.*, Neue Verkündigung (E. Leitner) 304 f. *Mayr I.*, Blitzlichter (S. Braun) 199 f. *Meisner J.*, Nachreformatorische kath. Frömmigkeitsformen (R. Zinnhobler) 70 f. *Menzel B. F.*, Abt Rautenstrauch (K. Rehberger) 184 ff. *Merker H.*, Schriftauslegung (H. Klauck) 382 f. *Meyer H. B.*, Christsein (E. Tischler) 195; Politik im Gottesdienst (W. Suk) 89 f. *Miller G.*, Glaubensunterweisung (F. Huemer) 300. *Motzko A.*, Leben, Welt u. Gott (K. Beck) 279 f. *Müller J.*..., Taufgespräche (H. Hollerweger) 306*. *Neil-Breuning O.*, Wie sozial ist d. Kirche (W. Suk) 400 f. *Neumann J.*, Kirchenrecht — Chance u. Versuchung (B. Primetshofer) 399 f. *Neuner J.*..., Glaube d. Kirche (J. Singer) 192 f. *Nikolasch F.*, Bischofswahl (R. Kleiner) 404. *Oraison M.*, Berufsfindung; Überwindung d. Angst (J. Fischl) 197 f. 398. *Oser F.*, Ich hatte einen Traum; Kreatives Sprach- u. Gebetsverhalten (F. Huemer) 302. *Ortner F.*, Aufgaben d. Laientheologen (R. Kleiner) 404 f. *Otto G.*, Denken, um zu glauben (K. Aigner) 200. *Overhage P.*, D. Affe in dir (K. Beck) 279.

Peperzak A., D. heutige Mensch u. d. Heilsfrage (W. Gruber) 277 f. *Perl C.*, Aurelius Augustinus (K. Rehberger) 186. *Pesch R.*, D. kleine Herde (R. Kleiner) 404. *Pesch R.*..., Kirche im Wachstum (K. Gastgeber) 85 f. *Pfender M.*, Les malades (A. Gots) 88 f. *Pilz J.*, Grenzgänger (A. Riedelsberger) 92 f. *Pöggeler F.*, D. Lebensalter (K. Gastgeber) 403 f. *Preyer K.*, D. RU (F. Huemer) 302. *Prinz F.*, Klerus u. Krieg (R. Zinnhobler) 388 f. *Probst G.*, Österr. Münz- u. Geldgeschichte (R. Zinnhobler) 389 f. *Quadflieg J.*, 50 Vorlegungsgeschichten; Rel. päd. Kurs f. Kinder; Kleine Kinder — große Welt; Glaubensunterweisung; Theologie in Kinderköpfen (F. Huemer) 94, 300 f. *Rad G.*, Predigten (J. Marböck) 178 f. *Rahner K.*, Hörer d. Wortes (R. Schulte) 79. *Rahner K.*..., Theol. Akademie, Bd. 9 (W. Gruber) 287 f. *Rechels A.*, Engel sind mächtige Geister (S. Birngruber) 395 f. *Reinert K.*, Missale Cibinense (J. Emminghaus) 308*. *Religionspädagogische Modelle 1—4* (F. Huemer) 93. *Rohner P.*, Mitmenschlichkeit (K. Beck) 393. *Ronart St.*, Lexikon d. arabischen Welt (K. Beck) 279. *Rosmini A.*, 5 Wunden d. Kirche (J. Pritz) 385 f. *Rückert A.*, NS-Prozesse (M. Hollnsteiner) 202*. *Ruf A.*, Sünde (Böcklinger) 291. *Runes D.*, Handbook of Reason (J. Fischl) 196 ff. *Sacerdos et Pastor*, Franz-Loidl-FS (G. Winkler) 71 f. *Schell H.*, Kath. Dogmatik, Bd. 2 (N. Schiffrers) 79 f. *Schilling H.*..., RU zw. gestern u. morgen (F. Huemer) 301. *Schmauch J.*, Er aber lacht (K. Gastgeber) 85. *Schmitz-Valkenberg G.*, Grundlehren katharischer Sekten (K. Rehberger) 185. *Schnackenburg R.*, Jo-Ev, 2. Teil (A. Stöger) 69 f. *Schnath G.*, Themen d. Hoffnung (S. Birngruber) 406 f. *Schnee G.*, Alles Erste bleibt ewig (B. Liss) 296 f. *Schneider G.*, Anfragen a. d. NT (R. Pesch) 181 f. *Schober H. u. F.*, Kapelle, Kirche, Gnadenbild (R. Zinnhobler) 201*. *Schragl F.*, Glaubensspaltung in NÖ. (R. Zinnhobler) 388. *Schuchart A.*, Pastor bonus d. J. Opstraet (F. Klostermann) 198. *Schürmann H.*, D. Geist macht lebendig (E. Röthlin) 92. *Schutz R.*, Gewalt d. Friedfertigen (P. Trummer) 81. *Simonis W.*, Trinität u. Vernunft (J. Pritz) 394 f. *Sölle D.*..., Politisches Nachtgebet (W. Suk) 90. *Sorger K.*, Gleichnisse im RU (F. Huemer) 301. *Spaemann H.*, Wege ins Beten (E. Röthlin) 199; Lazarus heute; Wir werden was wir empfangen (S. Braun) 407. *Speyer W.*, D. literarische Fälschung (N. Brox) 62 f. *Spijker H.*, Homotropie (K. Böcklinger) 291 f. *Sporken P.*, Menschlich sterben (K. Gastgeber) 87. *Stallmann M.*, Friedenserziehung u. RU (F. Huemer) 300 f. *Steenberghen Van*, Vorlesung heute (E. Röthlin) 91. *Suttner E.*, Buße u. Beichte (K. Gastgeber) 293. *Switek G.*, In Armut predigen (C. F. Geyer) 390 f. *Talze*, Suchen — Warten — Wagen (J. Janda) 391 f. *Thielicke H.*, Frage nach Gott (J. Fischl) 197. *Thomas L.*, Bekenntnisse — Kirchen — Ökumene; Glauben — Beten —

Suchen; Menschsein — Auftrag — Erfüllung (J. Bettray) 198 f. *Tilman R.*, Sozialer u. religiöser Wandel (W. Suk) 90 f. *Troxler G.*, Sonntagsmeßpflicht (R. Bruch) 82 f.

Uhl E., D. A. Lebschi (K. Rehberg) 185 f. *Vellay P.*, Vécu de l'avortement (R. Bruch) 84. *Vögtle A.*, NT u. Zukunft d. Kosmos (F. Zeilinger) 282. *Voith F.*, Motivmessen (J. Emmerich) 96. *Volk G.*, Entspannung (E. Röthlin) 91 f. *Weber L.*, Pastorale Impulse (K. Gastgeber) 86 f. *Wegener Th.*, Anna Katharina Emmerich (I. Mayr) 203*. *Westermann C.*, Genesis (J. Marböck) 67 f. *Wicking H.*, Bauen u. bewahren (H. Reifenberg) 304. *Wiesnet E.*, Säkularisierung (J. Fischl) 398.

Wikenhauser A. ..., Einl. i. d. NT (G. Schneider) 363 ff. *Winowska M.*, P. Maximilian Kolbe (I. Mayr) 203*. *Wössner J.*, Religion im Umbruch (O. Nigsch) 295 f.

Zauner A., Vöcklabruck u. d. Attergau (P. Gradauer) 386. *Zeller H.*, Von einem Jahr ins andere (S. Braun) 200. *Zenetti L.*, Texte d. Zuversicht (S. Braun) 200. *Zenger E.*, Gepredigte Bibel (J. Marböck) 94. *Zimmerli W.*, Grundriß d. atl. Theologie (A. Deissler) 280. *Zinnhobler R.*, Was bedeutet uns heute d. Reformation? (P. Gradauer) 290 f. *Zinniker F.*, Kindheitsgeschichte bei Mt (F. Staudinger) 383 f. *Zirker H.*, Sprachprobleme im RU (S. Birngruber) 298 f.



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

J. L. BACON

Gründet 1853

Komm.-Ges.

4021 LINZ, Wachrenergasse 2, Postfach 292

Telefon 22 5 93 (75 3 33)

1141 WIEN 14, Linzer Straße 140, Tel. 94 23 51



Oö. Landes-Brandschaden- Versicherungsanstalt

Linz, Herrenstraße 12 • Telefon 26 1 11

Österreichs ältestes Versicherungsinstitut
empfehlte sich für alle wichtigen Sachversicherungen

Lautsprecheranlagen, Kirchenheizungen, Elektrische Orgeln

VERITAS

A-4010 Linz, Harrachstraße 5, Postfach 403

Öffentlichkeitsarbeit der Pfarrgemeinde**Systeme — Methoden — Praxis**

Herausgegeben vom Österreichischen Pastoralinstitut

Werbung, Öffentlichkeitsarbeit, Image-Bildung, Human-Relations . . . sind Schlagworte, die sich an eine größere anonyme Schar von Menschen richten. Auch die Kirche bedarf der Öffentlichkeitsarbeit und betreibt sie — freilich meist unreflektiert und wenig systematisch. Für solche Öffentlichkeitsarbeit gibt es viele Erfahrungen aus dem wirtschaftlichen und politischen Alltag, welche der Pfarrgemeinde nützen können.

Das Buch basiert auf Material, das die „Klientela“ (ein Team von Fachleuten der Öffentlichkeitsarbeit) zur Verfügung gestellt hat.

Der interessierte Seelsorger, der Pfarrgemeinderatsleiter, jeder aktive Christ findet hier viele Anregungen und Informationen, eine möglichst effektive Öffentlichkeitsarbeit zu betreiben, bzw. die bestehenden Aktivitäten auf Ihre Sachrichtigkeit zu überprüfen.

176 Seiten, Paperback, S 88.—, DM 13.50.

Bisher erschienen:

Der Pfarrgemeinderat**Struktur — Spiritualität — Funktion — Organisation**

Herausgegeben von Wilhelm Zauner unter Mitarbeit von

A. Kraxner, B. Regner, W. Schaffelhofer und H. Schmidtmayr

184 Seiten, Paperback, öS 86.—, DM 13.80.

BERNHARD LISS

Pfarrgemeinderat — was ist das?

Eine Kurzinformation

48 Seiten, Paperback, öS 12.—, DM 2.—.

Eben erschienen:

PETER F. SCHMID

Das beratende Gespräch

Eine Anleitung zur Selbsthilfe beim Erlernen und Überprüfen der eigenen Gesprächspraxis.

144 Seiten, Paperback, öS 86.—.

VERLAG HERDER WIEN

PRAXIS IN DER GEMEINDE

Günter Frorath/Rosemarie Harbert/Johann Hoffmann-Herreros (Hg.)

Weihnachten

Materialien zur Gestaltung des Festes

Ca. 250 S. Festeinb. m. Cell.

Ca. 24.— DM.

Steinbruchartig sind hier eine Fülle von Anregungen und direkt verwendbaren Texten für eine individuelle Gestaltung des Weihnachtsfestes in unserer Zeit zusammengetragen. Zu den Verwendungsmöglichkeiten gibt eine Einleitung Hinweise.

Michael Graff (Hg.)

Texte für den Gottesdienst

Aktuelle Lesungen

Ca. 180 Textblätter in kart. Umschlag.

Ca. 20.— DM.

Zur Verlebendigung des Gottesdienstes greifen heute viele Priester zu Texten, die nach Sprache, Verstehbarkeit und Länge unmittelbar für den Gottesdienst geeignet sind. Die Mappe enthält etwa 180 Textblätter mit aktuellen Lesungen aus Zeitung, Zeitschrift und Literatur.

Matthias-Grünewald-Verlag · Mainz

Franz Kamphaus/Rolf Zerfuß (Hg.)

Predigtmodelle 3

Eheschließung · Taufe · Begräbnis

Ca. 96.— S. Kt.

Ca. 9.80 DM.

Die von den beiden bekannten Homiletikern zusammengestellten Predigten zu Ehe, Taufe und Begräbnis vermitteln dem Prediger eine Fülle von Anregungen, auf die er aus gegebenem Anlaß immer wieder zurückgreifen kann.

Die Predigt bei Taufe, Trauung und Begräbnis

Inhalt, Wirkung und Funktion. Eine Contextanalyse, erarbeitet von der Homiletischen Arbeitsgruppe Stuttgart-Frankfurt.

Gesellschaft und Theologie/Praxis der Kirche

Ca. 180.— S. Sn.

Ca. 18.— DM.

Zum ersten Mal werden hier in wissenschaftlich fundierter Methode 160 Tauf-, Trau- und Begräbnisansprachen auf ihren Inhalt, ihre Wirkung und auf ihre Funktion hin untersucht. Die Ergebnisse haben wichtige Konsequenzen für die Predigtpraxis, sowie für die homiletische Ausbildung künftiger Priester.

Ludger Meiners/Wolfgang Schöpping (Hg.)

Materialdienst Gemeindearbeit 3

1973. Ca. 164 Seiten.

Loseblatt mit Ringbuch.

Einzelpreis 24.— DM.

Erfahrungsaustausch zwischen den Gemeinden auf der Grundlage gelungener oder nicht gelungener Praxis ist das Anliegen dieses Materialdienstes. Im dritten Ringbuch werden folgende Themen angeboten:

- Sozialarbeit in der Gemeinde
- Ferienseminar für junge Leute
- Methoden zur Analyse der vorhandenen Gemeinde. Bestandsaufnahme für die Pastoralplanung
- Arbeit mit einem Kinderpfarrgemeinderat
- Gastarbeiterseelsorge in der Gemeinde
- Die Arbeit mit einem Jugendklub
- Vorbereitung zur Erstkommunion in der Gemeinde
- Die Herstellung von Pfarrbriefen

Mit dem Vorliegen des dritten Ringbuches können nunmehr die einzelnen Abschnitte in das entsprechende Ringbuch eingeordnet werden. Der „Materialdienst Gemeindearbeit“ wird damit zu einem übersichtlich geordneten unentbehrlichen Helfer für die Praxis der Gemeindearbeit.

THEOLOGISCHE ERWACHSENENBILDUNG

Projekte zur theologischen Erwachsenenbildung
herausgegeben von Dieter Emeis/Adolf Exeler/Werner Rück

Peter Antes/Werner Rück/
Bernhard Uhde

Islam - Hinduismus - Buddhismus: Eine Heraus- forderung des Christentums

132 Seiten. Sn.
14.50 DM.

Die Kenntnis der wichtigsten nicht-christlichen Religionen gehört heute zu den Erfordernissen, wenn man sich seines Glaubens kritisch versichern will und sich um ein Verständnis politischer und kultureller Ereignisse in Ost und West bemüht.

Karl-Heinz Bloching

Tod

152 Seiten. Sn.
15.50 DM.

Das Erwachsenenbildungsprojekt informiert über den Beitrag von Medizin und Soziologie, Philosophie und Theologie zur Frage des Todes, es erläutert die Erfahrung des Todes in der Literatur und im Bewußtsein des Menschen und stellt kontroverse Positionen der Deutung des Todes gegenüber.

Bisher sind folgende Grünewald Materialbücher erschienen:

Hans Joachim Türk (Hg.)

Autorität

320 Seiten. Sn. 26.— DM

Anselm Hertz

Moral

276 Seiten. Sn. 26.— DM

Franz Josef Schierse

Jesus von Nazareth

284 Seiten. Sn. 26.—

Anton Grabner-Haider (Hg.)

Gott

356 Seiten. Sn. 26.— DM

Hans Joachim Türk (Hg.)

Glaube — Unglaube

340 Seiten. Sn. 26.— DM

MATTHIAS-GRÜNEWALD-VERLAG · MAINZ

Inlandsbezug 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.

Abonnementbestellung nur für den gesamten Jahresbezug. Bei Bestellung während des Jahres werden die erschienenen Hefte des Jahrganges nachgeliefert.

Auslandsbezug über die Buchhandlungen folgender Länder:

Belgien: Ancienne Librairie Desbarax, 24, rue de Namur, Louvain.

Dänemark: Sankt Ansgars Boghandel, Bredgade 67, Kopenhagen.

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

Frankreich: Librairie Saint Paul, 6, rue Cassette, Paris 6e.

Holland: Boekhandel H. Coebergh, Ged. oude Gracht 74, Haarlem;
Meulenhoff Bruna N. V., Beulingstraat 2, Amsterdam;
Boekhandel F. J. Vugts, Haaren N. B.

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

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

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

Bezugspreise ab Jahrgang 1973

	<u>Jahresabonnement</u>	<u>Einzelheft</u>
Österreich	S 130.—	S 38.—
Auslandsbezieher mit Zahler in Österreich	S 160.—	S 48.—
Bundesrepublik Deutschland	DM 22.—	DM 6.50
Schweiz	sfr 26.—	sfr 7.50
Belgien, Luxemburg	bfr 320.—	bfr 95.—
USA	\$ 7.—	\$ 2.—

(einschließlich 8 % Mehrwertsteuer)

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.

Aus unserem Herbst-Programm 1973

Neuauflage

Erich Widder

Glanz des Ewigen

Christliche Kunst in Österreich

2., erweiterte und überarbeitete Auflage
82 Seiten Text, 20 Vierfarbentafeln,
162 Schwarzweißabbildungen,
Format 22 x 28 cm, farbiger Schutzumschlag,
Leinen, öS 296.—, DM 42.—, sfr 53.—.

Einleitung: deutsch / englisch / französisch
ISBN 3-85214-108-7

Der Autor wählte aus den zahlreichen
Kunstdenkmälern Österreichs die kirchliche
Kunst aus, um ihre Kontinuität
von der Römerzeit bis in unsere Gegenwart
nachzuzeichnen.

Neuerscheinungen

Josef Honeder

Johann Nepomuk Hauser

Landeshauptmann von
Oberösterreich von 1918—1927

140 Seiten Text, 24 Bildseiten, Ganzleinen,
öS 148.—, DM 23.—, sfr 27.50.
ISBN 3-85214-105-2

Landeshauptmann Hauser war Geistlicher,
interessierte sich jedoch bereits
in jungen Jahren sehr für die Innenpolitik.
Durch sein objektives Verhalten erwarb er —
in einer verhältnismäßig schweren Zeit —
das Vertrauen seiner oberösterreichischen
Landsleute und konnte mit ihrer Hilfe
in die Position eines Landesvaters aufrücken.

Franz Braumann

Franz Stelzhamer

Leben und Dichtung

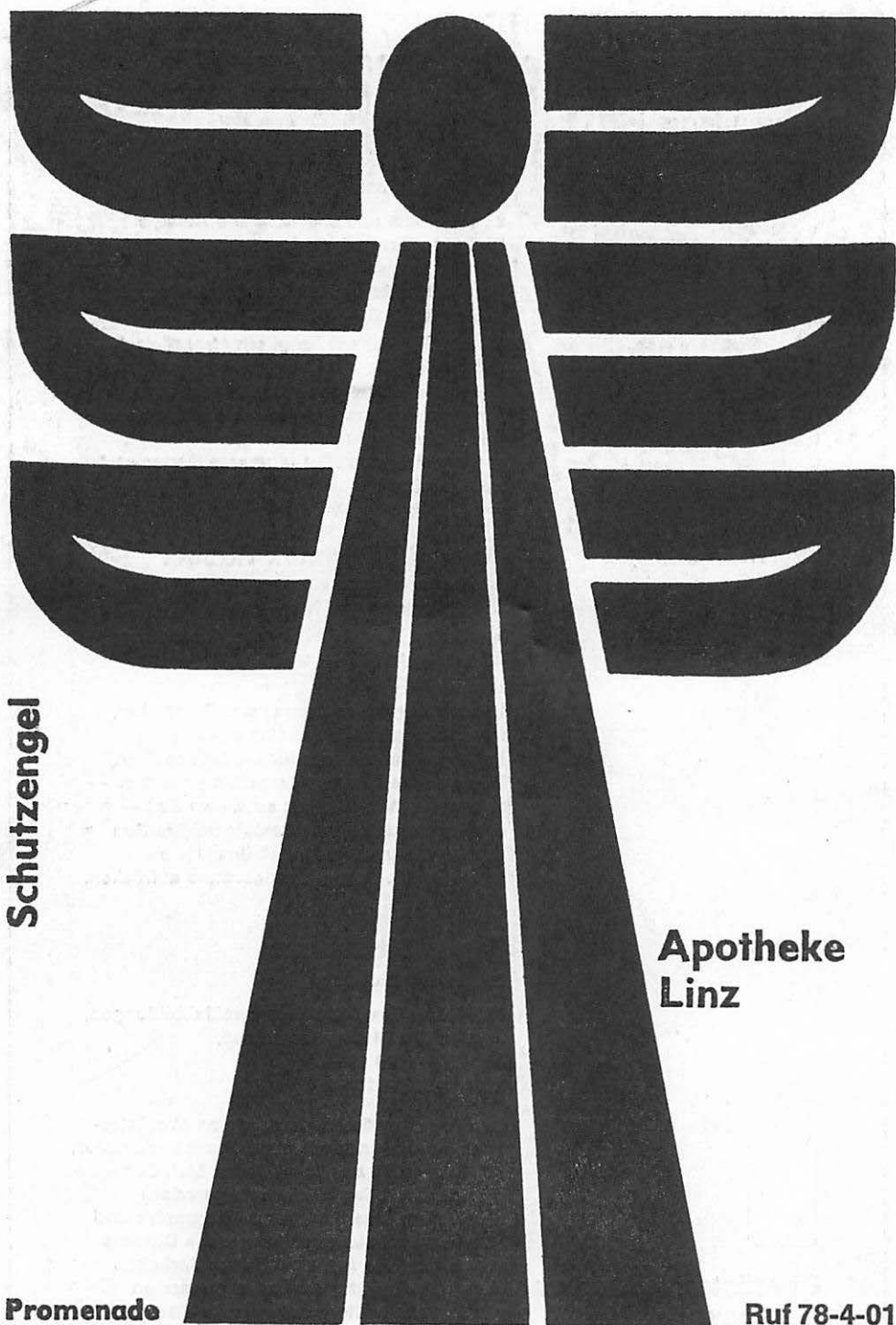
176 Seiten Text, 48 Schwarzweißabbildungen,
Format 17 x 24 cm, Ganzleinen,
öS 158.—, DM 28.—.
ISBN 3-85214-104-4

Der Todestag des bedeutendsten oberösterreichischen Mundartdichters, Franz Stelzhamer, jährt sich 1974 zum hundertsten Mal. Der OÖ. Landesverlag ist deshalb geradezu verpflichtet, eine Stelzhamer-Biographie und eine Auswahl aus den Werken des Dichters vorzulegen. Als Autor für dieses Vorhaben konnte Prof. Franz Braumann gewonnen werden, der mütterlicherseits aus dem Innviertel stammt und mit dem Oeuvre Franz Stelzhamers eng verbunden ist.



**Oberösterreichischer
Landesverlag Linz**

A-4010 Linz, Landstraße 41



Schutzensel

**Apotheke
Linz**

Promenade

Ruf 78-4-01