Theologisch-praktische Quartalschrift

Aus dem Inhalt:

W. Kasper:	Neue Aspekte im Verständnis des Priesteramtes
A. Wucherer-Huldenfeld:	Marx und Freud
J. Janda:	Zur Zielsetzung des Religionsunterrichtes
J. G. Ziegler:	Das Verständnis menschlicher Geschlechtlichkeit in der sexualethischen Diskussion
H. Fleckenstein:	Christliche Hilfen zur Bewältigung der Wohlstandsgesellschaft
T. Sikorski:	Moraltheologische Implikationen der „praeparatio evangelica“
E. Schick:	Werdegang und Stand der deutschen Einheitsübersetzung der Bibel
P. Gordan:	Kirche in der Welt von heute
W. Gruber:	Literaturempfehlung für Dogmatik

122. Jahr 1974 1. Heft

Inhaltsverzeichnis des ersten Heftes 1974

	Abhandlungen	**Seite**
Walter Kasper:	Neue Aspekte im Verständnis des Priesteramtes	3
Augustinus Wucherer-Huldenfeld:	Marx und Freud	14
Josef Janda:	Zur Zielsetzung des Religionsunterrichtes	24
	Pastoralfragen	
Josef Georg Ziegler:	Das Verständnis menschlicher Geschlechtlichkeit in der sexualethischen Diskussion	36
Heinz Fleckenstein:	Christliche Hilfen zur Bewältigung der Wohlstandsgesellschaft	45
Tadeusz Sikorski:	Moraltheologische Implikationen der „praeparatio evangelica“	51
	Mitteilungen	
Eduard Schick:	Werdegang und Stand der deutschen Einheitsübersetzung der Bibel	57
	Berichte	
Paulus Gordan:	Kirche in der Welt von heute	63
Peter Gradauer:	Römische Erlässe und Entscheidungen	66
Winfried Gruber:	Literaturempfehlung für Dogmatik	69
	Literatur	
	Eingesandte Bücher	73
	Buchbesprechungen Philosophie, Bibelwissenschaft AT, NT, Kirchengeschichte, Fundamentaltheologie, Dogmatik, Ökumene, Kirchenrecht, Pastoraltheologie, Katechetik/Pädagogik, Aszetik, Verschiedenes.	75
	Bezugsbedingungen	letzte Seite

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

Anschriften der Mitarbeiter: Prälat Dr. Heinz Fleckenstein, Univ.-Professor, D-87 Würzburg, Scheffelstraße 4. P. Paulus Gordan OSB, Generalsekretär, I-00153 Roma, Piazza dei Cavalieri di Malta 5. DDr. Peter Gradauer, Hochschulprof., A-4020 Linz, Herrenstraße 37. Dr. Winfried Gruber, Univ.-Prof., A-8010 Graz, Dr.-R.-Graf-Straße 17/11. Doktor Josef Janda, Prof., A-4045 Linz, Mengerstraße 23. Dr. Walter Kasper, Univ.-Prof., D-74 Tübingen, Stauffenbergstraße 68. Dr. Eduard Schick, Weihbischof, D-64 Fulda, Domdechanei 4–6. Dr. Tadeusz Sikorski, Prof., Warszawa, Dewajtis 3. Dr. Augustinus Wucherer-Huldenfeld, Prof., A-1040 Wien, Kreuzherrngasse 1. Dr. Josef Ziegler, Univ.-Prof., D-65 Mainz, Saarstraße 21.

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

THEOLOGISCH-PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

Herausgegeben von den Professoren
der Philosophisch-Theologischen 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

122. Jahrgang 1974

LINZ/DONAU, OBERÖSTERREICHISCHER LANDESVERLAG

WALTER KASPER

Neue Aspekte im Verständnis des Priesteramtes

I. Zur Situation

Das Thema „Neue Aspekte im Verständnis des Priesteramtes" läßt sich wohl kaum behandeln ohne einen Blick auf die gegenwärtige Situation. Zahlen sagen nicht alles und müssen interpretiert werden. Aber es gibt auch eindeutige Zahlen. So etwa wenn man feststellt, daß die Zahl der Priesteramtskandidaten in der BRD in den letzten 10 Jahren um ca. 50 Prozent, in den letzten 5 Jahren um ca. 30 Prozent zurückgegangen ist. Gleichzeitig ist die Zahl derer, die nach ihrer Ordination aus dem Amt ausscheiden, in erheblichem Umfang angestiegen. Nimmt man die Alterspyramide des Klerus hinzu, dann ist dies ein schockierender Befund. Es ist sicher nicht übertrieben, von einer Krise zu sprechen, die auf die Zukunft hin betrachtet an den Lebensnerv der Kirche geht. Wenn man von der konstitutiven Bedeutung des Amtes für kirchliche Gemeinden überzeugt ist, dann geht es schon fast ums vitale Überleben der Kirche.

Wir fragen deshalb: Wo liegen die Ursachen dieser Situation? Wenn man so fragt, muß man sich vor allzu simplen Antworten hüten. Die Situation ist gerade deshalb so ernst, weil es „die" Lösung im Augenblick gar nicht gibt. Zu simpel ist es vor allem, eine grundlegende Besserung der Situation allein von der Aufhebung der Zölibatsverpflichtung zu erwarten. Die protestantischen Kirchen haben nämlich ähnliche Nachwuchsprobleme. Auch dort haben zunehmend viele Theologiestudenten nach ihrem Studium Schwierigkeiten, „ins Amt" zu gehen. Man darf die Situation also nicht isoliert sehen, sondern muß sie in größeren Zusammenhängen betrachten. Nur mit Hilfe einer umfassenderen Diagnose kann man hoffen, am Ende die Situation bewältigen zu können.

Hier seien stichwortartig und ohne Anspruch auf Vollständigkeit drei Gesichtspunkte angedeutet.

1. Die Krise des Priesteramtes in der katholischen Kirche steht in dem größeren Zusammenhang der allgemeinen Krise aller herkömmlichen Autorität in unserer Gesellschaft. Man spricht oft von einer zweiten Aufklärung. Sie ist bestimmt durch die Stichworte: Emanzipation, Demokratisierung, Solidarisierung, Pluralismus mit seinem Trend zur Unverbindlichkeit und zum laisser faire. Das Ergebnis ist eine Generation ohne Leitbilder, eine „vaterlose Gesellschaft" (A. Mitscherlich), die freilich zunehmend erfährt, daß eine reine Bruderordnung unmöglich ist, weil sie zum Bruderzwist führt. In diesem Umbruch des gesellschaftlichen Bewußtseins stehen im Grunde alle traditionellen Berufe in einer Krise und Neuorientierung, der Beruf des Richters und des Arztes ebenso wie der des Politikers und des Handwerkers. Wehleidige Selbstbemitleidung steht uns also nicht an.

2. Die Krise des Priesteramtes muß in einem größeren kirchengeschichtlichen Zusammenhang gesehen werden. Sie wird nämlich gegenüber anderen vergleichbaren Berufen dadurch verschärft, daß die Antwort der Kirche auf die erste Aufklärung und die gesamte neuzeitliche Entwicklung lange Zeit mehr oder weniger negativ, restaurativ und apologetisch war. Man hat in der neuzeitlichen Emanzipation im Wesentlichen einen Abfall von der gottgewollten Ordnung gesehen, der letztlich ins Chaos hineinführen muß. Dem hat man eine ganze Philosophie und Theologie der Autorität entgegengesetzt. Die Entwicklung, die im 18./19. Jh. zur Definition des päpstlichen Primats geführt hat, muß in diesem größeren geistesgeschichtlichen Zusammenhang gesehen werden. So entstand aber jene viel besprochene Ungleichzeitigkeit des Bewußtseins, die in dem Augenblick, da man das aggiornamento zum Programm erhob, zur Krise führen mußte.

Der Priester geriet jetzt ins Spannungsfeld von Kirche und Gesellschaft. Er sieht sich jetzt plötzlich sehr unterschiedlichen Rollenerwartungen ausgesetzt, die er unmöglich gleichzeitig erfüllen kann. Das kann Anlaß zu persönlichen Konflikten sein. Doch muß man auch das Heilsame dieser Entwicklung sehen. Ein Nachholbedarf an recht verstandener Demokratisierung und „Rechtsstaatlichkeit" ist in der Kirche zweifellos vorhanden. Es ist deshalb verkehrt, die Krise nur auf mangelnde Opferbereitschaft, schwindenden Glaubensgeist und dgl. zurückzuführen. Der menschliche Geist ist nicht einfach eine freischwebende Größe, sondern auf leibhafte und damit auch gesellschaftliche Formen angewiesen. Die entstandene Strukturkrise ist deshalb insofern eine Identitäts- und Glaubenskrise, als der Glaube seine Identität nicht mehr in der vorgefundenen institutionellen Form findet.

3. Gesellschaftliche Strukturen und Rollen sind notwendigerweise von der Sache her verbunden mit Sinnfragen des Menschen. Gesellschaftliche Zusammenhänge konstituieren Sinnzusammenhänge, schaffen Plausibilitätsstrukturen für Sinnerfahrung und Sinnevidenz, wie umgekehrt Sinnerfahrungen und Sinnentwürfe, Glaubenssysteme im weitesten Sinn des Wortes entsprechende gesellschaftliche Strukturen schaffen, tragen oder aber aushöhlen können. Die Amtskrise steht darum auch im Zusammenhang der geistigen Krise und der Krise des Glaubens in der Gegenwart. Man kann sich ja ehrlicherweise nicht darüber hinwegtäuschen, daß uns der Wind des öffentlichen geistigen Bewußtseins immer kräftiger ins Gesicht bläst. Bei der nachwachsenden Generation hat nach den hier geradezu schockierenden Ergebnissen der Synodenumfrage das traditionelle Wertsystem der Kirche kaum mehr eine Überzeugungskraft; die missionarische Ausstrahlung der Kirche ist fast gleich Null geworden. Dagegen besteht eine starke Anfälligkeit für „linke" Ideologismen und Utopismen. Nicht allein und nicht primär die Strukturen der Kirche und ihre Organisation stehen in Frage, sondern ihre „Sache", der Glaube.

Der priesterliche Dienst ist jedoch allein aus dem Glauben zu verstehen und zu leben. Beim Priester gründet nicht nur wie bei jedem Christen seine private Existenz und seine innere Motivation für seinen Beruf auf dem Glauben; seine gesamte öffentliche und gesellschaftliche Rolle, seine berufliche Existenz ist allein aus dem Glauben zu begreifen. So muß sich der horizontalistische Trend hier in besonderer Weise auswirken. Die Krise ist nicht zuletzt darin begründet, daß viele Priester nicht mehr wissen, wozu sie da sind, was der Sinn ihres Berufes ist. Sind sie hauptsächlich Liturgen, Prediger, praktische Helfer oder Organisatoren? Bezieht sich ihre Tätigkeit mehr auf die Gemeinde oder die Gesellschaft?

II. Ansatz zu einem erneuerten theologischen Verständnis

Das traditionelle Verständnis des kirchlichen Amtes, wie es im Trienter Konzil zum Ausdruck kommt, bestimmt den Priester vor allem als Mann der Sakramente. Das Besondere des priesterlichen Amtes wird in besonderen sakramentalen Vollmachten, in der Vollmacht zu Konsekration und Absolution gesehen. Das ist nach den Grundvoraussetzungen der katholischen Dogmatik zweifellos eine bleibend verbindliche Aussage. Aber man weiß heute, daß das Trienter Konzil damit keine exklusive, sondern lediglich eine positive Bestimmung des kirchlichen Amtes geben wollte. Man wollte nur die Aspekte herausstellen, die von den Reformatoren geleugnet wurden. Deshalb konnte in den Reformdekreten nachdrücklich von der Aufgabe der Verkündigung die Rede sein. Man darf also die kontroverstheologischen Aussagen des Tridentinums nicht zum systematischen Ausgangspunkt einer Wesensbestimmung des Amtes machen; aber jede theologische Wesensbestimmung muß sich daran bewähren, daß sie sich als fähig erweist, diese Lehraussagen als Elemente positiv in eine umfassendere Konzeption einzubringen.

Dafür gibt es heute im wesentlichen drei verschiedene Konzeptionen: der Ausgangspunkt beim sakramentalen Dienst in einem weiteren Sinn, so daß die Verkündigung

mit eingeschlossen ist (H. Schlier), der Ausgangspunkt bei der Verkündigung, die sich in den Sakramenten in besonderer Weise verdichtet (K. Rahner), der Ausgangspunkt beim Hirtenamt, das sich konkretisiert in Verkündigung und im Vorsitz bei der eucharistischen Feier, also bei der Gemeindeleitung (H. U. v. Balthasar, W. Kasper)[1]. Der Ansatz bei der Sendung (J. Ratzinger) bringt dagegen einen theologischen und spirituellen Gesichtspunkt zur Geltung, der einen zentralen Ort in allen diesen drei Entwürfen haben kann und haben muß. Im folgenden wollen wir jedoch nicht von einer Diskussion dieser Entwürfe ausgehen, sondern zurückfragen nach den ntl Grundlagen selbst. Erneuerung der Kirche und ihrer Ämter muß ja immer Erneuerung aus den Ursprüngen sein.

1. Variablen im Amtsverständnis

Ein Blick auf das NT ist zunächst verwirrend. Zwar gibt es im NT von Anfang an Ordnungen; es hat nie eine amtslose Zeit gegeben. Die These von R. Sohm von einer rein charismatischen Urkirche kann schon rein historisch als grundsätzlich überwunden gelten. Das Verwirrende besteht jedoch darin, daß es am Anfang nicht *eine* Ordnung, sondern vielerlei Ordnungen und Gemeindestrukturen gegeben hat: eine presbyterale Ordnung in den judenchristlichen Gemeinden, eine episkopale Ordnung in den heidenchristlichen Gemeinden. Die Diakone waren ursprünglich wohl ebenfalls selbständige Gemeindeleiter von judenchristlich-hellenistischen Gemeinden. Erst gegen Ende der ntl Zeit schieben sich die verschiedenen Ordnungen ineinander und erst nach der Zeit des NT bildet sich bei Ignatius von Antiochien das heutige dreigliedrige Bischöfe, Priester und Diakone Ämterschema heraus. Das NT kanonisiert also nicht eine einzige Gemeinde- und Kirchenverfassung, sondern gibt auch ein großes Maß an Freiheit, die Gemeinde- und Amtsstrukturen den jeweiligen pastoralen Notwendigkeiten anzupassen.

Doch damit nicht genug. Das NT kennt nicht nur eine Vielzahl von möglichen Gemeinde- und Ämterstrukturen, es kennt auch eine Vielzahl von Diensten innerhalb ein- und derselben Gemeinde. Röm 12, 1 Kor 12, Eph 4 finden wir solche Aufzählungen: Apostel, Propheten, Lehrer, Leitungsdienst. Jeder hat seinen Dienst; jedem Dienst eignet eine bestimmte Autorität, die er gebrauchen muß zur Auferbauung der Gemeinde im Glauben und in der Liebe. Keiner kann und darf deshalb alles sein und tun wollen. Vielmehr gilt es, alles miteinander und füreinander zu tun in der gemeinsamen Unterordnung unter den einen Herrn der Kirche. Diese charismatische Dimension der Kirche steht nicht im Gegensatz zu amtlichen institutionellen Strukturen. Wohl aber besteht zwischen beiden eine für die Kirche des NT konstitutive Spannung. Eine rein und ausschließlich hierarchische Bestimmung der Kirche wäre also nicht dem NT gemäß und deshalb schlicht häretisch. Die hierarchische Struktur ist ein wesentliches Strukturelement der Kirche, aber nicht das einzige und nicht das umfassendste.

Fragen wir nun nach dem besonderen Dienst des Amtes neben den vielen anderen Diensten, dann ist das Studium des NT nochmals verwirrend. Das NT kennt verschiedene Ämter, aber es kennt keinen terminus technicus für Amt. Alle in der Profangräzität üblichen Begriffe für Amt und Autorität werden sogar konsequent vermieden, wenn von den Gemeindeämtern die Rede ist. Das Amt wird als Charisma und dieses als Dienst bestimmt. Charisma schließt ntl freilich Sendung und Vollmacht ein; aber es

[1] Vgl. meine früheren Veröffentlichungen zu dieser Frage: Neue Akzente im dogmatischen Verständnis des priesterlichen Dienstes, in: Concilium 5 (1969) 164—170; Die Funktion des Priesters in der Kirche, in: GuL 42 (1969) 102—116 (abgedruckt in: Glaube und Geschichte, Mainz 1970, 371—387); Amt und Gemeinde, in: Glaube und Geschichte 388—414. Zur Diskussion vgl. *K. Lehmann*, Das dogmatische Problem des theologischen Ansatzes zum Verständnis des Amtspriestertums, in: Existenzprobleme des Priesters (Münchner Akademie-Schriften 50), München 1969, 121—175; *ders.*, Zur Theologie der Gemeindeleitung, in: Pastoraltheologische Informationen 1970, Mainz 1970, 2—31.

handelt sich um eine Vollmacht, die in der Nachfolge Jesu nicht Macht und Herrschaft ist. Wir finden sogar bereits im NT Polemik gegen Herrschaftsverhältnisse in den Gemeinden. Auch das Wort „Priester" wird im NT konsequent vermieden, wenn von den Gemeindeämtern die Rede ist. Gewählt werden vielmehr strikt unkultische und unsakrale Funktionsbezeichnungen wie Episkopos (Aufseher), Presbyteros (Ältester), Diakonos (Dienender), Vorsteher. Das NT berechtigt uns also, bei der Bestimmung des Amtes von der Dienstfunktion der Leitung auszugehen und von daher nach dem Wesen des Amtes zu fragen.

2. Konstanten im Amtsverständnis

Die Ergebnisse der ntl Theologie sind also geeignet, unser traditionelles Amts- und Priesterverständnis zwar nicht einfach aufzulösen, wohl aber erheblich zu verflüssigen. Damit aus dieser Verflüssigung jedoch keine Verdünnung und Aushöhlung wird, gilt es nun, nachdem von den Variablen die Rede war, auch nach den Konstanten im ntl Verständnis des Amtes zu fragen.

Die erste und wichtigste Aussage, die es dabei zu machen gilt, ist: es gibt nur ein Amt und eine Autorität, die Jesu Christi. Alle die Termini, die das NT für die Gemeindeleiter vermeidet, wendet es auf Christus in hohem Ausmaß an: Hohepriester, Herr, Lehrer, Hirt. Entscheidend ist dabei jedoch, daß die Autorität nicht seiner Lehre, seinem Ethos oder — wie man heute sagt — seiner Sache zugeschrieben wird. Er selbst ist seine Sache in Person. Autorität ist darum nicht allein das Verhalten und die Sache des irdischen Jesus, seine befreiende Praxis im Umgang mit Sündern und Ausgestoßenen; Autorität kann diese seine Sache heute nur haben, wenn auch seine Person hier und heute gegenwärtig ist. Das bedeutet: Autorität ist der in und durch die Kirche lebendige Herr. Die Kirche und ihre Ämter können nur eine von ihm abgeleitete Autorität beanspruchen. Das ist die stärkste Relativierung kirchlicher Ämter, die man sich denken kann.

Diese These ist aber nicht nur eine Relativierung, sondern auch die tiefste Begründung des Amtes in der Kirche. Die Aussage, daß Jesus Christus seine Sache in Person ist, begründet nämlich eine Grundstruktur der Kirche, die man so umschreiben kann: Das Zeugnis des Glaubens kann nicht von den Zeugen des Glaubens getrennt werden. Röm 10, 14 f bringt dies klassisch zum Ausdruck: „Wie sollen sie glauben, wenn niemand verkündet, wie sollen sie verkünden, wenn niemand gesandt ist", und die Schlußfolgerung lautet: „So kommt also der Glaube vom Hören" (V. 17). Dieselbe Grundstruktur ist 2 Kor 5, 18-20 bezeugt: der Dienst der Versöhnung ist hier gleichursprünglich mit dem Wort der Versöhnung. Die christologische Einheit von Person und Sache begründet also eine Grundstruktur der Kirche, nach der die Sache des Evangeliums an gesandte und vollmächtige Zeugen des Evangeliums gebunden ist. Sie sprechen in Christi Person und Auftrag (vgl. V. 20). Wer sie hört, hört Christus (vgl. Lk 10,16). In der Nachfolge Christi kann solche Vollmacht freilich nur in äußerer Ohnmacht, in Dienst und Gehorsam ausgeübt werden. Während Macht unfrei macht, will Vollmacht frei machen und frei setzen. „Wir sind nicht Herren eures Glaubens, sondern Diener eurer Freude" (2 Kor 1,24).

An zweiter Stelle ist nach der christologischen Grundstruktur eine apostolische Grundverfassung des Amtes zu nennen. Die erstberufenen Zeugen des Glaubens waren die Apostel. Wir können hier nicht auf die schwierige Problematik des ntl Apostelverständnisses eingehen. Im wesentlichen wird es durch zwei Elemente bestimmt: 1. Die Apostel sind unmittelbare Zeugen des auferstandenen Herrn. Diese unmittelbare Zeugenschaft ist einmalig; es kann in der späteren Kirche darum keine neuen Apostel und im strikten Sinn des Wortes keine Nachfolger der Apostel geben. Die Kirche steht vielmehr bleibend auf dem Fundament der Apostel und Propheten (Eph 2, 20). 2. Zur unmittelbaren Zeugenschaft kommt die Sendung, die Botschaft von Kreuz und Auferstehung weiterzutragen und dadurch Gemeinden zu sammeln.

Diese apostolische Funktion der bevollmächtigten Verkündigung des Evangeliums, durch die Glaube geweckt und Gemeinde gegründet und geordnet wird, muß es freilich über die Zeit der Erstapostel hinaus geben. Vor allem die Pastoralbriefe bezeugen diesen Übergang vom Apostelamt zu apostolischen Ämtern, deren Grundfunktion die kirchengründende Verkündigung des Evangeliums ist. Kirche ist ja nach einer ihrer ältesten Definitionen nichts anderes als Gemeinschaft der Glaubenden. Sie ist also überall dort, wo die Verkündigung des Evangeliums von Gottes rettender Gnade in Jesus Christus in gemeinsamem Glauben und in gemeinsamem Leben aus dem Glauben eine Antwort findet. Aufgabe des bleibenden apostolischen Dienstes ist es also, durch die Verkündigung (im weitesten Sinn des Wortes: also durch Predigt, Katechese, Mahnung, Zuspruch, Gespräch usf.) Glauben zu wecken und dadurch Gemeinden zu gründen und zu leiten. Dabei kommt dem Amt eine doppelte Aufgabe zu: es soll darüber wachen, daß sich der Glaube und das Leben der Kirche am apostolischen Anfang und nicht an zeitbedingten Moden orientiert, und es soll dafür sorgen, daß dieser ein für alle Mal überlieferte Glaube (Jud 3) missionarisch, d. h. lebendig, werbend, ansprechend und nicht starr und monoton verkündigt wird.

Schließlich muß noch eine dritte Wesenskonstante des kirchlichen Amtes, seine ekklesiale Einbettung, genannt werden. Das Amt steht auf Grund seiner Sendung durch Christus im Vollzug seines apostolischen Dienstes der Gemeinde gewissermaßen gegenüber. Bevor der Amtsträger die anderen lehrt, muß er jedoch selber wie alle anderen hören. Wie alle anderen ist auch er ständig auf die vergebende und rettende Gnade angewiesen. So steht das Amt in einem sehr fundamentalen Sinn in der Gemeinde, und es kann seinen Dienst nur tun in Gemeinschaft und in Zusammenarbeit mit allen anderen Gliedern der Gemeinde, man könnte sogar sagen: im ständigen Ringen um die Zustimmung und die Mitwirkung der Gemeinde. Alle bilden ja nach dem NT das eine priesterliche Volk Gottes (vgl. 1 Petr 2, 5.9). Für das rechte Verständnis des Amtes ist also die Spannung von „in der Gemeinde" und „gegenüber der Gemeinde" konstitutiv.

Fragt man nun, wie diese spannungsreiche Zuordnung und Einordnung von Amt und Gemeinde näherhin zu bestimmen sei, dann wird man am besten von Eph 4,12 ausgehen. Der besondere Dienst des Amtes besteht in der Zurüstung der anderen Dienste für ihren Dienst: „um die Heiligen für das Werk des Dienstes zu bereiten, zum Aufbau des Leibes Christi". Das Amt ist also Dienst an den anderen Diensten. Es ist dafür verantwortlich, daß der der Gemeinde insgesamt aufgetragene Dienst überhaupt getan und daß er in der rechten, d. h. evangeliumsgemäßen Weise getan wird. Daraus folgt eine zweifache Aufgabe: 1. Das Amt soll inspirieren. Es soll andere Charismen wecken, entdecken, motivieren und geistlich weiterführen. Das setzt geistliche Menschen voraus, also ein Leben aus dem Geist, geistliche Erfahrung und die Fähigkeit, diese weiterzugeben. 2. Das Amt soll integrieren. Es soll die vielen Charismen zu einer sinnvollen Koordination und Kooperation bringen, soll besorgt sein, daß jeder sein Recht und seinen Platz hat und daß doch das Wohl des Ganzen gewahrt bleibt. Das setzt bestimmte menschliche Eigenschaften und Fähigkeiten voraus: Fähigkeit zum Dialog, zur Kooperation, zum Hinhören ebenso wie zum Führen. Es wäre dringend zu überlegen, welche Konsequenzen sich daraus für Auswahl und Ausbildung der Priesteramtskandidaten ergeben.

Die drei aufgezeigten Konstanten im ntl Befund faßt man gegenwärtig sehr oft unter dem Stichwort „Gemeindeleitung" zusammen. Eine solche Charakterisierung des Amtes hat durchaus einen Anhalt im NT. Nur muß man sehen, daß die Leitung einer Gemeinde nicht primär durch Organisation und Administration geschieht, sondern durch die Verkündigung des Evangeliums, die sich in besonderer Weise in der sakramentalen Feier verdichtet und in der brüderlichen Liebe auswirkt. Der Begriff der Gemeindeleitung darf also nicht im Sinn einer soziologischen Reduktion mißverstanden werden;

er muß vielmehr theologisch interpretiert werden. Inspiration und Integration der Gemeinde geschieht durch die Verkündigung und durch die Sakramente. Vor allem aber gilt: Leitungsdienst ist im Sinn des NT Hirtendienst. Der gute Hirte des NT aber gibt sein Leben für die Herde (Jo 10,11). Leitungsdienst bedeutet existentielles Sein für die andern. Der Anspruch, im Namen Christi zu sprechen und zu handeln, ist nur glaubwürdig, wenn er gedeckt ist durch ein Leben in der Nachfolge dessen, der sein Leben hingab für die vielen (vgl. Mk 10,45 u.ö.).

III. Dogmatische Entfaltung

Nachdem wir uns in einem ersten Durchgang einen theologischen Ansatz für ein sachgemäßes Verständnis des kirchlichen Amtes erarbeitet haben, soll dieser Ansatz jetzt in drei Punkten dogmatisch entfaltet werden. Wir fragen 1. nach der Sakramentalität der Ordination, 2. nach dem Wesen des sakramentalen Charakters, des sogenannten „unauslöschlichen Merkmals" und schließlich 3. nach Recht und Grenzen der Ausgliederung aus dem Amt.

1. Die Ordination ein Sakrament?

Die These, daß die Ordination ein Sakrament ist, gilt als eine der traditionellen Kontroversfragen. Sie ist heute indes auch innerkatholisch oft schwer verständlich zu machen. Um dieser Frage näher zu kommen, sei zunächst eine soziologische Vorüberlegung angestellt. Wir gingen ja davon aus, daß das Amt sozusagen die öffentliche Verantwortung für die Kirche bzw. für eine Gemeinde besitzt. Eine solche öffentliche Verantwortung setzt schon rein soziologisch eine öffentliche Anerkennung voraus, die wiederum nur dadurch erreicht werden kann, daß man sich auf bestimmte, allgemein anerkannte Rechtsförmlichkeiten für die Berufung und Einsetzung ins Amt einigt. Solche der Legitimation dienende Verfahren sind im Grunde keine bürokratischen Einschränkungen der Freiheit, sondern ein Schutz der Freiheit gegenüber Willkür und Anmaßung. Eine solche öffentliche Einsetzung legt sich deshalb auch für das kirchliche Amt nahe. In der Tat finden wir seit den Pastoralbriefen eine solche Rechtsförmlichkeit, nämlich die Handauflegung (vgl. 1 Tim 4,14; 2 Tim 1,6). Sie gibt eine öffentliche Legitimation in der Kirche. Freilich wird die soziologische Ebene im NT und in der Tradition sofort überstiegen. Die Handauflegung ist nämlich verbunden mit einem Gebet als einer amtlichen Fürsprache der Kirche und d. h. einer wirksamen Fürbitte für den zu Ordinierenden um die Ausrüstung mit dem Geist zur Ausübung seines Dienstes. Damit wird deutlich, daß die Ordination die soziologische Ebene übersteigt; die öffentliche Einsetzung in das Amt ist zugleich eine wirksame Zusage und Verheißung des Geistes.

Dieses sakramentale Verständnis bedeutet keine Sakralisierung; sie ist schlicht ein ‚Ausdruck dessen, um was es in diesem Amt geht. Das Amt ist nicht eine bloße Ordnungsfunktion in der Kirche. Kirche begründet sich ja nicht eigenmächtig „von unten"; man kann sie nicht einfach organisieren und regieren wie eine andere gesellschaftliche Gruppe. Kirche ist begründet in Person und Werk Jesu Christi und in seiner bleibenden Gegenwart im Hl. Geist. Indem sich die Kirche an die apostolisch überlieferte Form der Handauflegung hält, bringt sie zum Ausdruck, daß die Kirche und ihr Amt nicht ihre eigene Schöpfung ist, sondern etwas Empfangenes; indem sie dabei zugleich um den Geist bittet, sagt sie, daß sie Geschöpf des Geistes ist und daß nur der Geist einen Menschen zu diesem vollmächtigen Dienst ermächtigen kann. Da der Geist jedoch der Kirche bleibend verheißen ist, kann die Kirche diesen Geist durch Handauflegung und Gebet in wirksamer Weise vermitteln, und das nennt man ein Sakrament[2].

---

[2] Zur Frage, ob in diesem Punkt heute noch ein kirchentrennender Unterschied zur protestantischen Auffassung besteht, vgl. meinen Beitrag Ökumenischer Konsens über das kirchliche Amt, in: StdZ 98 (1973) 219—230. Die These, es handle sich hier in vielen Fällen nur

2. Unauslöschliches Merkmal

Die traditionelle durch das Trienter Konzil bekräftigte Lehre unterscheidet zwischen der durch die Priesterweihe verliehenen sakramentalen Gnade und dem durch die Ordination eingeprägten sakramentalen Charakter, dem sogenannten unauslöschlichen Merkmal des Priesters. Diese Lehre ist historisch wie sachlich schwer zu verstehen. Während für die meisten älteren Priester dieses „Priester auf ewig" bestimmend und tragend für ihr gesamtes Amtsverständnis und ihre gesamte Spiritualität ist, begegnet diese Lehre heute weitgehendem Unverständnis und teilweise scharfer Ablehnung oder umdeutenden entmystifizierenden Interpretationen, die oft das traditionelle ontologische Verständnis durch eine neue funktionale Deutung ersetzen wollen. Dabei kommen heute auch innerkatholisch viele Argumente, die die Reformatoren zur Ablehnung dieser Lehre vorbrachten, zur Sprache.

Will man der traditionellen Lehre gerecht werden, dann muß man sehen, daß es schon im Mittelalter sehr unterschiedliche Deutungen gab. Das Trienter Konzil definierte deshalb im wesentlichen nur die Existenz eines solchen unauslöschlichen Prägemals, enthielt sich aber bewußt einer Aussage über dessen Wesen. Hier ist also dem theologischen Pluralismus ein weiter Spielraum gelassen. Das heißt nicht, daß man in der Deutung beliebig verfahren dürfe. Man muß vielmehr ausgehen von den Gegebenheiten in Schrift und Tradition. Danach wird der Priester bei der Ordination ein für allemal von Christus in Dienst genommen und gesandt. Diese Sendung geschieht von Gott her unwiderruflich und reuelos; sie beansprucht und prägt den Priester darum in seinem ganzen Sein und erfordert eine auf Unwiderruflichkeit hin orientierte Entscheidung. Die personale Inanspruchnahme zum Dienst prägt ihn also bleibend in dem, was er ist. Insofern sind ein ontologisches und ein funktionelles Verständnis kein Gegensatz, sondern zwei sich ergänzende Aspekte[3].

Geht man von diesem Ansatz aus, kann man das Verständnis des sakramentalen Charakters sowohl gegen ein altes, weit verbreitetes Mißverständnis, wie gegen neueres Unverständnis abgrenzen. Sosehr man das Berechtigte am ontologischen Verständnis festhalten muß, braucht man dabei doch nicht an ein mysteriöses inneres Zeichen zu denken. Es geht um eine Prägung der gesamten menschlichen Person und um ihre endgültige Indienstnahme durch Christus. Das schließt aber auch aus, das priesterliche Amt als einen bloßen Job zu verstehen, als eine bloße Funktion, die man heute übernimmt und morgen wieder an den Nagel hängt. Es nimmt vielmehr teil an dem Ein-für-alle-Mal des Priestertums Christi. Das schließt nicht aus, daß es menschlich zu

---

noch um eine Frage der Sprachregelung, ist oft mißverstanden worden. Man hat übersehen, daß ich nicht gesagt habe, die Frage, ob die Priesterweihe ein Sakrament *ist*, sei eine Frage der Sprachregelung, sondern vielmehr behauptet habe: insofern man sich über die gemeinte Sache einig ist, dann ist es nur noch eine Frage der Sprachregelung, ob man diese als Sakrament *bezeichnet*. Es sollte also keinem Nominalismus das Wort geredet werden; vielmehr muß festgehalten werden, daß Dogmen Sachaussagen sind, wenngleich man diese Sache je nach konfessioneller Tradition u. U. verschieden bezeichnen kann. Das schließt nicht aus, daß dogmatische Sprachregelungen innerhalb der katholischen Kirche verbindlich sind.

[3] Diese These wurde von *W. Hoeres* in zwei Artikeln in der Deutschen Tagespost Nr. 57/73 und Nr. 76/73 heftig kritisiert und als Entmythologisierung des katholischen Priestertums bezeichnet. Die pamphletartigen Ausführungen von W. Hoeres, die leider charakteristisch sind für einen bestimmten Stil innerkirchlicher Diskussion, machen eine sachliche Auseinandersetzung unmöglich. Der für ihn entscheidenden Frage, ob das Gesendetsein dem Priester „ein neues reales Sein und eine neue Vollkommenheit verleiht oder eben doch nur eine Beauftragung ohne unmittelbare seinsmäßige Besiegelung ist", weiche ich nicht aus, denn genau das erstere möchte ich in aller Entschiedenheit sagen. Ich stelle die Prägung des Priesters auch nicht auf eine Stufe mit der Prägung, die ein engagierter Lehrer oder Journalist durch den Dienst in seinem Beruf erfährt, da ich sie nicht begründe im Dienst, den der Priester selbst leistet, sondern in der sakramentalen Indienstnahme des Priesters durch Christus und die Kirche. Vgl. meine Erwiderung in der Deutschen Tagespost Nr. 67/73.

respektierende Gründe geben kann, das übernommene Amt nicht das ganze Leben lang auszuüben und sich von den Amtspflichten entbinden zu lassen. Aber auch wer diesen Schritt tut, steht bleibend unter der einmal empfangenen Verheißung und dem einmal übernommenen Anspruch. Sie gehören bleibend zu seiner geschichtlichen Existenz und sind ihm insofern bleibend eingeprägt.

Dies alles ist kein starres Lehrgesetz, sondern Teil der Frohbotschaft. Der innere Sinn dieser Lehre ist nämlich ein doppelter: 1. Sie grenzt das katholische Amtsverständnis ab gegen das Schwärmertum, das es in veränderter Form auch heute wieder gibt. Die Schwärmer meinten, die Legitimität des Amtes und die Gültigkeit der von ihm gespendeten Sakramente hänge von der persönlichen Heiligkeit des Priesters ab. Damit wäre jeder Priester hoffnungslos überfordert. Die Gemeinden aber würden in ständige Heilsunsicherheit gestürzt, käme es auf die menschliche Heiligkeit ihrer Priester an. Deshalb ist es eine für den Priester wie für die Gemeinden tröstliche Wahrheit, daß Christus den Priester so in Beschlag genommen hat, daß Christus es ist, der predigt, tauft, konsekriert, daß er also im Namen und in der Person Christi sprechen kann, auch wenn er ein Sünder ist. Das restlose Auseinanderfallen von Amt und Charisma und die formale Berufung auf das „objektive" Amt muß selbstverständlich ein Grenzfall sein. Normalerweise muß die objektive Sendung durch die subjektive Heiligkeit glaubwürdig gemacht werden. Deshalb bringt die Lehre vom sakramentalen Charakter 2. zum Ausdruck, daß das priesterliche Amt nicht nur eine äußere, den Menschen veräußernde und entfremdende Funktion darstellt, die die Person unberührt läßt. Was heute sehr viele als Problem und Last empfinden, das Auseinanderklaffen und die Spaltung von persönlichem Sein und beruflichem Tun, kommt hier im Ansatz zur Deckung: die Sendung prägt das personale Sein. Was heute so vielen unverständlich ist, macht also gerade das menschlich und christlich Erfüllende und Beglückende dieses Berufes aus.

3. Recht und Grenzen der Ausgliederung

Nach den beiden uns mehr aus der Tradition vorgegebenen Themen wenden wir uns nun einem Problem zu, das sich aus der gegenwärtigen Situation der Kirche ergibt, um daran ein paar pastorale Schlußfolgerungen anzuknüpfen. Ein Grundproblem der gegenwärtigen Situation ist die Frage, wie die Kirche mit ihrem Priestermangel fertig wird. Dies ist eine Frage des vitalen Überlebens. Diese Not kann freilich auch heilsame Konsequenzen haben. Sie zwingt uns, eine Entflechtung des Amtes vorzunehmen. Dogmatisch gesehen gibt es dazu reiche Möglichkeiten. Denn es ist kein Zweifel, daß das Amt im Laufe der Geschichte weitgehend eine faktische All- und Alleinzuständigkeit bekommen hat, die theologisch in keiner Weise notwendig ist. Diese geschichtliche Entwicklung ist nicht einfach eine Fehlentwicklung; sie ergab sich weitgehend aus der damaligen geschichtlichen und gesellschaftlichen Situation. Das Amt hat sich schon immer in den soziologischen Formen seiner Umwelt verwirklicht. Die wandlungsreiche Geschichte des kirchlichen Amtes eröffnet uns jedoch heute ein hohes Maß an Offenheit für neue Entwicklungen, die auf eine Entflechtung wie auf eine Spezialisierung der Funktionen hinauslaufen, die traditionellerweise faktisch vom Amt getan wurden. Die verstärkte Mitverantwortung der Gemeinden, die Beteiligung von vielen ehrenamtlichen, haupt- und nebenberuflichen Laien ist mehr als ein Notbehelf; sie ist als eine große Chance zu sehen.

Die Frage ist nur, wie weit diese Entflechtung gehen kann und was zur unveräußerlichen Substanz gehört. Eine solche Abgrenzung von Variablen und Konstanten ist nie einfach mit dem Lineal zu ziehen. Wir haben das bleibende Wesen des Amtes nie „chemisch rein", sondern immer nur in geschichtlichen Konkretisierungen. Dennoch lassen sich wenigstens zwei Gesichtspunkte für die Beantwortung dieser Frage nennen:

1. Dem Ordinierten vorbehalten sind von der Sache her solche Akte, in denen die Kirche öffentlich als Kirche in Erscheinung tritt. Das Amt ist ja verantwortlich für die

Sendung der Kirche insgesamt. Das bedeutet konkret: Den Ordinierten steht zu a) der Vorsitz bei der eucharistischen Feier; die Eucharistie ist ja höchste Verdichtung des Wesens der Kirche[4]; b) die Verwaltung der sakramentalen Buße; das sakramentale Zeichen der Versöhnung mit Gott ist ja die Versöhnung mit der Kirche; c) der Abschluß der Initiation, d. h. der Einführung und Eingliederung in die Kirche, also die Spendung der Firmung. In diesen drei sakramentalen Akten ereignet sich Kirche in letzter Verdichtung. Wir leiten die Tatsache, daß diese drei sakramentalen Akte allein durch den Ordinierten geschehen können, also nicht aus besonderen Vollmachten ab, sondern aus dem Wesen der Kirche insgesamt und aus der Stellung, die das Amt in der Gemeinde hat.

2. Dieser erste Gesichtspunkt für Grenzen der Ausgliederung muß freilich sofort durch einen zweiten ergänzt werden. Auf Grund des ersten Gesichtspunktes besteht nämlich die Gefahr, daß das Amt am Ende doch wieder auf sakramentale Akte beschränkt wird, was den Priester zu einem bloßen Kultfunktionär degradieren würde. Dies ist der circulus vitiosus des gegenwärtigen Priestermangels: weil wir so wenige Priester haben, sind die wenigen gezwungen, die sakramentalen Funktionen wahrzunehmen und alles andere weitgehend an Laien zu delegieren. Weil sie damit aber zu bloßen Kultfunktionären werden, wird der Priesterberuf immer weniger attraktiv, so daß sich das Übel nur noch verschlimmert. Deshalb ist es wichtig zu sehen, daß die Sakramente als sacramenta fidei wesentlich im Zusammenhang stehen mit der Verkündigung. Wer in einer Gemeinde den Vorsitz bei der Eucharistiefeier hat, muß im Normalfall auch in dieser Gemeinde verkündigen, in ihr und mit ihr leben. Alles andere muß das Sakrament als Magie erscheinen lassen.

Diese innere Einheit von Verkündigung, Sakrament und Gemeindeleben richtet eine Grenze auf für eine allzu starke Ausgliederung und Segmentierung des Amtes. Sie richtet auch eine Grenze auf gegenüber rein technischen Lösungsversuchen des Priestermangels, etwa dadurch, daß man die normale Gemeindearbeit Laien anvertraut, den Priester aber nur gelegentlich zur Eucharistiefeier „auftauchen" läßt, im übrigen aber eine Art „Kontainerkommunion" einführt. Wenn es eine Möglichkeit gibt, das Amts- und Sakramentverständnis vollends kaputt zu machen, dann ist es diese. Selbstverständlich schließt das nicht aus, daß man Kleinstgemeinden als Pfarrbezirke in größere Gemeinden oder Gemeindeverbände eingliedert und überhaupt mehr plant. Die eigentliche Gefahr von rein technischen Lösungen besteht jedoch darin, daß man dem Problem des Priestermangels vorschnell seine Schärfe nimmt und gar nicht das Bewußtsein aufkommen läßt, daß es sich hier um ein vitales Problem handelt, weil der Begriff priesterlose Gemeinde theologisch in sich selbst einen Widerspruch darstellt.

Im Grunde bieten sich zwei Wege an, um dem Problem Herr zu werden: An erster Stelle wird gewöhnlich die Überprüfung der traditionellen Kriterien für die Zulassung zur Ordination genannt. Wenn es gilt, daß die pastorale Sorge und Verantwortung das oberste Kriterium für die Kirche sein muß, dann muß man sich überlegen, ob man

---

[4] Die Interpretation, die *P. Bläser* und *W. Averbeck* meinen früheren Veröffentlichungen zu dieser Frage gegeben haben, geht völlig an der Sache vorbei. Die konstitutive Bedeutung des Amtes für die Eucharistie kann gerade von dem von mir vertretenen Ausgangspunkt für das Verständnis des priesterlichen Amtes bei der Gemeindeleitung bzw. beim Hirtendienst aus einsichtig gemacht werden und ist von mir auch nie in Frage gestellt worden. Daß dennoch die Gültigkeit der Eucharistie nicht *einseitig* und isoliert vom kirchlichen Amt her bestimmt werden kann, dürfte für jeden, der die christologischen und ekklesiologischen Dimensionen der Eucharistie mitbedenkt, eigentlich selbstverständlich und kein Grund zu einer Kritik sein, die fast schon einer privaten Exkommunikation gleichkommt. Vgl. *P. Bläser* in: KNA. Kritischer Ökumenischer Informationsdienst Nr. 36/71, 6—8; *ders.*, Zur Bedeutung des Amtes für den Vollzug der Eucharistie, in: Cath. 26 (1972) 86—107, bes. 89—91, 94—96; *W. Averbeck*, Gegenseitige Anerkennung des Amtes?, in: ebd. 172—191, bes. 188, Anm. 48.

an sich sinnvolle, aber nicht notwendige und deshalb einschränkende Kriterien wie Zölibatsverpflichtung oder — was auf einer ganz anderen Ebene liegt — akademische Ausbildung weiterhin aufrecht erhalten darf. Man muß sich fragen, ob es klug und erlaubt ist, um solche wertvolle, aber nicht notwendige Kriterien aufrecht zu erhalten, alle möglichen Konstruktionen zu versuchen, die notwendige Wesensstrukturen des Amtes verdunkeln und letztlich das Amt selbst diskreditieren. In vielen Diskussionen wird hier nicht mehr die Hierarchie der Wahrheiten und der Gesichtspunkte gewahrt. Man konstruiert von einer dogmatischen Randfrage her eine Amtstheologie, die dann niemandem mehr einleuchtet. Dennoch sollte man sich von einer Änderung der Zulassungskriterien allein nicht zu viel versprechen. Wirklich weiterführend kann nur eine innere Erneuerung der Kirche sein.

Viel wichtiger scheint mir deshalb ein 2. Weg zu sein, der nicht als Alternative zum 1., sondern als dessen notwendige Voraussetzung gedacht ist: Die Revitalisierung des Glaubensbewußtseins in den Gemeinden, das Bewußtmachen der Situation und der Verantwortung aller für die Zukunft der Kirche sowie der konstitutiven Bedeutung des priesterlichen Amtes für die Gemeinden. Nur auf Grund eines solchen erneuerten Bewußtseins in der Kirche kann der Priesterberuf letztlich wieder attraktiver werden. Den Klerikalismus und die Unmündigkeit der Laien, falsche, übertriebene und teilweise abstoßende Formen der Hochschätzung der Priester hat man in den letzten Jahren mit Recht abgebaut. Es gilt jetzt ein vertieftes Verständnis für das priesterliche Amt zu wecken. Es gilt den Priesterberuf als menschlich und christlich, theologisch und pastoral erstrebenswertes Ziel zu verdeutlichen. Wenn ich recht sehe, geschieht dafür zu wenig.

IV. Die Herausforderung

Wenn wir jetzt zum Schluß nochmals auf die am Anfang gestellten Fragen zurückschauen, dann müssen wir feststellen, daß wir sie nur zum Teil beantwortet haben. Die eigentliche In-Frage-Stellung und Herausforderung ist ja gar nicht in erster Linie die kleiner gewordene Zahl. Die Frage, die uns immer wieder beschleicht, lautet vielmehr: Werden uns die Menschen in Zukunft noch brauchen? Wird noch ein Bedarf sein für unsere Botschaft? Werden die Fragen noch lebendig sein, auf die diese Botschaft eine Antwort geben möchte? Eines der bedrängendsten Phänomene der Gegenwart ist doch, daß vielen Menschen, die ohne Gott und Kirche leben, subjektiv scheinbar oder vielleicht auch wirklich nichts fehlt, daß sie sich nicht unglücklicher und hoffnungsloser fühlen als die meisten Christen. Ein Atheist, dessen Herz unruhig ist, bis es ruht in Gott, ist fast schon zu einem pastoralen Glücksfall geworden.

Wir sollten uns angesichts dieser bedrängenden Situation nicht damit beruhigen, daß die Säkularisierungswelle ja auch schon wieder am Verebben und inzwischen bereits eine neue, religiöse Welle im Heranziehen zu sein scheint. Es ist nämlich absolut noch nicht ausgemacht, daß diese in ersten Hinweisen sich abzeichnende religiöse Welle kirchlich eingefangen und fruchtbar gemacht werden kann.

Auf rasch wechselnde Moden allein können wir uns also nicht verlassen. Die Antwort kann letztlich nur aus dem Glauben kommen, aus dem Glauben, daß der Mensch von Gott und auf ihn hin geschaffen ist. Diese Kreatürlichkeit bestimmt ihn zutiefst, so daß er sie nie abschütteln kann. Bei allem geschichtlichen Wandel des Menschenbildes und des Weltbildes kann sich der Mensch in dieser letzten Tiefe gar nicht ändern, hier bleibt er wesens- und seinsmäßig die arme Verwiesenheit auf ein Geheimnis der Fülle, das wir Gott nennen. Die Frage nach dem Sinn und Grund seines Lebens ist dem Menschen also konstitutiv eingestiftet. Er kann sie zwar zeitweilig aus dem Bewußtsein verdrängen, er kann sogar versuchen, sie philosophisch als illegitim und unbeantwortbar hinzustellen; in der Praxis des Lebens lebt jeder aus einem Sinnentwurf heraus, da muß sich jeder faktisch entscheiden, was für ihn Glück, Lebenserfüllung, Sinn, oder wie immer man das nennt, ist. Es ist sogar zu erwarten, daß diese

Fragen sich schon sehr bald mit einer Vehemenz stellen, die wir noch kaum ahnen. Irgendwie hat die technische Entwicklung ja offenkundig einen Stand erreicht, wo ihre Grenzen deutlich werden. Es ist offenkundig geworden, daß wir mit allem unserem Fortschritt zugleich auch neue Probleme und neue Leiden produzieren, die auf der Ebene der Wissenschaft und Technik gar nicht lösbar sind. Die eigentliche Frage lautet deshalb, ob die Grundrichtung, die Prioritäten noch stimmen. Und selbst, wenn wir eines Tages aus eigener Kraft die Utopie einer vollkommenen Gesellschaft erreichen könnten, dann würden die Menschen sich auf Grund ihres offenbar unausrottbaren Egoismus noch immer gegenseitig Leid antun; sie würden noch immer Schmerz und Krankheit erfahren, leiden und sterben. So wird sich der Mensch eine offene Frage, ein Geheimnis bleiben.

Dies alles kann hier nur sehr unvollständig ausgesprochen werden, nicht nur um anzudeuten, daß objektiv kein Grund zur Resignation besteht, sondern um nochmals von einem anderen Gesichtspunkt her zu beleuchten, wo die eigentliche Aufgabe und Sendung des Priesters liegt. Die Mitarbeit an einer gerechteren, freieren und menschlicheren Ordnung der Welt ist zweifellos eine wesentliche christliche Pflicht, der sich auch der Priester nicht entziehen darf. Seine ihm eigene besondere Sendung und seine Chancen in unserer Zeit liegen jedoch nicht hier. In der Verkündigung des Evangeliums von Jesus Christus, seinem Leben und Verhalten, seinem Tod und seiner Auferweckung wird ein Weg sichtbar und ein Sinn des Menschseins eröffnet, der zeigt, daß unser menschliches Leben durch und durch von Gott gehalten und angenommen ist. In der Feier der Sakramente wird diese Botschaft in konkrete Zeichen verdichtet und wirksam in die menschlichen Situationen hineingesprochen. Im Leben der Gemeinden, seien es nun Ortsgemeinden oder funktionale Gemeinden, soll zeichenhaft für die Welt etwas aufleuchten von der Menschlichkeit und Brüderlichkeit, die durch den Glauben an diese Botschaft ermöglicht wird. Hier ist die Aufgabe des Priesters. Hier ist sie heute so notwendig wie eh und je. Wir sollten deshalb nicht nur von der Krise des Amtes, die es zweifellos gibt, sprechen; wir sollten uns vor allem nicht selbst bemitleiden. Wir sollten auch etwas mehr davon sprechen, daß Priestersein in allem Umbruch und bei allen Problemen, bei allen notwendigen und teilweise verschleppten Reformen, nach wie vor ein einen Menschen erfüllenkönnender, weil für die Menschen notwendiger Beruf ist.

AUGUSTINUS WUCHERER-HULDENFELD

Marx und Freud

Zur Problematik der Struktur des Atheismus innerhalb ihrer Religionskritiken

Was man heute unter dem Titel „Atheismus" versteht, ist ein Sammelbegriff für verschiedenste Phänomene oder Theorien. Es besteht keine Einigkeit über die Gestalt des „Theismus", der abgelehnt wird. Was jeweils unter Atheismus verstanden wird, hängt von einem bestimmten Religions- oder Gottesverständnis ab, das sehr verschieden sein kann. Unter den verschiedenen Gestalten des Atheismus ragt eine hervor, die mit *Max Scheler* „postulatorischer Atheismus" genannt werden kann[1]. Dieser Atheismus wendet sich nicht nur kritisch gegen eine bestimmte Gottesvorstellung, sondern fordert (postuliert), daß es Gott nicht geben darf oder soll, einzig um der Freiheit, Selbständigkeit und Würde des Menschen willen.

Ausgehend von zwei Denkern, die in der gegenwärtigen Diskussion zu großer Bedeutung aufgestiegen sind, von *Karl Marx* und *Sigmund Freud*, soll zunächst das Grundgefüge dieses postulatorischen Atheismus skizziert werden (I). Danach soll versucht werden, die Problematik grundlegender Voraussetzungen dieses Atheismus zu diskutieren (II), um schließlich den kritisch läuternden Beitrag dieses Atheismus für das christliche Gottesverständnis würdigen zu können (III).

I. Die Struktur des postulatorischen Atheismus

1. *Durchsichselbstsein gegen Schöpfungstheorie*

In den Ökonomisch-philosophischen Manuskripten von *K. Marx* aus dem Jahre 1844, die erst 1932 veröffentlicht wurden, findet sich ein kurzer Text, in dem herausgearbeitet wird, daß Schöpfung des Menschen durch Gott und menschliche Selbständigkeit einander widersprechen:

„Ein *Wesen* gilt als ein selbständiges, sobald es auf eigenen Füßen steht, und es steht erst auf eignen Füßen, sobald es sein *Dasein* sich selbst verdankt. Ein Mensch, der von der Gnade eines andern lebt, betrachtet sich als ein abhängiges Wesen. Ich lebe aber vollständig von der Gnade eines andern, wenn ich ihm nicht nur die Unterhaltung meines Lebens verdanke, sondern wenn er noch außerdem mein Leben *geschaffen* hat, wenn er der *Quell* meines Lebens ist, und mein Leben hat notwendig einen solchen Grund außer sich, wenn es nicht meine eigene Schöpfung ist. Die *Schöpfung* ist daher eine sehr schwer aus dem Volksbewußtsein zu verdrängende Vorstellung. Das Durchsichselbstsein der Natur und des Menschen ist ihm *unbegreiflich*, weil es allen *Handgreiflichkeiten* des praktischen Lebens widerspricht"[2]. Der Mensch vermag sich seine Existenz selber durch Arbeit zu schaffen. Hängt er aber von der Gnade eines anderen ab, der im Besitz der Produktionsmittel ist und ihn als Arbeitskraft ausbeutet, dann ist er ein abhängiges Wesen. Selbständigkeit im Sinne des „Durchsichselbstseins" (per se esse!) ist ihm unter gegebenen Herrschaftsverhältnissen unbegreiflich. Die Abhängigkeit würde sich aber verschärfen, wenn einer nicht nur durch den Lebensunterhalt, den er von der Herrschaft bezieht, von ihr abhängig ist,

---

[1] *Scheler*, Philosophische Weltanschauung (Bern 1954) 85 f, hat die von *Leo Strauss*, Spinoza's Critique of Religion (New York[2] 1965) 29 f, 209, 299 f, heftig zurückgewiesene Auffassung vertreten, wonach in allem bisherigen Atheismus Gottes Dasein irgendwie erwünscht war, aber erst seit *Nietzsche* eher unerwünscht erscheine.

[2] *Karl Marx / Friedrich Engels*, Werke (Ergänzungsband I, Berlin 1968) 544 f. Zur „ontologischen" Deutung dieses Textes vgl. *A. Wucherer-Huldenfeld*, Spinoza und Marx: Zum Problem der philosophischen Motivation des Atheismus (Wissenschaft und Weltbild 24 [1971] 110–121).

sondern sein eigenes Leben ihre Schöpfung wäre, d. h. existierte Gott als der oberste Herr der Geschichte, dann würde der Mensch vollständig von der Gnade eines anderen leben. Er hätte den Quellgrund seiner Tätigkeit außer sich und nicht mehr in sich. Gnade ohne Selbständigkeit versetzt den Menschen in passive Abhängigkeit: versklavt. Von Gottes Gnaden leben hieße, zu totaler Abhängigkeit so verurteilt sein, daß der Mensch um sein wesentliches, substantielles Sein (das Durchsichselbersein) gebracht würde. Abhängigkeit von Gott und menschliche Eigenständigkeit, Selbständigkeit, Durchsichselbersein widersprechen sich. Der Mensch muß also wählen: Entweder Er oder Ich (in neuen gesellschaftlichen Verhältnissen). Der Mensch darf kein abhängiges, unselbständiges, geknechtetes und erniedrigtes Wesen bleiben. Also muß er fordern (postulieren), daß es keinen Schöpfergott geben kann, damit er sich eine selbständige Existenz erarbeiten und nicht der Knecht anderer bleiben soll. Wir begegnen hier somit einer Form des postulatorischen Atheismus[3].

2. Erwachsensein gegen Infantilismus

S. Freud weist darauf hin, daß der Mensch als abhängiges und hilfloses Wesen geboren wird. Aus dem Bedürfnis heraus seine Ohnmacht zu überwinden, sucht er Hilfe und Schutz der Erwachsenen. Zugleich wird aber sein aufstrebender Lebenswille (Eros) durch deren Verbote und Verhaltensnormen empfindlichen Einschränkungen unterworfen. Die Aggression, die das Menschenkind gegen die Autoritäten aufbringt, kann es nicht nach außen abführen, ohne mit dem Verlust ihrer Liebe bedroht zu werden. So wird die Aggression unterdrückt und nach innen gewendet, und damit setzt sich im Inneren des Menschenkindes die repressive Herrschaft seiner Umwelt über es fort. Die äußere Abhängigkeit hat sich in innere Abhängigkeit umgesetzt. Mit anderen Worten: die ursprüngliche Einheit des Ich wird aufgespalten. Das Ich wendet sich gegen sich, indem es über sich eine Instanz aufrichtet (Über-Ich genannt), von der aus es seine Handlungen und Absichten beobachtet, überwacht, beurteilt, beschuldigt, zensuriert, und sie mit den Idealforderungen der Kultur konfrontiert (Ich-Ideal).

Wie entsteht nun die Religion? Sie entsteht aus dem Bedürfnis, die Ohnmacht und Hilflosigkeit zu überwinden: „Wenn nun der Heranwachsende merkt, daß es ihm bestimmt ist, immer ein Kind zu bleiben, daß er des Schutzes gegen fremde Übermächte nie entbehren kann, verleiht er diesen die Züge der Vatergestalt, er schafft sich die Götter, denen er doch seinen Schutz überträgt", oder er schafft sich einen noch „mächtigeren Vater" als den eigenen[4]. Das Bedürfnis nach väterlich-schützender Autorität schafft sich also einen Vatergott nach dem Vorbild des leiblichen Vaters. Damit wird aber die unfreie, unselbständige, unmündige Kindheitssituation festgehalten. Religion ist Ausdruck der „Fixierung eines psychischen Infantilismus"[5].

Wenn wir von *Freud* (wenigstens dies) lernen können, „daß für jeden der Gott nach dem Vater gebildet ist, daß sein persönliches Verhältnis zu Gott von seinem Verhältnis zum leiblichen Vater abhängt, mit ihm schwankt und sich verwandelt"[6], so folgt daraus noch lange nicht, was *Freud* behauptet, nämlich „daß Gott im Grunde nichts anderes ist als ein erhöhter Vater"[7]. Ich möchte aber jetzt nicht kritische Einwände vorbringen, sondern festhalten:

---

[3] Mit der Kennzeichnung der postulatorischen Struktur des Atheismus ist die solcherart philosophisch motivierte Religionskritik von Marx nicht bestimmt. Auf das Besondere dieser Religionskritik, nämlich sowohl der Herleitung als auch der Ableitung der religiösen Heteronomie-Vorstellungen einzig und allein nur aus der Geschichte der Produktionsverhältnisse, aus dem Elend des gesellschaftlichen Seins, braucht in diesem Zusammenhang nicht näher eingegangen zu werden; vgl. dazu *Johannes Kadenbach*, Das Religionsverständnis von Karl Marx (München 1970).

[4] *Freud*, Gesammelte Werke XIV (London 1955) 346; vgl. auch XV 175 f.

[5] A. a. O. XIV, 443. [6] A. a. O. IX, 177. [7] A. a. O.

1. Religion ist nach *Freud* im Grunde nichts anderes als ein in sich und über sich aufgerichtetes Ideal der unterwerfenden Autorität aus den Tagen der Kindheit und so Ausdruck kindlicher Subordination unter die repressive Autorität.

2. Die innere Abhängigkeit, in die sich die äußere Abhängigkeit fortgesetzt hat, wird durch die Religion bis zur Unerträglichkeit gesteigert und äußert sich in Intoleranz, Denkverboten, Lebensfeindlichkeit[8], *Entfremdung* von der Welt der Realität[9].

Aus dem Gesagten folgt, daß der Mensch sich entscheiden muß. Er muß wählen zwischen seinem Gott und dem Menschen, zwischen der göttlichen Autorität, die das Leben durch ihre Gebote einschränkt, dafür aber mit Sicherheiten entschädigt, einerseits und andrerseits dem schmerzlichen Verzicht auf diesen Schutz, der bedeutet, daß der Mensch Beengungen abstreift, eine neue Freiheit gewinnt und durch eigene Einsicht und Wissen ein Weltverständnis erarbeitet, das ihn neu verpflichtet. Um der höheren Bewußtheit und Selbständigkeit des Menschen willen ist es also notwendig geworden, auf die väterliche Autorität Gottes zu verzichten. Das Selbständig- und Mündigwerden des Menschen erfordert somit das Nichtsein Gottes. Wieder begegnen wir einer Form des postulatorischen Atheismus[10].

II. Die Ursprungsproblematik der Selbständigkeit

1. Problemstellung

Beiden Gestalten des postulatorischen Atheismus, dessen Struktur erhoben wurde, ist die Voraussetzung eigen, daß zwischen Gott und Menschen, zwischen Abhängigkeit von Gott und Selbständigkeit des Menschen ein Ausschlußverhältnis besteht, das die Wahl zwischen nur zwei Möglichkeiten entgegengesetzter Art notwendig macht. Eine dritte Möglichkeit scheint es hier nicht zu geben. Doch hängt die Allgemeingültigkeit des postulatorischen Atheismus davon ab, ob sich die Gegensätze absolut (kontradiktorisch) ausschließen und ob dadurch die Alternative vollständig bestimmt ist. Nur wenn es keine dritte Möglichkeit der Wahl gibt, dann läßt sich die Option für jeden Theismus als sinnvolle Möglichkeit postulatorisch ausschließen. Der postulatorische Atheismus ist solange unkritisch, als er seine undiskutiert übernommenen Voraussetzungen nicht erfolgreich überprüft hat.

Beide Religionskritiker — Marx und Freud — berufen sich zur Herleitung und Ableitung der zu überwindenden Religion auf die Erfahrung zwischenmenschlicher Beziehungen von Abhängigkeiten, die unfrei machen. Aber erschöpft sich in ihnen die menschliche Erfahrung? Selbstverständlich kann und darf für Marx und Freud die menschliche Erfahrung sich darin nicht erschöpfen. Doch muß weiter gefragt werden: Ist es berechtigt, diese Abhängigkeitserfahrung als die einzige, ja auch nur als die maßgebende und tragende Grundlage des vom Menschen ausgelegten Verhältnisses zu einem Gott anzusehen? Oder liegt hier eine unberechtigte Verallgemeinerung sowie ein noch vor- oder unkritisches Verhältnis zur eigenen Position vor?

Abhängigkeit wurde in vielfachen Bezügen genannt. Bei *Freud:* die Abhängigkeit des hilflosen Kindes von der Fürsorge der Erwachsenen und den Normen der Kultur. Bei *Marx:* die Abhängigkeit des Lohnempfängers vom Eigentümer der Produktionsmittel. — Wir stehen jeweils in vielfachen Abhängigkeitsbeziehungen. Aber Abhängigkeit ist für den Menschen keine eindeutige und unveränderliche Größe. Die Weise der Abhängigkeit bestimmt, wie wir als Menschen sind oder nicht sind. Innerhalb der mannig-

---

[8] Vgl. dazu vor allem Freuds Abhandlung „Die Zukunft einer Illusion" (GW XIX 323—380).

[9] So auch *Freud,* wenn er über Wilsons „intimate connection between Wilson's alienation from the world of reality and his religious convictions" spricht, in: *Sigmund Freud und William C. Bullitt,* Thomas Woodrow Wilson, Twenty-eighth President of the United States: A Psychological Study (London 1967) XII.

[10] Vgl. *A. Wucherer-Huldenfeld,* Postulatorischer Atheismus: Über die Bedeutung der Religionskritik in der Psychoanalyse, in: Wort und Wahrheit 22 (1967) 193—202.

faltigen Abhängigkeitsbezüge stellt sich im Verhältnis von Mensch zu Mensch die Frage, ob jede Abhängigkeit unselbständig macht, oder ob es überhaupt eine Selbständigkeit geben kann, ohne jede Abhängigkeit.

2. *Formen gesellschaftlicher Abhängigkeit*

a) Unselbständigkeit: Ich kann anderen so begegnen, daß sie zum Mittel für meine Zwecke genommen werden: etwa als Objekt meiner Lust, meines Nutzens (als Arbeitskraft), oder in sonst irgendeiner sozialen Rolle oder Funktion. Dann begegnet mir nicht „Jemand", sondern einer unter anderen. Er begegnet nicht als er selbst, sondern als Fall eines Allgemeinen (z. B. als interessanter Ulkus, der in die Station eingeliefert wurde). Ich kann mich mit dem anderen identifizieren (Du bist wie Ich), oder ihn als konstruktiven Gegensatz nehmen, mich von ihm abheben (Nein, der bin ich nicht! Er, nicht Ich — Ich, nicht Er). Es gibt auch das umgekehrte Verhältnis, daß einer sich als Mittel gebrauchen läßt, nicht einmal widerstrebend, sondern den Selbstgenuß des Aufgehens im anderen sucht, in irgendein Gebrauchtwerden, irgendeine Rolle oder Funktion flieht, um so der Eigenverantwortung zu entgehen und von der Einmaligkeit seiner Personalität entlastet zu werden.
In allen diesen Verhältnissen gilt, daß Abhängigkeit unselbständig macht, gemessen an dem, was jeder ursprünglich und eigentlich sein kann, denn der Versuch, andere von sich abhängig zu machen, sie zu „vernaschen", zu vernutzen oder sonstwie zu gebrauchen, führt bestenfalls zu einer Fassade der Selbständigkeit. Warum? Weil mein menschliches Verhältnis, in dem der andere nicht zu eigenem Sein und Werden freigegeben wird, nicht nur den anderen betrifft, sondern zugleich auch meine Weise des Sich-zum-anderen-Verhaltens ist. Wie ich mich zu anderen verhalte, so verhalte ich mich zu mir selber, so bin ich, und darin bin ich den Rückschlägen dieses Verhältnisses zum anderen ausgeliefert. Eine Verbindung, die auf Nutzen oder Genuß aufgebaut ist, endet, sobald sich der andere ausgenutzt fühlt, sobald die Lust in Ekel umschlägt und die Gegenwehr erwacht. Unterdrückende Machtausübung steigert die Angst, sich zu verlieren und läßt vereinsamen. In solchen Abhängigkeitsverhältnissen wird gerade der jeweils „Ich"-sagende nicht in der Einzigartigkeit und Einmaligkeit seines Daseins ernst genommen.

b) Freigabe zur Selbständigkeit: Sobald ich aber dem anderen den Raum frei gebe, daß er zur Mitte seiner Welt werde und aus eigener Initiative hervortreten kann, damit er ganz er selber werde, trete ich aus der Haltung, die ihn bloß gebraucht oder genießt, die sich mit ihm identifiziert oder sich ihm entgegensetzt, heraus. Es entsteht ein neuer Daseinsraum, auch in Abhängigkeit, jedoch einer anderen, neuen Abhängigkeit, die frei und selbständig macht. Sie ist vom Wesen wahrer personaler Liebe her zu verstehen.
Wahre personale Liebe gibt den anderen zu sich selber frei, sie läßt ihn *sein*. Das bedeutet kein Ausweichen, Sichdrücken und Davonrennen, sondern Beistehen in Treue und Ausdauer, also ein „aktives" Seinlassen. Liebe vereinigt so, gerade indem sie differenziert, personalisiert (wie *Teilhard de Chardin* gezeigt hat[11]), sie bringt eine Weise der Abhängigkeit hervor, die Selbständigkeit gewährt, so daß gesagt werden kann: Ich bin, weil Du bist.
Liebe einigt, gewährt das eigene Sein, teilt es so mit, daß einer dem anderen „inexistiert". Diese Inständigkeit der Verbindung bedeutet freie Bindung und kann daher durchaus noch Abhängigkeit genannt werden, die freilich von der erstgenannten Weise der Abhängigkeit seltsam verschieden ist. Liebe hebt nämlich die erste Form der Abhängigkeit auf: sie gibt frei zur Unabhängigkeit des Urteils, zu eigenem Denken, wie zur

[11] Vgl. dazu die von *Adolf Haas* gesammelten Texte, in: Teilhard de Chardin — Lexikon, Grundbegriffe — Erläuterungen — Texte Bd. 1 (Freiburg 1971) 234—245.

Unabhängigkeit der Initiative und des Handelns (Entscheidungsfreiheit), wobei hier „Unabhängigkeit" noch gemessen ist an der landläufigen Form der Abhängigkeit, die uns unfrei macht. Mit abhängiger Selbständigkeit ist hier aber etwas gemeint, was vor dem Vollzug des Denkens und freien Handelns liegt, nämlich jene Selbständigkeit (subsistentia), die das Sein der menschlichen Person charakterisiert: sich wissend und sich selber gehörig, kann und soll der Mensch in sich selber stehen (tota in se et sibi), so daß er von niemandem besessen, durchwohnt, verdrängt werden kann, unvertauschbar und unersetzbar ist, und gerade dies ist ihm nur „gegeben".

c) *Zusammenhang von defizienter und freigebender Abhängigkeit:* Es genügt natürlich nicht, die erstgenannte Abhängigkeit von der zweitgenannten bloß zu unterscheiden. Immer setzt die erste die zweite Abhängigkeit voraus, denn Abhängigkeit, die den Menschen in Unselbständigkeit niederhält, empört uns, weil wir sie an der (bereits vollkonstituierten) Möglichkeit der Selbständigkeit messen: Der Mensch soll werden können, was er im Grunde schon eigentlich ist. Er muß also schon da sein, und das, was er eigentlich sein kann, muß schon irgendwie verstanden worden sein, damit man von Entfremdung, Unrecht, Inhumanität usf. reden kann. Die Abhängigkeit, von der zunächst die Rede war, ist somit eine abkünftige oder Defizienzform *jener* Abhängigkeit, die differenziert und frei gibt (im Sinne von *liberalitas* und *libertas*). Das wird noch deutlicher, wenn man bedenkt, daß die Defizienz nicht einfach, sondern doppelt ist. Einigende Abhängigkeit bei Freigabe zur Selbständigkeit wird in entgegengesetzter Weise verfehlt: vereinzelnde Trennung (Individualismus) einerseits und den einzelnen unterdrückender Kollektivismus andrerseits. Individualismus und Kollektivismus gehören aber zueinander und drohen ineinander umzuschlagen. Sie verweisen zusammen auf etwas, was sich ihnen entzieht, dessen Zerrbild sie sind.

3. *Gesellschaftliche Vermittlung des Ursprungseins*

Gehen wir nun einen Schritt weiter. Jeder Mensch verdankt sein Dasein jemandem, seinen Eltern, auch denen, die sie vertreten usf. Er hat es in totaler Abhängigkeit von ihnen und ist doch zugleich (ganz) sich selber gegeben. Daß ich mir selber gegeben bin, dieser und nicht ein anderer bin, hat eine Ursprünglichkeit, die nicht mehr von anderen abgeleitet werden kann[12]. Um des Erstaunlichen dieses Urphänomens tiefer und genauer inne zu werden, ist zu bedenken, daß wir uns selber nicht nur ganz gegeben sind in Abhängigkeit von anderen, die sich selber ebenso ursprünglich gegeben sind, sondern ganz konkret, daß jeder entweder als Sohn sich gegeben ist, der grundsätzlich möglicher Vater wird, also über Sein oder Nichtsein anderer zu entscheiden vermag, oder als Tochter sich gegeben ist, die grundsätzlich mögliche Mutter wird, d. h. frei über Sein oder Nichtsein anderer zu entscheiden hat. So ungefragt einer sich überantwortet ist, so ist er es doch nur durch die Bejahung und Anerkennung anderer (im passiven und aktiven Sinn); und er hat sich darin erst vollständig angenommen, wenn er sich selbst in der Möglichkeit erfährt, anderen ihr Sein und Werden zu gewähren, schöpferischen Anfang eines von ihm zu verantwortenden, abhängigen und zugleich völlig neuen Daseins zu sein. Das alles wird in der durchschnittlichen Philosophie der Ich-Du-Beziehung leicht übersehen, sie verfällt daher der Privatheit, weil sie nur

[12] Vgl. dazu *Bernhard Welte*, Logik des Ursprungs und Freiheit der Begegnung, in: Freiheit in der Begegnung: Zwischenbilanz des ökumenischen Dialogs, hg. von Jean-Louis Leuba und Heinrich Stirnimann (Frankfurt/Stuttgart 1969) 21—29: „Der Ursprung ist als Anfang kein Abgeleitetes noch Ableitbares. Ein Seiendes, von dem wir sagen, es sei ein Ursprung, mag zwar mancherlei Voraussetzungen haben, aus denen wir es ableiten und verstehen können. Aber auf diese Voraussetzungen blicken wir nicht, wenn wir von ihm als einen Ursprung sprechen. Im Blick auf diese Voraussetzungen ist es ja auch nicht Ursprung. Es ist vielmehr Ursprung insofern, als es von sich selber her anfängt und nicht bloß Folge ist" (22).

von der „Begegnung" von Mann und Frau, vom Gespräch, oder von der Mutter-Kind-Beziehung ausgeht, aber vom Generationszusammenhang abstrahiert, der zum gesellschaftlichen Dasein weiterführt[13].
In der neuen Abhängigkeitsbeziehung geht eine Ursprünglichkeit meines Daseins auf, die nicht vom anderen her ableitbar ist, und umgekehrt: Indem ein Mensch durch Zeugung oder Geburt usf. von mir abhängig ist, vermittle ich ihm eine Ursprünglichkeit, eine Anfänglichkeit und Selbständigkeit, die ich doch nicht gemacht, nicht hergestellt habe, die auch nicht die meine ist, die aber erst die ganze Möglichkeit meines eigenen Ursprungseins freilegt und auslegt. Wird ein neuer Mensch zur Welt gebracht, so heißt das, daß der ursprünglichen, von mir unableitbaren Einmaligkeit eines neuen Menschenwesens Raum gegeben wird. Er wurde erkannt und benannt, bevor er sich selber nennen und erkennen konnte. Sein eigenes Selbstverständnis ist ihm mitgeteilt und vermittelt worden — und doch ist dies im Hinblick auf ihn, von ihm her geschehen. In der Freigabe des anderen, die noch nicht Trennung meint, geben wir uns in die Hände anderer, geben wir uns schutzlos preis, gehen wir das Risiko einer Abhängigkeit ein, hoffen wir als Zweck, nicht als Mittel angenommen zu werden. Jedes Geben in Eröffnung einer Abhängigkeit schafft selber gegenwendige Abhängigkeit.
Diese gegenseitige Abhängigkeit, in der ursprüngliche Selbständigkeit (Ursprungsein) vermittelt wird, zeigt sich zum Beispiel auch darin, daß bei noch so großem Verständnis, in dem sich einer mir mitteilt, die Totalität seiner Person noch verwunderlicher, befremdender, unbegreiflicher wird. Kennen und Nichtkennen nehmen in gleicher Proportion zu und nicht — wie der gemeine Hausverstand wähnt — in umgekehrter Proportion. Das heißt, der Mensch erfährt sich gerade in der Ich-Du-Beziehung radikal über sich hinaus verwiesen, nicht nur an andere Menschen, sondern an einen grundlegenden Ursprung dieses gegenwendigen Bezugs selber. Diese Verwiesenheit ist vielleicht dort für uns am eindringlichsten erfahrbar, wo ein neuer Mensch in seinem Dasein zugelassen und zur Welt gebracht wird.

4. Verweis auf den ursprünglichen Grund des Vermittlungsganzen

Wie kann ein neuer Mensch in seiner Ursprünglichkeit entstehen und hervortreten, wenn nicht die, welche ihn hervorbringen, sich selber überschreiten, nämlich um das ganz andere des anderen, das ihnen im Ursprungsein des anderen entgegentritt? Gerade daß sie das Dasein eines anderen anfangen können, ihm sein Ursprungsein gewähren können, das niemals ihres war und sein wird, läßt ihnen ihr eigenes Ursprungsein als Macht der Selbstüberschreitung aufgehen — die sich ihnen gewährt, in namenloser Ursprünglichkeit selber schenkt. Das Ganze der vermittelten Beziehung zwischen Ursprüngen läßt sich weder auf den entspringenlassenden Ursprung noch auf den entsprungenen Ursprung zurückführen. Der Entspringenlassende ist selber

[13] Gemeint ist hier natürlich nicht, daß ein Mensch dann und nur dann ganz er selbst werden kann, wenn er biologisch oder physisch Vater oder Mutter wird und eigene Kinder hervorbringt und erzieht. Vaterschaft und Mutterschaft als zwei Weisen des Zur-Welt-Bringens von Menschen möchten hier in einem weiteren Sinne verstanden werden und umfassen dann alle Weisen, in denen ein Mensch als „auctor vitae", als Quelle des Lebens neues Leben, neues Sein, Initiative zu erwecken und zu fördern fähig ist. Statt vage über die Zukunft des Menschen als eines gesellschaftlichen Wesens zu reden, wird diese Verantwortung für die Zukunft an einen konkreten Ausgangspunkt herangeführt, der in einem Zeitalter, das Tötung menschlichen Lebens (etwa auf dem Wege der Abtreibung der Leibesfrucht) zum statistischen Normalverhalten zählt, unserem Verständnis näher kommt. Es wird immer weniger selbstverständlich, daß überhaupt noch Menschen in dieser Welt existieren. Der Rückgang in die unversehrten Quellen, zum Anfänglichen und zum Ursprünglichen wird daher zur Notwendigkeit. So geht es hier um die breit gestreuten Verantwortlichkeiten, wodurch der Mensch als „auctor vitae" zum Wegbereiter einer Zukunft wird, in der die Möglichkeit eröffnet ist, daß Menschen nicht nur überleben, sondern auf menschenwürdige Weise existieren.

ein Entsprungener und der Entsprungene ist einer, der in der Möglichkeit des Entspringenlassens steht.
Dieses unauflösbare Ganze (der vermittelten Ursprungsbeziehungen) zeigt sich selber in namenloser unverfügbarer Ursprünglichkeit oder abgründiger Gegründetheit, hinter die nicht mehr zurück (wie von einer Wirkung auf eine Ursache) gefragt werden kann, und zwar weil 1. dieses Verhältnis vermittelter Ursprungbeziehungen selber das Fragwürdige ist: Was sich im Gewähren des Unsprungseins eines Menschen für einen anderen eröffnet und als das Ganze dieses Verhältnisses selbst Tragende zeigt, kann als gemeinsamer Grund angesprochen werden. Dieser gemeinsame Grund öffnet sich im Freigeben und im Grundlegen des ganzen menschlichen Verhältnisses dieser Art, überall erfahrbar und doch nicht als Moment an dieser Totalität bestimmbar, daher in einer eigentümlichen Weise (dem wissenschaftlichen Zugriff) entzogen. 2. Dieser in die Ursprünglichkeit überhaupt frei gebende Grund ist nicht selber ein Seiendes, das irgendwo vorhanden wäre oder existieren würde, sondern er ist in allem da und so seine Nähe gewährend, daß er das, was ist, gewährt, das Ganze des Seienden sein läßt[14]. So zeigt sich also in der radikal verstandenen Ich-Du-Beziehung ein gemeinsamer Grund, von dem her sie erst grundgelegt werden kann.
Je näher Menschen einander in personaler Verbundenheit kommen, desto mehr verweisen sie einander auf die ursprüngliche Gemeinsamkeit ihres je verschiedenen Ursprungseins hin. Der andere wird also nur in seiner Selbständigkeit wahrgenommen, ja er wird in seiner Personwürde und Freiheit nur erscheinen können, wenn beide über sich hinaus verantwortlich und aufgebrochen sind. Nur aus einem gemeinsamen unverfügbaren Ursprung heraus können sie einander frei geben und füreinander da sein, und nur so ist eine (gleichrangige) Ich-Du-Beziehung möglich.

Die Besinnung auf die Abhängigkeitsbeziehung, die zu eigenem Sein und Werden frei gibt, läßt verstehen, daß Menschen einander gegenseitig über sich hinaus verweisen, in einen gemeinsamen Grund, ja daß sie selber nur das sind, was sie sind, in dieser Verwiesenheit auf *das eine, unverfügbare Ursprunggeheimnis ihres je eigenen Ursprungseins, das sie in gegenseitiger Abhängigkeit einander vermitteln dürfen.* Dieser Aufweis der Verwiesenheit des Menschen über sich hinaus (gerade in der einander freigebenden Abhängigkeitsbeziehung) bedeutet nichts anderes als das, was man einen Gottesbeweis nennt. Allein primär führt nicht der Beweis zu Gott, ja Gott bedarf gar keines Beweises, weil er sich selber uns „beweist" und uns zu sich führt. Aber der recht verstandene Beweis thematisiert nur reflex, was der Mensch schon ist, von sich erfahren hat und kennt, aber vielleicht noch nicht *er*kannt hat. Der Mensch selber ist dieser Aufweis, dieses signum manifestativum, diese Offenbarungsgestalt oder dieses Bild Gottes, d. h. der ausgezeichnete Ort der welthaften Erfahrung Gottes, durch dieses erstaunliche Wunder des Mehr-sein-könnens, das dem Menschen eigen ist, wenn er sich selbst auf einen neuen Menschen hin überschreitet, in der Welt einen Raum für ein neues personales Zentrum schafft, und dieses in Abhängigkeit so frei gegeben ist, daß es selber wieder frei geben kann. Welt und Mensch sind so gerade wegen und nicht trotz ihrer Selbständigkeit die (natürliche) Offenbarungsgeschichte Gottes in seiner kreativen Liebe und Macht.

III. Einige Schlußfolgerungen für das christliche Gottesverständnis

1. Schöpfungstheologie

Mit dem Gesagten ist ein weiterer Schritt des Denkens möglich geworden. Unsere Frage lautet: Wie steht es mit dem Grund- oder Ursprungsverhältnis von Gott und Ge-

[14] Vgl. dazu auch *Leslie Dewarts* Überlegung zum Gegenwärtigsein Gottes im Gegensatz zur Existenzweise von Seienden: Die Zukunft des Glaubens (Einsiedeln 1968) 172 ff.

schöpf? Schließen hier Selbständigkeit des Geschöpfes und Abhängigkeit von Gott einander aus, wie dies der postulatorische Atheismus annimmt? Die Antwort kann jetzt kaum mehr zweifelhaft sein.

Mit einer eingeleisigen Logik, die für den gewöhnlichen Hausverstand einleuchtend ist, kann das Verhältnis von Schöpfer und Geschöpf nicht gedacht werden: *Entweder* bewegt sich das Vorstellen auf seinem Geleise vorwärts, dann haben wir wachsende Selbständigkeit der Schöpfung, was über einen Deismus, der Unabhängigkeit von einem „extramundanen" Gott, folgerichtig zum Atheismus führt, *oder* das Vorstellen bewegt sich auf seinem Geleise nach rückwärts, dann führt Zunahme der „schlechthinigen Abhängigkeit" der Welt zur Herabsetzung, Auflösung, ja Verteufelung der Welt. Diese falsch gestellte Alternative hat zu verhängnisvollen Entscheidungen gedrängt und auch in ihrer ermäßigten und abgeschwächten Form das christliche Denken angefochten. Wir begegnen nämlich bereits hier, wo es sich um das allgemeine Verhältnis zwischen Gott und Kreatur handelt, wichtigen Voraussetzungen christologischer Häresien: Einerseits der „monophysitischen" Tendenz, welche die Wirklichkeit geschaffenen Grund- und Ursprungseins, die Ermächtigung zum selbständigen Hervorbringen und Empfangen in einer allverschlingenden Alleinwirksamkeit Gottes untergehen lassen will (dagegen setzt sich — wie wir gesehen haben — *Marx* zur Wehr), und anderseits der „nestorianischen" Zertrennung, die Gottes Wirken und das Wirken der Kreatur auf einer Ebene aufteilen und gegeneinander abgrenzen will.

Allein von diesem falschen, sündigen und häretischen Entweder-Oder, in dem Abhängigkeit und Selbständigkeit der Kreatur gegeneinander ausgespielt werden, sollen wir erlöst werden, denn in Wahrheit hat die Schöpfung wirkliche Selbständigkeit, Eigenwirklichkeit, ist sie ermächtigt, Wirkungen aus inneren Gründen hervorzubringen, die sich selber zu höheren, selbständigeren, aus eigenem Ursprung heraus existierenden Gestalten überschreiten können, und zwar gerade *weil* sie radikal (grundhaft) von Gott total abhängig ist, und nicht *trotzdem* sie abhängig ist. Weil die Welt das aus freier Liebe (gratia creatrix) von Gott Geschaffene ist, ist sie das vor ihm selbst (bleibend) Gültige. Gott erweist dadurch seine wahre Göttlichkeit an uns, daß wir sind und durch einander werden, daß wir einander zur ontologischen Würde der Gewährung eigenen Ursprungseins frei gegeben sind.

Die Grundwahrheit des Schöpfer-Geschöpfverhältnisses läßt sich so auf die Formel bringen: *Radikale Abhängigkeit von Gott* (oder Inständigkeit in Gott — vgl. Apg 17, 28) *wächst nicht in umgekehrtem, sondern im gleichen Maß mit einem wahrhaftigen Selbstand vor ihm.* Selbständigkeit und radikale Nähe des Menschen zu Gott wachsen in gleicher Proportion miteinander. Dieses Grundverhältnis zwischen Gott und Geschöpf ist nach *K. Rahner* das Grundgesetz, das Richtmaß für alle Theologie[15]. Es muß in allen Lehrstücken der Theologie bedacht werden. Dazu nur einige Hinweise.

2. *Trinitätstheologie*

Das Dogma von der Wesensgleichheit des Sohnes mit seinem Vater ist hier gegen alle Bedürfnisse einer Subordination des Sohnes in seinen aktuellen Folgen zu entfalten. Der Sohn Gottes hat seine Existenz ganz in Abhängigkeit vom Vater, ganz im Empfang des *einen* göttlichen Wesens. Mit ihm ist er der Freie, Mächtige und Liebende. Alle subordinierende Abhängigkeit, alle Depotenzierung des Sohnes fällt nicht zugunsten des Vaters aus, sondern fällt auf den Vater zurück als Ohnmacht und Unfähigkeit seines Ursprungseins. Der Vater wäre nicht die Agape[16], jener, der ist, indem er sich restlos und ohne Vorbehalt in seinem Wesen mitteilt. Eine alles überwältigende Macht könnte nichts Gleiches neben sich vertragen. Eben das wäre ihre Schwäche. Wäre der

---

[15] Vgl. *Karl Rahner*, Schriften zur Theologie (Einsiedeln 1954 ff) I 29 Anm. 1 183; III 54 ff; IV 151; VII 303.

[16] Vgl. 1 Jo 4, 8. 16: ὁ θεός im NT ist der Vater.

Sohn nicht Sohn in der Mitgeteiltheit des ganzen Wesens Gottes, sondern in unfreimachender Abhängigkeit, so wäre eigentlich nur der Vater im vollen Sinne Person. Die häretischen Subordinatianismen verbergen hinter ihrem forcierten Monotheismus eine häretische monopersonalistische Gottesvorstellung. Aber ihre Superperson ist eine Unperson, ohne gleichen Partner ist sie in ihrer Ich-Einsamkeit eigentlich Du-los. Eine absolute Christozentrik der Schöpfung und Geschichte ist dazu nur der dialektische Gegenschlag — als ob eine Art Generationswechsel in Gott möglich wäre, oder konsequenter: man läßt den Vater glatt im Menschensohn aufgehen, der Mensch beerbt sich mit Gott[17].

Allein Christus ist überhaupt nicht Zentrum des Alls und der Weltevolution, sondern wesenhaft der Weg, der Gesandte, der im Geist zum Vater Heimholende, er ist nicht das abschließende Haupt, sondern der Mittler, in dem wir Zugang zum Vater haben. Er vollendet, indem er alles das mitteilt, was ihm in der selbstlosen Agape des Vaters gegeben ist. Er hat es daher nicht nötig, sein eigenes „Sein gleich dem Vater" (Phil 2, 6) zu verteidigen. Der Vater ist ihm nicht entfremdende Autorität, die zur Selbstbehauptung oder Unterwürfigkeit herausfordert. Er ist mit ihm eins. Subordinatianistische Gesellschaftssysteme provozieren die Entthronung ihrer Väter, und eine antiautoritäre „vaterlose Gesellschaft" geht mit den Gewaltherrschern von morgen schwanger. Diese gesellschaftliche Dialektik spiegelt sich in der theologischen Herabsetzung des Sohnes unter dem Vater oder in der Depotenzierung des Vaters, in der Entstellung des Vaterbildes. Allein von diesem ausweglosen Entweder-Oder hat uns Christus im Grunde schon erlöst.

3. Christologie

Weil Gott sich in Jesus Christus ihm selber zugesagt hat — und nicht nur eine Zusage als etwas von ihm Verschiedenes durch ihn verkünden läßt —, kann die in der menschlichen Wirklichkeit Jesu durch Gott gewirkte Annahme (Selbstannahme) der Selbstmitteilung Gottes nicht vom Annehmenden getrennt werden, sie ist untrennbar eins und endgültig für alle Zeit und Ewigkeit. Diese Einheit von Gott und Mensch in Jesus Christus ist so der unüberbietbare Höhepunkt jedes Verhältnisses von Gott und Geschöpf. Darum kommt hier das formale Axiom für das Verhältnis zwischen Gott und Geschöpf zu seiner höchsten Anwendung, nämlich daß Abhängigkeit (Inständigkeit) von Gott und Selbständigkeit der Schöpfung im selben Maße miteinander zunehmen. Statt zu sagen: „Jesus war Gott, *trotzdem* er Mensch war", oder: „Er war Mensch, *trotzdem* er Gott war", müßte richtiger gesagt werden: Er konnte am radikalsten Mensch werden, und seine Menschheit ist die lebendigste, selbstmächtigste, freieste, gerade weil Gott sich selbst äußert, indem er sie schafft und annimmt. Gerade weil Jesus gehorsam war bis zum Tod, ist er erhöht und zum lebenspendenden Geist für alle geworden (vgl. Phil 2, 6 ff und 1 Kor 15, 45).

4. Gnadenlehre und Ekklesiologie

Jesus Christus erhoben, in die Königsherrschaft eingesetzt, thronend zur Rechten des Vaters. Das heißt doch auch, daß einer von uns, ein Mensch, nämlich Jesus von Nazaret, in der Herrlichkeit des Vaters steht und dem Vater an königlicher Würde und Herrlichkeitsfülle gleich geworden ist. Der Ehrenplatz zur Rechten drückt ja diese Gleichstellung aus. Was bedeutet das für uns, wenn wir berufen sind, an dieser Herrlichkeit des Auferstandenen teilzunehmen? Durch den Sohn werden wir „frei erklärt" (Jo 15, 15); Gott, der Vater, hat uns „im voraus dazu bestimmt, dem Bilde seines Sohnes gleichgestaltet zu werden, auf daß er der Erstgeborene unter vielen Brüdern" sei

---

[17] So *Ernst Bloch*, Atheismus im Christentum: Zur Religion des Exodus und des Reichs (Frankfurt 1968).

(Röm 8, 29); „Gottes Söhne ... sind Erben Gottes als Miterben Christi" (Röm 8, 14, 17) und nicht mehr Infantile, Unmündige (Gal 4,1), Freunde und nicht mehr Sklaven (Jo 15, 15). Gerade als Erben des Königtums Gottes sind wir nicht wieder zu Dienern, Untertanen, Knechten entmächtigt, „die in Furcht leben müssen" (Röm 8, 15), sondern jetzt schon „die königliche Priesterschaft" (1 Petr 2, 9), in der Verheißung stehend mit Christus königlich zu herrschen über die Erde[18].

Das Mißverständnis eines innertrinitarischen Subordinatianismus kann sich im ekklesiologischen „Subordinatianismus" fortsetzen, wie auch umgekehrt sich die gesellschaftliche Deformation — bei anscheinend verbaler Rechtgläubigkeit — in latenter, oder auch offener Häresie spiegeln kann. Von der Botschaft christlicher Freiheit aus gesehen muß jeder innerkirchliche „Subordinatianismus" abgelehnt und bekämpft werden. Allein diese Freiheit ist schon in urapostolischer Zeit den Christen in den Kopf, statt in das dankbare Herz gestiegen. Sie darf nicht zum Alibi der Bosheit genommen werden (1 Petr 2,16). Die Christen werden an das erinnert, was sie von atl Frömmigkeit her kommend vor Gott sind: ohnmächtige und ausgelieferte Knechte. Allein in der zuvorkommenden, befreienden und frei gebenden Liebe Gottes unterdrückt Selbsthingabe und Übereignung nicht, entfremdet Gehorsam und Unterwerfung unter Gottes Gericht nicht: „Ja, ihr seid zur Freiheit berufen, Brüder, nur sei die Freiheit euch nicht Antrieb für das Fleisch, vielmehr *dienet einander* in Liebe" (Gal 5, 13).

Zusammenfassend kann nun gesagt werden: Alle Entmächtigung des Menschen zu einem rein passiven Empfänger seiner selbst sowie der Gnade Christi fällt auf Gott zurück als dessen Ohnmacht und Unfähigkeit. Dieses entstellte Gottes- und Menschenbild provoziert eine kritische Reaktion, den postulatorischen Atheismus. Er fordert als Voraussetzung der Freiheit, der Emanzipation des Menschen die Abdankung eines Gottes, der als Ohnmächtiger und Unfähiger sicher nicht existiert — und das nachweisbar auch aus theologischen Gründen, denn der lebendige Gott erweist seine Göttlichkeit dadurch, daß er uns wahrhaft zu eigenem Sein, Werden und Handeln frei gibt. Die Voraussetzung des postulatorischen Atheismus — entweder infantile Abhängigkeit unter repressiven Autoritäten oder Mündigkeit durch Verzicht auf solche — hat sich als unvollständige Alternative herausgestellt und berechtigt daher nicht, sie als einzige und maßgebende Grundlage für jede Religiosität oder Religionskritik zu halten. Zunehmende Abhängigkeit von Gott erweist sich als Quelle je immer größerer Selbständigkeit und Freiheit des Geschöpfes.

---

[18] Vgl. Offb 5, 10; 3, 21; Röm 5, 17; vgl. ferner Mt 19, 28; Lk 22, 28 ff; DS 1821 „... Sanctos, una cum Christo regnantes".

JOSEF JANDA

Zur Zielsetzung des Religionsunterrichtes

Die Literatur, die seit jüngster Zeit zum Thema Religionsunterricht (RU) geschrieben wurde, ist zahlreich, wenn nicht sogar unüberschaubar geworden[1]. Wie immer man diese Tatsache beurteilt, es wird jedenfalls daraus deutlich, daß der RU eine Aufgabe geworden ist, die man weniger denn je mit natürlichem Geschick und gutem Willen allein bewältigen kann. Es bedarf dazu auch der entsprechenden religionspädagogischen Kenntnisse[2].

In der praktischen Arbeit findet der Religionslehrer (RL) nur selten Gelegenheit zu theoretischen Erwägungen. Entweder es mangelt ihm an Zeit und Ruhe, oder er ist so sehr mit der eigenen Unterrichtssituation befaßt, daß er zu wenig Distanz und Überblick hat, um sich diese Frage in einem größeren Zusammenhang zu stellen. So läßt er sich in der Praxis häufig von der eigenen Grundeinstellung, von seinem Fingerspitzengefühl, vom gebotenen Material, vom Lehrplan und nicht zuletzt von den Schülern leiten, die er vor Augen hat. Daraus entsteht dann nicht selten ein Kompromiß zwischen dem eigenen Idealismus und der oft als bitter erkannten Realität. Das Ergebnis, zu dem er auf diese Weise kommt, kann durchaus richtig sein; dennoch scheint ein Reflektieren der eigenen Situation und der eigenen Praxis immer wieder geraten.

Auseinandersetzung mit verschiedenen Zielsetzungen

Zur Orientierung sei zunächst eine knappe Darlegung von Zielsetzungen geboten, auf die man heute stoßen kann. Sie sollen weniger als richtig oder falsch apostrophiert werden, vielmehr die mannigfachen Möglichkeiten aufzeigen, denen sich der RL gegenübersieht.

Der RU kann verstanden werden als Erhellung und Erschließung der abendländischen Tradition.

Man meint, daß schulischer Unterricht nicht außer acht lassen darf, was bei der Entstehung unserer Kultur eine so große Rolle gespielt hat. Eine derartige Zielsetzung mutet wie eine Erleichterung an, wenn man sich in einem religiös neutralen Bereich befindet, sie kann aber zu einer großen Belastung werden. Je mehr sich die gegenwärtige Gesellschaft – zu ihrem Heil oder ihrem Unheil – von der Vergangenheit löst, umso weniger wäre eine Erklärung der Anfänge notwendig, umso mehr würde der RU zu einem toten Museumsstück. Außerdem ist der geschichtlich-kulturelle Aspekt des Christentums nicht sein entscheidender.

Der RU als ‚Sachkunde Religion'[3]

Man geht von der Tatsache der weltanschaulich neutralen Schule aus. Diese Schule soll vor allem Wissen vermitteln, und zwar in einem möglichst breiten Angebot. In leidenschaftsloser und neutraler Form sollen dem Schüler Informationen gegeben werden, aus denen er wählt, was er für sein Leben verwenden kann. Man will dem Vorwurf einer ungerechtfertigten Einmischung und Einflußnahme entgehen; überprüfbare und auch abprüfbare Fakten sollen geboten werden.

---

[1] Vgl. Handbuch der Pastoraltheologie V, Hg. *F. Klostermann / K. Rahner / H. Schild*, Freiburg 1972, Stichwort RU mit Literaturangabe.

[2] Vgl. dazu *E. Paul*, Das Ende einer theorielosen Religionspädagogik, „Was ist Religionspädagogik", Hg. *G. Stachel / W. Esser*, Reihe „Unterweisen und Verkünden", Nr. 13, Einsiedeln 1971.

[3] Vgl. den gleichnamigen Buchtitel „Sachkunde Religion". Hg. *O. Gert*, Hamburg - Düsseldorf 1969; es handelt sich hier um eine Materialdarbietung und Informationsquelle für den RU.

Derartige Überlegungen sind gerade bei distanzierten und kritischen Schülern verständlich, man kann sich aber des Eindruckes nicht erwehren, daß man auf diese Weise vor den bestehenden Schwierigkeiten kapituliert und auf eine andere Methode ausweicht[4].
Man will keinen Standpunkt beziehen, es sei denn, dieser ist wissenschaftlich gesichert, wobei man hier mit wissenschaftlich genau genommen naturwissenschaftlich meint. Wer Informationen geben will, überlege weiter, was mit rein sachlicher Information überhaupt gemeint ist, ob es sie überhaupt gibt. Man kann sich des Gedankens nicht erwehren, daß sich hinter einer derartigen sachlichen, absichtlich unterkühlten Darlegung schon wieder eine neue Art des Engagements verbirgt. Schon die getroffene Auswahl aus der Fülle der Informationen bedeutet eine Stellungnahme.
Sodann wäre auf diese Weise der Schule jede erzieherische Tätigkeit abgesprochen. Erziehung darf ja nicht einfach gleichgesetzt werden mit neutralem Vorsetzen von Angeboten. Eine gleichgültige Distanz des Lehrers wäre also in keinem Fach angebracht, der Lernprozeß würde darunter leiden[5].
Vor allem im RU ist es unumgänglich, daß Standpunkte bezogen werden und Überzeugungen ins Spiel kommen.

Der RU als therapeutischer Prozeß

Hinter dieser — vielleicht manchen befremdlich erscheinenden — Auffassung verbirgt sich ein nicht geringes Anliegen[6]. Die Überlegung sei hier nicht weiter ausgeführt, es sei nur betont, wie häufig in den Evangelien von der heilenden Kraft Jesu berichtet ist, und wie sehr durch krankhafte Störungen ein ‚normales' Arbeiten verhindert wird[7].
Es ist also gut und richtig, wenn der RL — wie übrigens jeder Lehrer — über die Gesetze und Zusammenhänge der Gruppendynamik und der Tiefenpsychologie Bescheid weiß, damit er sich nicht ständig in unlösbare Probleme verbeißt oder sich daran wundreibt. Zweifellos wird man auch begreifen, daß eine Religion, die dem Menschen Heil und Erlösung verheißt, sich am konkreten Menschen orientieren muß und sich nicht immer auf einen anderen ‚wichtigeren' Bereich zurückziehen darf. Dennoch sei hier mit aller Deutlichkeit die Meinung vertreten, daß der RU letztlich nicht mit einer — wie immer gearteten — therapeutischen Tätigkeit begründet werden dürfte[8].
Da Schüler derzeit für psychologische Fragen sehr aufgeschlossen sind, kann sogar eine gewisse Versuchung vorhanden sein, sich vordringlich mit diesem Bereich zu

---

[4] Natürlich soll hier in keiner Weise bestritten werden, daß der RU nicht auch diese sachliche Information zu leisten hat, daß es nicht auch um Fakten und überprüfbares Wissen gehen soll, das zu vermitteln ist. Ohne diese Voraussetzungen wird jede Diskussion zu einem unverbindlichen Gerede und Umherschwimmen, das letztlich niemanden befriedigt, und der RL zu einem „guten Mann" bzw. zu einer „guten Frau", die man nicht ernst nimmt.

[5] Eine solche Haltung wird auf dem geschichtlichen Hintergrund verständlich, wo man sehr rasch bereit war, etwas als wahr oder falsch einzustufen, während man sich heute der Schwierigkeit für eine derartige Prädikatisierung wohl bewußt ist. Es bleibt Aufgabe des Lehrers — und dies besonders in einem Fach wie Religion —, für sich die richtige Verhaltensweise zu finden. Sie wird in gleicher Weise das Verlangen vermeiden müssen, den Schüler in eine Richtung zu drängen, wie auch distanzierte Gleichgültigkeit, die sich um die Entwicklung des Schülers keine Gedanken macht.

[6] Vgl. dazu die Überlegungen von *G. Brandl*, Die therapeutische Funktion des RU, Christl. pädag. Blätter 1 (1973), 29—40.

[7] So ist es z. B. unmöglich, jemanden für den religiösen Glauben zu erschließen, der auf Grund seiner persönlichen Lebensgeschichte nie gelernt hat zu vertrauen. Es wäre verfehlt, hier im theologischen Sinn von Unglauben zu reden. Oder was nützt es, in einer Klasse von christlicher Nächstenliebe zu reden, wenn die Ursachen für die gestörten Beziehungen im neurotischen Bereich liegen.

[8] Es mag zweifellos Ausnahmesituationen geben, durch die das Therapeutische in den Vordergrund gerückt werden kann, bedingt durch besondere Begabungen eines RL oder durch besondere Vorkommnisse in einer Klasse. Manche Spannungen müssen eben aufgearbeitet werden, bevor man zu etwas anderem übergehen kann.

beschäftigen. Das wichtigste Gegenargument liegt jedoch darin, daß die Therapie ein eigenständiger Bereich ist, der besondere berufliche Ausbildung und Qualifikation voraussetzt; außerdem verlangt sie bestimmte Voraussetzungen, die mit der Schulsituation nicht ohne weiteres gegeben sind. Man dürfte den RU nicht allein in dieser Richtung verstehen und auf diese Weise ‚umfunktionieren'. Die Gefahr der Oberflächlichkeit wäre hier groß. Trotz aller Notwendigkeit in Einzelfällen dürfte man die mit einer Religion verbundene tiefere Dimension nicht außer acht lassen.

RU als ‚Lebenskunde'

Etwas ungenau und umfassend will man damit ausdrücken, daß sich der RU um Fragen kümmern soll, die das Leben der Schüler betreffen und für ihre Persönlichkeitsentfaltung von Bedeutung sind.
An sich ist die Idee von einem derart gestalteten Unterricht sympathisch und faszinierend; welcher Lehrer träumt nicht davon, über Bereiche reden zu können, die den Schüler interessieren, da sie aus dem Leben gegriffen sind. Bei genauerem Zusehen merkt man jedoch, wie rasch sich das Wort Lebenskunde in ein Schlagwort verwandelt, mit dem man sich um das gestellte Problem herumdrückt.
Natürlich soll der RU Fragen behandeln, die das Leben der Schüler betreffen, aber die Frage ist ja gerade, unter welcher besonderen Rücksicht der RU die Lebensfragen behandeln soll. Von welchem anderen Unterrichtsfach dürfte man denn von vornherein sagen, daß es nicht mit dem Leben zu tun hat und darum nicht Lebenskunde ist[9]. Meint man also Lebensnähe, würde diese Forderung für alle Unterrichtsfächer in gleicher Weise zutreffen, versteht man darunter einfach interessante Fragen, würde man damit an der Oberfläche bleiben, nimmt man aber mit dem Wort Lebenskunde auf die jeweiligen altersmäßigen Schwierigkeiten und Entwicklungsphasen Bezug, so wird man einsehen, daß sich darin allein ein RU nicht genügen kann.
Der RU würde auf diese Weise Probleme aus anderen Fachgebieten aufgreifen, soweit sie dort zu kurz kommen. Je besser aber die einzelnen Fächer ihre Aufgabe erfüllen, umsomehr würde deutlich, daß sich der RU auf seinen spezifischen Bereich besinnen muß.

Der RU als kirchliche Pastoral in der Schule

Die Schüler sollen — dieser Auffassung nach — auch im Rahmen des schulischen Unterrichtes mit der Kirche vertraut gemacht werden. Sie sind getauft, gehören der Kirche an[10] und sollen daher auch in dieser Hinsicht unterwiesen werden. Sie sollen Verständnis bekommen für die Feste und Feiertage ihrer Kirche, für die sonntägliche Feier der Eucharistie, für die Praxis der Sakramente[11]. Darüber hinaus sollen die Schüler die von der Kirche verkündete Lehre kennen. Sie sollen diese wie auch die dargelegten Normen bejahen und ihr Leben danach ausrichten[12]. Im RU sollte etwas vom christlichen

---

[9] Man denke etwa an Biologie, Literatur, Geschichte usw. Genauer wird dieser Gedanke von *G. Martin* ausgeführt: „Der RU darf sich nicht anmaßen, andere Fächer zu ersetzen... Der RL muß darüber Auskunft geben können, warum er so und nicht anders unterrichtet; und er muß Nichttheologen verständlich machen können, welches das fachdidaktische Spezifikum bei der Behandlung solcher Themen (gemeint wären Themen wie Rassenfragen, Todesstrafe, Entwicklungshilfe) im RU ist. Ist er dazu nicht in der Lage, erweckt er mit Notwendigkeit den Eindruck, der RU sei im Grunde überflüssig, da er nur von fremden Anleihen lebe; oder aber, man halte es für die Aufgabe des RUs, die anderen Fächer besser zu unterrichten, als es die Fachleute tun." (Dienst der Kirche an der Schule, „Religionsunterricht — Konflikte und Konzepte", Hg. *N. Schneider*, Hamburg 1971, 53.)

[10] Der RU ist ja nur für Angehörige der betreffenden Religionsgemeinschaften vorgesehen.

[11] Der RU sollte sogar auf den Sakramentenempfang vorbereiten. Interessant ist in diesem Zusammenhang, daß man etwa in der Diözese Linz aus pastoralen Erwägungen die Vorbereitung des Firmsakramentes aus dem RU herausgenommen hat.

[12] Wenn das Wort nicht weithin belastet wäre, könnte man hier von Indoktrination sprechen.

Kerygma vorhanden sein, das auf Glaubensweckung im christlichen und kirchlichen Sinn ausgerichtet ist[13]. Man kann wohl mit Recht sagen, daß diese Auffassung weithin vertreten wurde (und wird)[14]. Der RL wird als Katechet bezeichnet, die rechtliche Lage, die im Konkordat ihren Niederschlag gefunden hat, baut weitgehend darauf auf, die sog. religiösen Übungen werden auf diesem Hintergrund verständlich.
Es soll nun keineswegs diese Auffassung als überholt abgetan werden, aber es ist zu überlegen, ob man nicht damit heute eher in Schwierigkeiten kommt.

1. Schwierigkeiten — wenn auch nicht unüberwindliche — ergeben sich für eine solche Auffassung aus der pluralistischen Situation der heutigen Kirche, aus dem nun einmal verschiedenen Stil der verschiedenen Ortskirchen. Pfarrsprengel und Schulsprengel decken sich nicht, mit Verschiedenheiten in den Auffassungen zwischen den einzelnen Pfarrseelsorgern und Religionslehrern ist zu rechnen. Es ist dabei nicht an abweichende theologische Lehren gedacht, sondern an ganz legitime Verschiedenheiten wie etwa die Praxis der Handkommunion, der Sonntagvorabendmesse, Meßgestaltung usw. Soll der RU die Schüler in die kirchliche Gemeinschaft führen, stellt sich die Frage, in welche. Natürlich geht es dabei ‚nur' um Äußerlichkeiten und um Stilfragen, aber wenn man eben die konkrete Kirche vor sich hat, wird man davon nicht absehen können. Man kann weiters sagen, daß sich daraus keine Schwierigkeiten ergeben dürfen, da es sich doch nicht um so wichtige Dinge handelt; dies nützt aber ebenso nichts, wenn sich nun einmal in der Praxis Schwierigkeiten einstellen. Man kann sie bedauern, sollte sie jedoch nicht unterschätzen und als bedeutungslos abtun[15].

2. Eine viel bedeutsamere Schwierigkeit ergibt sich jedoch aus einer veränderten gesellschaftlichen Situation. Solange eine Gesellschaft von kirchlichen Bräuchen und Festen getragen und von kirchlichem Geist durchdrungen ist, mag die oben beschriebene Auffassung durchaus sinnvoll und zielführend sein. Sie setzt jedoch eine prinzipielle Bejahung der Kirche bereits voraus.

a) Unsere heutige Gesellschaft wird jedoch in zusehends geringerem Maß von einer kirchlichen Geistigkeit getragen. Damit ist nicht gesagt, daß man heute weniger religiös ist; es ist dieses Faktum hier auch nicht zu beurteilen, sondern es sind die Auswirkungen auf den RU zu überlegen. Die Eltern, deren Kinder den RU besuchen, leben häufig losgelöst von der Kirche, wenn sie ihr auch rechtlich angehören[16]. Wenn RL von Schulanfängern berichten, daß manche Kinder von der Kirche keine Ahnung haben und nicht einmal das Kreuzzeichen kennen, dann müßte der RU die ganze Last einer christlichen Unterweisung übernehmen. Der RU könnte sich also in diesem Fall nicht darauf beschränken, zu erklären und zu deuten, was die Schüler aus ihrem Erfahrungsbereich kennen oder was ihnen durch die Übung vertraut ist, sondern er müßte die Riten und Zeichen selbst beschreiben. Damit ist man aber bei einer rein theoretischen Abhandlung; für die Schüler steht keine gelebte Wirklichkeit dahinter, das Gelernte kommt ja in ihrem Leben nicht vor. Der RU müßte selber die Wirklichkeit, die er deu-

---

[13] Der Ausdruck „Verkündigung" soll hier umgangen werden, da er durch die Diskussion belastet ist. Die etwas unglückliche Alternative vom RU als Information oder Verkündigung hat die Frage doch zu sehr verkürzt und das Gespräch in eine Sackgasse geführt. Vgl. dazu etwa *K. Wegenast*, Verkündigung oder Information, „Religionsunterricht — Konflikte und Konzepte", a. a. O. 80—91; mit Literaturangabe.

[14] „Ziel der Katechese an höheren Schulen ist der gebildete, überzeugte und tätige Christ." LThK, Stichwort „Katechese" IV.

[15] Man denke hier an die Schwierigkeiten, die sich daraus ergeben können, daß man Schüler — auch bereits Kinder — für einen Gottesdienst vorbereitet, der dann in einem ganz anderen Stil gefeiert wird.

[16] Das heißt nun nicht, daß Eltern für ihre Kinder keinen RU wollen — es kommt sogar nicht selten vor, daß Eltern, die um ihre eigene Unfähigkeit wissen, ihre Kinder religiös zu erziehen, das Religiöse gerne auf den RU abwälzen —, aber es bedeutet, daß der RU keine religiöse Praxis voraussetzen kann.

ten und vertiefen soll, schaffen; dies ist jedoch unmöglich[17]. Kirchlichkeit bedeutet doch, sich zugehörig wissen, miteinander das Christentum zu leben. Ist dies aber nicht der Fall, wird ein Reden darüber ins Leere gehen, man redet an der Wirklichkeit vorbei, weil man diese im Unterricht nicht erzeugen kann, und sie im Leben der Schüler weitgehend fehlt; im praktischen Leben entspricht dem Gesagten nichts[18]. Diese Beschreibung sollte einen Trend skizzieren, es soll damit nicht behauptet werden, daß die Lage überall so ‚schlecht' ist. Es versteht sich wohl von selbst, daß ein RL auf eine ehrlich gewünschte kirchliche Unterweisung eingehen soll[19]. In der Praxis nimmt man auf diese Gegebenheiten ja bereits in vielen Fällen Rücksicht. Es erscheint jedoch günstig, sich darüber auch in reflektierender Weise bewußt zu werden, um nicht ständig in Zwiespalt zu sein zwischen dem, was man tut — und allein tun kann — und dem, was man ‚sollte'[20].

b) Würden aus der veränderten Situation keine entsprechenden Folgerungen für den RU gezogen, so würden sich dennoch Änderungen ergeben. Was man früher einmal erreicht hat, wird man nicht mehr erreichen. Wenn man auch frühere Zustände angenehm in Erinnerung hat und davon träumt, wieviel die Schüler einmal durch den RU für das kirchliche Leben mitbekommen haben, wenn man im Gegensatz dazu auf das heute oft katastrophal erscheinende Unwissen hinweist — manche oder viele Schüler haben kaum eine Ahnung von den Büchern der Hl. Schrift, vom Aufbau der Messe, von den Sakramenten usw. —, so muß man sich doch darüber im klaren sein, daß man mit unnachgiebigem Festhalten an Vorstellungen, die *einmal zielführend* waren, dieselben Ziele heute nicht mehr erreicht. Es hat hier wenig Sinn, von zu großer Nachgiebigkeit dem Zeitgeist gegenüber zu reden. Man wird sich darüber klarwerden müssen, daß die gewünschten Ziele auch in der Vergangenheit auf andere Weise erreicht wurden. Die Folge von Unnachgiebigkeit würde für unsere Zeit und die Zukunft sein, daß sich eine sehr große Zahl vom RU abwendet, weil einem das dort Besprochene fremd geworden ist, oder — und das ist vielleicht die noch größere Gefahr — das theoretische Wissen würde wie eine äußere Hülle stehenbleiben. Es kommt zu einem theoretischen Wissen, vielleicht auch zu gewissen Übungen, aber es gehen davon keine Impulse für das Leben aus[21].

c) Man dürfte auch nicht einfach das Argument ansetzen, daß man es doch im RU mit getauften Christen zu tun hat. Es soll hier in keiner Weise die heute sehr großzügig gehandhabte Praxis der Kindertaufe kritisiert werden, die sich gewiß mit guten Gründen vertreten läßt. Nur müßte man dann konsequent sein und die Großzügigkeit weiter beibehalten. Man darf nicht dem RU die Bürde aufladen, der man vorher ausgewichen ist. Bei weitem nicht alle Getauften fühlen sich in dem Maß der Kirche zugehörig, wie dies wünschenswert wäre, und es ist durchaus nicht gesagt, daß alle Getauften in ihrem Leben die Entscheidung für die Kirche positiv vollziehen. Der Eindruck,

---

[17] *M. Leist*, Kein Glaube ohne Erfahrung, Kevelaer 1972; Vorwort „Unsere Kinder können im RU nur soviel von Gott lernen, wie es ihren Erfahrungen entspricht". Was hier von Gott gesagt ist, gilt wohl in ähnlicher Weise von der Erfahrung mit der Kirche.

[18] Daraus ergeben sich dann die unlösbaren Schwierigkeiten, die Sinnhaftigkeit der Beichte und der Sonntagsmesse zu „beweisen". Bei Schülern, die damit ihre eigenen — guten — Erfahrungen gemacht haben, lösen sich diese Schwierigkeiten von selbst.

[19] Wenn sich jedoch nur eine Minderheit von kirchlich lebenden Eltern und Schülern darüber beklagen, daß der RU zu wenig auf das kirchliche Leben Rücksicht nimmt, so müßten sich diese mit den tatsächlichen Verhältnissen in einer Klasse oder an der Schule auseinandersetzen.

[20] Vgl. dazu die Überlegungen von *Aloys Heck*, Fiktionen im RU, Christl. pädagogische Blätter 3 (1973) 132—137 und die Ergebnisse von zwei religionssoziologischen Felduntersuchungen „Religiosität an der Ruhr" in HerKorr 7 (1973), 362—368.

[21] Wer für Schulgottesdienste verantwortlich ist, weiß, in welch erschreckender Weise dies bereits Realität ist. Mit Imperativen, daß dies anders sein sollte, und mit Klagen wird man da nichts ändern.

daß man innerhalb der eigenen Reihen Fernstehenden gegenübersteht, ist leider zu häufig[22].

3. Verfechter der Auffassung, daß der RU als Form des christlichen Kerygmas zu verstehen ist, müßten genauer präzisieren, was sie damit meinen. Es gilt doch für den gesamten Bereich des Kerygmas, daß der Geist weht, wo er will, daß eine Bekehrung nichts Selbstverständliches ist, nicht im vorhinein geplant und festgelegt werden kann, sondern in jedem Fall ein wunderbares, gnadenhaftes Ereignis darstellt. Wenn es um Glauben geht, müssen Spielräume bleiben für das Wirken des Geistes und die sich daraus bildenden Überzeugungen. Es ist jeweils das Schicksal eines einzelnen, der von der Gnade angerührt wird und sich dieser Möglichkeit öffnet oder verschließt. Man hat heute wieder stärker im Bewußtsein, daß hier äußerer Zwang oder Überreden nicht zum Ziel führen, daß man jemand nur die Praxis zumuten darf, zu der er aus sich heraus fähig ist. Je mehr (bewältigte) Freiheit möglich ist, umso besser ist es[23]. Kerygma ist weiters nicht einfaches Nachsagen der biblischen Texte, es geht vielmehr um den Inhalt; das Gemeinte soll verstanden und bejaht werden[24]. Es ist ein eigenes umfangreiches Gebiet, wenn man die dazu möglichen Wege beschreiben sollte. Man denke hier nur an den weiten Bereich der sog. indirekten Verkündigung[25].

Wenn man sich entsetzt, daß Schüler vom RU sowenig Wissen mitbekommen, dann sei einmal etwas verwegen die Frage gestellt, ob dies denn so tragisch ist. Das Fehlen von äußerem Wissen ist im Verhältnis zu einer inneren Beziehungslosigkeit gar nicht so schlimm. Das Übel wäre also von der Wurzel her zu heilen[26]. Es mutet eigenartig an, daß man solche Überlegungen im Bereich der außerschulischen Kinder- und Jugendarbeit viel eher anwendet als im RU. Es besteht der Verdacht, daß dies deshalb geschieht, da man im außerschulischen Bereich auf Grund der größeren Freiwilligkeit sich nach den Verhältnissen richten *muß*, während in der Schule durch äußere Ordnung und Disziplin der Prozeß verlangsamt wird. Dabei ist doch unbestritten, daß die Schulsituation für einen kerygmatischen Ansatz große Belastungen mit sich bringt. Kerygma ist von großer Beweglichkeit getragen. Wollen die Adressaten die Botschaft nicht hören, sollen sich die Jünger Jesu an andere wenden (Mt 10, 14). Das schulische Leben ist im Gegensatz dazu weitgehend durch äußere — notwendige — Gegebenheiten eingeengt. Es gibt Schulpflicht und Anwesenheitspflicht, einen fixen Stundenplan, weder die Mitschüler noch die Lehrer kann man sich auswählen. Die bestehende Möglichkeit, sich vom RU abzumelden, verändert für den RU die Schulsituation nur unwesentlich. Er ist und bleibt nun einmal in das Schulleben integriert.

---

[22] *A. Heck* sieht darin, daß man Schüler heute als glaubende Christen ansieht, eine „1. Fiktion" des RU; a. a. O. 133.

[23] Hier soll nicht einer Haltung das Wort geredet sein, die vom Schüler nichts verlangt, sondern betont sein, daß sich der Glaube einem äußeren und inneren Zwang entzieht.

[24] *G. Moran* sieht die wirkliche Krise der Katechese darin, daß man hofft, „man könne die religiöse Erziehung Abertausender in einer unglaublich vielschichtigen Welt mit dem naiven Einsatz von Schrift und Liturgie durchführen", „nicht im Katechismus und im theol. Handbuch, die gerade aussterben". (Ein Ansatz zu einer neuen theologischen Begründung des RU, „Was ist Religionspädagogik" a. a. O. 306.)

[25] *H. Halbfas*, Fundamentalkatechetik, Düsseldorf 1968, 193—269 (Inhalte und Sprache religiöser Mitteilung). Via indirecta, Beiträge zur Vielstimmigkeit der christlichen Mitteilung, Hg. *G. Lange / W. Langer*, Paderborn 1969; die verschiedenen Beiträge in dieser Festschrift zum 70. Geburtstag Th. Kampmanns zeigen Möglichkeiten auf, wie man auf nicht religiöse Weise von Gott reden kann. „Concilium" 5 (1973) ist ebenfalls diesem Bereich gewidmet: „Zur Krise der religiösen Sprache".

[26] *H. Spaemann*, Stunde des Glaubens, Einsiedeln 1971, 22: „Daß einer der christl. Religion angehörte u. einige ihrer Praktiken mitvollzog, kann ihn selbst nicht retten, wenn er sich nie für Christus e n t s c h i e d ; kann unter Umständen sogar den möglichen Heilsdurst in ihm blockieren. Sakramente u. Kirchgänge ohne Bekehrung wiegen nur in eine falsche Sicherheit."

Zusammenfassend heißt dies: Es scheint unter den heutigen Verhältnissen problematisch zu sein, den RU als eine Form kirchlicher Pastoral anzusehen, wenn man diesen Ausdruck nicht in einem sehr weiten Sinn verstanden wissen will[27]. Es ist vom Verständnis vieler Menschen her problematisch geworden, die Vokabel Religiosität, Christlichkeit und Kirchlichkeit in einem Atemzug zu nennen[28], eine Auffassung, die ja weniger in der Theorie als in der geübten Praxis ihren Ausdruck findet. Auf eine Kurzformel gebracht heißt dies, daß man den Wert des RU nicht danach beurteilen kann, ob die Schüler dadurch zur Mitfeier der Sonntagsmesse und der Sakramente gebracht wurden.
Damit ist jedoch nicht gesagt, daß im RU der Durchbruch zum Glauben nicht geschehen kann, oder — bei entsprechenden Voraussetzungen — nicht auch in einer Schulklasse der Sinn für kirchliche Zusammenhänge geweckt werden kann. Man sollte sich jedoch nicht ärgern, wenn solche Stunden eine Ausnahme darstellen, sondern sie als gnadenhafte Ereignisse dankbar annehmen.

Das Spezifische des RU ist sein Bezug zur Transzendenz — seine religiös-christliche Dimension[29].

Ein Mehrfaches ist mit einer solchen Zielsetzung gemeint:

a) Der RU soll dem Schüler helfen, sein eigenes Leben und die Welt auf einem tieferen Hintergrund zu sehen und zu verstehen. Aus den vielen Details, die er kennt und in der Schule lernt, soll sich ein sinnvolles Ganzes ergeben. Er entdeckt — und entscheidet sich dafür —, daß hinter allem ein das Sichtbare, Greifbare und Meßbare überschreitender Sinn verborgen ist.

b) Der RL weiß um solches Fragen und Suchen aus eigener Erfahrung, er hat für sich einen Gesichtspunkt gefunden, den er zugleich mit anderen teilt. Er ist von seiner Richtigkeit überzeugt, er *glaubt* daran. Er benennt diesen Hintergrund, der als Sinn hinter allem steht und alles trägt. Er weiß, daß nicht einfach er der aktiv Suchende ist, der dann schließlich auch die Lösung gefunden hat, die er jetzt besitzt, es trifft eher zu, daß die Wirklichkeit von ihm Besitz ergriffen hat. Er drückt diese schwer zu benennende Wirklichkeit in der Sprache der Bibel aus, da nach seiner Überzeugung das, worum es ihm geht, hier in geschichtlicher Konkretheit menschliche Realität geworden ist.
Bei aller Hochschätzung und Anerkennung der anderen Religionen ist *seine* Muttersprache die Sprache der Bibel und des Christlichen[30]. In dieser Sprache kann er das Gemeinte am besten ausdrücken. Im Christusereignis hat sich die Sinnhaftigkeit menschlichen Lebens auf unüberbietbare Weise herausgestellt. Das Geglaubte kann

---

[27] LThK, „Religionspädagogik": „Damit übernimmt sie (Rel.Päd.) die Rolle einer *Fundamentalkatechetik* bzw. fundamentalen Jugendpastoral, ist also keineswegs mit Katechetik u. Pastoralpädagogik identisch, wenigstens soweit diese ihre Aufgabe spezifisch im biblisch-ekklesiolog. Sinn betreiben.

[28] Man braucht dies wohl nicht so radikal zu formulieren wie *G. Otto;* nicht einmal eine so extreme Auffassung bedeutet jedoch ein Hinausdrängen des Religiösen und des Christlichen. (Keine Kirche in der Schule, „Religionsunterricht", a. a. O. 38 u. 40). Es ist gewiß nicht als Glaubenssatz aufzufassen, macht aber nachdenklich, wenn *S. Vierzig* in seinem Beitrag „Das Bedürfnis nach Religion" in „Religionsunterricht" 24 formuliert: „Beide Bewegungen, fort von der Kirche, hin zur Religion, bedingen einander."

[29] Bei der gemeinten Zielsetzung wird es sehr auf das richtige methodische Vorgehen des RL und seine ehrliche innere Absicht ankommen. Durch Mißverständnisse und Halbheiten könnte das Gemeinte bis zur Unkenntlichkeit entstellt werden.

[30] Wer darin eine „Benachteiligung" anderer Religionen sieht, müßte bedenken, daß irgendein Standpunkt gewählt werden muß. Der hier eingenommene entspricht den in Österreich — de facto und de jure — herrschenden Verhältnissen. In islamitischen Staaten z. B. wird man mit einem dem Islam entsprechenden Standpunkt zu rechnen haben.

hier auf menschliche Weise erfahren werden. Dabei wird deutlich, daß die Tatsachen alles das übertreffen, was der Mensch aus sich heraus erträumen kann.

c) Mit diesem ‚Wissen' versucht der RL das Suchen und Fragen des Schülers weiterzuführen, bis dieser es auch für sein Leben annehmen kann. Das Zusammenwirken von Suchenlassen und Anbieten von Antworten, das Erweitern des Fragehorizontes, das Aufzeigen der Bedeutung, die die Aussagen der Bibel für das konkrete Leben haben, die Forderung, einmal Verstandenes auch zu tun, verlangt hohes methodisches Feingefühl. Wenn auch die Versuchung groß ist, so hilft es nicht weiter, dem Schüler die richtigen Lösungen zu sagen. Gott hat keinen Namen, durch den er benennbar, lehr- und lernbar wird (Ex 3, 13). Er ist ein Gott, der bereits *bekannt* ist als Gott der Väter, an denen er sich als Gott erwiesen hat, und er wird *erlebt* werden in den im eigenen Leben gemachten Erfahrungen. Man wird Gott *unterwegs* begegnen. Daß Gott nicht lernbar ist, gilt heute in gleicher Weise wie damals. Es geht also nicht um ein Beibringen, sondern um das Erschließen einer Wirklichkeit, die den Schülern bereits bekannt ist, die in ihrem Leben bereits eine Rolle spielt.

Ähnliches gilt für das ntl. Christusereignis und den Hauptpunkt ntl. Verkündigung, die Rede vom Reich Gottes. Auch hier werden Schüler von fertigen Antworten nicht viel haben. Wer mit einem menschgewordenen Gott etwas anfangen will, muß nicht nur für das Göttliche, sondern ebenso für das Menschliche und das Menschsein entsprechende Einsicht besitzen. Was der Ausdruck Reich Gottes meint, muß dem Inhalt nach im eigenen Leben gewußt und ersehnt werden. Die Sehnsucht nach Gerechtigkeit, nach Wahrhaftigkeit, nach Leben, nach Befreiung, nach Klarheit usw. ist doch im Leben vieler Schüler tatsächlich vorhanden. Die von Jesus verkündete Frohe Botschaft darf also nicht als theoretische oder abstrakte Lehre vorgetragen werden, damit wäre sie nicht mehr die Botschaft Jesu. Sie muß konkret sein, auf das Leben bezogen, der Angeredete muß wissen, was dies für ihn bedeutet, sonst hat sie für ihn den Botschaftscharakter verloren. Man kann nur zu jemand vom Leben reden, der die Trostlosigkeit der Leblosigkeit erfahren hat; die Botschaft vom Licht wird nur für den beglückende Botschaft sein, der unter der Dunkelheit oder unter Zwielicht gelitten hat; von Erlösung wird man sinnvollerweise nur dann sprechen können, wenn jemand um das bedrückende Los der Gefangenschaft weiß. Man bedenke, daß dies genau die Bilder sind, in denen die Bibel das Gemeinte wiedergibt, da man es ‚direkter' nicht sagen kann. Es wird nicht theoretisch beschrieben, sondern es ist die tatsächliche Sehnsucht der Zuhörer im Spiel.

Man sollte hier nicht einwenden, daß die Botschaft der Bibel doch Tieferes meint und Umfassenderes, als Schüler mit diesen Ausdrücken verstehen. Natürlich wird man hier mit alters- und situationsbedingten Verkürzungen auf einen rein innerweltlichen Bereich zu rechnen haben. Dieser Gefahr kann aber nicht dadurch begegnet werden, daß man das Jenseitige so stark betont, daß der Bezug zum eigenen gelebten Leben verloren ist. Man wird immer bei der konkreten Not und der konkreten Sehnsucht eines Menschen ansetzen müssen, wobei dann im Laufe der eigenen Geschichte immer tiefer verstanden werden soll, wo die eigentliche Not liegt und wohin die eigentliche Sehnsucht weist.

Man möge das hier Gesagte nicht als Horizontalismus oder innerweltlichen Humanismus mißverstehen. Der Ausdruck ‚Reich Gottes' ist hier ohne Abstriche im biblischen Sinn gemeint[31]. Die ‚Neue Erde' darf nicht einfach als Schöpfung guter Menschen aufgefaßt werden, sondern Gott ist die Sonne des neuen Jerusalem (Offb 21, 23).

Es seien hier die Schwierigkeiten nicht verschwiegen, die sich ergeben können, wenn der Schritt vom Anthropologischen zum explizit Religiösen geschehen soll; andererseits vollzieht sich dieser ‚Überschritt' ganz von selber, ohne Absicht, jedenfalls ohne

[31] Das hier Gemeinte ist weiter ausgeführt im Neuen Glaubensbuch, Hg. *J. Feiner u. L. Vischer*, Freiburg 1973, 132—135.

Zwang. Es ist ein Prozeß des Wachsens und Reifens, den man durch Nervosität eher hindern als beschleunigen wird (Mk 4, 26–28)[32].

Damit soll nun gewiß nicht gesagt sein, daß im RU nicht auch über die Kirche gesprochen werden sollte oder daß nicht versucht werden sollte, die sakramentalen Zeichen der Kirche für das Verständnis zu erschließen; der Hauptunterschied zur vorhergehenden Zielsetzung[33] liegt darin, daß nach dieser Auffassung eine Hinführung zum Vollzug von Sakramenten nicht selbstverständliche Voraussetzung ist.

Ein Einüben in sakramentale Vollzüge, für die das Verständnis nicht da ist und die Voraussetzungen nicht gegeben sind, würde dazu führen, daß man sich mit zunehmendem Alter immer mehr dagegen sträubt und sich, wenn man erwachsen genug ist und äußere Gründe wegfallen, abwendet oder daß man unverstandene Zeichen vollzieht, die für einen keine Bedeutung haben. Hier fällt die Entscheidung, ob man der Meinung ist, daß ein solcher Vollzug immer noch besser ist als nichts, oder ob man sich zur Entscheidung durchringen kann, daß Zeichen, die nicht als sinnvoll eingesehen werden, besser nicht vollzogen werden, da Geist und Wahrheit fehlen (Jo 4, 24). Hier wird die Meinung vertreten, daß der RU *vor allem* dazu dienen soll, daß der Schüler sein Leben immer besser und tiefer versteht, daß er Einsichten gewinnt, die durchaus nicht selbstverständlich sind, und daß er lernt, danach zu leben.

Bevor man sakramentale Vollzüge einübt, müßten bestimmte menschliche Voraussetzungen erfüllt sein[34]; darüber hinaus müßte von einem Erwachsenen – wenigstens ansatzweise – der Sinn eines Sakramentes erkannt und bejaht werden[35]. Das Mitmachen bei kirchlichen Vollzügen setzt also eine entsprechende Einsicht voraus. Eine entscheidende Folgerung aus dieser Auffassung ist es, daß man ernst mit der Möglichkeit rechnet, daß es Schüler gibt, die – obwohl getauft – aus irgendwelchen Gründen nicht so weit kommen, daß sie die Kirche als sinnvoll bejahen können[36].

Freilich müßte eine solche Auffassung ohne Hintergedanken vertreten und praktiziert werden. Sie darf nicht als schlaues Manöver oder als methodischer Dreh aufgefaßt werden, mit dem man zwar auf einem etwas längeren Weg, aber schließlich dann doch zu seinem Ziel kommt. Man muß ehrlich darauf vertrauen lernen, daß es der Geist Gottes ist, der die Herzen lenkt, und daß es wichtiger ist, diesem Geist Tür und Tor zu öffnen, als seine eigenen Ziele zu verfolgen, auch wenn es sich um gute Ziele handelt. Man müßte sich darauf einlassen – selbst auf die Gefahr hin, daß dann Dinge geschehen, die man nicht versteht und nicht nachvollziehen kann. Man muß einsehen lernen, daß man für die anderen nicht in dem Maß verantwortlich ist wie für sich selber und daß man den Weg des anderen eben nicht immer durchschauen wird. Schon Petrus mußte die Erfahrung machen, daß er sich zu sehr um den Weg eines anderen gekümmert hatte (Jo 21, 22).

Man möge daraus nun ja nicht den Schluß ziehen, daß unter solchen Voraussetzungen der RU doch eigentlich nicht mehr in den Aufgabenbereich der Kirche fallen würde.

---

[32] *G. Baudler*, „Die anthropologische Wende der Theologie und ihre Bedeutung für den gegenwärtigen RU", Diakonia 2 (1973), 87–98. B. hat in seinem Aufsatz den hier skizzierten Gedankengang in überzeugender Weise dargelegt.

[33] Nach der der RU als kirchliche Pastoral aufgefaßt wird.

[34] Wie soll man mit einer Klasse Eucharistie feiern, die etwa bei einer Schiwoche unfähig ist, miteinander Tischgemeinschaft zu halten, oder wie soll man jemand die Beichte raten, der unfähig ist, ehrlich über sich zu reden. Hier hätte zuerst im „Vorfeld" eine Heilung einzusetzen.

[35] Man denke an die für den Sakramentenempfang notwendige Disposition. Es wird für eine Sakramentenpastoral nicht dienlich sein, wenn im Einzelfall verantwortete Notlösungen zur Regel werden. Ein so entstehender Minimalismus wird zu einer immer größeren Sinnentleerung führen.

[36] Ob man sich dieser Folgerung anschließen kann, wird zugleich Kriterium dafür sein, wieweit man sich das Gemeinte zueigen gemacht hat. Das Gesagte bedeutet nicht, daß sich so denkende Schüler vom RU abmelden oder gar von der Kirche austreten sollten, sondern nur, daß zu sakramentalen Vollzügen mehr gehört als ein äußerliches Dazugehören.

Es soll hier in keiner Weise behauptet werden, daß man etwa eine bestehende rechtliche Lage ändern sollte, daß der RU nicht mehr unter der Jurisdiktion der Kirche stehen oder nicht mehr in ihrem Namen ausgeübt werden sollte. Die Kirche soll vielmehr den von ihr verantworteten RU auf eine Art und Weise anbieten, daß die Schüler erkennen können, daß es hier um ihre — der Schüler — Anliegen geht. Es wäre bitter, wenn die Denkweise und die Absichten des RU so weit vom Leben der Schüler entfernt wären, daß man einander nicht mehr versteht[37]. Die Zuhörer sollen auf *ihre* religiösen Fragen, Antworten bekommen, eine christliche Lehre wollen sie nicht hören, sie hilft ihnen nicht weiter. Es sollte nachdenklich machen, wenn Jugendliche nicht selten die Auffassung vertreten, daß es die kirchlichen Institutionen sind, die die Lehre Jesu verraten haben, und der Geist Jesu darum anderswo gesucht und gelebt werden muß.

Eine solche Änderung von seiten der Kirche aus scheint möglich und sinnvoll zu sein[38].

a) Die Kirche würde auf diese Weise tatsächlich ein Zeichen des Heiles setzen, wie es nun einmal ihre Aufgabe ist und ihrem Wesen entspricht. Sie könnte auf diese Weise einen — ihren — Beitrag im Bereich der schulischen Erziehung leisten. Es wäre ihr guter Dienst am Menschen, dem damit geholfen wird, daß er das Ganze und den Sinn an seinem Leben und an der Welt nicht verliert. Er würde dadurch erlöster und glücklicher leben, er würde verstehen, was mit Reich Gottes gemeint ist, und sich dafür einsetzen.

b) Die Kirche könnte im Bereich des RU darauf verzichten, für sich selber zu werben. Wenn solche Werbung von der Kirche auch in der Absicht geschieht, daß den Betroffenen damit gedient ist, so wird es von diesen nur zu leicht verstanden als Hinführung zu etwas, was man nicht braucht und nicht will. Damit ist nicht gesagt, daß die Kirche nicht auch für ihre eigene Institution zu sorgen hat oder daß diese bedeutungslos sei, sondern nur, daß dieser Aspekt im RU nicht an vorderster Stelle stehen soll. Die Kirche tut dies ja auch bei vielen ihrer sozialen Taten. So dienen doch die vielen konfessionellen Krankenhäuser nicht der Bekehrung, sondern der Gesundung der Patienten, die Werke der Caritas stellen eine selbstlose Hilfe an Arme und Schwache dar, und Entwicklungshilfe bedeutet doch nicht dasselbe wie Mission. Selbstloses Dienen ist also für die Kirche nichts Neues, es müßte nur auch auf den RU Anwendung finden. Gerade diese Selbstlosigkeit könnte dazu führen, daß man der Kirche auch *glaubt*, daß es ihr um das Glück der Menschen geht und nicht um Eigeninteressen. Es könnten emotionale, positive Kontakte entstehen, die bewirken, daß man sich etwas von der Kirche erwartet. Die Kirche hätte etwas zu ‚sagen', sie würde zum ‚Zeichen des Heils' werden[39]. Im RU könnte auf diese Weise eine gelöstere und sympathischere Atmospäre entstehen, da der Schüler nicht mit Bereichen konfrontiert werden muß, die er — wenigstens jetzt — nicht verkraftet. Die Kirche würde mehr werbende Kraft besitzen, wenn sie sich unter den gegebenen Umständen von dem Belastenden, das mit einer Institution naturgemäß verbunden ist, lösen könnte, damit dadurch deutlich wird, was ihr eigentliches Ziel ist. Man kann sich überlegen, ob der ‚Verlust' wirklich so groß ist und ob die Kirche nicht auch für die eigene Existenz überlegen müßte, was sie anderen zu künden hat, daß man sein Leben gewinnt, indem man es für andere gibt, daß man es aber in dem Maß verliert, indem man daran festhält (Mt 16, 25). Man muß dieses Risiko jedoch ohne Angst und ohne Hintergedanken auf sich nehmen.

---

[37] Das Faktum der Kluft bleibt auch dann unverändert bestehen, wenn man die Schuld daran den Menschen gibt, die sich von der Kirche und ihrer Sprache entfernt haben.

[38] *G. Martin*, a. a. O. 52: „Der Ansatz für die Problemlösung liegt in der Einsicht, daß Verkündigung nicht die einzige Aufgabe der Kirche ist. Bei der Weltkirchenkonferenz in Neu-Delhi, 1961, wurden als die zwei einander ergänzenden Aufgaben der Christenheit Zeugnis (= Verkündigung) und Dienst genannt. Mit Dienst hat man bisher die Vorstellung der Hilfe für Arme und Kranke verbunden. Seit einiger Zeit haben die Kirchen jedoch erkannt, daß sie auch der Gesellschaft einen Dienst schulden."

[39] Es ist nicht dasselbe, ob man dies verbal betont und es tatsächlich so ist, oder ob man es glauben kann, weil man das Zeichen erlebt.

c) Der Bezug zur Kirche wäre durch den von der Kirche beauftragten RL deutlich gegeben[40].

Selbstlosigkeit dürfte hier nicht mit Standpunktlosigkeit verwechselt werden. Man kann über solche Fragen nicht neutral distanziert und standpunktlos reden. Der RL sollte nicht zimperlich sein, wenn es darum geht, seinen Standpunkt darzulegen, er sollte jedoch andere Standpunkte ehrlich tolerieren. Toleranz spielt in diesem Bereich eine größere Rolle als sachliche Richtigkeit[41].

Bei allem Suchen nach möglichster Objektivität müßte einem klar sein, daß man in religiösen und weltanschaulichen Fragen — streng genommen — nicht zu einem objektiven Standpunkt kommt, sondern zu einer Überzeugung[42].

Wird die Frage nach der Zielsetzung auf diese Weise beantwortet, so ist es nicht schwierig, die Sinnhaftigkeit eines solchen Unterrichtes auch vor der heutigen Gesellschaft zu rechtfertigen. Der Vorwurf, daß sich die Kirche vom Staat ihre pastoralen Aufgaben bezahlen läßt oder sich unberechtigterweise in das schulische Leben einmischt, würde ins Leere gehen. Was hier gemeint war, wird man ja nicht als Privatangelegenheit der Kirche abtun können, sondern wird es als Anliegen des Menschen überhaupt erkennen.

Schlußbemerkungen

Die dargelegten Gedanken zu einer heutigen Zielsetzung eines von der Kirche verantworteten RU sollen nicht in dem Sinn als ausschließlich betrachtet werden, daß *eine* Zielsetzung die allein richtige ist, während alle anderen unrichtig wären. Die verschiedenen Auffassungen sind also nicht als richtig oder falsch zu bezeichnen, sondern werden in der Praxis harmonisch miteinander verbunden sein müssen.

Sucht man jedoch nach einer dem RU spezifischen Begründung und Zielsetzung, wird man sich nicht um eine Entscheidung drücken können. Es liegt in der Natur der Sache, daß die Meinungen dabei auseinandergehen können. Es wird jedoch der Sache des RU nur gedient sein, wenn die Diskussion offen geführt wird, d. h. daß man Für und Wider ehrlich begründet und nicht einfach ins Treffen führt, daß man früher auch auf andere Weise zurecht kam. Der Bereich RU ist dabei heute in einem derartigen Umbruch, daß man sogar der eigenen Erfahrung gegenüber skeptisch sein müßte, wenn diese schon einige Jahre zurückliegt. Für ein Gespräch wird auch notwendig sein, daß man einigermaßen weiß, was heute zu dieser Frage überlegt und geschrieben wird.

Eine der hauptsächlichen Begründungen für die vertretene Auffassung liegt in der gegenwärtigen Situation von Gesellschaft, Schule und Kirche. Da diese Situation jedoch nicht überall genau dieselbe ist, wird man mit gewissen Verschiedenheiten zwischen einzelnen Orten rechnen müssen. Es mag also durchaus Gemeinden geben, wo nach dem Wunsch von Eltern und Schülern eine ‚kirchlichere' Zielsetzung möglich ist, da durch die Gesamtsituation die nötige Vorarbeit geleistet ist. Man möge hier jedoch mit Vorsicht zu Werke gehen. Die Gefahr, daß man durch bestimmte Beobachtungen und Eindrücke ein falsches Bild bekommt, ist groß. Infolge der Beweglichkeit unserer Gesellschaft kann man nicht damit rechnen, daß bestimmte Gegenden auf längere Sicht

[40] Der Bezug zur Kirche wird hier nicht etwa nur in Kauf genommen, sondern deutlich bejaht. Auf Dauer bedarf es doch einer institutionalisierten Gemeinschaft wie der Kirche, wenn Überzeugungen den Wechsel der Zeiten überdauern sollen. Bei allen damit verbundenen Schwierigkeiten wird man über diese Grundwahrheit nicht hinwegkommen. In den „Thesen zur Theorie des RU an der Schule für alle" v. *G. Stachel* (Diakonia 4 [1972] 263—239) ist zwar nichts Gegenteiliges behauptet, der Tenor scheint jedoch diesen Aspekt zu wenig zu beachten.

[41] Was von Schülerseite oder von der Gesellschaft aus mit Objektivität häufig gemeint ist, ist nichts anderes als daß man derzeit u. U. mit anderen Positionen, wie sie vom Marxismus oder von östlichen Religionen vertreten werden, mehr sympathisiert und sie daher für objektiver hält als das Christliche.

[42] Es kommt hier leicht zu Mißverständnissen, da man zu wenig beachtet, daß die Begriffe „Wahrheit" und „Objektivität" verschiedenen Ebenen zugeordnet sind.

von einem allgemeinen Trend verschont bleiben. Der Prozeß ist meist weiter fortgeschritten als man meint.

Der Erfahrungshintergrund für den vorliegenden Beitrag ist vor allem die Oberstufe von Höheren Schulen (14- bis 18jährige). Es ist damit zu rechnen, daß für den Pflichtschulbereich einige Modifizierungen notwendig sind. Diese werden jedoch eher die Methode als die Zielsetzung betreffen. Man möge sich dadurch, daß Kinder leichter zu führen, leichter zu gewinnen und zu begeistern sind, nicht über die erwähnten Schwierigkeiten hinwegtäuschen lassen[43].

a) Gewiß zeichnen sich Kinder oft durch eine große Aufgeschlossenheit für das Religiöse und das Sakramentale aus. Es wäre zwar unrichtig, dies als kindlich und nichtssagend abzutun, es sei jedoch zur Vorsicht geraten. Die Begeisterungsfähigkeit der Kinder für das Religiöse hat eine viel tiefere Bedeutung, als daß man sie sogleich als den eigenen Absichten entsprechend interpretieren dürfte. Man überlege doch, was es bedeutet, wenn dieselben Kinder einige Jahre später ihr Verhalten vollkommen ändern und von dem, was sie mit Begeisterung getan haben, nichts mehr wissen wollen. Dies einfach als Verlust des Kinderglaubens zu bezeichnen, der durch eine schlechte Umgebung bedingt ist, erscheint doch als eine sehr oberflächliche Betrachtungsweise[44].

b) Wer mit Kindern religiös reden will, muß sich darüber klar sein, was von den religiösen Inhalten Kindern gesagt werden kann und wie man dabei reden muß, daß Kinder das Gemeinte auch richtig verstehen[45].

c) Weiters bedenke man, daß das Leben des Kindes sich doch gerade durch geringe Selbständigkeit und durch Mitleben und Teilhabe am Leben Erwachsener auszeichnet; so wird die Bereitschaft erklärlich, die ein Kind einem sympathischen RL gegenüber empfindet. Mitzubedenken wäre jedoch auch die Bindung des Kindes an seine Eltern und deren Religiosität. Man ist damit wieder bei der besprochenen Schwierigkeit, die sich aus der heutigen gesellschaftlichen Lage ergibt, nur ist man bei kleineren Kindern nicht direkt damit konfrontiert, so daß man sie leichter übersehen kann. Für ein Kind können sich schwerwiegende Probleme daraus ergeben, daß es durch den RU in eine Welt geführt und zu Pflichten angeleitet wird, die es auf Grund der Verhältnisse zu Hause nicht verwirklichen kann.

Ein Kind kann einen derartigen Pluralismus kaum verkraften, irgend etwas wird verbogen; entweder bleibt das Religiöse dem kindlichen Bereich zugeordnet, aus dem man herauswächst, oder man lernt, daß das praktische Leben und das Religiöse getrennte Bereiche sind, die miteinander nichts zu tun haben.

d) Man argumentiere auch nicht mit der Gewöhnung, die früh genug beginnen sollte. Gerade die Erfahrung, die man heute mit älteren Schülern und Erwachsenen macht, die alle einmal als Kinder an das Religiöse gewöhnt worden waren, zeigt, wie wenig Gewöhnung allein bringt. Gewöhnung ist nur bei entsprechenden Voraussetzungen sinnvoll und zielführend; man dürfte nicht mit ihrer Hilfe das Fehlen dieser Voraussetzungen zudecken wollen[46].

---

[43] Ein hartes Urteil fällt *J. Klink* über die Kinderkatechese, die Kinder in einer Art Reservat erzieht. Man kann im Interesse der Kinder nur hoffen, daß ihr Urteil nicht (mehr) zutrifft: „Wie viele Menschen laufen heute noch mit diesem Erbe der Kinderkatechese umher und kommen nie mehr davon los. In ihren frühen Jahren hat sich bei ihnen eine Angstreligion festgesetzt, und viele sind offensichtlich nicht mehr empfänglich für das wirkliche Evangelium." (Kind und Glaube, Düsseldorf 1971, 214.)

[44] Vgl. dazu *R. Goldmann*, Vorfelder des Glaubens, Neukirchen 1972, 51 f u. 57 f.

[45] Vgl. *F. Pöggeler*, Die Lebensalter, Pastorale 2, Mainz 1973, 21.
Beachtenswert ist in diesem Zusammenhang eine der Kapitelüberschriften bei *M. Leist*, a. a. O. 59: „Freude am Guten — oder, in der alten Begriffssprache — Sünde, Reue, Buße und Aufarbeitung von Verfehlungen."

[46] *H. Spaemann*, a. a. O. 21: „Der Gläubigkeit seiner Umgebung entnimmt das Kind schon sehr früh die Nährstoffe für sein keimendes Gnadenleben ... Wenn es dann später auf je seiner Verstehensstufe auch bewußtseinsmäßig tiefer eingeführt wird in Zusammen-

Das Spezifikum des RU ist also sein Bezug zum Tranzendentalen, zum Religiösen in der Ausprägung des Christlichen. Er darf sich nicht, bemerkt oder unbemerkt, beabsichtigt oder unbeabsichtigt, auf andere Gebiete abdrängen lassen, weil diese leichter oder sympathischer sind. Er darf sich nicht von Opportunität leiten lassen und sich mit dem beschäftigen, was gerade zeitgemäß und interessant ist, er kann sich aber auch nicht damit begnügen, die christliche Botschaft *gesagt* und *gelehrt* zu haben. Der Schüler soll in diesem Unterrichtsfach dafür geweckt werden, daß er weiß, wo für ihn das Heil zu finden ist. Wer dies begriffen hat, wird nicht (mehr) sagen können, daß der RU keine Tätigkeit der Kirche sein soll, weil dabei nichts ‚Wesentliches' geschieht und keine Seelsorge ausgeübt wird[47]. Wie Paulus verschiedene Dienstgaben kennt (1 Kor 12, 27–31), wird er höchstens sagen können, daß ihm aufgrund seiner Begabung diese Art der Tätigkeit nicht entspricht.
Die für den RU Verantwortlichen müssen entscheiden, ob sie einer so akzentuierten Zielsetzung des RU zustimmen können; der einzelne RL aber ist gefragt, ob er einen so verstandenen RU erteilen kann und will. Eine derartige Entscheidung könnte als Hinaussteigen über den Rand des Bootes begriffen werden, in dem man sich befindet. Vieles — zu vieles? — spricht dagegen, Petrus hat diesen Schritt auf Jesus zu — wenn auch zaghaft — so doch getan, und für die Kirche war und ist diese Begebenheit bedeutsam genug, daß sie sie in ihrer Hl. Schrift für alle Zukunft überliefert (Mt 14, 28–31).

---

hänge, in denen es sich unbewußt schon viel früher wie in einem Zuhause bewegt, dann reift auch sein eigenes, persönlich verantwortetes Tauf-Ja aus. Aber nur so reift es aus, nur unter solchen Voraussetzungen.

[47] Daß im RU nichts „geschieht", kann auch daher kommen, daß er „nur" nebenbei „mitgenommen" wird. Eine fortschreitende Spezialisierung macht dies jedoch zusehends schwieriger.

JOSEF GEORG ZIEGLER

Das Verständnis menschlicher Geschlechtlichkeit in der sexualethischen Diskussion

Die Stellung zur Geschlechtslust

Innerhalb der Sexualpädagogik sind die Begriffe „repressive" und „permissive Erziehung" zu beliebten Etikettierungen geworden. Dahinter steht, sei es ausgesprochen oder unausgesprochen, die Frage, ob geschlechtliche Aktivität sich an sittlichen Normen auszurichten hat oder nicht. Dieser ethischen Grundfrage gelten die folgenden Überlegungen. Entsprechend der Bedeutung, die der Wertung der Geschlechtslust für die Haltung zum Geschlechtlichen überhaupt zukommt, werden zunächst derzeit propagierte diesbezügliche Vorstellungen gesichtet und mit den Postulaten der christlichen Anthropologie konfrontiert (I). Sodann werden als Kriterien eines sittlichen Verhaltens die absoluten Prinzipien und deren relative Konkretisierung vorgeführt (II). Einige Komponenten, die zu einem verantwortlichen Gewissensentscheid dienlich sein können (III), schließen die Ausführungen ab.

I. Unter- und überbewertende Isolierung der Geschlechtslust

Den Verfechtern einer permissiven Erziehung gilt die christliche Sexualethik, die den freibewußten Geschlechtsverkehr nur innerhalb der Ehe als sittlich gerechtfertigt anerkennt, als repressiv. Sie wird als Exponent sexueller Unterdrückung und pharisäischer Heuchelei angeprangert.

Ein *Blick in die Geschichte* zeigt, daß die Geschlechtslust, hauptsächlich auf Grund des antiken spiritualistischen Menschenbildes, das die christliche Theologie vor allem im Gefolge Augustins rezipierte, durch Jahrhunderte negativ besetzt war[1]. Der darauf beruhende Sexualpessimismus wurde allgemein, u. a. von Medizin und Jurisprudenz, geteilt[2]. Eine erste Wende brachte die Aristotelesrezeption in der Hochscholastik. Aristoteles hatte die ethische Wertung der Lustempfindung von der Wertung der sie begründenden Tat abhängig gemacht. Ist die Tat ethisch gerechtfertigt, so ist es auch die sie begleitende Lust. Durch die Übernahme dieser Einsicht haben Albert d. Gr. und Thomas v. A. die sittliche Güte des Ehevollzuges samt der geschlechtlichen Lust anerkannt. Eine völlig unbefangene Sicht des Orgasmus blieb ihnen allerdings verwehrt. Mit Aristoteles hielten sie nämlich daran fest, das „Untersinken des Bewußtseins" beim Orgasmus sei eine Beeinträchtigung des Menschen als Vernunftwesens[3].

Bei den Reformatoren, aber auch im Jansenismus[4] auf katholischer Seite, folgte wieder ein Rückschlag zum augustinischen Rigorismus. Vornehmlich in pietistischen Zirkeln hat sich das Mühen um Sittlichkeit allzu gerne auf äußere Korrektheit, vor allem im geschlechtlichen Bereich, konzentriert. Ein gesellschaftlicher Skandal wurde mehr gefürchtet als eine Sünde. Hierin stimmten der angelsächsische Puritaner des 17. Jh.s, der französische Kavalier des 18. Jh.s und der liberale Spießer des 19. Jh.s überein. Im Bedeutungswandel des Wortes „Prüderie" vom ursprünglichen Verständnis als „Ehrbarkeit" auf den heutigen Sinn läßt sich die Bewegung von England über Frankreich nach Deutschland verfolgen. Vor und nach der Jahrhundertwende wollten auch katholische Kreise nicht hinter der weltweit tonangebenden viktorianischen Prüderie zurückstehen[5]. J. Deharbes „Katholischer Kathechismus" hat ein Jahrhundert lang Geschlechtlichkeit mehr verschlossen als erschlossen. Es wirkte sich verhängnisvoll aus, daß der „heilige" Aristoteles die Keuschheit der Kardinaltugend von Zucht und Maß zugeordnet hatte.

Nach biblischem Verständnis ist „die Liebe das Band zur Vollendung" (Kol 3, 14). Jede Einzeltugend ist eine Ausformung der *Grundtugend der Liebe. Schamhaftigkeit und Keuschheit* machen davon keine Ausnahme. Die Schutzfunktion der Schamhaftigkeit gründet in der Selbstbewahrung um der Liebe willen in deren drei Relationen zu Gott, zum Nächsten und zu sich selbst. „Jedenfalls durchdrängen sich in unserem Schamempfinden zwei Komponenten: Die Scham als Schutz der eigenen Intimsphäre und die Scham als Achtung vor dem anderen, den man nicht verletzen will"[6]. Die Tugendhaltung der Schamhaftigkeit umfaßt den gesamten Schutz der Persönlichkeit vor körperlicher, seelischer, sozialer und religiöser Gefährdung. Eine ganzheitliche und positive Definition der Keuschheit hat ebenfalls die traditionelle, partikuläre und negative Sicht überwunden. Sie versteht sich nicht mehr als Zähmung der ungeordneten Begierde nach Geschlechtsgenuß[7], sondern als die gottgewollte, naturgemäße Verwirklichung der geschlechtlichen Wirklichkeit. Wie jede Tugend stellt sie als eine Ausformung der

---

[1] *J. G. Ziegler*, Die Ehelehre der Pönitentialsummen von 1200—1350. Regensburg 1956, 157—187 (Die Stellung zur Geschlechtslust) zeigt als Quellen den gnostischen Dualismus, die kultischen Reinigkeitsvorschriften des AT, die Augustinische Erbsündetheologie und den Einfluß der Volksanschauungen auf.

[2] *Ziegler*, a. a. O. 315 s. v. medizinische Forschung, Recht.

[3] *Ziegler*, a. a. O. 187—193.

[4] Vgl. *H. Klomps*, Ehemoral und Jansenismus. Köln 1964.

[5] *A. Adam*, Der Primat der Liebe, Kevelaer [6]1954, 53—70.

[6] *St. H. Pfürtner*, Das Sittlichkeitsempfinden in theologischer Sicht: NO 18 (1964), 340.

[7] *J. Fuchs*, De castitate et ordine sexuali. Roma [3]1963, 17: „Virtus castitatis in tota traditione habetur ut pars virtutis cardinalis temperantiae; est ergo virtus ordinatrix concupiscentiae delectabilium venereorum".

Grundtugend der Liebe ein Zielgebot dar, das sich in der Spannungsmitte zwischen den Extremen der Unsinnlichkeit (insensibilitas) und der Triebverfallenheit realisiert und somit durch die entsprechende Entfaltung geschlechtlicher Wirklichkeit den Schöpfer als Herrn anerkennt, ver-herrlicht[8]. Gottgeschaffene Sinnlichkeit und gottferne Sünde sind nicht identisch. Es gibt keine zwischenmenschliche Begegnung, in der nicht Sexus, Eros und Philia mitschwingen. „Entscheidend ist das Mischungsverhältnis"[9]. Zärtlichkeiten kommen im zwischenmenschlichen Verhalten und der davon gesteuerten Reifung der Persönlichkeit eine große Bedeutung zu. Dies gilt nicht nur von der Kind-Eltern-Beziehung, sondern auch von dem Verhalten der Jugendlichen zueinander. „Soweit die Zärtlichkeiten die innige Verbundenheit von Frau und Mann zum Ausdruck bringen sollen, sind sie der Ehe vorbehalten. Wo sie dagegen erstes schamhaftes Bezeugen der gegenseitigen Zuneigung sind, stehen sie auch jungen Menschen zu, die sich ernstlich prüfen, ob sie zueinander passen und heiraten können und wollen ... Die Grenzen sind hier beim einzelnen Menschen verschieden, was die Partner freilich um der gegenseitigen Liebe willen beachten müssen"[10]. Die „Erklärung über die christliche Erziehung" Art. 2,2 des Vatikanum II dokumentiert, daß die von Rousseau geförderte Bewahrungspädagogik, die eine Auseinandersetzung mit der Geschlechtlichkeit vom Kinde möglichst lange fernhalten wollte[11], überwunden ist. Sie bestimmt: „Nach der jeweiligen Altersstufe sollen sie [Kinder und Jugendliche] durch eine positive und kluge Geschlechtserziehung unterwiesen werden".

Die Verfechter einer „permissive society" sehen indes in der nunmehr offensichtlich grundsätzlichen *positiven Wertung menschlicher Geschlechtlichkeit* durch die katholische Moraltheologie „Romantik als Strategie sexueller Kontrolle"[12]. „Kopulationsmystik"[13] diene dazu, „das Geschlechtsleben als Teil sozialer menschlicher Aktivität zu verschleiern"[14]. H. Kentler, ein Propagandist der anti-autoritären Sexualpolitik (Sexpo) dekretiert: „Ich ... nenne eine Sexualerziehung, die lediglich sexuelle Propädeutik [für die Ehe] sein kann, weil sie als Hauptziel die Ehefähigkeit und damit die gesellschaftliche Angepaßtheit der Individuen verfolgt, ‚repressive' Sexualerziehung"[15]. Zum Beweis führt er an: „Alle Sexualerziehung muß von der Grundeinsicht ausgehen, daß die Sexualität zwei Funktionen hat: die Funktion der Lustgewinnung und die Funktion der Fortpflanzung"[16]. Von personaler Liebe kann bei einem Sex-Roboter, der Liebe mit Lust verwechselt, keine Rede sein.

Als Ausgangspunkt für den *Lustmonismus* werden zwei neuerdings wieder heftig abgelehnte Thesen angeführt: Die Libido-Lehre Freuds[17] und die revolutionäre Losung, die Aggression als Ausgeburt unterdrückter Sexualität definiert[18]. Ist der Mo-

---

[8] *J. G. Ziegler*, Sexualmoral: *J. B. Bauer*, Die heißen Eisen von A—Z. Graz 1972, 331—334.
[9] *Ziegler*, a. a. O. 332.
[10] *K. H. Kleber*, De parvitate materiae in sexto. Regensburg 1971, 321.
[11] *W. Braun*, Geschlechtliche Erziehung im katholischen Religionsunterricht. Ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Religionspädagogik von der Reformation bis zur Gegenwart. Trier 1970, 47—77.
[12] *H. Giese / G. Schmidt*, Studentensexualität. Hamburg 1968, 396.
[13] *H. Glaser*, Eros in der Politik. Köln 1967, 39.
[14] *A. Camfort*, Der aufgeklärte Eros. München 1963, 7.
[15] *H. Kentler*, Sexualerziehung. Reinbek 1970, 47.
[16] *H. Kentler* (Hg.), Für eine Revision der Sexualpädagogik. München 1967, 32. Eine kritische Stellungnahme enthalten u. a. *R. Bleistein*, Sexualerziehung zwischen Tabu und Ideologie. Würzburg 1971, und *R. Seiß*, Sexualerziehung zwischen Utopie und Wirklichkeit. Bad Heilbrunn 1973.
[17] *W. Braun*, Primat des Lustprinzips?: Sexualpädagogik 3 (1971), 61—67 mit Lit.
[18] Die Vertreter der sogenannten Neuen Linken: u. a. *H. Marcuse*, Triebstruktur und Gesellschaft. Frankfurt am Main 1968; *H. Glaser*, a. a. O.; *A. Plack*, Die Gesellschaft und das Böse. Eine Kritik der herrschenden Moral. München 1967. Ausgezeichnet informiert *P.*

mentanismus[19], der sofortige Triebbefriedigung in allen Altersstufen als Allheilmittel rezeptiert, nicht das Kennzeichen einer retardierten Entwicklung[20]? Warum stellen Film, Fernsehen, Schlagertexte nur das Moment der Leidenschaft in der Liebe dar? „Nichts ist unrichtiger, denn wahre Liebe bedeutet auch Güte, während Leidenschaft grausam sein kann"[21].

Noch stehen bei uns den Fanatikern uneingeschränkter Lustbefriedigung, die zur Einübung der Sexualität für Kinder schuleigene Beischlafräume fordern, „außer unseren Vorurteilen", so heißt es, „nur die Gesetze im Wege. Sie müssen ohnehin geändert werden, wenn emanzipierende Sexualerziehung legal möglich werden soll"[22]. In den hessischen Rahmenrichtlinien ist bereits zu lesen, daß „Triebunterdrückung Vorurteile, Ängste, Ich-Schwäche, kritiklose Anpassung und destruktive Aggressivität erzeuge"[23]. In entwaffnender Offenheit wird zugegeben: „Sexualerziehung ist zugleich politische Erziehung"[24]. Mit der Begründung, daß das Bestimmen des Unterrichtsstoffes Sache des Staates sei, wurde in den Ländern Berlin und Hamburg durch Gerichtsurteil gegen den Willen prozeßführender Eltern entschieden, daß keine Befreiung vom Sexualkundeunterricht gewährt werden könne[25].

Für den Kommunisten W. Reich ist Gesundheit identisch mit „orgastischer Potenz"[26]. Der Katholik E. Ell, nach den Angaben des Verlages Theologe und Diplompsychologe, entschlüsselt den „Eigengehalt der Sexualität" mit den Feststellungen: „Sex ist gesund, läßt gut schlafen, erhält jung, entspannt, macht frei für geistige Leistungen" usf. Als „sexueller Weg vom Ich zum Du" empfiehlt er in den verschiedenen Lebensaltern nacheinander „die Selbstbefriedigung, das Necking, das Petting, Koitus ohne Zeugung, Koitus mit Zeugung"[27]. Die vier Millionen Jugendlicher, die wöchentlich die 1,1 Millionen Hefte des mehrmals indizierten Jugendmagazins „Bravo" lesen, werden neben der Information über Stars, wohlgemerkt als Verbrauchs- und nicht als Persönlichkeitsvorbilder, mit der Behandlung von Lebensfragen bedient. Diese sind „auf den privaten Bereich, dort auf den Bereich der Sexualität und da auf ein *technisch-sensualistisches Ausleben des Triebes*"[28] eingeengt.

Sexualökonomie[29], die den Lustgewinn nach dem Marktprinzip von Angebot und Nachfrage geregelt wissen will, entspricht einem materialistisch-marxistischen Menschenbild:

Hadrossek, Das Humanum im kritischen Humanismus Herbert Marcuses: *H. Gründel* u. a. (Hg.), Humanum. Moraltheologie im Dienste des Menschen. Düsseldorf 1972, 356—369. Vgl. *W. Wickler*, Die Biologie der zehn Gebote. München 1971. *I. Eibl-Eibesfeldt*, Liebe und Haß. München 1970, 97 f, weist nach, daß extrem permissive Erziehung extrem aggressive Menschen erzeugt.

[19] *G. Scherer*, Anthropologische Aspekte der Sexwelle. Essen 1970, 24—70.

[20] *H. Schoeck*, Die Gesellschaft von morgen als Plan, Programm oder Utopie: Hirschberg 22 (1969) 195 f: „Merkwürdigerweise ist die Gleichgültigkeit gegenüber der nationalen Zukunft und der eigenen beruflichen Zukunft zugunsten einer Sofortbefriedigung elementarer Triebe genau die Gemütsdisposition der Menschen in vielen unterentwickelten Gebieten."

[21] *M. Hilliard*, Von Frau zu Frau. Gespräche mit einer Ärztin. München 1959, 89.

[22] *H. Kentler*, Sexualerziehung, 101.

[23] Der Hessische Kultusminister, Rahmenrichtlinien für die Gesellschaftslehre der Sekundarstufe I. Wiesbaden 1973, 50.

[24] *H. Kentler*, Für eine Revision, 42.

[25] FAZ v. 16. 2. 1973, S. 11.

[26] *W. Reich*, Die Funktion des Orgasmus. Sexualökonomische Grundprobleme der biologischen Energie. Köln 1969.

[27] *E. Ell*, Dynamische Sexualmoral. Psychologische Grundlagen, moraltheologische Folgerungen, praktische Auswirkungen. Zürich 1972, 65—71. 115—138. Vgl. *ders.*, Grundlagen der Erziehung zur Partnerschaft und Ehe. Limburg 1968.

[28] Arbeitskreis Kommunikationspädagogik der Kath. Filmkommission, Medien 1973, Nr. 1.

[29] *Giese / Schmidt*, a. a. O. 394: „Die Ablehnung der traditionellen Eheform, der absoluten lebenslangen Treue, die Bejahung außerehelicher oder überhaupt nichtehelicher sexueller Beziehungen sowie die Bejahung der Sexualität Jugendlicher sind die wichtigsten Forderungen der Sexualökonomie."

Bereits nach Bebel ist der Geschlechtstrieb des Menschen „stärkster Trieb, der Befriedigung verlangt, soll seine Gesundheit nicht leiden... Der Geschlechtstrieb ist weder moralisch noch unmoralisch, er ist eben nur natürlich wie Hunger und Durst"[30]. Daraus wurde die Glas-Wasser-Theorie abgeleitet. Dabei wurde nicht in Rechnung gestellt, daß ein Mensch niemals als Mittel zum Zweck „benützt" werden darf. Sittlichkeit wird hedonistisch privatisiert, Glück partikulär auf Triebbefriedigung reduziert. Dagegen ist vorweg zu sagen, daß auf Grund der in der Wirklichkeit vor- und damit zur Verwirklichung aufgegebenen drei Grundrelationen des Menschen zu Gott, zur Mit- und Umwelt und zu sich selber jede Einschränkung auf den Selbstbezug und noch dazu auf einen Teil, den Orgasmus, frustriert. Die extreme Verdächtigung des Orgasmus wich seiner extremen Anpreisung.

II. Absolutes Prinzip und relative Konkretisierung

Einen Ausweg aus der Sackgasse sowohl einer Dämonisierung wie einer Apotheose der Geschlechtslust zeigt das gegenseitige Korrektiv von emanzipatorischer Überprüfung bisherigen Verhaltens und integrativer Haltung zur Gesamtwirklichkeit des Menschen. Die berechtigte Rehabilitierung der geschlechtlichen Lust kann eben nicht nur einfachhin gefordert werden[31]. Viele Aspekte sind dabei zu berücksichtigen. Die emanzipierende Vermittlung des Wissens ist zu synchronisieren mit einer integrierenden Bildung des Gewissens. Freiheit braucht die Bewährung an einer Bindung, sonst wird sie denaturiert. Gewissen als „geistiger Selbsterhaltungstrieb aus dem Drang nach umfassender Einigung"[32] mit sich selber und seinem gottverfügten Daseinsentwurf muß zur Entschiedenheit finden, sonst weicht es in Neurosen aus. „Das ‚böse Gewissen' klagt die verlorene Einheit an — daher die Unruhe"[33]. Letzte sittliche Bindungen stellen abstrakte, inadaequate, jedoch absolute, das heißt vom Zugriff des Menschen abgelöste *sittliche Prinzipien* bereit. Sie werden aus den konstanten konstitutiven Elementen der drei Grundbeziehungen des Menschen beziehungsweise aus dem Offenbarungszeugnis erhoben[34]. Sie stellen Rahmenrichtlinien bereit, innerhalb deren sich das Gewissensurteil zu einer konkreten Verhaltensnorm hier und jetzt zu entschließen hat.

Ein *positiv formuliertes sittliches Prinzip* enthält ein Zielgebot, in unserem Falle die

---

[30] *A. Bebel*, Die Frau und der Sozialismus. Berlin (1870) 1923, 505. 99.

[31] Dieser Gefahr entgeht nicht ganz das Nachwort in *A. Grabner-Haider* (Hg.), Recht auf Lust? (Theologie konkret). Wien 1970, oder *K. Ledergerber*, Die Auferstehung des Eros. Die Bedeutung von Liebe und Sexualität für das künftige Christentum. München 1971. Welche Stellungnahme erhoffen sich die Herausgeber der Reihe „Theologie konkret", F. Klostermann und W. Greinacher, wenn sie in *Grabner-Haider*, a. a. O. 273 schreiben: „Allerdings fehlt vor allem ein moraltheologischer fundierter Beitrag zu dem Thema ‚Recht auf Lust?', der über die Sicht der klassisch-traditionellen katholischen Moraltheologie hinausführt. Trotz großer Bemühungen um einen solchen Beitrag konnte kein namhafter Moraltheologe dafür gewonnen werden." — *Kardinal Cajetan* († 1534) führte in seinem Kommentar zu Thomas, Summa theol. II, II, 153 2 bezüglich des Ehevollzuges aus: „Complacentia... voluntatis in delectatione operis talis... nullum omnino peccatum est, sed donum Dei est... unde non debet persona de huiusmodi delectatione percepta dolere, sed potius gratias agere". Es ist bekannt, daß trotzdem im praktischen Verhalten und in theologischen Überlegungen innerhalb der katholischen Kirche unter dem Druck des Zeitgeistes und elementarer Ängste das bloße, auch legitime Empfinden der Geschlechtslust als ethisch belastend bis in unsere Tage angesehen wurde.

[32] *B. Häring*, Das Gesetz Christi. Freiburg ^{8}1967, 186.

[33] *J. Gründel*, Glaube und Liebe: *J. Feiner / L. Vischer*, Neues Glaubensbuch. Freiburg ^{2}1973, 475.

[34] *Ziegler*, Moral: *Bauer* a. a. O. 253—257. *Ders.*, Die Problematik sittlicher Normen in der pluralistischen Gesellschaft: *K. Hörmann / R. Weiler*, Zusammenarbeit von Christen und Atheisten. Wien 1970, 42—53.

Tugenden der Schamhaftigkeit und der Keuschheit. Wie alle Tugenden sind auch sie als Formen der dreifach verschränkten Liebe zu Gott, dem Nächsten und sich selber, ausgerichtet auf das „ultimum potentiae"[35], auf die Höchstverwirklichung in unserem Falle der geschlechtlichen Wirklichkeit. Ein Ziel läßt viele Wege offen, um es zu erreichen. *Negativ formulierte sittliche Prinzipien* stellen für den konkreten Gewissensentscheid präzise, aber im Laufe der fortschreitenden menschlichen Erkenntnisse präzisierbare Verbote dar[36]. Offenbarungsaussagen sichern und ergänzen das von der Vernunft erhobene sittliche Naturgesetz zum Beispiel im Dekalog. Im Unterschied zum AT wurde im NT die Monogamie durch das Scheidungsverbot in Lk 16, 18 par und 1 Kor 7, 10 f präzisiert[37]. Außerdem wurde außerehelicher Geschlechtsverkehr wegen seiner personalen Desintegriertheit als dirnenhafte Unzucht (porneia von porne = Dirne) durchgehend abgelehnt, unter anderem in 1 Kor 6, 15 ff. Wird die Frau nicht als personaler Partner, sondern als „sexueller Funktionär", als Instrument zum Lustgenuß gesucht, erhält die geschlechtliche Aktivität dirnenhaften Charakter[38]. Da beim Geschlechtsakt die beiden Partner „ein Fleisch" (Gn 2, 24. Mt 19, 5 par), das heißt gleichsam eine Person werden, wird jede nur vorübergehende Geschlechtsgemeinschaft ausgeschlossen.

Absolute sittliche Prinzipien enthalten somit nicht bloß formale, sondern auch *materialinhaltliche Verhaltensregeln*, mag deren Erkenntnis auch der Vernunft und den daraus sich ergebenden hermeneutischen Problemen überantwortet sein und mag auch die lex nova des Neuen Bundes ihr Schwergewicht von der lex scripta auf die lex indita verlegen[39]. Man könnte von einer am jeweiligen Erkenntnisstand ausgerichteten hypothetischen Absolutheit sittlicher Prinzipien sprechen. Diese hemmt emanzipatorische Extreme und hält an zur integrierenden Radikalität. Die These „Vernunft und Liebe ... zum radikalen Kriterium aller Moral zu machen" oder „Nichts unabänderlich gefordert als Vernunft und Liebe"[40] kann richtig verstanden werden. In ihrer exzeptionellen Verallgemeinerung vermag sie ob ihrer Konturlosigkeit, allein für sich genommen, kein tragfähiges Kriterium für Gewissensentscheide bereitzustellen. Warum wurde nicht auf die altbewährte Formulierung „Vernunft und Glaube" als den Garanten des sittlichen Naturgesetzes und des geoffenbarten göttlichen Gesetzes zurückgegriffen? Dadurch würde die Polarität von emanzipatorischer Revision und integrativer Identität wirksam eingesetzt werden können.

Prinzipien sind abstrakt und absolut, ihre *Konkretisierung* relativ in zweifachem Sinne. Die Konkretisierung hat sich einmal zu beziehen auf das Prinzip, zum anderen auf

---

[35] *Thomas*, Summa theol. I, II, 62, 4: „Caritas est mater omnium virtutum et radix inquantum est omnium virtutum forma". 56, 1: „Virtus est ultimum potentiae".

[36] *J. Gründel* a. a. O. 471: „... gesetzliche Regelungen geben dem ethischen Handeln so etwas wie eine negative Sicherheit: Sie bezeichnen die Grenze, jenseits derer jedenfalls von ethischem Handeln, von Gehorsam gegen Gottes Willen keine Rede mehr sein kann."

[37] *H. Ringeling*, Die biblische Begründung der Monogamie: ZEvE 10 (1966) 81—102.

[38] Vgl. *F. Böckle*, Dynamische Sexualmoral: Pastoralblatt 25 (1973) 13. *G. Teichtweier*, Die Wirklichkeit und Bedeutung der menschlichen Geschlechtlichkeit für das christliche Leben: *A. Auer* u. a., Der Mensch und seine Geschlechtlichkeit. Würzburg 1967, 62 f.

[39] Der ntl Gesetzesbegriff setzt das Gesetz, das von außen zwingt, voraus, und konzentriert sich auf das Lebensgesetz der Gnade, des in Christus neu geschaffenen oder wiedergeborenen Menschen, das von innen drängt. Röm 8, 2: „Das Gesetz des Geistes, das ist das Leben in Christus, hat dich befreit vom Gesetz der Sünde und des Todes". Der Christ steht mit dem Rücken zum Zaun der Verbote und schreitet aus nach dem Zentrum Christus. Christliche Ethik ist demzufolge keinesfalls eine Ethik ohne Normen, sondern eine Ethik über Normen. *J. Piegsa*, Moral der Freiheit: GuL 45 (1972) 116: „Die erste und wichtigste Frage der christlichen Moral lautet also nicht: was ist verboten? . . . Die erste Frage ist eine rein religiöse Frage: die Frage nach Gott". Vgl. *J. G. Ziegler*, Vom Gesetz zum Gewissen. Freiburg 1968, 98—111; *ders.*, Moral: *Bauer*, a. a. O. 257—266.

[40] *St. H. Pfürtner*, Moral — Was gilt heute noch? Erwägungen am Beispiel der Sexualmoral. Zürich [3]1972, 20 f.

die existentielle Befindlichkeit[41]. Diese Einsicht der christlichen Existentialethik[42] (im Unterschied zur Situationsethik, die keine absoluten Prinzipien anerkennt) hat sich erst in unseren Tagen durchgesetzt. Allzu viele relative Konkretisierungen wurden in der Vergangenheit kasuistisch als absolute Prinzipien ausgegeben. Die Frage, welche Aufstellungen den absoluten Prinzipien und welche relativen Normen zuzurechnen sind, sollte eines der Hauptprobleme derzeitiger moraltheologischer Überlegungen sein. Dann würde ein Pauschalurteil wie folgendes nicht gefällt werden: „Die herkömmliche katholische Sexualmoral ist tatsächlich überholt"[43]. Was sich ändern kann und ändern muß, ist die Konkretisierung. Hier ist zweifelsohne ein größerer Spielraum für den einzelnen Gewissensentscheid gegeben, als man früher meinte.

Bei der Revision sittlicher Prinzipien wie beim Gewissensentscheid ist indes folgender Umstand zu berücksichtigen. Allgemein anerkannte *anthropologische Thesen* zum Beispiel der Zeugungsphysiologie spielten in der herkömmlichen Sexualethik eine entscheidende und oft verhängnisvolle Rolle. So wurden Zärtlichkeiten deshalb als sittlich unerlaubt eingestuft, weil nach der allgemein akzeptierten medizinischen Überzeugung jede geschlechtliche Erregung unweigerlich zu einem Samenerguß führe[44]. Derartige historische Fakten machen die Moraltheologie wie den einzelnen Christen hellhörig. Sie veranlassen sie, nicht vorschnell die jeweils neuesten Hypothesen der verschiedenen anthropologischen Disziplinen als tragfähige, gesicherte Thesen für sittliche Schlußfolgerungen zu rezipieren.

III. Komponenten eines verantworteten Gewissensspruches

Bereits im 12. und 13. Jh. haben sich Theologen durch Vorstellungen der arabischen Medizin von der „impotentia continendi" und dem „periculum incontinentiae" beeinflussen lassen[45]. Derartige Stimmen sind nie verstummt und scheinen seit Beginn unseres Jhs. — diesmal vor allem psychologisch motiviert — wieder an Stimmkraft zu gewinnen. Es ist nicht auszuschließen, daß folgende Äußerung in ihrem Sinne aufgefaßt wird: „Alle Menschen haben ein Recht darauf, glücklich zu werden. Das Recht auf sexuelles Glück ist ein Teil dieses menschlichen Grundrechtes"[46]. Fördern überdies nicht Formulierungen wie „Glück als Zentralbegriff ... oder Grundbegriff einer Sexualethik"[47] zwar nicht notwendigerweise, aber doch naheliegend das Mißverständnis: „Erlaubt ist, was Spaß macht"[48]? Daß der Orgasmus die eheliche Gemeinschaft stützt, ist unbestritten. Daß viele Ehen auch ohne ihn glücklich geführt werden, erweist die Erfahrung[49]. Orgasmus garantiert nicht das Glück, weil Glück eine komplexe,

---

[41] Ein informatives Modell bieten die Stellungnahmen zur Reform des § 218. Die Konkretisierung des gemeinsam angestrebten Zieles, heimliche Abtreibungen durch Kurpfuscher oder Abtreibungen überhaupt zurückzudrängen, muß einerseits innerhalb, nicht außerhalb des sittlichen Prinzips der Unantastbarkeit menschlichen Lebens angegangen werden. Andererseits empfiehlt die Rücksicht auf die existentielle Bedrängnis der Frau positive Hilfsmaßnahmen. Vgl. *Ziegler*, Abtreibung: *Bauer*, a. a. O. 13—26.

[42] *F. Böckle*, Existentialethik: LThk ²III, 1301—1304.

[43] *A. Elsässer*, Kath. Sexualmoral: *R. Rusche* (Hg.), Sexualerziehung in der Schule. München 1970, 58.

[44] *K. H. Kleber*, De parvitate materiae in sexto. Regensburg 1971, gibt einen ausgezeichneten informativen Einblick. Zur Ehetheologie vgl. *Ziegler*, Ehelehre, s. v. medizinische Forschung.

[45] *J. G. Ziegler*, Ehelehre, 120 f, 128 f.

[46] *St. H. Pfürtner*, Moral, 23.

[47] *H. Kentler*, Für eine Revision, 30 f.

[48] *G. Amendt*, der Sexualexperte des SDS, bei einer Podiumsdiskussion mit dem Verfasser in der Universität Saarbrücken 1969.

[49] *M. Hilliard*, a. a. O. 77: „Die Lust der Frau erfüllt sich besonders in den Vorspielen der Liebe und weniger im eigentlichen Liebesakt ... Heute legt man viel zu viel Gewicht auf den Orgasmus der Frau, was so manche Ehe beeinträchtigt."

ganzmenschliche Erfahrung voraussetzt. Die „Ausbildung zur Orgasmusfähigkeit"[50] darf darum in der psychodynamischen Entwicklung ihren Stellenwert nicht überschreiten. Sonst entstehen allzu leicht Frustrationen bei Impotenz oder Frigidität. Das Leistungsprinzip, das durch das Lustprinzip abgelöst werden sollte, kommt durch die Fixierung auf den Orgasmus erst recht zum Tragen und belastet die eheliche Partnerschaft. Sexualtrieb und Besitztrieb steigern sich gegenseitig, indem sie Sexualität zum Konsumartikel degradieren. Menschliche Geschlechtlichkeit begnügt sich indes nicht mit Befriedigung. Sie will personale Erwiderung, das ganzmenschliche Echo des Du.
Das Schicksal der Hippy-Bewegung in den USA sollte genügend Bedenken anmelden. Eine Analyse kommt zu dem Schluß: „Doch an ihrer Traumgesellschaft, die alles erlaubt, der sog. ‚permissive society', sind sie schließlich selbst zugrunde gegangen... Hat man nicht doch zu wenig gefordert"[51]?

Mehrere Auffassungen über die Bedeutung der Triebbefriedigung stehen sich gegenüber. S. Freud ist überzeugt, daß die geschlechtlichen Energien in soziale, künstlerische, wissenschaftliche usf. Tätigkeiten überführt werden können, ja daß die menschliche Kultur das Ergebnis *sexueller Sublimierung* ist[52]. Neuerdings wird behauptet, das gerade Gegenteil sei der Fall. Das Wesen des Menschen sei nicht in der Geistbegabung, sondern in der Sinnlichkeit, gegeben, auf deren Befreiung die Kulturentwicklung hinsteuere. „Die Freiheit müßte in der Befreiung der Sinnlichkeit, nicht in der der Vernunft zu suchen sein", doziert H. Marcuse[53]. Andere nehmen eine vermittelnde Stellung ein, indem sie sagen: „Wenn der sexuellen Energie der Weg zu einer Befriedigung auf irgendeine Weise versperrt ist, weicht sie... auf den Leistungsinstinkt aus... Das Aufschieben des sexuellen Aktes kann wohl mehrmals hintereinander erfolgen, aber nicht ein für allemal und endgültig"[54]. Danach entständen kulturelle Leistungen in der Hoffnung, und nicht im Verzicht auf sexuelle Triebbefriedigung. Auf diesem Hintergrund ist die Frage zu verstehen: „Was geschieht mit den Menschen, für die das genannte Ideal Ehe effektiv nicht oder sogar nie erreichbar ist... haben wir nichts Vernünftigeres zu wiederholen als die Forderung absoluter sexueller Enthaltsamkeit?... Aus der großen Bevölkerungsgruppe, um die es hier geht, dürften nur wenige eine soziale, kulturelle, politische oder religiöse Berufung derart für sich einzusetzen vermögen, daß sie ihnen eine Möglichkeit anbietet, eine lebenslange sexuelle Enthaltsamkeit durch Sublimationsvorgänge einigermaßen störungslos zu bewältigen"[55].
Auch wenn man die angeführten Zweifel an der Sublimierung nicht teilt, so darf man sich nicht einfachhin mit der Forderung nach Enthaltsamkeit begnügen. Die verschiedenen kirchlichen Standesvereine versuchten in ihrer Zeit Hilfen anzubieten. Heutzutage müssen diese intensiviert werden. Christliche Gläubigkeit weiß sich immer unter dem Liebesanruf Gottes. „Die Ehelosigkeit kann eine menschliche Art zu leben sein, wenn sie eine christliche Art zu lieben ist"[56]. Fraglos wird man dem Resümee zustimmen: „Es wird auch in der kommenden Generation — wie eh und je — darum gehen, ein möglichst großes Gleichgewicht von Verzichtfähigkeit und Fähigkeit zur Lebensfreude und mit dieser auch zur Lust zu entwickeln"[57]. Der *Erwartungshaltung*, die der

[50] *St. H. Pfürtner*, Moral, 27. *Ders.*, Konkretionen sach- und situationsgerecht: HerKorr 27 (1973) 396.
[51] Neue religiöse Subkulturen in den USA: HerKorr 25 (1971) 524. 528 f.
[52] *S. Freud*, Das Unbehagen in der Kultur: WW 14. London 1940, 160 f sieht unter Hinweis auf den heiligen Franziskus in der christlichen Liebe eine Umformung des Eros. Vgl. *St. Andreae*, Pastoraltheologische Aspekte der Lehre S. Freuds von der Sublimierung der Sexualität. Kevelaer 1973.
[53] *H. Marcuse*, Triebstruktur und Gesellschaft, Frankfurt am Main 1968, 189.
[54] *J. Werres*, Sublimierung oder Aufschub?: Internat. Dialogz. 3 (1970) 319 f.
[55] *St. H. Pfürtner*, Wo liegen die Differenzen?: HerKorr 27 (1973) 291.
[56] *A. M. Carré*, Ehelosigkeit — Berufung oder Schicksal? Mainz 1961, 18.
[57] *St. H. Pfürtner*, a. a. O. 293.

einzelne auf Grund der ihm vorgetragenen Ansichten bezieht, scheint dabei eine entscheidende Funktion zuzukommen. Die theoretischen wie empirischen Beweisgänge sind deshalb auf ihre Begründung und Einsehbarkeit zu überprüfen. Die derzeitige Diskussion liefert dazu einen nicht zu unterschätzenden Anstoß.

Daß Argumente aufs ganze gesehen mehr vermögen als Agitation, bestätigt sich auch bei der angesprochenen Thematik. Die Ergebnisse von Befragungen Jugendlicher zeigen nämlich ein *anderes Bild,* als einige lautstarke Gruppen einreden wollen. Eine langjährige Beobachtung des Demoskopischen Institutes in Allensbach kam zu dem Schluß: „Die Umfragen in der Intimsphäre brachten den für alle Teile unerwarteten Befund, daß sich zumindest in der Zeit zwischen 1949 und 1963 die Moral in Deutschland gefestigt und keinesfalls gelockert hat"[58]. Der Sexologe Giese konstatierte als Fazit der 1966 durchgeführten Erhebungen unter den Studenten der BRD: „Eine sexuelle Revolution hat nicht stattgefunden"[59]. 1973 wurde diese Feststellung ohne wesentliche Verschiebung bestätigt[60]. In der Rangfolge der Angaben, was am meisten Freude macht, kommt Sex mit 5 Prozent weit hinter dem Familienleben, dem Urlaub, der Geselligkeit, dem Faulenzen und der Arbeit[61]. Religionslehrer, die sexuelles Glück undifferenziert anpreisen, werden unglaubwürdig, mögen sie auch äußeren Beifall ernten.

Für Panik besteht keine Veranlassung. Von einem „nachkeuschen Zeitalter" kann keine Rede sein. Das äußere Bild täuscht, auch „wenn die Schar der bundesdeutschen Gelegenheitsnacktbader auf 5 bis 6 Millionen geschätzt wird"[62]. Selbst die Kleidermode gibt kein Gegenindiz ab. *Sittlichkeit,* die freie und unbewußte Unterstellung des Gewissens unter ein Sittlichkeitsprinzip, bleibt, mögen sich auch die *Sitten,* die äußeren Gewohnheiten, ändern. Die Konkretisierung ist auf allen Bezirken des menschlichen Lebens einschließlich des geschlechtlichen Bereiches relativ, dem Gewissensspruch überantwortet. Wir müssen uns erst angewöhnen, was in der Pastoralkonstitution des Vatikanum II Art. 43, 4 festgestellt wird: „Oftmals wird gerade eine christliche Schau der Dinge ihnen [den Christen] eine bestimmte Lösung in einer konkreten Situation nahelegen. Aber andere Christen werden vielleicht, wie es häufiger und zwar legitim der Fall ist, bei gleicher Gewissenhaftigkeit in der gleichen Frage zu einem anderen Urteil kommen".

Zwei Umstände müssen dabei beachtet werden:

a) *Sittliche Prinzipien* müssen vom Gewissen beachtet werden. Ein Gewissensspruch stellt für das konkrete Verhalten zwar die norma ultima bereit. Er ist aber keine norma absoluta, sondern eine norma normanda. Christliche Ethik ist nicht autonom, sondern theonom. Sie richtet sich aus am Heilswillen Gottes, wie er aus der Offenbarung in Schöpfung und Erlösung, wenn auch oft mühsam, zu vernehmen ist.

b) *Grenzfälle* kann man nicht verobjektivieren, in ein objektiv allgemeingültiges Prinzip fassen[63]. Jeder Fall ist anders gelagert hinsichtlich Intention und Umständen.

---

[58] *K. Schwarzenauer: K. Saller* (Hg.), Sexualität heute. München 1967, 22. Von den 20- bis 30jährigen hielten 1949 85 %, hingegen 1963 nur mehr 60 % vorehelichen Verkehr für zulässig.

[59] *Giese / Schmidt,* a. a. O. 393. 50 % der Studenten und Studentinnen bezeichneten sich als koitusabstinent.

[60] *V. Sigusch / G. Schmidt* in: „Sexualmedizin" nach Mainzer Allgemeine Zeitung v. 11. 5. 1973, 6.

[61] Mainzer Allgemeine Zeitung v. 18. 11. 1972, 6.

[62] *G. Kreyssig,* FKK-Urlaub: ADAC-Motorwelt. Mai 1973, 105.

[63] Das besagt nicht, daß der Moraltheologe nicht konkret werden dürfte. Doch muß dabei deutlich werden, was zum absoluten Prinzip und was zur relativen Norm gehört. Letztere kann nur paradigmatisch, in einem Modell, dargelegt werden. Niemand vermag im Normalfall für einen anderen einen konkreten Gewissensentscheid zu fällen und verantwortlich zu übernehmen. Moraltheologen, die diesen Umstand beachten, werden nicht stumm, indem sie sich auf formale Aussagen zurückziehen.

Wer generell und von vornherein Masturbation oder vorehelichen Verkehr für sittlich bedenkenlos erklärt, verstößt gegen diese beiden Regeln. Hier wird polarisiert, ein Gesichtspunkt, entweder die Absicht oder die Umstände, isolierend verabsolutiert. Warum wird nicht auf die *integrative Funktion der drei Elemente* für die sittliche Beurteilung eines Verhaltens, die drei fontes moralitatis, zurückgegriffen? Zu dem Verhalten an sich treten die Absicht und die Umstände[64]. Der Moraltheologe macht sich schuldig, wenn er auf diesen Zusammenhang nicht deutlich genug hinweist und dadurch das einzelne Gewissen nicht zu einem sachgerechten Gewissensurteil anleitet. Das Hilfsangebot der Moraltheologie für eine phasengerechte Entfaltung der menschlichen Sexualität setzt das Ja zur Polarität, zur Spannung zwischen absolutem Prinzip und relativer Konkretisierung, zwischen den drei Elementen der Sittlichkeit eines Verhaltens wie zwischen Integration und Emanzipation voraus[65].
Die verschiedenen Stellungnahmen zur Geschlechtslust weisen die Position in der sexualethischen Diskussion an. Sie werden bestimmt von dem zugrundegelegten Tugend- und Sittlichkeitsverständnis sowie von der Deutung menschlicher Geschlechtlichkeit und deren Phänomene.

---

[64] *St. H. Pfürtner*, Konkretionen 395 f. gibt zu bedenken: „Für das Kleinkind zum Beispiel ist es unerläßlich, daß es nach seiner oralen Phase seine anale psychodynamisch richtig durchläuft. Für das Kind in diesem Stadium sind entsprechende Verhaltensweisen daher ‚objektiv richtig', auch wenn sie von den Bedingungen des Subjekts kommen, also ‚subjektiv' begründet sind." Bei der Masturbation stelle sich die Frage „wieweit diese unreife Form phasengerecht und damit phasennotwendig" ist. Moraltheologie anerkennt einen Schuldminderungs- bzw. Schuldaufhebungsgrund ex imperfectione actus, aus mangelnder Einsicht oder Zustimmung. Das gilt bezüglich der sogenannten Entwicklungsmasturbation oder masturbatorischer Projektionen Erwachsener als Ersatzbefriedigung. Vgl. *F. v. Gagern, D. Wollmann, J. G. Ziegler*, Selbstbefriedigung und Sittlichkeit. Linz 1968, 23—27.

[65] *J. G. Ziegler*, Menschliche Geschlechtlichkeit zwischen Emanzipation und Integration (erscheint demnächst).

HEINZ FLECKENSTEIN

Christliche Hilfen zur Bewältigung der Wohlstandsgesellschaft

1

Christliche Theologie und Kirche müssen sich prinzipiell und bei ihren einzelnen Bemühungen um Bewältigung der Wohlstandsgesellschaft, auch durch Konsumverzicht, gegen den Verdacht schützen, sie *mißtrauten dem Wohlstand als solchem;* sie fühlten sich wohler gegenüber bzw. in einer Welt als „Tal der Tränen, der Finsternis und Todesschatten". Zwar kann nicht geleugnet werden, daß solche Gedanken und Haltungen in der Geschichte des Christentums eine Rolle gespielt haben, sei es aus unkontrollierten Beeinflussungen etwa vom griechischen Denken her, sei es aus vorschnell verallgemeinerten Teilgehalten der christlichen Lehre und Lebenshaltung selbst. Aber gerade der Christ kann, ja muß voll und ganz ja sagen zu der These J. K. Galbraiths[1], es sei „zweifellos vernünftig, den gesteigerten Wohlstand teils in Form einer größeren Warenmenge, teils in Form reichlicherer Freizeit entgegenzunehmen". Und dies um so eher, als diese größere Warenmenge und größeren Freiheits- und Freizeitsräume heute

---

[1] Gesellschaft im Überfluß, München/Zürich 1959, 353.

allen Gliedern der Zivilisationsgesellschaften bereitstehen, nicht mehr nur einer privilegierten Oberschicht wie in feudalen Herrschafts- und Wirtschaftsformen. Wohl ist K. Löwiths vielzitiertes Wort von der „Entzauberung der Welt durch die Wissenschaft" wahr; gewiß lebt die explosive Entwicklung speziell der Naturwissenschaft, auf der unsere Wohlstandskultur beruht, weithin an aller Metaphysik und Religion vorbei; zweifellos nagt diese wenigstens scheinbar sogar deren Fundamente an. Aber ebenso wahr bleibt, was heute auch von der Theologie deutlicher gesehen und lauter gesagt wird, daß gerade in der biblisch-christlichen Denkform (anders etwa als in der griechischen) der Mensch als geschaffenes, endliches Wesen den „übrigen Werken Gottes frei und souverän gegenübergestellt ist und darin befreit ist zur Freiheit selbst und damit zur Arbeit an der Welt, zur Geschichte"[2].

Von historischen Belastungen her erklärt sich ein, in jüngerer Vergangenheit oft besonders auffälliger, Bund zwischen Christen und jenen „Intellektuellen", die dem technischen Fortschritt und der daraus erwachsenen modernen Wohlstandsgesellschaft mit ihren reichen Möglichkeiten menschlicher Entlastung und Entfaltung prinzipiell mißtrauten, ja sie förmlich verteufelten. K. Rahner[3], der selbstverständlich als Seelsorger die Schwächen und Gefahren der „unheroischen Konsumgesellschaft" nicht übersieht, preist gerade als Theologe es als einen erfreulichen Fortschritt, daß der Mensch nicht mehr seine ganze Energie „im Dienst der biologischen Daseinsverteidigung" verbrauchen muß, daß er damit freigesetzt wird für das nicht unmittelbar Notwendige und Nützliche, somit gerade für die geistige Kultur, für schöpferische Muße, für Meditation und Spiel, Fest und Kult. Dabei entspricht es der christlichen Botschaft von der prinzipiellen Gleichrangigkeit aller Menschen, daß die moderne Wohlstandsgesellschaft diese Chancen prinzipiell allen Menschen zugänglich macht, wenn freilich nicht wenigen faktisch heute erst als faszinierendes Ziel, als lockende Möglichkeit.

2

Gerade die seelsorglichen Erfahrungen der christlichen Gemeinde inmitten der voll säkularisierten Umwelt, ja auch unter ihren eigenen Gliedern bewahren freilich denkende und verantwortliche Christen vor utopischen Erwartungen, ja schon vor einem gefährlichen, fast schon sträflichen Übersehen der *Gefahren und Kaufpreise* der Wohlstandsgesellschaft. Der Konsum als „Statusmerkmal", eine wachsende Konformität des Verhaltens bei höchster Abhängigkeit von manipulierender Werbung u. v. a. lassen ein latentes „Unbehagen am und im Wohlstand" immer wieder einmal manifest werden; zweifellos birgt er „erhebliche Elemente der Unfreiheit in sich" (W. Trillhaas). Mehr oder minder bewußt sehen heute wohl alle Verantwortlichen, in wachsendem Maße auch die Wissenschaften, die es speziell und spezifisch mit dem Menschen zu tun haben, die Aufgabe, inmitten der Wohlstandsgesellschaft eine menschenwürdige Existenz und Ordnung zu schaffen bzw. zu erhalten. Denn heute kann es dem aufmerksamen Zeitgenossen kaum mehr verborgen bleiben, daß der „Sieg über die Notdurft des Daseins"[4] seinen Sinn nicht in sich selbst trägt, ja daß eine totale Hingabe an den Konsum zu einer „Verkümmerung" der irrationalen und mitmenschlichen Werte und damit zu einer folgenschweren Sinnentleerung des Daseins führen kann und nicht selten führt.

Heute häufen sich die warnenden Stimmen, die aus schmerzlichen Erfahrungen und mit erfreulicher Deutlichkeit auf die Gefahren hinweisen, die für den einzelnen und die Gesellschaft erwachsen aus einem in ihr praktizierten förmlichen Konsumzwang. Daß die gewachsenen medizinischen Möglichkeiten, gar deren unreflektierter Gebrauch und

---

[2] *H. R. Schlette*, Christen als Humanisten, München 1967, 43; vgl. die Thesen von *J. B. Metz* u. a.

[3] Theologische Bemerkungen zum Problem der Freizeit. In: Schriften zur Theologie IV, Einsiedeln / Zürich / Köln 1966, 455—483.

[4] *K. Rahner*, a. a. O. 480.

fast süchtiger Konsum „sehr inhumane Konsequenzen" haben könnten (V. E. v. Gebsattel), ist heute schon weithin Tatsache. Neuestens sehen sich Psychiater einem neuen Krankheitsbild gegenüber: Der „erschöpfte Mensch", der an den Folgen des Eintausches der geistigen gegen materielle Werte kraft- und haltlos leidet; nicht wenige sprechen von „noogenen Neurosen", geistigen Nöten durch die dem existentiellen Vakuum entwachsenden Folgen extremer Sinnlosigkeitsgefühle (Hauptursache der gehäuften Selbsttötungsversuche); dabei sei der eigentliche „Mörder" eine Wohlstandsgesellschaft bzw. die in ihr wirkenden Kräfte, die Wertsysteme und Lebenssinn zugunsten sachlicher Superlative, gehäufter und erleichterter Möglichkeiten der Selbstbefriedigung und äußerer Lebenserleichterung zersetzen. Der Zeitkritiker (z. B. G. Picht) sieht das Ende unserer Zivilisation auf uns zukommen, eine totale Zerstörung aller zwischenmenschlichen Ordnungen, wenn nicht den geltenden Konsumgewohnheiten raschestens Schranken gesetzt werden; werde doch eine wahre Steigerung der Qualität des Lebens nur durch „Triebsublimierung", durch sinnvollen Gebrauch und ebenso notwendigen Verzicht errungen. Der Theologe (z. B. A. Müller) formuliert Gefahr und Aufgabe also: „Das Dilemma der heutigen Gesellschaft besteht darin, daß der moderne Mensch zwar immer mehr Handlungsfreiheit fordert, aber immer weniger ethische Verantwortung auf sich nimmt und einem unbegrenzten Profit- und Luststreben huldigt". Der Prediger schließlich (z. B. Kardinal Bengsch) weist darauf hin, daß der Mensch immer nur voll Mensch (und gar Christ) wird durch das, was er verehrt, nicht durch das, was er besitzt und (gar hastig oder süchtig) genießt; denn äußere Erfolge, Leistung, Macht, Besitz und Konsum allein lassen „das Herz leer".
So besteht unabdingbar und unverzichtbar die Aufgabe, die Wohlstandsbürger einer fast hemmungslosen Konsumgesellschaft fähig zu machen, in freier kritischer Distanz zum suggerierten Konsumzwang aus dem ständig weiterwachsenden Angebot an Daseinsentlastung und -bereicherungen auszuwählen, teils froh und dankbar zu gebrauchen, teils bewußt und tapfer auf an sich mögliche, aber eben hier und jetzt unverantwortliche Konsumangebote zu verzichten. Die Aufgabe ist allgemein menschlich; hier sollen speziell einige Möglichkeiten des kirchlichen Lebens und Motivationen aus christlichen Gedanken und Haltungen angesprochen werden.

3

Es gehört zu den erklärten und bedachten Zielen der heutigen — auch der christlichen — *Erwachsenenbildung*, den Menschen zu befähigen, die ihm heute zuwachsenden neuen Räume der Freiheit verantwortungsbewußt auszugestalten und zu nutzen. Insbesondere geht es in ihr um die Bereitschaft und Fähigkeit, den Zugewinn als Chance und Aufgabe, als Möglichkeit und Aufgabe der allseitigen Entfaltung zu sehen, deren Gefahren zu erkennen und bewußt zu vermeiden. Hier muß der heutige Mensch zur klaren, vielleicht zunächst erschütternden Einsicht kommen, daß „der von den traditionellen Lebensformen losgelöste und von Wissenschaft und Technik freigesetzte Mensch in die Gefahr der Außensteuerung gerät, der bis in sein Inneres eindringenden Gefahr der Manipulation" (I. Zangerle). Hier muß er befähigt werden, bzw. sich selbst in einem schmerzlichen Reifungsprozeß befähigen, zur „kritischen Distanzierung vom heutigen Leistungs-, Prestige-, Konsum- und Meinungsdruck" (I. Zangerle). Es beginnt heute — zumindest unter den Verfechtern und Anwälten einer lebensnotwendigen planmäßigen Erwachsenenbildung, leider bisher noch weniger unter deren Adressaten — verbreitete Überzeugung zu werden, daß der heutige Mensch nur durch planmäßige Information, Aufklärung und umfassende eigene Bildungsbemühung zugerüstet werden kann, „nicht manipuliertes Objekt, sondern mitgestaltendes Subjekt des gesellschaftlichen Lebens" (A. Exeler) zu sein bzw. zu bleiben oder zu werden; daß er das volle Menschsein nur erreicht in der „Aktivierung menschlicher Mündigkeit, Freiheit und Verantwortlichkeit" (F. Pöggeler). Nicht zuletzt das Vat. II.[5] hat Bedürftigkeit

[5] Siehe Past. Konst. „Gaudium et spes", Art. 9.

wie Recht des Menschen festgestellt, Hilfe und Anleitung zur Bewältigung der modernen Welt zu erhalten und sieht darin auch eine Aufgabe der kirchlichen Gemeinde.

Gewiß hat die Kirche nicht die ganze, heute notwendige Erwachsenenbildung selbst zu tragen und durchzuführen. Aber sie hat überall dort einzutreten, wo Menschen alleingelassen werden bei der Bewältigung der neuen Lebensverhältnisse, Konsumangebote und der — nicht zuletzt dadurch — gemehrten Konflikte des privaten und öffentlichen Lebens. Gerade hier hat die Kirche ihre spezifischen Gesichtspunkte und Motivierungen einzubringen. Ihr geht es besonders und gerade um die Tiefendimension, letztlich um die Sinnfragen des Daseins, um „Daseinserhellung um der Lebensbewältigung willen" (I. Zangerle). In der eigentlich theologischen Erwachsenenbildung hat schließlich die Kirche die eigentlichen christlichen Hilfen aus gereiftem Glauben und mündigem, christlich geformtem Gewissen einzutragen. Wo immer „Bildung" recht gesehen wird, die wohl Information voraussetzt, die aber über diese hinaus und aus dieser heraus schmerzliche Prozesse der wachsenden Einsicht umfaßt, die Bereitschaft, Vorurteile und Befangenheiten zu überwinden und Verantwortung für die eigene Persönlichkeitsreifung und für die bessere Ordnung der mitmenschlichen Beziehungen zu übernehmen, kann die christliche Motivierung ihre gestaltende Kraft voll erweisen.

In der christlichen Gemeinde — und von ihr her und über diese weit hinaus — sollte stets neue Einladung ergehen, sich vom hektischen Tun und gar dem bloßen Konsum immer wieder bewußt zu distanzieren, dem bloßen Nutzen und vordergründigen Vorteil sowie den Augenblicksvergnügungen zu entsagen, um sich — etwa in einem Einkehrtag, Besinnungstag, Wochenende — bewußt den tieferen Fragen der Zeit und des Menschenlebens zu stellen, um die stärkende, heilende (und sogar frohmachende) Erfahrung gemeinsamer geistiger Bemühung um die Wahrheit, um den Sinn des Lebens zu machen. „Das Denken ist *die* Buße der heutigen Menschen", meint Mario v. Galli; und er versteht „Buße" hier im christlichen Vollsinn (ist und bleibt doch „Buße" die, wenn auch mißverstehbare, so doch kaum überholbare Eindeutschung der biblischen Metanoia!): bewußte Abkehr von Gedankenlosigkeit und Verhaftung im vorpersonalen „Man", Verweilen in dem, was allem Denken und Tun Sinn gibt, Erfahrung der Mühsal kritischer Distanzierung von der eigenen Alltäglichkeit und frohmachendes Erleben eines neuen Anfangs, der erst die wahren Dimensionen des Menschseins eröffnet.

4

Ein heute weltweit ansprechendes, zutiefst christliches Motiv für eigenen Konsumverzicht ist der *mitsorgende Blick* auf die große Zahl der in der heutigen Gesamtmenschheit Mitlebenden, die kaum das Lebensnotwendige für die Fristung ihres Daseins haben, ja die durch die bestehende falsche Verteilung der Erdengüter, einschließlich der täglich durch wissenschaftliche und technische Fortschritte neu geschaffenen Daseinserweiterungen und -erleichterungen, in ihren Menschenrechten deutlich beschnitten sind. Zu den Hoffnungszeichen unserer Epoche gehört eine weltweite *Sensibilisierung des Weltgewissens* für das Recht aller Menschen auf die Gaben des Fortschritts und für das weithin bestehende Unrecht an unterprivilegierten Gruppen. Diese ist das Verdienst mannigfacher weltanschaulicher Aktionsgruppen, nicht zuletzt auch christlicher oder (bewußt oder unbewußt) von christlich begründeter Mitmenschlichkeit entzündeter Gruppen. Auch die kirchlichen Gemeinden haben, in der nachkonziliaren Epoche noch bewußter als früher (ja bis zur Gefahr der Einseitigkeit), die Bewährung des Christseins in der *mitmenschlichen Sorge und Verantwortung, Solidarität und Liebe* in den Blick bekommen. In unserem Bereich haben etwa die von der Deutschen Bischofskonferenz geschaffenen Werke Misereor und Adveniat — ähnlich die entsprechenden Werke der Kirchen der Reformation — nicht nur das Gewissen der gläubigen Christen, sondern darüber hinaus das der Gesamtgesellschaft (und der Politiker) für

die Solidarität mit den Menschen der Entwicklungsländer (und sogar den Randgruppen der eigenen Zivilisationsgesellschaft) wachgerufen.

Der Christ darf nicht weiterhin gedankenlos, sicher nicht mehr mit gutem Gewissen den eigenen Überfluß konsumieren, während andere hungern! Tiefergreifend ist die Aufforderung der neuen Bußordnung der deutschen Bischöfe, alle Christen mögen in der vorösterlichen Bußzeit ihre Misereor-Gabe nicht nur von ihrem Überfluß geben, sondern als Hingabe von Geld, das man bewußt anderen Zwecken entzieht, gar das man durch planmäßigen Konsumverzicht erspart hat. Hier wird außer an die Solidarität mit allen Menschen an die *Großmütigkeit* appelliert, die gerade den, der mehr hat, als er braucht (oder auch nur, der das, was er zum „guten Leben" braucht, sicher hat) daran erinnert, daß die Bereitschaft zum Geben eine sehr menschliche (und gar christliche) Form der Dankbarkeit ist für all das, was man — letztlich doch unverdient — als Geschenk besitzt. Daß Gott den freudigen und dankbaren Geber überreich beschenkt, ist nicht nur Verheißung des christlichen Glaubens, sondern kann sogar Erfahrung dessen werden, der sich auf das Abenteuer des Hingebens einläßt. Dabei wird das Hingegebene nicht der materielle Besitz (allein) bleiben; mehr und mehr wird die eigene Zeit und Sorge hinzugegeben werden und damit ein Stück des eigenen Selbst. Daß darin eine deutliche, ja erfahrbare Bereicherung des eigenen Menschseins sich anbahnt, darauf müssen wir noch zurückkommen. Das Geben als eine Möglichkeit des gemehrten Besitzes macht, wenn es einmal angefangen, gar eingeübt und zur Haltung geworden ist, hellsichtig auch für Lebensnöte anderer Menschen, die nicht nur in Hunger und Durst bestehen, sondern in der fehlenden strukturellen Möglichkeit, für sich und die Anvertrauten einen einigermaßen sicheren Lebensunterhalt verdienen zu können, darüber hinaus solcher, die von ihrem persönlichen oder gesellschaftlichen Schicksal her auf die lebenslange Hilfe anderer, letztlich einer verstehenden Gesellschaft angewiesen sind. Gerade die wachsende — und doch noch lange Aufgabe gerade der christlichen Gemeinde bleibende — Sensibilisierung für die Nöte aller Gruppen von Behinderten und Formen von Behinderung verlangt vom wachen Christen nicht nur die Hingabe von Geld und anderem Besitz, sondern auch den Einsatz von Zeit und Sorge, ein gesamtpersönliches Engagement, die ihrerseits wieder neue Formen von Askese und Verzicht nahelegen, wenn nicht schon zur Voraussetzung haben.

5

Schon ein beginnender Einsatz nicht nur des äußeren Besitzes, sondern der eigenen Zeit und Sorge aber vermag den *Mangel an Liebe* zu entlarven, der für die heutige Wohlstandsgesellschaft bezeichnend ist, eine *Verkümmerung des Menschseins, gar des Mitmenschseins* aufzudecken, die von der falschen Meinung herkommt, daß eine Maximierung von Produktion und Besitz äußerer Güter allein eine Verbesserung der Qualität des Lebens ergäbe. „Wenn der Mensch völlig fasziniert und in Beschlag genommen ist von dem, was er für sich selber erreichen und einheimsen kann, dann stirbt allmählich das geistige Leben" (G. Moser), und erst recht, ja zuvor schon, das geistliche. Umgekehrt vermag die freiwillige Lösung von dieser Faszination — um der erkannten Not anderer willen — vorher gebundene Kräfte des Menschen freizusetzen. Denn — wie oben schon gesagt — schlimm ist ja nicht der Wohlstand an sich und ein vernünftiges Streben nach Sicherung und Nutzung der menschlichen Entfaltungsmöglichkeiten; problematisch wird es aber, „wenn die Hektik um den Wohlstand alle anderen Ziele des Daseins verdunkelt und alle Kräfte des Menschen so in Beschlag nimmt, daß er aufhört, etwas anderes zu sein als der Sklave seines eigenen Konsums von morgen" (K. Hemmerle). Verzicht auf, Distanzierung und Hingabe von eigenem Wohlstandsbesitz sprengen die Versklavung und Unfreiheit bzw. offenbaren die *Freiheit* des rechten Umgangs mit dem — an sich berechtigten — Zugewinn und dem dankbar bejahten — rechtmäßigen — Besitz. In einem gelösten Abstand von den eigenen Begeh-

rungen und Trieberfüllungen muß gerade der Christ fähig sein (bzw. werden, sich fähig machen), die mannigfachen Nöte der Menschen von heute zu erkennen, nicht zuletzt solche, die gerade durch den Fortschritt geschaffen werden (z. B. das „verwöhnte Kind", der aus „Mangel an Liebe" kriminell Gewordene, die an den Rand der Wohlstandsgesellschaft geratenen Alten, Kranken, Sterbenden u. ä.).

Bewußt sollte die christliche Paränese in der Motivation des freiwilligen Konsumverzichtes bei der *Verantwortung für den notleidenden Mitmenschen* ansetzen. Dann erst sollte (dann aber kann auch) der weitere Schritt — mit aller Vorsicht und ohne die Gefahr der prinzipiellen Verdächtigung des Wohlstandes heraufzubeschwören — getan werden hin zum Verzicht im Sinne des Evangeliums um der rechten Freiheit des Christenmenschen, um der *totalen Expropriation* willen. Etwa, weil erst diese den Blick völlig freigibt und freihält für die wahre Würde der Dinge, die eben nicht nur von ihrer ökonomischen Brauchbarkeit für den Menschen herkommt, die — im Gegenteil — gerade vom gierigen Blick der bloßen Nutzungsbetrachtung direkt übersehen wird. Oder, weil sich der Mensch so erst ganz, *in bewußt gewählter Armut*, freisetzt für die Öffnung auf das Evangelium und seinen Anruf, für das Vernehmen und tapfere Ergreifen des jeweiligen Anrufes Gottes in der konkreten Situation. Gewiß darf sich der barmherzige Samaritan zuerst rühren lassen von der zur Kenntnis genommenen Not des „unter die Räuber Gefallenen". Aber damit er diese wachen Augen und den fast selbstverständlichen Mut zum Übersteigen von allerlei „Vorurteilen" — ist doch sein notleidender Nächster Angehöriger einer fremden, ja „feindlichen" Gruppe — hat, muß er in der Tiefe auf den Menschenbruder hin geöffneter „Nächster" sein.

Der *„Geist der Armut"*, den das Vat. II. für die Kirche und für die Christen von heute ersehnt, ja förmlich als notwendige Voraussetzung für die Glaubwürdigkeit des christlichen Zeugnisses heute wünscht, kann nur erwachsen aus errungener, gelöster Freiheit, die Frucht und Tochter vieler bewußter, freiwillig übernommener Verzichte ist. So wird der freiwillig verzichtende Christ leuchtendes Zeichen für ein sinnerfülltes Dasein, das seinen Sinn und seine Qualität letztlich eben genau nicht aus dem Konsum äußerer Güter gewinnt. So „protestiert" er profetisch ebenso gegen die utopische Erwartung des Heiles von einem bestimmten Maß äußeren Besitzes und Genusses her wie gegen die Verkümmerung (bis hin zur Brutalität) derer, die als (hektisch, süchtig) Besitzende (und/oder Begehrende) anderen gegenüber unmenschlich werden, ja deren Rechte wie Nöte nicht einmal mehr in den Blick bekommen. Es muß wohl zugegeben werden, daß die Zahl der Glieder unserer Gemeinden nicht allzu groß sein wird, die zu solchem Verstehen der „freiwilligen Armut" geführt werden können. Man denke etwa an das Unverständnis der großen Mehrheit der Teilnehmer an den Umfragen der deutschen Bischöfe aus Anlaß der gemeinsamen Synode der Bistümer der BRD für einen „einfacheren", asketischeren Lebensstil der Priester. Aber vielleicht weist dieses — von nicht wenigen wirklich als „blamabel" angesehene — Ergebnis eher auf eine falsche Begründung, die wir für eine solche Forderung in der herkömmlichen kirchlichen Verkündigung zu geben pflegten. Das könnte evtl. überwunden werden, wenn sowohl die „mitmenschliche" wie insbesondere die „profetische" Motivation freiwilligen Verzichtes deutlicher ins Bewußtsein der einzelnen Christen und der kirchlichen Gemeinden träten. Denn es muß ja auch der „Teufelskreis" beachtet werden, daß selbst vorgelebte wirkliche Expropriation nur zeichenhaft leuchten kann, wenn ein Mindestmaß von Verständnis für den Sinn einer solchen Existenzweise lebendig vor dem Bewußtsein der Adressaten eines solchen „Zeichens" steht! Es dürfte doch wohl eine unüberholbare Erfahrung der Christenheit (wenn nicht schon der Menschheit) sein, daß es ohne den Geist bewußter freiwilliger Expropriation, die in mannigfachen freiwilligen Einzelverzichten ebenso ausgedrückt wie durch diese bestärkt wird, ein eigentlich geistliches Leben gar nicht möglich ist. Selbstverständlich ist solche Entäußerung in gestuften Graden und in geschichtlich wandelbaren Formen realisierbar.

TADEUSZ SIKORSKI

Moraltheologische Implikationen der „praeparatio evangelica“*

Der Begriff „praeparatio evangelica (= pr. ev.) — Vorbereitung für die Frohbotschaft — ist nicht neu. Neu ist jedoch die *ethische* Ausrichtung, die er in der Auslegung erhält. Bereits der patristischen Theologie war der Begriff bekannt als Ausdruck der Frage, wie die Nichtgläubigen erlöst werden können. Es war ein Teil jener dogmatischen Diskussion, wie die Heilsnotwendigkeit des Glaubens an Christus zu vereinbaren sei mit dem allgemeinen Heilswillen Gottes. Gegenwärtig geht die Diskussion um den theologischen und kirchlichen Wert der Tätigkeit jener Nichtchristen, die um die Wahrheit ringen und sich weltlich engagieren. So gesehen, wird die „pr. ev.“ zu einem eminent *moraltheologischen* Problem.

Für die katholische Moraltheologie im Nachkriegspolen erhielt dieses Problem einen zusätzlichen Dringlichkeitswert. Das Land wurde zu einem Begegnungsfeld zweier Weltanschauungen, die völlig unvorbereitet aufeinanderstießen. Es war die Begegnung des Christentums und der kommunistisch-laizistischen Bewegung. Probleme stauten sich auf und mußten bewältigt werden, für die jedoch das traditionelle Begriffsbesteck der Theologie nicht immer die rechten Möglichkeiten bot. Hieraus läßt sich die Hoffnung ermessen, die man auf Vat. II setzte.

Zunächst analysiere ich die wichtigsten Konzilstexte, die unmittelbar diese Problematik betreffen (I). Dann befasse ich mich mit den theologischen Schwerpunkten der „pr. ev.“ unter dem Gesichtspunkt der Relation Gläubige — Nichtgläubige (II). Schließlich komme ich auf die allgemeine theologisch-ethische Problematik zu sprechen, die dank der „pr. ev.“ in neuem Licht erscheint.

I. Die „praeparatio evangelica“ in den Dokumenten des II. Vatikanums

Die „pr. ev.“ erscheint in den Konzilstexten im Gesamt der Erwägung über das gegenseitige Verhältnis von Kirche und Welt. Den unmittelbaren Hintergrund bildet die Problematik menschlicher Tätigkeit — wie weit sie eigentlich auf die Verwirklichung der Erlösung ausgerichtet ist. Mit diesem Problem befassen sich unmittelbar drei Texte: „Lumen Gentium“ 16, „Gaudium et spes“ 40 und „Ad Gentes“ 3. In diesen Texten dominiert eine für das Konzil so charakteristische positive Einstellung zu *den* Menschen, die nur einen losen Kontakt zur Kirche oder sogar überhaupt keine Verbindung zu irgendeiner Religion haben.

Das Konzil betont, daß die Suche nach Wahrheit und die irdische Arbeit jener, die nicht an das Evangelium glauben, durchaus eine authentische „pr. ev.“, das heißt eine echte Vorbereitung für das Evangelium darstellen kann. Der Gehalt einer so verstandenen „pr. ev.“ wird in den drei erwähnten Konzilstexten aus dreifacher Perspektive beleuchtet. Die missionarische Perspektive des Textes „Ad Gentes“ berücksichtigt den erlösenden Charakter des indirekten Weges zum Reiche Gottes. Unter dem Gesichtspunkt einer Verbindung von Kirche und Welt hebt „Gaudium et spes“ die irdische Tätigkeit als wesentlich für die Realisierung des Gottesreiches hervor. In „Lumen Gentium“ wird diese irdische Tätigkeit als gemeinschaftsbildend auch auf kirchlicher Ebene anerkannt. Der Text spricht von einer gewissen Zugehörigkeit zum Volke Gottes bei

---

* Gastvorlesung an der Kath.-Theol. Fakultät der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz. Bei Veröffentlichung dieses aus Polen stammenden Beitrags verweisen wir auf das Dokument „Gerechtigkeit in der Welt“, III. Teil, das die ökumenische Bischofssynode 1971 veröffentlicht hat: „Im Geiste der Ökumene empfehlen wir zur Förderung der sozialen Gerechtigkeit, des Friedens und der Freiheit auch eine Zusammenarbeit mit allen, die an Gott glauben, ebenso mit denen, die zwar den Schöpfer der Welt nicht anerkennen, die aber in Achtung vor den menschlichen Werten und mit sittlich erlaubten Mitteln die Gerechtigkeit üben.“

jenen, die sich zwar nicht zu Gott bekennen, die aber für Wahrheit und Güte in dieser Welt sich einsetzen.
Der Akzent der „pr. ev." wurde verlagert. Das soll im zweiten Teil ausgeführt werden.

II. Die Begegnung zwischen Gläubigen und Nichtgläubigen

Verfolgt man vorkonziliare Veröffentlichungen zu diesem Thema, so kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß sie dem eigentlichen Sinn der „pr. ev." — einer Hinführung zum Evangelium — nicht gerecht werden. Was man Begegnung nannte, verblieb nicht selten auf dem Niveau der Höflichkeit.
Dem II. Vatikanum dagegen geht es um eine dynamische Koexistenz von Gläubigen und Nichtgläubigen, die den tiefsten Sinn echter Begegnung erfüllt. Hier ist jedoch zu vermerken, daß in der Praxis eine Überwindung des früheren Standpunktes noch nicht vollzogen wurde. Daher muß man die Situation heute als vorläufige Übergangssituation bezeichnen. Nichtsdestoweniger wird heute eine Auffassung des Problems evident, die sich von den früheren Auffassungen unterscheidet, in denen man der Problematik zuerst mit der Kategorie der Trennung und dann mit der Kategorie der Toleranz beikommen wollte.

Die Tendenz der *Trennung*, die den klassischen moraltheologischen Traktaten zugrunde liegt, bedarf hier lediglich eines kurzen Hinweises, der den Übergang zu den weiteren Untersuchungen ermöglicht. Die prinzipielle Unmöglichkeit einer Koexistenz, d. h. eines Zusammenlebens von Gläubigen und Nichtgläubigen, wurde mit dem Unterschied der Doktrin begründet. Die Konsequenz davon war, daß man auf eine eventuelle Annäherung nur auf Grund der Annahme des katholischen Dogmas durch die Nichtgläubigen hoffen konnte. In der darauffolgenden Zeit löste die Idee der *Toleranz* eine allgemeine Begeisterung aus; trotzdem änderte sich wenig an der praktischen Situation. Die Unterscheidung von Irrtum und irrendem Menschen verwies zwar auf die Freiheit und Unantastbarkeit der menschlichen Person, war aber nicht imstande, die theologischen Gründe für eine mögliche Zusammenarbeit von weltanschaulich unterschiedlichen Gruppen anzugeben. Das Merkmal einer so verstandenen Toleranz war weniger eine Zusammenarbeit als vielmehr das Prinzip, die Kreise des anderen nicht zu stören. Außerdem hat die Idee der Toleranz naturgemäß noch eine andere schwache Seite: sie geht von der Voraussetzung einer rechtlichen oder moralischen Ungleichheit der Partner aus. Tolerant sein kann man nur gegenüber einem schwächeren Partner, nicht gegenüber einem stärkeren. Bei der Achtung der gegenseitigen Überzeugungen bleibt weiterhin die Frage offen, wie man sich gegenüber der Wahrheit als solcher verhalten soll und gegenüber dem natürlichen Bedürfnis des Menschen, sich für die Verbreitung der Wahrheit einzusetzen. Auf diese Weise entsteht eine in dieser Situation nicht zu lösende *Spannung* zwischen der Toleranz gegenüber dem Irrenden und der Intoleranz gegenüber dem Irrtum. Die Aufmerksamkeit, die auf die Person gelenkt wird, verdrängt das Problem des Irrtums, ohne es zu lösen. Die Anwendung eines Dualismus von Subjekt und Objekt der Überzeugung hat zu einer illusorischen Entspannung in den zwischenmenschlichen Beziehungen geführt, die jedoch nicht längere Zeit fortdauern konnte. Die angedeutete Trennung wurde außerdem in einer Zeit angewandt, in der man sowohl in der Philosophie wie auch in der Theologie den *existenziellen* Charakter der Wahrheit herauszustellen begann. Das äußerte sich darin, daß man die Wahrheit mehr in den Kategorien der Existenz als in den Kategorien des Besitzens präsentierte. Zu dieser Strömung bleibt noch zu bemerken, daß die Periode der Toleranz eine positive und unerläßliche Etappe in der gesellschaftlichen Entwicklung war. Es war ein kurzer Waffenstillstand im Kriege der Weltanschauungen. Übertrieben wäre es jedoch zu behaupten, die Periode der Toleranz habe einer echten Koexistenz, d. h. einem echten Zusammenleben das Tor geöffnet. Die positive Forderung, eine unorthodoxe Überzeugung zu achten, war gleichzeitig ein Hinweis auf den Irrtum, der

dieser Überzeugung innewohnte, und gemahnte zugleich an die zu wahrende Distanz. Notgedrungen und immer stärker richtete man die Aufmerksamkeit auf die Gründe der Trennung. Momente, wie die vielen Aspekte der Wahrheit und die Möglichkeit einer partiellen Existenz in der Wahrheit, waren Anzeichen neuer Gesichtspunkte und neuer Hoffnungen.

Der Begriff des *Dialogs*, der zu dieser Zeit auftauchte, erwies sich als Vorbote einer weiteren Bereicherung der theologischen Diskussion. Die Partner, die bis dahin nebeneinander auf ihren Positionen verharrten, versuchten in Beziehung zueinander zu treten. Der Schwerpunkt der theoretischen Untersuchungen konzentrierte sich auf die Bedingungen, unter denen ein korrekter Dialog zu führen sei: auf die Sprache, die Aufrichtigkeit, die Bereitschaft, den Ausführungen des Partners zu folgen, auf den Geist der Liebe ... Papst Paul VI., der offizielle Vertreter der Idee des Dialogs, überließ dem Konzil die Ausarbeitung eines Standpunktes und vermied es, von sich aus eine endgültige Entscheidung zu treffen. Dabei ging es nicht allein um die Tatsache des Dialogs mit der Welt, sondern darum, wie dieser Dialog mittels echter Begegnungen realisiert werden könne. Man mußte gemeinsame Aufgaben finden, die für beide Seiten von wesentlicher Bedeutung waren, ein verbindendes Element also, bei zweifellos bestehenden Differenzen. Von der christlichen Perspektive aus gesehen, ging es darum, zu untersuchen, inwiefern die Unternehmungen der heutigen Welt, die das Zentrum ihres Lebens bilden, außer ihrem natürlichen auch einen theologischen Wert besitzen, als Realisierung des Gottesreiches. Ohne diese Bezüge wäre der Dialog noch ein Versuch mehr, eine zwischenmenschliche Annäherung herzustellen, die zum Scheitern verurteilt wäre. Die vollkommene Form des Dialogs ist nämlich die Begegnung von Personen, die gemeinsam nach Wahrheit suchen. Das Ringen um die anstehenden Probleme hat die Geschichte der *„Erklärung über die Religionsfreiheit"* (Dignitatis humanae) mitgeprägt. Sechsmal wurde die Erklärung überarbeitet. Weitere Abänderungsvorschläge folgten, bis man den Text für eine Schlußabstimmung reif genug fand.

In diesem Zusammenhang erscheint die „pr. ev." als Idee, die dem Verhältnis Gläubige — Nichtgläubige einen neuen Inhalt zu geben vermag, denn die gesamte Problematik wird auf die Ebene der *Zusammenarbeit* gestellt. Zur Änderung der bisherigen Situation hat hauptsächlich die Vertiefung der Theologie des Verhältnisses von Kirche und Welt — bestimmt durch den Begriff der Präsenz — beigetragen. Die praktische Ebene des Dialogs erhielt auf diese Weise ein theologisches Fundament, auf dem der zu einer Zusammenarbeit erweiterte Dialog aufbauen konnte. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß das traditionelle Verhältnis Kirche — Welt von einem übertriebenen Dualismus geprägt wurde. Man trennte allzusehr die Bereiche: Irdisches — Überirdisches, Materie — Geist, Natur — Gnade, und schließlich auch Kirche — Welt.

In der Moraltheologie kehrte dieses Dilemma wieder in der Form eines Spiritualismus verschiedener Schattierungen. Es ist nicht leicht zu sagen, wie weit diese Schwierigkeit schon überwunden ist, ja ob sie überhaupt überwunden werden kann. Einen gewissen Fortschritt scheint man erzielt zu haben. Der Sinn christlichen Lebens wurde nämlich bereichert. Denn die Erlösung wurde in ihrer umfassenden Weite neu zur Geltung gebracht. Die Theologie weist wieder darauf hin, daß die Erlösung die gesamte Wirklichkeit betrifft. Der christliche Kairos stellt an jene, die sich zu Christus bekennen, zeitnahe und brennende Forderungen, nicht nur an die persönliche Bekehrung, sondern im gleichen Maß auch an die zwischenmenschlichen Beziehungen und die irdischen Aufgaben. Bekehrung und Annahme des Evangeliums bedeuten nicht nur die innere Verwandlung des einzelnen, sondern auch eine authentische und schöpferische Liebe zur Welt, zum Menschen und zur menschlichen Umwelt. Die Verdienste der Theologie der irdischen Wirklichkeiten und des menschlichen Fortschritts sind in dieser Hinsicht

offensichtlich. Das Resultat — aus der Perspektive des Geheimnisses der Erlösung betrachtet — ist letztlich auf die Erkenntnis zurückzuführen, daß der Weg der Kirchengemeinschaft zur eschatologischen Vollendung nicht an der Welt vorbeiführen soll, auch nicht durch die Welt hindurch, sondern daß dieser Weg *mit* dieser Welt zu gehen ist. Die möglichst volle Entfaltung der irdischen Möglichkeiten erweist sich als das erste Gebot der eschatologischen Zeit. Dieser Gedanke wird nachdrücklich im Schlußteil des Dokumentes der Bischofssynode „De iustitia" zum Ausdruck gebracht: „Die Kirche ruft alle zur Mitarbeit an der Welt auf, die erst dann ihre Vollendung finden wird, wenn sie ein Werk des Menschen für den Menschen wird."
Die angeführten Gedanken bedürfen einer Ergänzung. Die größte Aufmerksamkeit gilt heute den zwischenmenschlichen Beziehungen. Mit Recht sieht man darin ein besonderes Merkmal unserer Zeit. Vom theologischen Standpunkt aus gesehen, ist jedoch dieses signum temporis ein Fragezeichen. Welcher ist der evangelische Inhalt, der im Drang des heutigen Menschen zur Solidarität und zum Zusammenwirken mit anderen sich verbirgt? Die Antwort scheint in der „pr. ev." gegeben zu sein, wie man sie heute versteht. Somit kommt eine interessante Parallelität und gegenseitige Abhängigkeit zur Geltung zwischen der Entwicklung des modernen Lebens, das sich zum großen Teil unabhängig vom Evangelium vollzieht, und der Vertiefung des theologischen Gedankens und Lebens in der Kirchengemeinschaft. Eben jene Parallelität zwingt uns, die begonnenen Überlegungen zur „pr. ev." weiterzuführen.

Gegenstand unserer Erörterungen war der Mensch, der das Evangelium aufgenommen hat, und die Aufgaben, die aus dieser Tatsache erwachsen. Von der theologischen Perspektive aus geht es um die Frage: welche Bedeutung hat die Tätigkeit jener, die nicht dem Evangelium verpflichtet sind und aus anderer Überzeugung am Werk der Menschheit und der Welt mitarbeiten. Hat die Koexistenz, das fruchtbare Zusammenleben, zu dem die Welt hinstrebt, ein Pendant in den Forderungen des Christentums und kann sie demzufolge theologisch begründet werden? Und schließlich bleibt noch die Frage, ob die irdischen Aufgaben des Christen — bei analogen Bestrebungen der Nichtchristen — lediglich eine äußere Zusammenarbeit im gesellschaftlichen Bereich zulassen, oder ob sie zur authentischen Gemeinschaft führen kann und soll.

Die „pr. ev." des letzten Konzils deutet unmißverständlich auf das zweite hin. Wenn man berücksichtigt, daß der göttliche Plan der Erlösung einen kosmischen Charakter hat und nicht lediglich auf einer spiritualistischen Auffassung einer inneren Bekehrung beruht, so ist jede Tätigkeit, die auf die Vervollkommnung der Welt in ihrem irdischen und zeitlichen Aspekt ausgerichtet ist, eine zwar unbeabsichtigte, aber doch faktische Erfüllung des schöpferischen Vorhabens Gottes. Als solche kann sie auch als Wegbereitung des Evangeliums angesehen werden.
Die Sorge um das Irdische der Welt ist bereits eine authentische Existenz in der Wahrheit und schafft eine reale Grundlage dafür, von einem anonymen Christentum zu sprechen. Andererseits kann man bei einer Annahme des Glaubens, der eine entsprechende Ausrichtung des Lebens nicht folgt, durchaus von einer Ungläubigkeit der Gläubigen sprechen. Es geht also darum, jenen Inhalt der „pr. ev." zu betonen, der verpflichtend auf die Notwendigkeit einer zwischenmenschlichen *Begegnung* hinweist. Der intellektuelle Besitz der Wahrheit ist bereits eine teilweise Vereinigung mit ihr, die jedoch den Übergang in das Stadium des Seins in der Wahrheit erfordert.
In beiden Fällen ist auf den Ort der zwischenmenschlichen Begegnung zu achten und sein Charakter zu prüfen. Es ist nämlich wichtig, diesen Ort nicht als Ort einer zufälligen Begegnung, z. B. im Eisenbahnwagen oder an der Haltestelle zu verstehen, sondern als ein Element, das einen *Teil menschlicher Existenz* ausmacht, d. h. als Objekt seiner schöpferischen und erforderlichen Tätigkeit. Eine solche Tätigkeit gehört ja auch aus evangelischer Perspektive zu den wesentlichen Aufgaben, die einem Christen durch den Glauben aufgetragen werden. Mit dieser Gleichung ist also die

theologische Begründung gegeben für eine Zusammenarbeit und Koexistenz mit denen, die in der schöpferischen Tätigkeit den Sinn ihres Lebens sehen, aber noch nicht zur Erkenntnis Gottes vorgedrungen sind.

Eine Schwierigkeit darf nicht verschwiegen werden. Es ist die Frage: wird hier nicht der Nichtgläubige wider seinen Willen zum Christen gemacht? Die Schwierigkeit scheint auf einem Mißverständnis zu beruhen. Vor allem darf der Dogmatiker den theologischen Status der Nichtgläubigen erwägen, wie es andererseits einem Marxisten erlaubt ist, die Weltanschauung eines Christen unter dem Aspekt der marxistischen Philosophie zu analysieren und festzustellen, daß die evidenten Differenzen nicht eine strikte Trennung bedeuten und daß das Christentum bestimmte Werte realisiert, die im Marxismus auch ihre volle Verwirklichung fanden. So ist also die Idee des anonymen Christentums prinzipiell der Ausdruck des Willens, Ähnlichkeiten zwischen dem Christentum und den nichtchristlichen Weltanschauungen festzustellen. In der weiteren Konsequenz ist es der Versuch, das Verhältnis zu Gott bei jenen zu bestimmen, die nicht fähig waren, Ihn zu erkennen, obwohl sie Ihm nahe waren durch ihre Tätigkeit. Das ist jedoch ein Gesichtspunkt, der einer dogmatischen Auffassung nähersteht.

Vom Standpunkt des Moraltheologen aus gesehen existiert die genannte Schwierigkeit eigentlich nicht. Eine positive Einschätzung menschlicher Tätigkeit, die man als Vorbereitung zum Evangelium versteht, ermöglicht die Gemeinschaft von Personen, die durch schöpferische Zusammenarbeit die Wahrheit realisieren. Eine solche Haltung ist weit entfernt von der ehemaligen Position der Trennung wie auch der späteren Toleranz und auch vom unwirksamen Dialog. Es wäre falsch zu meinen, sie erstrebe einen billigen Kompromiß. Ihr liegt eine Auslegung der „pr. ev." zugrunde, die von der Tatsache ausgeht, daß die Wahrheit gemeinschaftsbildend ist; die außerdem besagt, daß man mit anderen in Gemeinschaft sein muß, um der Wahrheit näher zu kommen. Nur so kann die Wahrheit zum Bestandteil der Humanitas eines jeden Menschen werden.

III. Die „praeparatio evangelica" und das Wesen des Christentums

Obwohl man die „pr. ev." nicht als neues Programm einer missionarischen Bewegung ansehen kann, so sind doch bestimmte Momente nicht zu verkennen, die das Christentum in einer neuen Sicht erscheinen lassen. Die Problematik des Verhältnisses Gläubige — Nichtgläubige entstand auf der Grundlage einer orthodoxen Auffassung vom Christentum. Deshalb sprach man von der Unmöglichkeit eines Kontaktes mit dem Irrtum, von der Notwendigkeit der Intoleranz gegenüber dem Irrtum und in der letzten Zeit vom Dialog mit denen, die sich eine falsche Weltanschauung zu eigen gemacht haben. Dagegen haben die gegenwärtigen theologischen Untersuchungen über die grundlegenden Inhalte der christlichen Religion deren *existenziellen* Charakter aufgedeckt, der mehr dem Wesen christlicher Religion zu entsprechen scheint. In der Diskussion über die Wahl einer für den Glauben adäquaten Kategorie hat man festgestellt, daß dieser am besten durch die Kategorie der Existenz und nicht des Besitzens gekennzeichnet ist. Das Ergebnis dieser Einsicht war, daß man das Christentum mehr in den Begriffen der Orthopraxie als in den Begriffen der Orthodoxie auszudrücken versuchte.

Die „praeparatio evangelica" — wie sie das Zweite Vatikanische Konzil versteht — geschieht grundsätzlich auf der Ebene der Tätigkeit. Durch die Hervorhebung der Orthopraxie soll jedoch die Bedeutung der Orthodoxie nicht im geringsten herabgesetzt werden. Im Gegenteil, die Orthopraxie wird als Vollendung der Orthodoxie verstanden und gefordert. Wo es keine authentische Liebe zum Menschen und zur Welt gibt, dort also, wo es keine Verwirklichung der christlichen Moral gibt, dort kann auch keine Rede sein von einer authentischen Kirche Christi. Aus dieser

Sicht erweist sich das recht verstandene Wort von der „pr. ev." als höchst bedeutsam. Denn das Wort Gottes kam zum Menschen, auf daß dieser zum Leben erwache.
Lange Zeit hindurch war das Formulieren von Wahrheiten die größte Sorge der Kirche, mehr als das Verbessern der Welt. Gegenwärtig erkennt man immer deutlicher, daß das Letztgenannte ein integraler Bestandteil der Wahrheit als ganzer ist. Die Moral ist also nicht die Folge eines Dogmas, sondern dessen authentische Gestalt. Das Dogma als eine zum Glauben dargebotene Wahrheit ist nur das Skelett der christlichen Lehre. In dieser Tatsache liegt ihre Bedeutung, aber auch ihre Schwäche, wenn sie nicht ihre Verkörperung in der Tätigkeit findet. Die Veränderung der theologischen Perspektive, so wie sie hier aufgewiesen wurde, ist von grundlegender Art. Die Frage nach dem Inhalt des Glaubens als Geschenk Gottes, die von der traditionellen Dogmatik gestellt wurde, muß heutzutage ergänzt werden durch die Bestimmung seiner authentischen Gestalt und durch die Aufgabe einer Verbesserung der Welt. Die Problematik eines rechten Kirchenverständnisses kann nicht auf eine Auslegung der Bibel reduziert werden. Sie betrifft gleichermaßen die aktuellen irdischen Aufgaben der Kirche und das bedeutet: die Realisierung der Kirche als Gemeinschaft, die lebt und die wirksam ist und nicht als solche, die nur eine gewisse Struktur hat.
Es wäre nicht ganz zutreffend zu behaupten, daß die dargestellte und geforderte Richtung der klassischen Theologie unbekannt war. Diese stellte doch die scheinbar einfache Frage: Utrum theologia sit speculativa vel practica? Wie die heutigen Forschungen gezeigt haben, geht es hier nicht um ein typisches Schulproblem, sondern um ein Problem, in dem sich bis heute das Schicksal der Theologie vollzieht. Die Tatsache, daß das Problem wieder auf uns zurückgekommen ist, läßt vermuten, daß die Zeit für eine Antwort reif ist. Die Ausführungen der Theologen zeugen davon, daß sie sich über die Schwierigkeiten des Problems durchaus im klaren sind. Die Gedanken, die in diesem Artikel geäußert wurden, sind lediglich eine Andeutung des Problems, nicht dessen Lösung.
Durch die Ausführungen sollte jedoch deutlich werden, daß das Verständnis der „pr. ev.", wie es in den Konzilstexten aufleuchtet, jenes Bild des Christentums nahelegt, das in der Einleitung als ethisches Christentum bezeichnet wurde. Dieses Bild steht im Gegensatz zur traditionellen Auffassung der „pr. ev.", die mehr von dogmatischen Akzenten geleitet und geprägt wurde.

Schlußwort

Es stellt sich die Frage, welche Schlußfolgerungen aus diesen Überlegungen gezogen werden können. Vor allem dürfte es der Hinweis auf den neuen Akzent sein, der zu beachten wäre. Er besteht darin, daß der ethische Gehalt der „pr. ev." hervorgehoben und mit den Aufgaben irdischer Daseinsbewältigung verknüpft wurde. Das Verhältnis Gläubige — Nichtgläubige wurde dadurch auf die Ebene der Begegnung im gemeinsamen Tun gestellt und verlagert. Die neue Sicht berechtigt zur Hoffnung, aus jener Sackgasse herauszukommen, in der man immer noch bei der „Toleranz" und dem „Dialog" verblieben war.

EDUARD SCHICK

Werdegang und Stand der deutschen Einheitsübersetzung der Bibel

Ein Auftrag des II. Vatikanischen Konzils

In der grundlegenden dogmatischen Konstitution des II. Vatikanums „Lumen gentium" hat sich die Kirche auf ihr innerstes Wesen besonnen. Die Konstitutionen über die göttliche Offenbarung und die hl. Liturgie enthalten die Gedanken über den Ursprung ihrer Existenz wie über Sinn und Ziel ihres Daseins. Aus einer Doppelquelle empfängt die Kirche von Gott „das Brot des Lebens" (Jo 6, 48): im Geheimnis der Eucharistie unter den sakramentalen Gestalten von Brot und Wein und aus der Hl. Schrift, dem geschriebenen Wort Gottes. Im abschließenden sechsten Kapitel der Konstitution über die göttliche Offenbarung werden diese beiden Lebensquellen der Kirche miteinander in Verbindung gebracht und in engste Beziehung gesetzt; es beginnt mit den Worten: „Die Kirche hat die Hl. Schriften immer verehrt wie den Herrenleib selbst, weil sie, vor allem in der hl. Liturgie, vom Tisch des Wortes wie des Leibes Christi ohne Unterlaß das Brot des Lebens nimmt und den Gläubigen darreicht" (Nr. 21).

Daraus sind dann für „Die Hl. Schrift im Leben der Kirche" verschiedene pastoral-praktische Folgerungen gezogen. Die erste lautet: „Der Zugang zur Hl. Schrift muß für die an Christus Glaubenden weit offenstehen" (Nr. 22); als erste Voraussetzung dafür nennt das Konzil, „daß zuverlässige und brauchbare Übersetzungen in die verschiedenen Sprachen erarbeitet werden, und zwar vorrangig aus dem Urtext der Hl. Bücher" (ebda). Für die Herstellung der Übersetzungen in die Landessprachen gibt der Konzilstext noch den konkreten Hinweis: „Wenn die Übersetzungen bei sich bietender Gelegenheit und mit Zustimmung der kirchlichen Autorität in Zusammenarbeit auch mit den getrennten Brüdern zustande kommen, dann können sie von allen Christen benutzt werden" (ebda).

Entstehung der deutschen Einheitsübersetzung

Noch bevor das Konzil den Gebrauch der Landessprache für die gesamte Liturgie freigab, wurden schon vielfach die biblischen Lesungen in der Landessprache vorgetragen; die Texte entnahm man nach Belieben einer der deutschen Bibelausgaben; das Wort Gottes klang dann dementsprechend im Wortlaut in den verschiedenen Pfarreien recht verschieden. Dieser Umstand gab wohl den ersten Anstoß zur Schaffung eines einheitlichen Textes für den deutschen Sprachraum, der dann in der Liturgie Verwendung finden sollte. Das Kath. Bibelwerk (= KBW) Stuttgart machte sich jedenfalls ein solches Anliegen zu eigen. Im August 1961 versandte es über das gesamte deutsche Sprachgebiet einen gut vorbereiteten Fragebogen an alle Bibelwissenschafter und Autoren von Übersetzungen, soweit diese noch lebten. Die grundlegende Frage lautete, ob nach Meinung der Experten ein Einheitstext anzustreben sei; wenn ja, ob man eine der vorhandenen Übersetzungen dafür als ausreichend und geeignet erachte oder eine vollständig neue Übersetzung geschaffen werden solle. Im Fall des Vorschlages einer Neuübersetzung ergaben sich dann die folgenden Zusatzfragen: ob diese unter Zugrundelegung des Urtextes oder des lateinischen Vulgatatextes zu erstellen sei; außerdem, ob diese deutsche Einheitsübersetzung gleich in Gemeinschaft mit der evangelischen Kirche, also als eine ökumenische Übersetzung geschaffen werden sollte; und schließlich, wie man sich die Verwirklichung eines solchen Projektes konkret vorstelle.

Im Februar 1962 trafen sich auf Einladung der von der Fuldaer Bischofskonferenz beauftragten Bischöfe Freundorfer (Augsburg), der Professor für ntl. Exegese in Passau gewesen war, und Leiprecht (Rottenburg), des Protektors des KBW Stuttgart, einige

Exegeten (die Professoren Bläser, Hamp, Michl, Schmid) und der damalige Direktor des Bibelwerks (Knoch) mit den genannten Bischöfen. Über die eingegangenen Fragebogen wurde Bericht erstattet und ein zusammenfassendes Gutachten zur Vorlage bei der Bischofskonferenz in Auftrag gegeben. In diesem Gutachten war der praktische Vorschlag gemacht, einen Arbeitsausschuß zu bilden, dem außer den genannten Experten noch Prof. Schlier angehören sollte. Der Arbeitsausschuß wurde in dieser Zusammensetzung von den Bischöfen genehmigt und der Direktor des KBW (Knoch) mit der Geschäftsführung beauftragt. Dieses Gremium hielt seine konstituierende Sitzung am 23. Mai 1962 in Augsburg. Überlegungen zum Start und Richtlinien für die Ausführung der Aufgabe waren Hauptgegenstand dieser Besprechung. Mit der Aufstellung einer Übersetzergruppe für das AT wurden Prof. Hamp und für das NT Prof. Schmid beauftragt; schon im Juli waren diese Gruppen zusammengestellt.

Mit der evang. Kirche wurde damals gleich Fühlung aufgenommen zwecks Beteiligung an dieser Arbeit für eine ökumenische Übersetzung; dies führte jedoch zunächst zu keinem Erfolg. Das Haupthindernis war: Die Lutherübersetzung war gerade in Revision; auf sie glaubte man für den kirchenamtlichen Gebrauch auch in Zukunft nicht verzichten zu können. Positiv dagegen verliefen die Verhandlungen mit den kath. Bischöfen Österreichs und der Schweiz, die noch 1962 ihre Bereitschaft zur Beteiligung erklärten und zugleich ihre Vertreter für den Arbeitsausschuß benannten. Später schlossen sich noch Luxemburg und Südtirol sowie die drei deutschsprachigen Dekanate in Belgien an, so daß künftig im gesamten Gebiet der deutschen Sprache der gleiche Bibeltext zu Gehör kommen wird.

Die Übersetzergruppe, zu der österreichische und schweizerische Bibelgelehrte hinzugekommen waren, war bereits auf über 50 Exegeten angewachsen. Es stellte sich aber bald heraus, daß die geplante Übersetzung nicht allein Sache der Exegeten sein konnte. Renommierte Kenner der deutschen Sprache, auch ganze Institutionen, die sich ihrer Pflege widmen, so das germanistische Seminar in Tübingen, geleitet von Professor Jens, und die Gesellschaft für deutsche Sprache, Wiesbaden, wurden hinzugezogen. Auch Fachkräfte auf dem Gebiet der Liturgie und der Katechese wurden zur Mitarbeit gebeten, denn nach Absicht der Bischöfe sollte diese Übersetzung außer in den Lektionarien für die Meßliturgie auch im Religionsunterricht Verwendung finden und ebenso in das im Entstehen begriffene „Einheitsgesangbuch" aufgenommen werden; für die Übersetzung der Psalmen und Hymnen zog man zusätzlich Kirchenmusiker zu Rate.

Im März 1967 entschlossen sich schließlich auch der Rat der Evang. Kirche in Deutschland und das Evang. Bibelwerk zu einer zunächst auf Teilstücke beschränkten Mitarbeit. Vorgesehen wurden die Psalmen, das Mt-Evangelium mit seinen synoptischen Parallelen, die Briefe an die Römer und an die Galater und als weitere Textabschnitte die 150 sog. altkirchlichen Perikopen sowie die ntl. Hymnen: Benedictus, Magnificat, Nunc dimittis. Diese gemeinsame Übersetzung lag bereits Ende 1972 bis auf das Mt-Evangelium fertig vor; inzwischen ist auch noch das Jo-Evangelium in das Programm aufgenommen worden. Zur Mitarbeit an der gesamten Übersetzung erklärten sich bereit die Evang. Michaelsbruderschaft und die Württembergische Bibelanstalt Stuttgart.

Als besonders wichtiges Ergebnis dieser überkonfessionellen Zusammenarbeit ist zu erwähnen die Übereinkunft über die einheitliche Wiedergabe der biblischen Eigennamen. Die wissenschaftlichen Richtlinien „zur einheitlichen Schreibung biblischer Eigennamen und zur einheitlichen Abkürzung der biblischen Bücher" waren am 8. Juli 1967 auf einer Konferenz in Loccum erarbeitet worden und hatten später auf einer Arbeitstagung ihre endgültige Fassung bekommen. Als „Loccumer Richtlinien" sind sie mit einer Liste von etwa 4000 Bezeichnungen im Februar 1972 veröffentlicht (Kath. Bibelanstalt, Württemb. Bibelanstalt) und von den deutschen Bischöfen wie dem Rat der EKD gutgeheißen worden. Damit wird in Zukunft die seit der Reformation in

deutschen Übersetzungen zu findende unterschiedliche Wiedergabe biblischer Namen verschwinden. Die Redaktion des „Duden" hat sich ebenfalls bereit erklärt, die neuen Namensformen in die Neuausgabe aufzunehmen.

Arbeitsrichtlinien

Bevor der inzwischen über 80 Mann starke Stab von Fachleuten der Exegese, Liturgik, Katechese, von Sprachkennern und Sprachkünstlern an die Arbeit ging, wurden durch einen Ausschuß (Hamp, Schlier, Schmid) Richtlinien ausgearbeitet, an die sich die Übersetzer zu halten hatten; auf Grund späterer Erfahrungen wurden diese nochmals ergänzt und teils auch abgeändert. Die wichtigsten seien im folgenden kurz angegeben.

Übereinstimmend wurde festgelegt, daß die Übersetzung aus dem Urtext erfolgen sollte; für den Fall jedoch, daß die vom Trienter Konzil als „authentisch" erklärte lateinische Vulgata oder die griechische Septuaginta theologisch bedeutsame oder auch liturgiegeschichtlich wichtige Abweichungen aufwiesen, sollten diese in Anmerkungen angegeben werden. Die Übersetzung selbst sollte möglichst wortgetreu erfolgen, allerdings, ohne sich sklavisch an den Wortlaut des Urtextes zu binden; Paraphrasen aber wurden selbst bei schwieriger zu verstehenden Texten ausgeschlossen. Im Fall, daß der Urtext mehrere Übersetzungen zulassen sollte, bleibt die Entscheidung zunächst dem Erstübersetzer überlassen. Den Stil betreffend kam man überein, Hebraismen und Gräzismen zu vermeiden, dagegen Wortspiele und Bildbegriffe der Ursprachen nicht zu unterschlagen, wenn sich im Deutschen ähnliche Bildungen anbieten, die dann aber nie den ursprünglichen Sinn verundeutlichen dürfen. Wo Stilbrüche, Gedankensprünge oder ähnliche Störungen des Urtextes vorliegen — Erscheinungen, die auf eine unsichere Textgestalt oder nachträgliche Bearbeitung schließen lassen — sollte nicht versucht werden, diese auszugleichen, weil dabei leicht die Gefahr auftaucht, daß der Text durch eine andere Sinnunterstellung seiner ursprünglichen Bedeutung beraubt wird.

Für Stil und Wortwahl sollte die gehobene Umgangssprache der Gegenwart Richtschnur sein; Ausdrücke und Wendungen, die nur noch in Bibelübersetzungen weiterlebten, aber nicht mehr in der geschriebenen oder gesprochenen Sprache vorkommen, sollten durch entsprechende heutzutage übliche ersetzt werden. Modische Neubildungen jedoch, die stets nur kurzlebig sind, sollten ausgeschlossen bleiben. Fremdwörter sollten in der Übersetzung grundsätzlich nicht vorkommen, ausgenommen die wenigen Fälle, wo sie nicht zu umgehen sind, wie beispielsweise in der Doppelung „Völker und Nationen" oder für den Fall, daß ein Fremdwort im Deutschen allgemein gebräuchlich geworden ist und einen singulären Sinn angenommen hat, so zum Beispiel das Wort „Generation", dessen Sinn zum mindesten, wenn es in der Einzahl steht, mit dem Wort „Geschlecht" gar nicht mehr getroffen wäre.

Eine längere und schwierige Diskussion entstand über die Wiedergabe der antiken Maß-, Gewichts- und Münzeinheiten; schließlich kam man überein, die Ausdrücke nicht durch die ungefähr entsprechenden deutschen Werte zu ersetzen, sondern die Worte des Urtextes stehen zu lassen, aber in Anmerkungen die analogen Wertangaben beizufügen; von diesem Grundsatz sollte jedoch dann abgegangen werden, wenn Sätze der Bibel als Sprichwörter oder als Sentenzen mit deutschen Wertangaben fest in die Umgangssprache eingegangen sind wie „mit den Pfunden wuchern", „bis der letzte Heller bezahlt ist" u. ä.

Es sei hier noch angemerkt, daß die korrekte Wiedergabe auch mancher Fachausdrücke des Ritualgesetzes nicht geringe Schwierigkeiten mit sich bringt. Bei der neuen Vulgata-Revision (Neo-Vulgata) stand das gleiche Problem auch beim lateinischen Text des Buches Leviticus zur Entscheidung an; wenn man die einebnende Ausdrucksweise der Übersetzung des Hieronymus korrigieren und die verschiedenen Opferarten und -riten differenzierend-korrekt wiedergeben wollte, wäre dies fast einer Neuübersetzung

gleichgekommen. Davon wurde abgesehen. Bei theologischen Begriffen fallen ähnliche Zweifel noch mehr ins Gewicht; wie kann beispielsweise der vielschichtigen Bedeutung des hebräischen Wortes basar (Fleisch) in der Übersetzung voll entsprochen werden? Im NT steht es ganz ähnlich mit dem Worte sarx bei Paulus; der Apostel verbindet mit diesem Begriff nicht nur ethische Wertungen, sondern auch theologische Aussagen. Die Schwierigkeit einer sinngerechten und sinnerschöpfenden Übersetzung ist an sich bei allen fremdsprachlichen Texten gegeben, wird aber bei biblischen Texten besonders stark empfunden.

Die wenigen Andeutungen lassen erahnen, welche Anforderungen an die Übersetzer gestellt wurden und wieviel Arbeit hinter den veröffentlichten Probetexten steckt.

Arbeitsweise

Die Einheitsübersetzung wird nach einem festgelegten System gefertigt. Zunächst wird eine Grundübersetzung geschaffen, möglichst von den Mitarbeitern, die sich durch wissenschaftliche Veröffentlichungen als besondere Kenner der betreffenden Schrift oder Schriftengruppe ausgewiesen haben. Für das AT wurde für ein bestimmtes Buch oder eine Buchgruppe einer, für das NT wurden zwei Experten bestellt. Der von diesen vorgelegte Übersetzungsentwurf wird allen Übersetzern und Mitarbeitern zur Begutachtung zugeleitet; vor allem aber wird die Vorlage durch ein eigens für diesen Zweck gebildetes Gremium (Dreier- oder Fünfergruppe) Vers für Vers geprüft; wenn nötig, werden noch spezielle Fachgutachten eingeholt. In diesem zweiten Arbeitsgang kann sich ergeben, daß die Rohübersetzung nach ihrem Durchgang kaum noch wiederzuerkennen ist. Fragen, die in den kleineren Gremien strittig geblieben sind, werden der Übersetzer-Vollversammlung zur Entscheidung überwiesen.

Um dem Vorsatz gerecht zu werden, die heutige gehobene Umgangssprache nach Wortschatz und Satzbildung wirklich zu treffen, wird auf die sprachliche Überprüfung besondere Sorgfalt verwendet. Die auf Grund der Probeveröffentlichungen vorgebrachte Kritik hat allerdings gerade hier am meisten angesetzt (z. B. „Mädchen", „Wohl" u. a.).

Wie schwierig die Arbeit an der Einheitsübersetzung ist, läßt sich an Einzelbeispielen recht anschaulich machen. Prof. Scharbert hat das in „Bibel und Kirche" 1971 (Heft 1), 15 ff an mehreren Einzelfällen dargestellt. Ich muß und kann mich hier, dem Zweck dieses Berichtes entsprechend, auf ein einziges beschränken. Ich wähle eines, das übrigens für eine ganz aktuelle Sachdiskussion zudem von Bedeutung ist. Scharbert berichtet (ebda 17) über die Schwierigkeiten, die bei der deutschen Wiedergabe der beiden Dekalogpartien (Ex 20, 2–17; Dt 5, 6–21) auftauchten und ausdiskutiert werden mußten. Der Übersetzerentwurf war von den „beiden für die Bücher Ex und Dt zuständigen Übersetzern miteinander erarbeitet und mit allen nur irgendwie erreichbaren Experten aus dem großen Mitarbeiterstab an Schriftstellern, Katecheten, Liturgikern und Fachkollegen durchgesprochen" worden. Dann wurden die beiden Dekalogtexte der Vollversammlung aller Mitarbeiter, einschließlich der des NT vorgelegt. Nach einer halbtägigen Diskussion kam Übereinstimmung zustande bis auf die Formulierung des 5. Gebotes, dessen Wortfassung man schließlich den beiden Erstübersetzern überließ. An diesem Fall läßt sich besonders gut illustrieren, welche Überlegungen unter Umständen notwendig sind, um den Sinn eines einzigen Satzes einwandfrei im Deutschen wiederzugeben.

Der vorgeschlagene neue Text für das 5. Gebot lautet: „Du sollst nicht morden." Weshalb wurde hier nun das alte „töten", das in allen deutschen Übersetzungen bisher stand, durch „morden" ersetzt? Die Notwendigkeit dieses Tausches versuchten die Experten folgendermaßen einsichtig zu machen: Im hebr. Text steht hier das Wort rasach, das eine ganz spezielle Bedeutung trägt, nämlich „unrechtmäßig töten", also Mord, Totschlag, fahrlässige, auch unbeabsichtigte Tötung; es wird nie verwendet für

Tötung im Krieg oder durch Hinrichtung. Gegnern der Todesstrafe oder Wehrdienstverweigerern liefert also dieser Bibeltext keine Stütze. Die Übersetzer hatten ursprünglich „totschlagen" vorgeschlagen. Dagegen wurde eingewendet, das Wort Totschlag trage infolge seiner Verwendung im Strafgesetzbuch eine spezifische Bedeutung. Die Übersetzer entschieden sich schließlich für das Wort „morden", gegen das sich an sich die gleiche Argumentation vorbringen läßt; man wählte diesen Ausdruck deshalb, weil durch ihn „ein unerlaubtes Töten am stärksten disqualifiziert" ist. Totschlag und fahrlässige Tötung wären, wenn „morden" eng juristisch verstanden wird, nicht miterfaßt; die Erstübersetzer glaubten diese Wiedergabe am ehesten verantworten zu können, da auch im biblischen Strafrecht für derartige Straffälle Strafmilderung vorgesehen ist.

Es ließen sich noch ähnliche Beispiele anführen; an dem einen wird bereits hinreichend deutlich, welche Schwierigkeiten die Übersetzer zu bewältigen hatten, von denen sich der Nichtfachmann kaum eine Vorstellung macht. Das Beispiel zeigt zudem, warum bei jeder Übersetzung Kompromisse eingegangen werden müssen und daher keine allseitig zu befriedigen vermag. Mit Anerkennung und Dank können jene, die näheren Einblick in das Zustandekommen der Einheitsübersetzung besitzen, allen Mitarbeitern bestätigen, daß im Interesse der Sache Meinungsverschiedenheiten exegetischer und stilistischer Art stets sachlich überzeugend und freundschaftlich ausdiskutiert wurden; die gemeinsame Arbeit war, so hatte man den Eindruck, für alle Beteiligten eine Herzenssache und lehrreich zugleich. Die von vornherein als ein Gemeinschaftswerk der besten Sachkundigen geplante Einheitsübersetzung ist das Ergebnis der fruchtbaren Zusammenarbeit vieler.

Stand der Arbeit

Das NT lag Mitte 1972 gebunden vor und wurde auf der Pressekonferenz nach Abschluß der Deutschen Bischofskonferenz im September des gleichen Jahres durch deren Vorsitzenden, Kardinal Julius Döpfner (München), der Öffentlichkeit vorgestellt. Inzwischen ist auch die Übersetzung des AT abgeschlossen; statt, wie zunächst begonnen, seine Erstausgabe in Faszikeln zu veröffentlichen — in dieser Form liegen bereits vor: Genesis, Exodus/Leviticus, Jeremia, Baruch, Ijob, das Hohelied, die Klagelieder —, beschloß der Verwaltungsrat der Kath. Bibelanstalt GmbH Stuttgart auf seiner letzten Sitzung im Frühjahr 1973, die Veröffentlichung in einem Band geschlossen vorzunehmen; das wird in Kürze geschehen. Die Psalmen waren schon 1971 als Sonderband der Reihe „Ökumenische Übersetzung der Bibel" mit einem gemeinsamen Vorwort von Kardinal Döpfner (für die Deutsche Bischofskonferenz) und Bischof Dietzfelbinger (für den Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland) erschienen.

Besorgung und Verwaltung der Einheitsübersetzung liegt in Händen der genannten Kath. Bibelanstalt. Sie wurde 1969 von den deutschen Bischöfen zusammen mit dem KBW als gemeinnütziges Institut gegründet. Ihre Aufgabe ist es, die Rechte an der Einheitsübersetzung zu vertreten, Verlagslizenzen zu erteilen, Druck und Verbreitung verlagstechnisch und wirtschaftlich zu betreuen. In der Satzung ist festgelegt, daß eventuelle Gewinne für Zwecke der Bibelarbeit zu verwenden sind; das betrifft in erster Linie die Herausgabe und Verbesserung der Einheitsübersetzung selbst, bibelmissionarische Zwecke, gegebenenfalls auch Ermöglichung und Förderung wissenschaftlicher Werke, die den Bibeltext zum Gegenstand haben. Lizenzen auf den endgültigen Text können alle Verleger erwerben, die ein berechtigtes Interesse nachweisen. Die Urheberrechte aber verbleiben bei den für die Herausgabe zeichnenden Bischöfen, so daß auf diese Weise notwendig werdende Verbesserungen gewährleistet sind und zugleich der einheitliche Charakter des Textes gewahrt bleibt.

Die jetzige Gestalt der Einheitsübersetzung des bereits vorliegenden NT wie des bald zu erwartenden AT ist in dem Vorwort der bischöflichen Beauftragten für die Ein-

heitsübersetzung, Bischof Leiprecht (Rottenburg) und Weihbischof Schick (Fulda), ausdrücklich als ein Text zur Erprobung gekennzeichnet. Es heißt dort: Die Übersetzung soll „über einen Zeitraum von mehreren Jahren hinweg in den verschiedenen Bereichen der kirchlichen Arbeit erprobt werden. Vorschläge zur Verbesserung können an die Kath. Bibelanstalt 7000 Stuttgart 1, Silberburgstraße 121, gesandt werden". Diese Möglichkeit wurde bereits genutzt, sollte aber noch weit mehr und breiter gestreut ausgeschöpft werden. Da die Übersetzung in den amtlichen liturgischen Büchern, den Lektionarien und dem Stundenbuch enthalten ist sowie in den von den liturgischen Instituten des deutschen Sprachgebietes erarbeiteten Übersetzungen allgemein kirchlicher Riten verwendet wird, kommt sie zu einem großen Teil allen Gläubigen zu Gehör.

Die Texte wurden „im Auftrag der Bischöfe Deutschlands, Österreichs und der Schweiz, des Bischofs von Luxemburg und des Bischofs von Lüttich" veröffentlicht. Voten und Verbesserungsvorschläge der Bischöfe sind daher auch von besonderem Gewicht. Diesem Umstand wird dadurch Rechnung getragen, daß die zur Bearbeitung von Verbesserungswünschen im Haus des KBW geschaffene Arbeitsgruppe die Eingaben der Bischöfe gesondert bearbeitet und darüber Rechenschaft gibt. Von einem Teil des deutschen Episkopates sind bereits eine beträchtliche Anzahl solcher Wünsche eingegangen; vom österreichischen Episkopat wurde dies ebenfalls in Aussicht gestellt.

Weil die Erstausgabe einen zunächst noch zu erprobenden Text darstellt, fehlen in ihr ausführliche Anmerkungen, nur die allernotwendigsten wurden aufgenommen. Sobald die endgültige Fassung vorliegt, wird eine ausführlich kommentierte „Leseausgabe" herauskommen, an der bereits gearbeitet wird.

Liturgie- und sprachgeschichtliche Bedeutung der Einheitsübersetzung

Erstmalig in der Liturgiegeschichte sind auf Grund der Einheitsübersetzung überall im deutschen Sprachraum bei Gottesdiensten die biblischen Texte in ein- und derselben Fassung zu hören und werden sich gleichlautend im Lauf der Jahre dem Gehör einprägen. Da die gleichen Texte auch im Religionsunterricht verwendet werden, wird dieser Erfolg noch verstärkt werden. Meines Wissens ist von den österreichischen Bischöfen schon im Herbst 1972 die Einheitsübersetzung des NT als schulgeldfreies Lehrmittel für die Volks- und Mittelschulen Österreichs eingeführt worden.

Die Einheitsübersetzung wird auf Zeit sicherlich auch einen Einfluß auf die Sprachentwicklung und Sprachbereinigung in den deutschsprachigen Gebieten ausüben; vor allem wird sie, wie auch die liturgischen Einheitstexte und das bald erscheinende Einheitsgesangbuch, für die Entwicklung der religiösen Sprache und Ausdrucksweise von Bedeutung werden.

PAULUS GORDAN

Kirche in der Welt von heute

In den vergangenen Monaten hat sich der Eindruck verstärkt, daß die katholische Kirche in ihrem Weltbezug überall mehr zum Objekt des Geschehens geworden ist, als daß sie selber aktiv in das Rad der Geschichte gegriffen hätte. Sie regiert nicht — sie reagiert, und von da zur „Reaktion" ist es oft nur ein Schritt.

Als Generalnenner und Gesamtmotiv läßt sich ein doppeltes Spannungsverhältnis wahrnehmen: einerseits innerkirchlich in den Beziehungen zwischen Zentrum und Peripherie, oder anders ausgedrückt: zwischen Rom und den Lokalkirchen, andererseits in den Beziehungen zwischen eben diesen Lokalkirchen und deren konkreter Umwelt. Es scheint, daß die vom Konzil teils bewirkte, teils bestätigte größere Freisetzung der Ortskirchen — Diözesen, nationale Bischofskonferenzen, regionale Zusammenschlüsse — von allen Beteiligten, auch von Rom, erst noch besser eingeübt werden muß, wenn sie funktionieren soll, ohne der Einheit und der Freiheit zu schaden. Der Schritt von der theologischen Konzeption zur konkreten Verwirklichung ist nicht immer leicht zu vollziehen.

Hinzukommt, daß sich allenthalben im katholischen Raum ein neues Kirchenbewußtsein durchsetzt, das eine klare Abgrenzung zwischen Kirche und Welt immer problematischer macht. Beide Größen durchdringen einander; im Maße wie einzelne Christen, spontane Gemeinschaften, Basisgruppen, Ortskirchen sich durchaus konzilsgemäß selbst als „Kirche" schlechthin empfinden, nimmt der Begriff zwar an Lebensdichte zu, an Umrißschärfe jedoch ab. So ist es kaum noch möglich, Kirchengeschichte nach klassischem Muster zu schreiben und etwa die deutlich abgegrenzte Institution in ihrem wechselseitigen Kräftespiel mit anderen Mächten darzustellen. Tut man es dennoch — und oft bleibt keine andere Wahl —, so muß man sich darüber klarsein, nur einen Teilaspekt festzuhalten, und vielleicht nicht einmal den wichtigsten.

*

Freilich wird Kirchengeschichte, weithin sichtbar, noch immer von und in Rom gemacht, wenn auch die Zeiten endgültig vorbei sind, in denen das Papsttum eine Großmacht war, der „Vatikan der Thron der Welt", wie ein seinerzeit berühmter Buchtitel lautete. Heute geht es Rom darum, der katholischen Kirche innerhalb einer stets weltlicher werdenden Welt einen Lebens- und Wirkraum zu bewahren und zu sichern und damit stellvertretend dem Christentum und der Religion überhaupt die Möglichkeit zum Überleben zu sichern. Von daher fällt dem Papst fast ungesucht ein im weitesten Sinn ökumenisches Dienstamt zu, das für den äußeren Machtverlust um so mehr entschädigt, als es, richtig verstanden, ein Dienst am Evangelium ist. Das bedingt freilich noch immer manch weltliches Geschäft und politisches Handeln oder Reagieren.

Erste Voraussetzung für diesen Dienst ist und bleibt ein Klima des Friedens in Gerechtigkeit; das ist innerhalb der Gesamtverflechtung aller Dinge dieser unserer überschaubar gewordenen Welt sowohl eine politische wie eine soziale Forderung. Der Einsatz des Hl. Stuhles für den politischen Frieden immer dann und überall, wann und wo er gefährdet ist, wird sich jeweils erst später nach Veröffentlichung der einschlägigen Dokumentation nachweisen lassen, weil er sich aus guten Gründen meistens der diplomatischen Diskretion zu bedienen pflegt. Doch lassen die wiederholten beschwörenden Äußerungen des Papstes keinen Zweifel daran zu, daß er stets alles tut, was in seinen Kräften steht, um den Frieden zu erhalten oder stiften zu helfen. Die erstmalige direkte Teilnahme des Hl. Stuhles an internationalen Konferenzen, die der Entspannung durch Abrüstung dienen, ist ein Beweis dafür. Da aber heutzutage

mehr und mehr einsichtig wird, daß der politische Friede ohne soziale Gerechtigkeit nicht zu haben und zu sichern ist, wächst der sozialen Gerechtigkeit unübersehbar eine internationale Dimension zu, die von der klassischen Soziallehre der Kirche erst noch aufzuarbeiten sein wird.

Offenbar betrachtet man im Vatikan den allgemeinen Zug zur „Sozialisation", von dem schon das Konzil in „Gaudium et Spes" (6.25.42.75) Kenntnis genommen hat, sehr aufmerksam und versieht auch den vielfach an Boden gewinnenden Sozialismus nicht mehr nur mit negativen Vorzeichen. So ist es ein wichtiges Signal und eine Weichenstellung für einen kommenden Dialog mit der kommunistischen Vormacht, wenn bei dem Dritten Theologentreffen zwischen römisch-katholischen und russisch-orthodoxen Delegationen in Sagorsk (Juni 1973) unter dem Gesamtthema „Die Kirche in einer sich wandelnden Welt" festgestellt wurde, daß bei aller Verschiedenheit in der Bewertung und Deutung der heute wahrnehmbaren Tendenzen zum Sozialismus dieser selbst positive Elemente aufweise, die von den Christen anerkannt und begriffen werden müssen.

Nicht weniger bedeutsam ist es, daß der Beobachter des Vatikans beim Internationalen Arbeitsamt in Genf, Msgr. Silvio Luoni, am 15. Juni eine überaus positive Bewertung gewisser Grundrichtungen in der chinesischen Volksrepublik abgab und das dort herrschende Modell der Entwicklung kultureller Werte als beispielhaft bezeichnete. Das alles gehört in den großen Zusammenhang der vatikanischen „Ostpolitik", die es eben nicht nur mit Grenznachbarn zu tun hat, wie etwa diejenige der Bundesrepublik Deutschland, sondern weltumspannend sein muß wie die Kirche selbst und so im Einklang steht mit dem Thema der Bischofssynode 1974 „Evangelisation und Humanisierung". Daß dabei die näherliegenden Fragen nicht vernachlässigt werden und auch eine „Politik der kleinen Schritte" vorsichtig betrieben wird, läßt sich an der Neuregelung der kanonischen Verhältnisse in der DDR ablesen, wo die bisherige Abhängigkeit kirchlicher Territorien von westdeutschen Diözesen nunmehr durch die Ernennung der Jurisdiktionsträger in Magdeburg, Erfurt und Schwerin zu Apostolischen Administratoren gelöst und damit eine De-facto-Anerkennung der DDR ausgesprochen wurde, die eine weitere Entwicklung nach sich ziehen wird. Ebenso bahnen sich neue Beziehungen zwischen dem Vatikan und Polen an, wobei beide Partner einstweilen mißtrauisch aufeinander zugehen und reserviert miteinander umgehen, aber dennoch ins Gespräch zu kommen wünschen, das freilich nicht ohne Beteiligung des polnischen Episkopats fruchtbar werden dürfte.

*

Macht der Vatikan in den genannten und anderen ungenannten und unbekannten Bereichen in etwa noch immer Weltpolitik, so versäumt er deshalb doch nicht sein innerkirchliches Wächteramt. In der Tat: Die römischen Dokumente, die in letzter Zeit veröffentlicht wurden, haben vor allem innerkirchlichen Charakter; sie sind kein Beitrag zum Gespräch mit Welt, Umwelt und Zeitgeschehen. Selbst die „Erklärung" der Glaubenskongregation „Mysterium Ecclesiae" über die Frage der Unfehlbarkeit und andere heute angefochtene Punkte der überlieferten Lehre hat nicht mehr als einen kleinen publizistischen Wellenschlag verursacht, der vor allem Prof. Hans Küng wie einen Fels in der Brandung umspielte. Doch nicht nur an diesem Dokument ist das Bemühen wahrzunehmen, die Strukturen zu sichern. Der Eindruck verstärkt sich, daß Rom auch sonst auf einhellige Stellungnahme der Bischöfe drängt, so etwa in der Frage der Fristenlösung, die gleichzeitig in vielen Ländern in Gesetzentwürfen über den Schwangerschaftsabbruch zur Debatte steht. Sogar Personalentscheidungen von Bischöfen scheinen gelegentlich nicht ohne einen gewissen Druck zu erfolgen.

Zugleich macht sich eine Verstärkung des Systems der Nuntiaturen bemerkbar; so wurde Msgr. Domenico Enrici zum „Generalinspektor" der vatikanischen Gesandt-

schaften bestellt mit dem Auftrag, durch Visitationen die Arbeit dieser diplomatischen Vertretungen zu koordinieren und die Verbindungen zum Hl. Stuhl enger zu gestalten. Ein Treffen der wichtigsten Nuntien in Frascati bei Rom mag auch diesem Zweck gedient haben.

Gleichzeitig ist allerdings nicht nur die Doppelrolle der Nuntien als Vertreter des Vatikans bei den Regierungen und als Repräsentanten des Papstes bei der nationalen Hierarchie, sondern auch ihr Berufs-Image selbst durch das Bekanntwerden zweier Briefe von Erzbischof Bafile, Nuntius in Bonn, an den Kardinalstaatssekretär ins Zwielicht geraten. Zweifellos hat dabei der Nuntius seine ihm zugewiesene Pflicht loyal erfüllt, die ihm zugedachte Rolle vorschriftsgemäß gespielt, indem er den Hl. Stuhl auf Vorgänge im Bistum Limburg aufmerksam machte, die er für gefährlich und nur durch Absetzung oder Kaltstellung des Ortsbischofs behebbar erachtete. Die bewußte Indiskretion hat nun dazu geführt, daß eben diese den Nuntien zugewiesene Pflicht und zugedachte Rolle sich eine kritische Überprüfung im Licht des Evangeliums, der bischöflichen Kollegialität und der Regeln menschlichen Umgangs miteinander gefallen lassen muß.

Nur scheinbar steht diese Politik der Verstärkung des Systems der Nuntiaturen im Widerspruch zu einer programmatischen Rede, die Erzbischof Benelli, die wichtigste Persönlichkeit im päpstlichen Staatssekretariat, in Augsburg bei dem europäischen Bischofstreffen aus Anlaß der Ulrichfeiern gehalten hat. Bei dieser Gelegenheit betonte er die wachsende Bedeutung der Bischofskonferenzen sowie der Kollegialität und erklärte, daß der Primat des Petrus keine absolute Monarchie und die Zentralisierung in Rom geschichtlich geworden und in der heutigen Form eher abnorm zu nennen seien. Man wird sagen müssen: Gerade wenn die Folgerungen aus diesen Grundsätzen gezogen und Bischöfe und Bischofskonferenzen ihrer Entscheidungsbefugnis bewußter werden, muß der Hl. Stuhl um der Einheit willen und aus gegebenem Anlaß das Instrument der Nuntiaturen, freilich in gereinigter Form, einsetzen können. Einstweilen hat man allerdings den Eindruck, daß vorerst dieses zwar wirksam geschieht, jenes aber auf sich warten läßt . . .

*

Immerhin ist in letzter Zeit oft und an verschiedenen Stellen deutlich geworden, daß Übereinkunft oder Spannung zwischen Kirche und Welt von heute nicht mehr nur in Bezug auf „Rom" und den jeweiligen weltlichen Partner gesehen wird, sondern wirklich „vor Ort". So etwa, als die Nachrichten über Massaker aus Portugiesisch-Afrika bekannt wurden; die Bischöfe von Mozambique haben damals selbst als erste dazu Stellung genommen; der Papst hat sich erst nach einer Audienz im September, die er drei von ihnen gewährt hatte, in unüberhörbaren Anspielungen dazu geäußert. Auch was die nun in ein entscheidendes Stadium tretenden Konkordatsverhandlungen mit Spanien angeht, hat sich der Vatikan eher zurückhaltend gezeigt, nicht zuletzt um der nationalen Bischofskonferenz Zeit zu innerer Klärung und wachsender Übereinkunft zu lassen.

Ebenso ist die Lage und Haltung der Kirche in Chile zunächst in der Verantwortung der Bischofskonferenz und des Kardinals von Santiago belassen worden. Sowohl der Nuntius wie der Hl. Stuhl beobachteten größte Zurückhaltung. Bedauern über den Verlust von Menschenleben ist keine Stellungnahme zu Sachfragen. Diese zu beantworten, blieb Aufgabe der Ortskirche. Den gleichen Kardinalerzbischof von Santiago, dem man zuvor ein zuweitgehendes Entgegenkommen gegen die sozialistische Regierung Allendes vorgeworfen hatte, tadelt man jetzt in der manipulierten „veröffentlichten" Meinung, er habe gemeinsame Sache mit dem „blutigen Regime" der Militärjunta gemacht. Bei seinem Besuch in Rom hat er sich gegen beide Behauptungen verteidigt und erklärt, er und seine Brüder im Bischofs- und Priesteramt seien unter allen Umständen für soziale Gerechtigkeit eingetreten und hätten stets alles getan, um

einen drohenden Bürgerkrieg zu verhindern. Das neue Regime loyal anzuerkennen, heiße nicht, alles zu billigen, was es allein zu verantworten habe.
Man sieht an dem Beispiel Chile, wie schwer es die nachkonziliare Kirche hat, ihrem sozialen, humanitären, gesellschaftlichem Engagement zu genügen und sich zugleich die Freiheit zu bewahren, sie selbst zu sein. Aber die Zeiten sollten vorbei sein, in denen die öffentliche Meinung zuerst und sogleich danach fragt, ob und was der Papst zu einem Vorgang sagt, der die Kirche in irgendeinem Land berührt; er kann und soll die kirchlichen Autoritäten an Ort und Stelle nicht von der Verantwortung entbinden, selbst Zeugnis zu geben, sei es gelegen oder ungelegen.
Ein anderes Beispiel für die Problematik ortskirchlicher Vorgänge liefert die Kirche in Zaire (früher Belgisch-Kongo): Nach der Beilegung des Streites zwischen dem Staatspräsident Mobutu Sese Seko und Kardinal Malula von Kinshasa hat sich dieser den obersten Programmpunkt des Regimes, „Afrikanische Authentizität", so sehr zu eigen gemacht, daß er zu einer wirksamen Afrikanisierung der Kirche in Zaire nicht nur die ausländischen Missionare, sondern auch die im wesentlichen europäisch-westlich ausgebildeten einheimischen Priester aus der Leitung der Gemeinden möglichst bald und vollständig zurückziehen und auf rein sakramentale Dienste beschränken will. Die Gemeinden sollen sich selbst organisieren und verwalten und so organisch von der Basis her eine eigengeprägte afrikanische Kirche entwickeln.
Man würde allzugern wissen, was und in welchem Ton der Pro-Nuntius in Kinshasa — es gibt dort keinen Nuntius mehr, seit der Staatschef es abgelehnt hat, diesen als Doyen des diplomatischen Korps anzuerkennen — über dieses vom geltenden Recht weit mehr als im Fall Limburg abweichende Kirchenmodell in Zaire nach Rom berichtet und welche Vorschläge zur Remedur er da wohl gemacht haben mag . . .

PETER GRADAUER

Römische Erlässe und Entscheidungen

Bedingungen für den Ablaß des „Heiligen Jahres"

Im päpstlichen Auftrag hat die Paenitentiarie bestimmt: Vom 1. Adventssonntag 1973 bis zur Eröffnung des Hl. Jahres in Rom kann in allen Ortskirchen ein vollkommener Ablaß gewonnen werden, wenn

1. zu den von den Bischofskonferenzen festgesetzten Zeiten die Gläubigen zur Kathedrale oder einer anderen vom Bischof bestimmten Kirche wallfahren und dort an einer Gemeinschaftsfeier teilnehmen, die aus diesem Anlaß gehalten wird;

2. zu den bestimmten Zeiten Gläubige in Gruppen (Familienangehörige, Schüler, Zöglinge, Mitglieder religiöser Gemeinschaften) diese Kirchen besuchen zur Meditation und diese abschließen mit Gesang oder Gebet (Vaterunser, Glaubensbekenntnis, Lobpreis Mariens);

3. Kranke oder sonst Behinderte sich geistig diesen Kirchenbesuchern anschließen und Gott ihre Gebete und Leiden aufopfern.

Für die Diözese Rom kann der Kardinalvikar Verfügungen treffen. (Dekret der Paenitentiarie vom 24. 9. 1973; „L'Osservatore Romano" vom 26. 10. 1973.)
Die für die Teilkirchen festgesetzten Bestimmungen wurden vom Kardinalvikar auch für Rom übernommen in doppelter Form:

1. Wallfahrt an Sonn- und Feiertagen zur Lateransbasilika oder zur Marienkirche in Aracoeli, dort Teilnahme an gemeinsamer Eucharistiefeier mit Beichte und Kommu-

nionempfang. In der Fastenzeit kann auch in den Katakomben und in verschiedenen Kirchen des ganzen Stadtgebietes unter den genannten Bedingungen der Ablaß gewonnen werden.

2. Wer an keiner Prozession teilnehmen kann, soll die bezeichneten Kirchen gruppenweise besuchen zu Meditation und Gebet. Für Kranke und Behinderte genügt der geistige Anschluß, wie ihn das allgemeine Dekret vorsieht. Die Instruktion vom 28. 10. 1973 gibt noch weitere pastorale Anweisungen für Rom und weist abschließend darauf hin, daß die innere Einstellung auf Buße und Versöhnung wichtiger ist als die Erfüllung äußerer Bedingungen. („L'Osservatore Romano" vom 28. 10. 1973.)

Eucharistischer Kult außerhalb der Messe

Das Dokument der Kongregation für den Gottesdienst vom 21. 6. 1973 mit dem Titel „Über die heilige Kommunion und die Verehrung des eucharistischen Geheimnisses außerhalb der heiligen Messe" enthält nichts wesentlich Neues, stellt vielmehr eine Überarbeitung der in den letzten zehn Jahren veröffentlichten eucharistischen Texte entsprechend den Richtlinien des II. Vatikanums dar.

Nach dem Hinweis, daß die Eucharistie Zentrum und Ursprung des ganzen Lebens der Kirche ist, wird die ständige wirkliche Gegenwart Christi (Realpräsenz) hervorgehoben und in Verbindung gesetzt zum eucharistischen Opfer der Messe mit Verwandlung von Brot und Wein (Transsubstantiation), das in der Kirche das Ostergeheimnis des Herrn verewigt. Der Brauch, die eucharistischen Gestalten aufzubewahren, leitet sich von der Notwendigkeit her, die hl. Kommunion zu den Kranken zu bringen und sie jenen Gläubigen zu reichen, die sie außerhalb der hl. Messe erbitten, weil sie dieser nicht beiwohnen konnten. Daraus entstand die Praxis, den in den Kirchen gegenwärtigen Christus anzubeten und ihm auch außerhalb der Meßliturgie Bitten vorzutragen. Die Eucharistie soll an einem würdigen Ort aufbewahrt werden, der die Sammlung fördert durch Stille und Ruhe, z. B. in einer Kapelle, die vom Hauptschiff der Kirche getrennt ist. In einer Kirche darf nur ein einziger Tabernakel sein. Die eucharistische Gegenwart muß durch ein deutliches Zeichen, etwa durch ein Velum über dem Tabernakel, angezeigt werden. In der Nähe muß ein „ewiges Licht" brennen. Die Bischofskonferenz kann die praktische Gestaltung ebenso wie die Riten und Texte den örtlichen Situationen anpassen.

Diese allgemeinen Prinzipien werden sodann auf besondere Fälle angewendet: Der Normalfall muß der Kommunionempfang innerhalb der Messe bleiben; denn die sakramentale Kommunion stellt den Höhepunkt der Teilnahme an der Messe dar; nur ein zureichender Grund kann davon entschuldigen. Man kann nämlich ohne Bezugnahme auf die Messe weder von Kommunion noch von eucharistischem Kult sprechen. Praktische Angaben behandeln sodann Zeit und Ort der Kommunion, die Kleidung des Spenders und die von diesem aufzuwendende Sorge um die gebührende Ehrfurcht. Die eucharistische Nüchternheit beträgt in der Regel eine Stunde; für kranke und alte Leute und für deren Betreuer wird diese Zeit bis auf eine Viertelstunde gekürzt. Der Ritus der Spendung umfaßt einen Bußakt, der dem am Anfang der Messe ähnlich ist, einen Wortgottesdienst, das Gebet des Herrn („Vater unser"), den Friedensgruß und nach der Kommunion ein weiteres Gebet mit Schlußsegen. Die Kommunion außerhalb der Messe können — außer Priestern, Diakonen und Akolythen — auch eigens dazu beauftragte Laien spenden, ja, unter bestimmten Umständen, etwa bei starkem Andrang des Volkes, können sie dies auch innerhalb der Messe tun; außerdem können sie zur außerordentlichen Spendung der Krankenkommunion und der Wegzehrung beauftragt werden.

Unter den verschiedenen Formen des eucharistischen Kultes wird an erster Stelle die Aussetzung des Altarssakramentes in einer kürzeren oder längeren Form genannt. Ist kein Priester oder Diakon zugegen, kann ein Mitglied der Kommunität, Mann oder

Frau, mit Erlaubnis des Ordinarius dies besorgen; den eucharistischen Segen kann ein Laie jedoch nicht erteilen. Prozessionen sollen im Pfarrleben ein Ereignis von besonderer Bedeutung darstellen. „Eucharistische Kongresse" sind eine außergewöhnliche, öffentliche Bekundung des eucharistischen Kultes im Leben der Kirche. Dabei soll alles vermieden werden, was nicht in unmittelbarer Beziehung zur Eucharistie steht. Der äußere Kult allein bedeutet jedoch nicht alles; die Seelsorger werden gemahnt, die Gläubigen jene Gebetsweise zu lehren, die dem Bedürfnis nach innerer Vertrautheit mit Christus entspricht. Im letzten Kapitel wird eine umfangreiche Sammlung von Texten geboten: eine Auswahl von 51 Bibellesungen, Hymnen, Gesängen und traditionellen Responsorien, ferner zahlreiche Gebete, die aus dem Missale Romanum und aus alten, bei Prozessionen benutzten Gebetbüchern entnommen sind.

Die neuen Riten des vorliegenden Dokumentes können in lateinischer Sprache sofort benützt werden; in den Landessprachen erst von dem Tag an, der von den jeweiligen Bischofskonferenzen festgelegt wird, nachdem die entsprechenden Übersetzungen angefertigt und vom Hl. Stuhl bestätigt wurden. („L'Osservatore Romano" vom 19. 10. 1973.)

Heilige als Patrone

Als Patron im liturgischen Sinn wird entweder Maria oder ein Heiliger oder Seliger verstanden, der auf Grund alter Überlieferung oder rechtmäßiger Bestimmung als Beschützer und Fürsprecher bei Gott verehrt wird. Der Patron ist verschieden vom Titel einer Kirche oder Gemeinschaft, wenn auch der Titel irgendwie einen Patron erfordert. Es gibt Patrone für bestimmte Gebiete und Orte, für Ordensgemeinschaften, für moralische Personen, Sodalitäten, Institute, Gemeinschaften und Vereine von geistlichen Personen und Laien. Als Patrone können erwählt werden die Jungfrau Maria unter einem in der Liturgie anerkannten Titel sowie Engel und Heilige; Selige nur mit besonderer Erlaubnis des Apostolischen Stuhles. Patron soll einer sein; zwei oder mehrere Patrone nur in dem Fall, daß die Heiligen gemeinsam im Kalendarium genannt werden. Ortspatrone werden gewählt vom Klerus und von den Gläubigen oder von denen, die unter den Schutz des Patrons gestellt werden sollen. Patrone für religiöse Gemeinschaften, moralische Personen, Sodalitäten, Institute und Vereine sind auszuwählen von der zuständigen Obrigkeit oder von den Mitgliedern, die diese Gemeinschaft . . . bilden. Die Wahl ist durch die zuständige kirchliche Obrigkeit zu genehmigen, das ist der Bischof für die Diözese, die Bischofskonferenz für die Kirchenprovinz, Region oder Nation, das Provinzialkapitel für eine Ordensprovinz, das Generalkapitel für den gesamten Orden. Für moralische Personen, Sodalitäten, Institute und Vereine in den verschiedenen Teilen der Welt soll die Sache dem Hl. Stuhl vorgelegt werden. Die Erwählung und Genehmigung eines Patrons ist noch zu bestätigen durch die Kongregation für den Gottesdienst. Wo der Kult und die Verehrung eines schon festgesetzten und von altersher gebilligten Patrons im Laufe der Zeit außer Übung gekommen oder wenn vom Heiligen keine sicheren Nachrichten über sein Leben vorhanden sind, hindert nichts, daß nach reiflicher Überlegung ein neuer Patron aufgestellt wird.

Eine liturgische Feier kommt nur den rechtmäßig aufgestellten oder nach unvordenklicher Überlieferung anerkannten Heiligen zu. Die Feier des Patrones eines Ortes sowie einer moralischen Person wird mit dem Rang eines Hochfestes begangen mit Vorrang vor allen anderen Festen, die in einem allgemeinen oder in einem Eigen-Kalendarium verzeichnet sind, und vor den Sonntagen der Weihnachtszeit und der Zeit das Jahr hindurch. Die Feier des Patrons einer Diözese, einer Nation oder eines größeren Territoriums und einer Ordensprovinz wird im Rang eines gewöhnlichen Festes begangen. Aus seelsorglichen Gründen (z. B. der Patron hat große geschichtliche Bedeutung oder er genießt seitens der Gläubigen eine große Verehrung) kann das

Fest des Patrons auch als Hochfest begangen werden. Solche Patrone müssen auch von den Ordensleuten und von denen, die sich eines eigenen Kalendariums erfreuen, gefeiert werden. In früheren Zeiten aufgestellte Nebenpatrone bekommen eine Feier im Rang eines gebotenen Gedenktages. Patrone, die einst aufgestellt wurden wegen besonderer geschichtlicher Umstände, außergewöhnlicher Anlässe (z. B. wegen Pest, Krieg oder Unglück) oder wegen eines besonderen, nun erloschenen Kultes, sollen nicht mehr als Patrone verehrt werden. (Normen der Kongregation für den Gottesdienst vom 19. März 1973; AAS, LXV [1973], 276-279.)

Kirchliches Begräbnis

Was verschiedene Bischofskonferenzen für ihren Bereich bereits vor einigen Jahren beschlossen hatten, wurde nun vom zuständigen römischen Dikasterium für die gesamte Kirche festgelegt: Das kirchliche Begräbnis von öffentlichen Sündern ist nicht zu verweigern oder zu behindern, wenn diese vor ihrem Tode irgendwelche Zeichen von Reue gegeben haben und ein öffentliches Ärgernis seitens der Gläubigen nicht zu befürchten ist. Diese Regelung wurde von Papst Paul VI. gutgeheißen unter Aufhebung von Can. 1240 § 1 CIC und anderer etwa entgegenstehender Verordnungen. (Dekret der Kongregation für die Glaubenslehre vom 20. 9. 1973; AAS LXV [1973], 500.)

WINFRIED GRUBER

Literaturempfehlung für Dogmatik

Unser vierter Literaturbericht will wieder auf eine Reihe von Publikationen aufmerksam machen, die das Interesse eines breiteren Leserkreises verdienen und vor allem auch für die Praxis in Seelsorge und Verkündigung Bedeutung haben. Das Auswahlprinzip ist demnach wie bisher nach dem Fragenkreis der Gegenwart ausgerichtet. Auch die *Dogmatik* muß zur Kenntnis nehmen, daß die Theologie neuerdings mehr die Human- und Sozialwissenschaften berücksichtigt, weil sich die Lösung und Bewältigung der Aufgaben, die in der Kraft des Glaubens erfolgen soll, nur noch in Verbindung mit den modernen Wissenschaften durchführen lassen. — Gegen den Praxisverlust der Theologie wendet sich ein erwägenswertes Buch von *Hermann W.*, Die Angst der Theologen vor der Kirche (Stuttgart 1973).

Im Vordergrund der Humanwissenschaften steht das Interesse für die „Sprache" im Sinne von Ausdrucksmittel und Fähigkeit zur *Kommunikation* des Menschen. Hier können wir anknüpfen an unseren Überblick in der ThPQ 120 (1972) 306 f. Nur als Hinweise auf die sich immer mehr ausweitende Breite des Problemstandes seien hier erwähnt: *Ladrière J.*, Rede der Wissenschaft — Wort des Glaubens (München 1972); *Feld H.* u. a. (Hg.), Dogma und Politik. Zur politischen Hermeneutik theologischer Aussagen (Mainz 1973). Hier wird die Verwicklung von kirchlicher Lehre und politischer Idee analysiert, um daraus Kriterien für die Interpretation theologischer Aussagen zu gewinnen. Zugleich ein Beispiel fruchtbarer Ideologiekritik. — *Splett J.*, Reden aus Glauben. Zum christlichen Sprechen von Gott (Frankfurt am Main 1973). — *Hierzenberger G./Kammerstätter J.*, Theologische Worthülsen — übersetzt. Taschenlexikon für eine zeitgemäße Verkündigung (München 1973).

Im systematischen Bereich werden die Versuche um Übersetzung und Interpretation weitergeführt. Als erstes zu erwähnen: *Feiner J. u. Vischer L.* (Hg.), Neues Glaubensbuch. Der gemeinsame christliche Glaube (Freiburg/Zürich 1973). Ohne Zweifel ein

mit Recht aufsehenerregendes Gemeinschaftswerk katholischer und evangelischer Autoren, die zum erstenmal seit der Reformation eine gemeinsame Glaubenslehre verfassen, in einer unkomplizierten Sprache. Offene Fragen (Schrift und Tradition, Gnade und Werk, die Sakramente, Maria und die Kirche) werden ebenso mutig aufgegriffen, wie bestehende Differenzen nicht vertuscht werden. — Umfassend orientiert auch ein Werk des reformierten Theologen *Ott H.*, Die Antwort des Glaubens. Systematische Theologie in 50 Artikeln (Berlin 1972). Zu den wichtigsten dogmatischen Themen wird jeweils aus der theologischen Tradition wie aus der gegenwärtigen Neuinterpretation (einschließlich der katholischen Theologie) geschöpft, um zu einem oft sehr überraschenden „Versuch einer Antwort" zu kommen. Wer sich über Neuansätze in der Theologie informieren will, wird dieses Nachschlagewerk mit großem Nutzen befragen können. Hierher gehört auch: *Kasper W.*, Einführung in den Glauben (Mainz 1972). Eine Sammlung von gut gegliederten zehn Vorlesungen des Münsteraner und Tübinger Kontaktstudiums, die die theologischen Aussagen der Zeit auf ihr Zentrum zurückzuführen suchen. — Eine kontinuierlich fortschreitende Orientierung wollen bieten: *Pfannmatter J. u. Furger F.* (Hg.), Theologische Berichte I. u. II. (Zürich - Einsiedeln - Köln 1972/1973); beide bisher erschienenen Bände mit starker Hinwendung zur Christologie. — Nicht übersehen werden darf das Erscheinen des Werkes von *Thielicke H.*, Der Evangelische Glaube. Grundzüge der Dogmatik I (Tübingen 1968) u. II (1973). Die Auseinandersetzung mit den Denkformen der Neuzeit bildeten den Gegenstand des 1. Bandes. Der Themenbereich wird auch im 2. Band, der die Gotteslehre und Christologie zum Gegenstand hat, fortgeführt.

Zu einzelnen dogmatischen Themen sind besonders erwähnenswert: *Ratzinger J.* (Hg.), Die Frage nach Gott. Quaest. disp., Bd. 56 (Freiburg 1972). Der Band wurde aus den Referaten der Dogmatiker-Tagung in Würzburg 1970 zusammengestellt; *Fries H.* (Hg.), Gott — die Frage unserer Zeit (München 1973). Die Umsetzung der theologischen Aussagen zum Thema in die Sprache der Gegenwart verfolgen diese Vorlesungen des Kontaktstudiums der Münchener Kath.-Theol. Fakultät. — *Rahner K.-Thüsing W.*: Christologie — systematisch und exegetisch. Arbeitsgrundlagen für eine interdisziplinäre Vorlesung. Qu. disp. 55 (Freiburg 1972). Der inhaltsreiche Band ist symptomatisch für eine neue Arbeitsweise in der Theologie. Der Neutestamentler macht auf einige christologische Modelle des NT aufmerksam, die von der Dogmatik noch nicht eingeholt wurden (z. B. bei Paulus, Johannes, im Hebräerbrief u. a.) — *Paus A.* (Hg.), Die Frage nach Jesus (Graz 1973). Es handelt sich um die Vorträge bei den Salzburger Hochschulwochen 1972, die unter verschiedenen Aspekten der heute wieder neu aufgeworfenen Frage nach Wirklichkeit und Bedeutung der christologischen Grundstruktur unseres Glaubens nachgehen.

Eines der bedeutendsten theologischen Bücher der jüngsten Zeit ist ohne Zweifel das Werk von *Moltmann J.*, Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie (München 1972). — Dem evang. Theologen, der vor allem mit seiner „Theologie der Hoffnung" (1. Aufl. 1964) berühmt geworden ist, wird das Lutherwort „crux probat omnia — Das Kreuz stellt alles auf die Probe" zum Kriterium und Leitmotiv christlicher Theologie. Er sucht aber über Luther hinaus nicht nur eine kirchenreformatorische, sondern auch eine sozial-kritische Kreuzestheologie zu entwickeln. Dazu unternimmt er eine Prüfung und Neuinterpretation gerade der zentralen Lehrstücke des Glaubens: der Christologie (unter Abgrenzung gegenüber der klassischen Zwei-Naturen-Lehre) und Trinitätslehre. Im Programm einer „trinitarischen Kreuzestheologie" gipfelt das Buch. Ausgesprochene oder unausgesprochene Gesprächspartner sind (wie in der „Theologie der Hoffnung" E. Bloch) in diesem Buch die „kritische Theorie" von M. Horkheimer, die „Negative Dialektik" von Th. W. Adorno und die Existenzphilosophie (besonders A. Camus).

Die *Gnadenlehre* wird bereichert durch *Greshake G.*, Gnade als konkrete Freiheit.

Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius (Mainz 1972). Es geht um eine neue Fassung des Begriffes „Gnade", indem ihre Bezogenheit auf unsere Wirklichkeit herausgestellt wird. G. deutet im Blick auf das Gnadensystem des Pelagius, der lange Zeit nur aus den Gegen-Sätzen bekannt war, Gnade als „konkrete Freiheit", im zweifachen Sinn: als konkret vermittelte und konkret sich verwirklichende Freiheit. Ein Ansatz, der dem ökumenischen Fragestand der Gnadenlehre sehr dienlich sein kann.

Aus dem Bereich der *Ekklesiologie* sei hier aus Aktualitätsgründen auf das zweite Buch von *Küng H.* zum Thema „Unfehlbarkeit" verwiesen: Fehlbar? Eine Bilanz (Köln 1973). Das Buch enthält 15 Aufsätze von kath. und einen von evang. Seite. Küng selbst legt eine Bilanz der Unfehlbarkeitsdebatte vor. Bei einem Vergleich mit der „Erklärung" der römischen Glaubenskongregation „zur katholischen Lehre über die Kirche, die gegen einige heutige Irrtümer zu verteidigen ist" (vom 24. Juni 1973) kann man nur wünschen, daß die ganze Debatte (ein „Jubiläumsgeschenk" zur 100-Jahr-Feier des I. Vatikanums!) aus der verengten Perspektive Küngs bald herausgelöst, freilich auch den berechtigten Fragen, wie sie in diesem Buch erneut und unabweisbar aufklingen, ein offener Dialog gewährt wird (vgl. dazu auch meine Hinweise in ThPQ 120 [1972] 306 f). — In diesem Zusammenhang darf auch ein anderes wichtiges Buch zur Ekklesiologie in Erinnerung gebracht werden: *Ulrich H.*, Umstrittene Fragen der Ekklesiologie (Regensburg 1971); s. die Besprechung von Schulte R. in ThPQ 121 (1973) 78 f: „Alles in allem bietet das Buch eine gediegene Einführung in heutige Fragestellungen und deren Lösungsversuche."
Innerhalb der Ekklesiologie stehen vor allem die Fragen nach *Amt und Gemeinde* im Vordergrund. Hier ist das aufsehenerregende ökumenische *Memorandum* „Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter" (Kaiser/Grünewald 1973) zu nennen. Dem Memorandum mit insgesamt 23 Thesen, die die bisher kirchentrennende Amtsfrage ausräumen wollen, folgen fünf Begleitstudien. Der eigentliche „Sprengstoff" liegt aber in den Thesen, die mit Formulierungen wie der folgenden nicht sparen: „Ob die Ordination als Sakrament bezeichnet werden soll oder nicht, ist eine Frage der Sprachregelung" (These 16) ... Verständlicherweise gab es darauf eine heftige Reaktion der deutschen Bischöfe, die in der „Stellungnahme der Glaubenskommission der Bischöfe" das Memorandum als unkatholisch — und damit auch als nicht ökumenisch zurückwiesen (vgl. die Dokumentation in HerKorr 27 [1973] 156—160). — Hier ist auf die umfangreiche Bearbeitung der Frage nach Wesen und Funktion des Priestertums in mehreren Bänden der Quaestiones disputatae zu verweisen: Der priesterliche Dienst; zuletzt Bd. VI: *Hughes J.*, Zur Frage der anglikanischen Weihen (Bd. 59, 1973). Eine kontrovers-theologische Untersuchung liefert *Schnell U.*, Das Verhältnis von Amt und Gemeinde im neueren Katholizismus (Dissertation, Heidelberg 1970). Für die Frage nach der Stellung der Frau zum Amt: *Raming I.*, Der Ausschluß der Frau vom priesterlichen Amt. Gottgewollte Tradition oder Diskriminierung? Eine rechtshistorische und dogmatische Untersuchung der Grundlagen von Kanon 968 § 1 des CIC (Köln 1973). Zahlreiche weiterführende Studien und Literaturangaben zum Thema enthält das Werk: *Marböck J./Zinnhobler R.* (Hg.), Priesterbild im Wandel. Theologische, geschichtliche und praktische Aspekte des Priesterbildes. Festschrift zum 70. Geburtstag von DDr. Alois Gruber (Linzer Theologische Reihe, Bd. 1, Linz 1972). Ebenso einschlägig: *Cordes P. J.*, Sendung zum Dienst. Exegetisch-historische und systematische Studien zum Konzilsdekret „Vom Dienst und Leben der Priester" (Frankfurter Theol. Studien, Bd. 9, Frankfurt am Main 1972; Bespr. von Klostermann F. in ThPQ 121 [1973] 159—162).

Zu den *Sakramenten* sind in der Reihe: *Auer J./Ratzinger J.*, Kleine katholische Dogmatik als Bd. VI: Allgemeine Sakramentenlehre und das Mysterium der Eucharistie (Regensburg 1971), als Bd. VII: Die Sakramente der Kirche (1972) erschienen. Sie

geben übersichtliche und auf den neuesten Stand gebrachte Darstellungen der sakramentalen Ordnung. Die ganze Reihe (bisher erschien neben den angeführten zwei Bänden noch Bd. V: Das Evangelium der Gnade, 1970) ist für die zeitgemäße Information des Praktikers ebenso unentbehrlich wie für das einführende Studium. — *Skowronek A.*, Sakrament in der evangelischen Theologie der Gegenwart (Paderborn 1971), ergänzt die kath. Lehre mit den besten Anregungen der reformatorischen Sakramententheologie. — *Gerken A.*, Theologie der Eucharistie (München 1973), versucht die heutige theologische Neuinterpretation der Eucharistielehre darzustellen (vgl. Bespr. von Beinert W. in ThPQ 121 [1973] 288 f). — Zum Sakrament der Buße ist hinzuweisen auf: *Suttner E. Chr.*, Buße und Beichte. Drittes Regensburger ökumenisches Symposium (Regensburg 1972). Diese Symposien sind vor allem für ihre Akzentuierung in orthodoxer Sicht bedeutsam geworden. (Vgl. Bespr. von Gastgeber K. in ThPQ 121 [1973] 293.) — *Rahner K.*, Frühe Bußgeschichte in Einzeluntersuchungen. Schriften zur Theologie, Bd. 11 (Köln 1973) leistet für die gegenwärtige Diskussion um Buße und Beichte einen fundierten Beitrag.

Mariologie ist im heutigen theologischen Gespräch nicht gerade im Zentrum, aber doch für die christliche Anthropologie in ihrer Bedeutung klar erkannt. So in dem Werk von *Riesenhuber K.*, Maria im theologischen Verständnis von Karl Barth und Karl Rahner (Quaest. disp. Bd. 60, 1973).

Zu einer *„Theologie in Begegnung"* gehören folgende Beiträge: *Van der Heijden B.*, Karl Rahner — Darstellung und Kritik seiner Grundpositionen (Einsiedeln 1973). Das Buch ist eine umfassende Studie über Rahners ausgedehntes theologisches Werk. In der Christologie und Trinitätslehre werden gegen Rahner Bedenken angemeldet. — *Ratzinger J.* (Hg.), Internationale Theologenkommission: Pluralismus (Einsiedeln 1973) veröffentlicht die Ergebnisse der Tagung 1972 mit seinem grundlegenden Referat an der Spitze.

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.

BAUMANN R. / BECK E. / BOLL F. / GRAMER W., *Zukunft — Das sind wir.* Provokationen — Kritik — Impulse. (128.) Butzon & Bercker, Kevelaer 1973. Snolin DM 12.80.

COUTO FILIPE JOSE, *Hoffnung im Unglauben.* Zur Diskussion über den allgemeinen Heilswillen Gottes. (Abh. zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik, hg. v. J. Hasenfuß, NF 28) (XX u. 297.) Schöningh, Paderborn 1973. Kart. DM 24.—.

DEEKEN ALFONS, *Altsein ist lernbar.* Anleitung und Hilfe. (132.) Butzon & Bercker, Kevelaer 1973. Snolin DM 9.80.

DERESCH WOLFGANG, *Handbuch für kirchliche Erwachsenenbildung.* (197.) Furche-Verlag, Hamburg 1973. Ln. DM 25.—.

DIETZ FRIEDRICH, *Gott gibt uns Antwort.* 12 neue Modelle thematischer Meßfeiern. (94.). Echter, Würzburg / Tyrolia, Innsbruck 1973. Kunstleinen S 115.—, DM 14.80.

DREISSEN JOSEF, ... *suchen, was verloren.* Homilien zu den Evangelien an den Sonn- und Festtagen. Lesejahr C. (311.) Bonifacius-Druck, Paderborn 1973. Snolin DM 24.—.

FÄHRMANN ELISABETH und WILLI, *Kinderfeste im Kirchenjahr.* (127., Fotos und Strichzeichnungen.) Echter, Würzburg / Tyrolia, Innsbruck 1973. Kunstleinen S 125.—, DM 15.80.

FELD H. / KEHRER G. / KRÜGER F. / NOLTE J. / VOGT H.-J., *Dogma und Politik.* Zur politischen Hermeneutik theologischer Aussagen. (144.) Grünewald, Mainz 1973. Kart. lam. DM 17.80.

GEMPERLI OTTO, *Gottesfrage und Gottesverkündigung heute.* Eine dogmatisch-pastoraltheologische Studie. (Arbeiten zur praktischen Theologie, hg. v. Pastoralinstitut der Univ. Freiburg/Schweiz, Bd. 3) (204.) Universitäts-V., Freiburg/Schweiz 1973. Kart. lam. sfr 25.—.

GRESHAKE GISBERT, *Gnade als konkrete Freiheit.* Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius. (343.) Grünewald, Mainz 1972. Kart. lam. DM 48.—.

GUTIERREZ GUSTAVO, *Theologie der Befreiung.* (Gesellschaft und Theologie / Systematische Beiträge, Nr. 11) (XII u. 288.) Kaiser, München / Grünewald, Mainz 1973. Snolin DM 32.—.

HAAG ERNST, *Das Buch Jeremia, Teil I.* (Geistliche Schriftlesung, hg. v. H. Eising / H. Lubsczyk 5/1) (271.) Patmos, Düsseldorf 1973. Ln. DM 15.80.

HAES RENE DE, *Pour une Théologie du Prophétique.* Lecture thématique de la Théologie de Karl Rahner. (Recherches Africaines de Théologie / Travaux de la Faculté de Théologie de Kinshasa, Nr. 4) (XV u. 280.) Nauwelaerts Louvain / Paris 1972. Kart. lam. FF 107, FB 765.

HARSCH HELMUT, *Theorie und Praxis des beratenden Gesprächs.* Ausbildungskurs der Evangelischen Telefonseelsorge München. (352.) Kaiser, München 1973. Kart. lam. DM 28.—.

HEIMERL HANS, *Der laisierte Priester.* Seine Rechtsstellung. (92.) Styria, Graz 1973. Kart. lam. S 100.—, DM 15.—, sfr 18.75.

HERRMANN SIEGFRIED, *Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit.* (427.) Kaiser, München 1973. Ln. DM 45.—.

KASPER WALTER, *Glaube im Wandel der Geschichte.* (Topos-Taschenbücher, Bd. 21) (213.) Grünewald, Mainz 1973. Kart. lam. DM 7.80.

KEILBACH WILHELM, *Religiöses Erleben.* Erhellungsversuche in Religionspsychologie, Parapsychologie und Psychopharmakologie. (Abh. z. Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik, hg. v. J. Hasenfuß, NF 27) (175.) Schöningh, Paderborn 1973. Kart. DM 15.—.

KERTELGE KARL, *Erinnerung an Jesus.* Predigten-Material für Katechese. (107.) Echter, Würzburg / Tyrolia, Innsbruck 1973. Kart. S 94.—, DM 11.80.

KÖNIG HERMINE / KÖNIG KARL HEINZ / KLÖCKNER KARL JOSEPH, *Kehret um.* Ein katechetischer Kurs zur Buße und Beichte. Werkmappe für das Kind (104.), Handreichung für den Katecheten (50.) Kösel, München 1973. DM 9.80 bzw. 3.80.

KRIPP SIGMUND, *Abschied von morgen.* Aus dem Leben in einem Jugendzentrum. (199.) Patmos, Düsseldorf 1973. Kart. lam. DM 16.—.

KRÖGER DIRK / SEEHABER WOLFGANG, *Linien des Lebens.* Eine Meditation über menschliches Schicksal. (40.) Furche-Verlag, Hamburg 1973. Kart. lam. DM 3.80.

KUPISCH KARL, *Kirchengeschichte, Bd. I.* Von den Anfängen bis zu Karl dem Großen. (Urban-Taschenbücher 168) (157.) Kohlhammer, Stuttgart 1973. Kart. lam. DM 8.—.

LAUB FRANZ, *Eschatologische Verkündigung und Lebensgestaltung nach Paulus.* Eine Untersuchung zum Wirken des Apostels beim Aufbau der Gemeinde in Thessalonike. (Bibl. Untersuchungen, hg. v. O. Kuss, Bd. 10. Münchener Universitäts-Schriften) (X u. 225.) Pustet, Regensburg 1973. Kart. lam. DM 42.—.

LEGAUT MARCEL, *Meine Erfahrung mit dem Menschen.* Der Mensch auf der Suche nach seiner Menschlichkeit. (298.) Herder, Freiburg, 2. Aufl. 1973. Kart. lam. DM 24.—.

LEITNER RUPERT / WUCHSE LUDWIG, *Neue Wege des Religionsunterrichts.* 1./2. Schuljahr. Elternhilfen. (66.) Herder, Wien 1973. Kart. lam. S 45.—, DM 7.20.

LINDEMANN WALTER, *Karl Barth und die kritische Schriftauslegung.* (Theologische Forschung / Wissenschaftliche Beiträge zur kirchlich-evang. Lehre, Nr. 54) (102.) Reich, Hamburg 1973. Kart. DM 10.—.

MESSBUCH '74. *Die Schriftlesungen für die Sonn- und Festtage, für Meßfeiern bei besonderen Anlässen, mit der Feier der Gemeindemesse.* Originaltexte der Altarausgaben mit Einführungen. (448.) Butzon & Bercker, Kevelaer / Kösel, München 1973. Kart. lam. DM 8.80.

MÜHLEK KARL, *Dynamische Gemeinschaft.* Zur Lehre Hermann Schells von der Kirche. (Abh. zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik, hg. v. J. Hasenfuß, NF 29) (VIII u. 313.) Schöningh, Paderborn 1973. Kart. DM 32.—.

MÜLLER-SCHWEFE HANS-RUDOLF, *Die Zehn Gebote, ausgelegt für unsere Zeit.* (Stundenbücher Bd. 114) (136.) Furche-V., Hamburg 1973. Kart. DM 6.80.

OEPEN MARTIN, *Sittenlehre und Offenbarung in der Moraltheologie des 18. Jh.* Methodologische Auseinandersetzungen um Kasuistik und Probabilismus mit bes. Berücksichtigung des Franziskaners Korbinian Luydl († 1778). (Franziskanische Forschungen, hg. v. V. Heyndk / J. Kaup, 25. Heft) (150.), Coelde, Werl/Westf. 1973. Kart. DM 32.—.

ORAISON MARC, *Die Zeit der Alibis.* (150.) Knecht, Frankfurt/M. 1973. Kart. lam. DM 14.80.

PETER ADALBERT, *Die Bücher Zefanja, Nahum und Habakuk.* (Geistliche Schriftlesung, hg. v. H. Eising / H. Lubsczyk 3) (188.) Patmos, Düsseldorf 1972. Ln. DM 12.80.

POKRANDT ANNELIESE / HERRMANN REINHARD, *Elementarbibel,* Teil 1. Geschichten von Abraham, Isaak und Jakob. (88.) Kösel, München / Kaufmann, Lahr 1973. Kart. DM 6.20.

RECKER KLAUS, *Einheit und Frieden.* Gedanken zu den Grundgebeten. (78.) Butzon & Bercker, Kevelaer 1973. Snolin DM 7.80.

RUPPERT LOTHAR, *Der leidende Gerechte und seine Feinde.* Eine Wortfelduntersuchung. (X u. 299.) Echter, Würzburg 1973. Kart. DM 48.—.

SCHERER BRUNO, *Alle Schönheit der Erde.* (Hamburger Lyriktexte 10) (48.) Reich, Hamburg 1973. Kart. lam. DM 4.80.

SCHINLE GERTRUDIS M., *Bild-Meditationen zu Ikonen von Taizé.* (55.) Ars sacra, München 1973. Jap. geb. in farb. Glanzeinband DM 12.80; *Das Gebet der Einsamkeit.* 15 Bildbetrachtungen. (32 S., 15 Kupferstiche) Ars sacra, München 1973. Kart. lam. DM 1.80; *Die Flamme hüten.* Erwägungen der Gottesliebe. (31.) Ars sacra, München 1973. Kart. lam. DM 1.80.

SCHMID PETER F., *Das beratende Gespräch.* Methode und Praxis der Gesprächsführung. Zwei programmierte Lehrgänge. Eine Gesprächsanalyse als Modell. Anleitung zum Training. (142.) Herder, Wien 1973. Kart. lam. S 86.—, DM 13.80.

SCHMIDT-PAULI ELISABETH VON, *Der neue Mensch zu Gott.* Gebete. (32.) Ars sacra, München 1973. Kart. lam. DM 1.80.

SCHNEIDER SEVERIN, *Dich suchen wir.* Psalmengebete. (147.) Echter, Würzburg / Tyrolia, Innsbruck 1973. Kart. lam. S 84.—, DM 10.80.

SCHÜTZBACH RUPERT, *Nach Judas kräht kein Hahn.* (Hamburger Lyriktexte 12) (48.) Reich, Hamburg 1973. Kart. lam. DM 4.80.

SEEHABER WOLFGANG, *Ein Tag wie kein anderer.* Eine Weihnachtsmeditation. (40.) Furche-V., Hamburg 1973. Kart. lam. DM 3.80; *Konfirmand mit Verstand.* Ein Diskutierbuch. (48.) Furche-Verlag, Hamburg 1973. Kart. lam. DM 3.50.

SPLETT JÖRG, *Reden aus dem Glauben.* Zum christlichen Sprechen von Gott. (144.) Knecht, Frankfurt/M. 1973. Kart. lam. DM 16.—.

SPORKEN PAUL, *Umgang mit Sterbenden.* Medizinische, pflegerische und pastorale Aspekte der Sterbehilfe. (Topos-Taschenbücher, Bd. 18) Patmos, Düsseldorf 1973. Kart. lam. DM 5.80.

STEFFENS HANS, *Fürbitten und Texte zur Meßfeier.* Entwurf und Anregung. Bd. III. Sonn- und Festtage im Lesejahr C. (292.) Bonifacius-Druck, Paderborn 1973. Plastikeinband DM 24.—; Bd. VI. Allgemeine Messen für die Heiligen und Messen zu verschiedenen Anlässen. (334.) Bonifacius-Druck, Paderborn 1973. Plastikeinband DM 26.—.

STEFFENSKY FULBERT, *Gott und Mensch — Herr und Knecht?* Autoritäre Religion und menschliche Befreiung im Religionsbuch. (Konkretionen Bd. 17) (182.) Furche-Verlag, Hamburg 1973. Kart. lam. DM 25.—.

SUDBRACK JOSEF, *Personale Meditation.* Die vier Bücher von der Nachfolge Christi — neu betrachtet. (Topos-Taschenbücher Bd. 16) (149.) Patmos, Düsseldorf 1973. Kart. lam. DM 6.80.

THIELICKE HELMUT, *Der Evangelische Glaube,* Grundzüge der Dogmatik. Bd. II. Gotteslehre und Christologie. (XIX u. 585.) Mohr (Siebeck), Tübingen 1973. Ln. DM 72.—, kart. DM 64.—.

THOMAS LEONHARD, *Was erwartet uns drüben?* (Frage + Antwort, Bd. 4) (119.) St. Gabriel, Mödling 1973. Kart. lam. S 35.—, DM 5.—, sfr 6.80.

UTTENDORF PETER, *Lichtzeichen.* (Hamburger Lyriktexte 11) (48.) Reich, Hamburg 1973. Kart. lam. DM 4.80.

WELTE BERNHARD, *Dialektik der Liebe.* Gedanken zur Phänomenologie der Liebe und zur christlichen Nächstenliebe im technologischen Zeitalter. (127.) Knecht, Frankfurt/M. 1973. Kart. lam. DM 14.80.

WESS PAUL, *Befreit von Angst und Einsamkeit.* Der Glaube in der Gemeinde. (319.) Styria, Graz 1973. Kunstleinen S 196.—, DM 29.—, sfr 35.70.

WIDDER ERICH, *Glanz des Ewigen.* Christliche Kunst in Österreich. 2., erw. Aufl. (80 S., 20 Farbtafeln, 162 Abb.) OÖ. Landesverlag Linz 1973. Ln. S 296.—, DM 42.—.

HERAUSGEBER

ANDRESEN DIETER, *Kirche am Montag.* Kieler Beispiele öffentlicher Kommunikation. (Konkretionen Bd. 18) (214.) Furche-Verlag, Hamburg 1973. Kart. lam. DM 22.—.

BARA R. J. / SOBANSKIEGO R., *Polska Bibliografia* nauk koscielnych za rok 1971. (104.) Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1973. Brosch.

BERG SIGRID, *Weihnachten.* Materialien und Entwürfe. (RPP 14) (152.) Calwer, Stuttgart / Kösel, München 1973. Kart. DM 16.80.

BROSCH HERMANN JOSEF / KÖSTER HEINRICH M., *Mythos und Glaube.* (Mariologische Studien, Bd. V.) (128.) Driewer, Essen 1972. Ln. DM 25.80.

HÄRING BERNHARD, *Haus des Gebets.* Impulse zur charismatischen Erneuerung. (Topos-Taschenbücher, Bd. 19) (136.) Grünewald, Mainz 1973. Kart. lam. DM 5.80.

JAWORSKI MARIAN / KUBIS ADAM, *Teologia a Antropologia.* Kongres Teologow polskich 1971. (381.) Polkie Towarzystwo teologiczne w Krakowie o. J. Brosch.

KORHERR EDGAR JOSEF / HIERZENBERGER GOTTFRIED, *Praktisches Wörterbuch der Religionspädagogik und Katechetik.* (XI u. 1115.) Herder, Wien 1973. Ln. S 324.—, DM 54.—.

KOTTJE RAYMUND / MOELLER BERND, *Ökumenische Kirchengeschichte.* Bd. II. Mittelalter und Reformation. (XII u. 471.) Grünewald, Mainz / Kaiser, München 1973. Linson DM 39.—.

RAHNER KARL / SEMMELROTH OTTO, *Theologische Akademie 10.* (112.) Knecht, Frankfurt/M. 1973. Kart. lam. DM 13.80.

REIFENBERG HERMANN, *Hauseucharistie.* Gedanken und Modelle. (182.) Kösel, München 1973. Kart. DM 15.—.

SCHMITT FRANCISCUS SALESIUS, *Analecta Anselmiana.* Untersuchungen über Person und Werk Anselms von Canterbury. Bd. I (331.), Bd. II (253.), Bd. III (154.) Minerva, Frankfurt/Main 1969, 1970, 1972. Ln.

BUCHBESPRECHUNGEN

PHILOSOPHIE

CORETH EMERICH, *Was ist der Mensch?* Grundzüge einer philosophischen Anthropologie. (211.) Tyrolia, Innsbruck 1973. Paperback S 140.—.

In den letzten Jahrzehnten ist die Anthropologie immer mehr in das Zentrum philosophischen Denkens gerückt. Coreth legt nun eine gut lesbare Einführung in die Anthropologie vor, die aus seiner jahrelangen Lehrtätigkeit in Innsbruck hervorgegangen ist. Schon die einleitenden Bemerkungen zur Methode lassen den Standort des Autors erkennen. Er spricht vom „phänomenologischen und transzendentalen Methodenelement philosophischer Anthropologie" (18). Das Phänomen als das, was sich zeigt, wird auf die vorgängigen Bedingungen hin befragt, unter denen es erst verstanden werden kann. Die transzendentale Methode wird hier in jener besonderen Fassung verstanden, wie wir sie von Maréchal und K. Rahner her kennen: „Weil sich der Mensch im Horizont des Seins vollzieht, erfährt er sich unter dem Anspruch des Unbedingten. Er kann sich selbst — im letzten — nur verstehen aus dem transzendenten Bezug auf unbedingtes, unendliches Sein, konkreter ausgelegt im religiösen Bezug auf den absoluten und personalen, göttlichen Seinsgrund" (20). Bei der Darlegung des historischen Hintergrunds geht der Vf. vor allem auf die „anthropologische Wende" im 19. und 20. Jh. ein, worunter er Materialismus und Evolutionismus, Lebensphilosophie, Existenzialismus und Personalismus sowie Phänomenologie und Ontologie des Menschen versteht. Systematischer Ansatz der Anthropologie ist nach Coreth wie nach M. Heidegger das In-der-Welt-Sein des Menschen (in striktem Gegensatz zum „Cogito" eines Descartes). Die Welt wird bestimmt als „die Ganzheit unseres konkreten Lebensraumes und Verständnishorizonts" (59). Dieses Phänomen weist zurück auf den Weltvollzug des Menschen: sein Verhalten zu ihr. Grundgesetz mensch-

lichen Verhaltens ist „ein Sich-Abheben oder immer schon ursprünglich Abgehobensein von den Dingen der Umwelt und von der eigenen triebhaften Natur" (76). Unter Rückgriff auf Hegel und Plessner wird die Welt des Menschen als eine durch ihn und für ihn vermittelte Welt begriffen. Ur-Abhebung und Vermittlung aber bilden das eigenste Wesen des Menschen; Coreth spricht auch von der „Grundfreiheit".

In einem zweiten Gedankengang untersucht Vf. den Selbstvollzug des Menschen. Mit Kant geht er auf das transzendentale Ich als Prinzip der Einheit des Selbstbewußtseins zurück. Als grundlegender Selbstvollzug enthüllt sich die Erkenntnis, in der sich erst der bewußte Weltbezug konstituiert (87). Für das Verständnis des Werkes wichtig ist die Untersuchung der Grundstruktur des Denkens (96 ff). Denken wird als Seinsdenken begriffen. Damit ist der endliche Geist von virtueller Unendlichkeit, er greift aus nach dem Unendlichen, nach dem letzten Grund und Sinn des eigenen Daseins, kurz: nach dem Sein selbst. Hier stellen sich alle Fragen, die sich dieser Form des Transzendentalismus gegenüber erheben: ist der Sinn von „Sein" im Urteil tatsächlich so eindeutig, daß er zu so weitreichenden Folgerungen berechtigt? Und wenn das zutrifft: kann die „virtuelle Unendlichkeit" des menschlichen Geistes als Ausgriff auf das „Sein selbst", das subsistierende Sein, mithin Gott verstanden werden?

Ausführlich geht Coreth auf die zweite Weise menschlichen Selbstvollzugs ein: auf das Handeln und seine Freiheit. Die metaphysische Begründung der Freiheit wird wiederum im Wesen des endlichen Geistes gesehen, der alles Gute in grundsätzlich unbegrenzter Weite erstreben, aber durch kein begrenztes Gut mit Notwendigkeit bestimmt werden kann (108). Pro und contra der Freiheit werden im folgenden ausführlich erörtert. Das Wesen des Menschen wird vom Vf. durchaus im Sinne der aristotelisch-thomistischen Tradition als „Geist in Welt" und „Geist in Leib" bestimmt. Der Leib wird als Wirk- und Ausdrucksmedium des Geistes bezeichnet. Die Wesenseinheit von Leib und Geist ist seine Personalität.

Im letzten Kapitel geht es um die Selbstentfaltung des Menschen. „Der Mensch ist Transzendenz" (176); er transzendiert sich auf das mitmenschliche Du, auf das „Wir" von Gemeinschaft und Gesellschaft und auf das unendliche Du Gottes hin. Die beiden Abschnitte über den personalen und den gesellschaftlichen Bezug gehören zu den schwächsten Teilen des Buches; sie gleichen eher Skizzen und berücksichtigen kaum die umfangreiche Literatur zu diesen Themen. Kurz, aber prägnant sind die beiden letzten Abschnitte über den Transzendenz-Bezug. Als existentieller Ort der Gottesfrage und des Gottesglaubens wird die Sinnfrage des menschlichen Daseins erkannt. Während die Erfahrung der Transzendenz eine unthematische und transzendentale Größe ist, macht die Religion sie bewußt, stellt das Göttliche symbolisch dar und bejaht es im freien Vollzug. So gesehen verschließt die Philosophie den Menschen durchaus nicht in sich selbst, sondern läßt den Weg zum Glauben hin offen.

THEIS NICOLAS, *John Henry Newman in unserer Zeit.* (240.) Glock und Lutz, Nürnberg 1972. Ln. DM 25.—.

Vf. hat sich als Promotor der Newman-Bewegung und als Organisator der vier Newman-Kongresse in Luxemburg einen Namen gemacht. Der gute Kenner Newmans hat in dieser Schrift eine leicht lesbare Einführung in Leben und Denken des englischen Kardinals gegeben, wie sie bisher in deutscher Sprache gefehlt hatte. Im 1. Teil geht er dem Lebensweg Newmans nach. Sowohl die Entwicklung seines Denkens bis zum Übertritt zur katholischen Kirche als auch die Kaltstellung des unbequemen Konvertiten durch die römische Kurie wie zuletzt die unerwartete Kreierung zum Kardinal durch Leo XIII. werden lebendig geschildert. Der eigentliche Gegner Newmans, der Liberalismus, wird allerdings reichlich vereinfacht dargestellt, weshalb nicht deutlich wird, warum Newman in seiner katholischen Zeit selbst als „Liberaler" verdächtigt werden konnte. Unerfreulich sind auch die Seitenhiebe des Autors auf „die düstere Lehre Kalvins" (21) und die wiederholte Rede vom „protestantischen Gift" (23), dem „zersetzenden protestantischen Element" (36) oder den „alten protestantischen Leidenschaften" (40). Der 2. und 3. Teil des Bandes gelten der Philosophie Newmans. Theis gibt eine Einführung in „The Idea of a University" und in den „Essay in Aid of a Grammar of Assent". Überraschend ist allerdings, daß der Autor es unterläßt, das erste der drei Hauptwerke Newmans, „The Development of Christian Doctrine", in die Untersuchung einzubeziehen, zumal dieses das am meisten zukunftweisende Werk Newmans genannt werden kann (merkwürdigerweise wird auch in der Biographie das Erscheinen dieses Werkes übergangen).

Newmans Philosophie der höheren Bildung bietet im Grunde nichts Neues. Sie ist eine — sprachlich allerdings meisterhafte — Darlegung der humanistischen Ideale, die er in Oxford kennengelernt hatte. Im Gegensatz dazu bietet seine Philosophie des Denkens und Glaubens Neuansätze, die über die Adaption der englischen philosophischen Tradition weit hinausgehen. Die Originalität Newmans besteht 1. darin, daß er der Struktur des konkreten Denkens im Gegensatz zum abstrakten nachgeht; 2. daß er „Folge-

rung" und „Zustimmung" unterscheidet und an der Unbedingtheit der Zustimmung trotz der „bloßen" Konvergenz der Wahrscheinlichkeiten auf der Folgerungsseite festhält; 3. Daß er diese Unbedingtheit in der Person verwurzelt sein läßt. Die verwickelten Gedankengänge Newmans werden vom Vf. übersichtlich dargestellt. Eine kritische Auseinandersetzung, wie sie neuerdings etwa J. Brechtken versucht (vgl. die folgende Besprechung), vermißt man allerdings. — Abschließend kann gesagt werden, daß jedem, der sich mit Newman beschäftigen möchte, dieser Band als Einführung zu empfehlen ist.

BRECHTKEN JOSEF, *Real-Erfahrung bei Newman.* Die personalistische Alternative zu Kants transzendentalem Subjektivismus. (72.) Kaffke, Bergen-Enkheim 1973. Kart. DM 18.60.

Newman hat, wie E. Przywara bereits 1927 nachwies, Kant niemals im Original gelesen, sondern sich mit der Lektüre eines Werkes von Chalybäus über Kant begnügt, das ihm allerdings eine durchaus richtige Darstellung der Theorie Kants vermitteln konnte. Brechtken geht der Frage nach, warum Newman von Kants Theorie so enttäuscht war, daß er darin keine Lösung des Erkenntnisproblems zu finden glaubte. Darüber hinaus verspricht der Titel der Untersuchung in der Theorie Newmans eine personalistische Alternative zu Kants transzendentalem Subjektivismus. Auf die erste Frage findet Vf. eine eindeutige Antwort: Newman konnte die Einschränkung des Erfahrungshorizontes auf die äußere Sinnlichkeit nicht akzeptieren. Für ihn gab es noch eine andere Möglichkeit von „Erfahrung": nämlich die innere Erfahrung des Gewissens. In ihr sah er auch die Möglichkeit einer Gotteserkenntnis gegeben.
Wichtiger als dieses historische Problem ist jedoch das systematische: die Möglichkeit einer personalistischen Alternative zu Kants transzendentalem Subjektivismus. B. stellt beide Auffassungen dar, um sie dann zu vergleichen. Dabei zeigt sich, daß er Newman durchaus kritisch gegenübersteht. Er spricht davon, daß die Unterscheidung zwischen einer „realen" und „begrifflichen" Erfassung von Begriffen (real and notional apprehension) von der Sache her unhaltbar ist. Er weist den Widerspruch auf, der darin liegt, daß Newman einerseits von den „unbekannten Dingen jenseits der Empfindung" spricht, also von einem dem Sinn und Intellekt gegenüber transzendenten „Ding an sich", daß er aber andererseits von diesem eine Menge Aussagen macht („Einheit, Individuum, Substanz" usw.). Dazu kommen Rückfälle in einen geradezu naiven erkenntnistheoretischen Realismus. Die kritisierten Aussagen offenbaren die empiristisch-nominalistische Herkunft der Erkenntnisphilosophie Newmans. Dennoch überschreitet er in einem entscheidenden Punkt den Empirismus. Er unterscheidet sauber zwischen der Folgerung und der Zustimmung. Während die Folgerung ein bedingter Akt ist, wird die Zustimmung unbedingt gegeben. Erst damit wird die Wahrscheinlichkeit zur Wahrheit transzendiert. Da Gründe und Argumente die Zustimmung nicht erzwingen, muß die Unbedingtheit der Zustimmung in der Person gründen, die die Wahrheit durch ihre Stellungnahme bezeugend manifestiert. Darin liegt der „Personalismus" der Konzeption Newmans. B. gesteht freilich zu, daß sich bei Newman letzte Unklarheiten im erkenntnistheoretischen Problem zeigen. An manchen Stellen spricht Newman den Übergang von der bedingten Folgerung zur unbedingten Zustimmung als „paradox" an. Auch scheinen die Implikationen der Rede vom Unbedingten in der Erkenntnis, durch die allein die Wahrheit erreicht werden kann, bei Newman nicht voll durchreflektiert zu sein. Sonst könnte er sich nicht immer wieder auf die „psychologischen Tatsachen" berufen, wo doch die Notwendigkeit der Anerkennung des apriorischen Charakters des Unbedingten vonnöten wäre.
Das Verdienst der Arbeit von Brechtken liegt darin, daß er den Vergleich zwischen Newman und Kant, den zum erstenmal J. Artz angestellt hat (Newman-Studien VII), in einem entscheidenden Punkt weiterführt. Allerdings kann und will auch seine Arbeit nicht die Tatsache verschleiern, daß Kant ein wesentlich schärferer Denker war als Newman. Insofern ist der Anspruch, Newmans personalistischen Ansatz als „Alternative" zu Kants transzendentalem Subjektivismus anzubieten, sehr kühn. Man wird auch sagen müssen, daß B. in dem schmalen Bändchen eher andeutet, in welcher Richtung er eine Lösung sieht, als diese selbst zu bieten. Zu viele Fragen bleiben offen. Denn zweifellos kann die Person eine unbedingte Zustimmung auch zu falschen Folgerungen und damit zu Irrtümern geben. Eine Erkenntnisphilosophie muß auch eine Theorie vom Irrtum einschließen und sich die Frage nach Kriterien der Unterscheidung zwischen Irrtum und Wahrheit stellen. Sonst setzt man sich dem Vorwurf aus, daß die Zustimmung eben doch eine von der Sache her unbegründbare Willensentscheidung der Person darstellt. Die Unbedingtheit der Zustimmung ergäbe sich dann nicht aus der Unbedingtheit der Wahrheit, sondern wäre bloße Setzung der Person.

Linz *Günter Rombold*

ULRICH FERDINAND, *Leben in der Einheit von Leben und Tod.* (154.) Knecht, Frankfurt a. M. 1973. Kart. lam. DM 16.80.

Diesem Buch könnte man nur in einem meditativen Essay gerecht werden, der einem bei der Lektüre wie von selbst kommt, um schließlich zu einer Neubesinnung zu füh-

ren. Das Buch will treffen (= gegnen), um zu betreffen (= begegnen); es ist ein gegen die Zeit geschriebenes Buch, um bestehen zu helfen in eben dieser Zeit. Methodisch gehört es nicht in die übliche (unverbindliche) Gattung wissenschaftlicher Monographien, um gerade dadurch ein zutiefst philosophisches Buch zu werden. Der Bogen der Betrachtung spannt sich von der ontologischen über die anthropologische zur sprachkritisch-hermeneutischen Sicht. Im Hintergrund steht dabei ein „ge-mitte-tes" Menschenbild, in dem der Mensch in seiner dualen Ganzheit aufscheint, dessen Dimensionen ins Vergängliche und Ewige in gleicher Weise ausgreifen. Damit wird Ulrichs eigentliche Intention klar und offenbar: durch die „Wiederholung" der Philosophie jenes Menschenbild bewußt zu machen, das dem Reichtum des Seins entspringend diesem allein gemäß und gerecht werden kann. Vf. führt dabei jene Gedanken weiter, die er in „Homo abyssus" (Einsiedeln 1961) und besonders in „Der Mensch als Anfang" (Einsiedeln 1970) aufgegriffen hat. Insbesondere aus dem letztgenannten Werk wird die innerlich-wesentlich den Menschen bestimmende dialektisch-dynamische Polarisierung (faktisch und normierend zugleich) von „arm und reich" weitergeführt in die Polarität von „Leben und Tod". Wird diese Polarität nicht bewältigt, d.h. „ein-sinnig" gelöst, so sind Vermessenheit oder Verzweiflung die konsequenten Manifestationen.

Seine Entwürfe (verstanden im Sinne Heideggers) gliedert U. in drei Meditationen. Die 1. Meditation „Leben in der Einheit von Leben und Tod" bringt eine phänomenologisch-deskriptive und er- (manchmal über-) hellte Darlegung des Erfahrungsmaterials. Der Tod, dessen essentielle Spitze im biologischen Tod liegt, durchwaltet das Leben, so daß nur die Auf- und Annahme dieses Existentials zum eigentlichen Leben wird und werden kann. Der Tod ist dann zugleich jene enthüllte und enthüllende Chiffre, die vom Ende her das Ganze durchwaltend deutet und letztlich im Frei-werden und Frei-sein für das andere (den anderen) besteht. Durch die Personalisierung des anderen wird diese Offenheit zur Liebe. „Der Tod als uneingeschränktes ‚Ende', als restloses Aufhören und Ganz-Hingabe wird daher dort gestorben, wo ein freies und befreites Leben sich selbst bis auf den Grund los-läßt, d. h. liebt" (34). Der Blick hat sich damit vom „punktuellen Ende" auf die Durchwaltung von Leben und Tod verschoben, die selbst die Rede von „Trennung von Leib und Seele" als oberflächliche, das ganzheitliche Wesen des Menschen verfehlende Rede destruieren muß. Durch den Tod wird der Mensch ganz getroffen und die „Ansiedelung in den unsterblichen Regionen der Seele" ist selbst wieder Flucht vor dem Tod.

Wir sind damit schon übergegangen in die Wege der 2. Meditation „Dia-bolische und sym-bolische ‚Einheit' von Leben und Tod in Formen menschlichen Daseins". Abgesehen von den schon angeführten meditativen Weiterführungen sind darin drei Perspektiven der Leben-Tod-Einheit aufgezeigt: 1. Die gnoseologische Einheit in Sehen und Schauen, wobei das Schauen heute meist zu den verlorenen Gütern des Daseins gehört. 2. Die ontologische Einheit, die Voraussetzung der ontologischen Differenz ist. Das Sein setzt sich in die Weg-gabe (= Tod) des Seienden, das nur dadurch zum Sein (= Leben) kommt. 3. Die anthropologische Einheit, die Vater-Mutter-Kind umgreift, zugleich aber nur in der jeweiligen Armut (= Tod) zum andern (als Leben) möglich ist. „Ein möglicherweise sich selbst genügendes ‚Ich' stirbt!" (89). In dieser Meditation führt der Weg hinein in die Tiefe der Ontologie und geht damit auf jenen „Wegen", die Heidegger als „Sein zum Tode" ausgesteckt hat.

Die 3. Meditation „Die Einheit von Leben und Tod im Wort der Liebe" zeigt zunächst parallel zu den Betrachtungen über Sehen und Schauen an Reden und Hören die Lebens-Todes-Dialektik auf: Leben ist das Sprechen zum andern mit gleichzeitigem Verzicht (= Tod) auf ein „Um-sich-selbst-Kreisen" und Hören auf den andern mit ebenfalls gleichzeitigem Verzicht (= Tod) auf ein „Nur-auf-sich-selbst-Hören". Die letzten Überlegungen zeigen am Trinitätsgeheimnis des Christentums die Vollendung der in der Leben-Tod-Einheit verborgenen Liebeseinheit auf.

Alles in allem gibt das Buch — wie es nach Heidegger für große Denker gehört — zu denken, wenn auch die Sprache manchmal klarer sein könnte. Manchmal hat man den Eindruck, als liefe einem diese Sprache davon. Aufbauend auf den Gedanken und Grundlegungen G. Siewerths und im Gespräch mit Hegel, Marx und Nietzsche wird abermals versucht, die Philosophie in den „Ernstfall der Pädagogik" überzuführen.

Wien/St. Pölten *Karl Beck*

BIBELWISSENSCHAFT AT, NT

WOLFF H.W. / RENDTORFF R. / PANNENBERG W., *Gerhard von Rad.* Seine Bedeutung für die Theologie. (58). Kaiser, München 1973. Kart. lam. DM 6.50.

Der schmale Band enthält 3 Reden, die bei einer akademischen Gedenkfeier am 21. 10. 1972 an der theologischen Fakultät Heidelberg für den 1971 verstorbenen Lehrer des Alten Testaments Gerhard von Rad gehalten wurden.

H. W. Wolff eröffnet in seiner Rede ‚Gerhard von Rad als Exeget' (9-20) über die Notizen in seinem ‚Gespräch mit Gerhard

von Rad' (in: Probleme bibl. Theologie, München 1971, 648—658) hinaus Einblicke in Leben und Persönlichkeit des Gelehrten. Benützer und Freunde seines Genesiskommentares, des mit 50.000 Exemplaren (9 Auflagen) wohl verbreitetsten atl Kommentares, den es je gegeben, erfahren, daß diese Auslegung 1945 in einem Gefangenenlager begonnen und ihre erste Feuerprobe bestanden hat. Erfrischende Worte aus Briefen an H. W. Wolff lassen deutlich werden, wie sehr den Gelehrten in seinen letzten Lebensjahren die Suche nach dem Wahrheitsanspruch der biblischen Erzählungen und Aussagen umgetrieben hat.

R. Rendtorff gibt in seiner Rede ‚Die alttestamentlichen Überlieferungen als Grundthema der Lebensarbeit Gerhard von Rads' (21—35) einen Überblick über die treibende Kraft der überlieferungsgeschichtlichen Fragestellung in der Arbeit Gerhard von Rads, angefangen von seiner Dissertation über ‚Das Gottesvolk im Deuteronomium' (1929) bis zu seiner ‚Theologie des Alten Testaments' (I: 1957, II: 1960).

W. Pannenberg stellt als Systematiker in seiner Darstellung ‚Glaube und Wirklichkeit im Denken Gerhard von Rads' (37—54) die Bedeutung des vom atl. Exegeten herausgestellten biblischen Wirklichkeitsverständnisses mit seiner Einheit von Glaube und Erkennen gegenüber der modernen Trennung von Glaube und Vernunft dar. P. versucht auch, Ansätze zu einer von G. von Rad stets abgelehnten Synthese von Weisheit und Geschichtstheologie aufzuzeigen.

Die drei Reden sind zweifellos nicht nur Erinnerung, sondern Anregung „für eine christliche Existenz, für methodisches Forschen und für ein begründetes, vertieftes und erweitertes Denken gegenwärtiger und künftiger Theologen" (7). Vielleicht darf man hoffen, daß uns der Herausgeber noch manches aus seinen persönlichen Erinnerungen an G. von Rad zugänglich macht.

Linz *Johannes Marböck*

SCHNEIDER GERHARD, *Die Passion Jesu nach den drei älteren Evangelien.* (Biblische Handbibliothek, Bd. 11), (174.) Kösel, München 1973. Paperback, 24.— DM.

Der Ordinarius für ntl Exegese an der Universität Bochum, bekannt durch seine redaktionsgeschichtliche Untersuchung „Verleugnung, Verspottung und Verhör Jesu nach Lukas 22, 54—71" (München 1969) und mehrere Aufsätze über Einzelfragen der Passion Jesu, legt hier eine theologisch ausgerichtete Zusammenschau der synoptischen Passionsgeschichte vor. Diese ist in erster Linie als Orientierung für weitere Kreise (Seelsorger, Lehrer) gedacht. Darüber hinaus ist sie als wissenschaftlicher Beitrag zur Forschung zu werten, da Sch. sich kritisch mit den neuesten Veröffentlichungen auseinandersetzt und eigene Vorschläge zur Lösung der anstehenden Probleme macht.

Ausführlich behandelt Sch. zuerst (13—42) „die urkirchliche Überlieferung vom Weg Jesu in den Tod". Entgegen Schreiber, Güttgemanns und Linnemann rechnet er damit, daß Markus schon ein zusammenhängender Passionsbericht (von der Verhaftung bis zur Grablegung) vorgelegen ist, den Mk dann nach rückwärts (bis 14,1) verlängert und mit der Geschichte vom leeren Grab abgeschlossen hat. Wenn auch der älteste Kreuzigungsbericht nicht mehr im einzelnen rekonstruiert werden kann, so vermutet Sch. ihn doch hinter Mk 15, 20b—41; denn dieser Text erzählt die Passion Jesu in enger Anlehnung an das AT „als von Gott gefügte heilige Geschichte", nimmt aber noch nicht ausdrücklich auf Bibelstellen Bezug oder reflektiert sogar über Schrifterfüllung. Auch wird hier der Tod Jesu nicht wie im Abendmahlsbericht oder in den Paulusbriefen als „Sühne" gedeutet. Schon vor Mk wurde dieser Kreuzigungsbericht bis zur Verhaftung erweitert. Mk selbst hat dann sein Evangelium ganz auf die Passion Jesu hin komponiert, wie die dreimalige Ankündigung des Todes, die Notizen über die Zuspitzung des Konflikts Jesu mit seinen Gegnern und nicht zuletzt die markinische Auffassung vom Gottesgeheimnis zeigen. Mt und Lk haben, wie das reiche Sondergut zeigt, neben Mk noch andere Überlieferungen, kaum aber eine zusammenhängende Quelle benutzt. Betreffs der Leidensgeschichte des Johannes schließt Sch. sich der Auffassung von A. Dauer an, wonach der dem 4. Evangelisten vorgegebene Passionsbericht auch von den ersten drei Evangelien abhängig war.

Im 2. Teil (43—158) legt Sch. zunächst die jeweilige Mk-Perikope aus und anschließend die entsprechenden Texte bei Mt und Lk. Er bietet einen ausgezeichneten Überblick über die Vielfalt der Probleme und die heute vorgeschlagenen Lösungen. Dabei beschränkt er sich keineswegs auf die Frage nach der Historizität, sondern geht vor allem auf die Traditionsgeschichte ein. Der Leser gewinnt zugleich einen Einblick in die Arbeitsweise des gewissenhaft und abgewogen urteilenden Verfassers. So berücksichtigt Sch. z.B. die im Text vorhandenen Unebenheiten der Verhaftungsgeschichte, erklärt diese aber nicht als „eine zopfartige Ineinander-Verflechtung von drei Einheiten, sondern als die nachtragsweise erfolgende Anreicherung eines vorgegebenen Stoffes". Die markinische Schilderung der Jüngerflucht deutet Sch. als eine völlige Aufkündigung der Nachfolge. Wenn Lk sie ausläßt und statt dessen eine andere Tradition aufgreift, nach der die Jünger in Jerusalem blieben, so gestattet ihm dies, die Jünger als unangefochten im Glauben und als Zeugen der Osterereignisse zu zeichnen. Das Nebeneinander von Gericht

vor dem Hohen Rat und Verleugnungsszene versteht Sch. als ein Doppelbild unter dem Gesichtspunkt „Bekenntnis hier — Verleugnung dort" und geht s. E. in dieser Darstellungsweise auf Mk zurück. Die Entstehungsgeschichte des Berichts vom Synedrialverhör erlaubt es nach Sch. nicht, ihn als Referat eines Augenzeugen zu interpretieren. Wie Sch. gut herausstellt, ist es nach Mk nicht nur ein Messiasanspruch, der zur Verurteilung Jesu führt, sondern der Anspruch auf die Gottessohnschaft und sein Kommen als Richter über die irdischen Richter. Gegenüber Klein und Linnemann verteidigt Sch. die Historizität der Verleugnung des Petrus, sieht aber in der Dreizahl ein volkstümliches Stilmittel.

Die hier nur mit einigen Beispielen belegte Exegese der einzelnen Perikopen wertet Sch. in dem zusammenfassenden 3. Teil aus: „Theologische Grundzüge in den Passionsdarstellungen" (155—169). Nach Mk ist die Passion Jesu die Offenbarung des Sohnes Gottes. Erst nachdem Jesus vor dem Hohen Rat ausdrücklich die Gottessohnschaft für sich beansprucht, „kommt das Leiden in Gang und führt notwendig zum Kreuzestod". Wenn Mk das Versagen der Jünger so stark herausstellt, so möchte er damit seine Leser vor Glaubensabfall und Entmutigung warnen. Mt sieht die Passion Jesu wesentlich in ihrer Bedeutung für die Kirche; zugleich betont er die herrscherliche Gestalt des Christus, der diesen Weg geht. In seiner Darstellung spiegelt sich nicht zuletzt die Zeit, da sich die Kirche vom Synagogenverband löste. Antijüdische Äußerungen müssen aus dieser Situation interpretiert werden. Kennzeichnend für die lukanische Passion ist, daß der leidende Christus als Vorbild der Seinen dargestellt wird, zugleich aber mehr als ein Vorbild ist; denn er hat erst diesen Weg gebahnt und erschlossen.

Sch. darf wohl im großen und ganzen mit der Zustimmung der meisten seiner Kollegen rechnen. In Einzelheiten werden allerdings auch weiterhin die Meinungen variieren und bleibt noch manches offen. So ist m. E. ungeklärt, wie das als Argument herangezogene Fehlen einer Bezugnahme auf die Sühnevorstellung in dem vermutlich älteren Passionsbericht mit dem Vorhandensein dieser Deutung in den ältesten Schichten urkirchlicher Verkündigung zu vereinbaren ist (26). Ferner ist zu überlegen, inwieweit als inneres Kriterium für die Authentizität von Lk 23, 34 (Jesu Gebet für die Feinde) nicht auch Apg 7, 60 (ähnliches Gebet des Stephanus) herangezogen werden kann. Bei der Auslegung von Mk 16, 1—8 müßte m. E. noch mehr die Verwandtschaft der literarischen Eigenart dieser Texte mit der apokalyptischen Literatur (worauf m. E. erstmals W. Trilling aufmerksam machte) beachtet werden. Schließlich darf gefragt werden, ob es nicht gut gewesen wäre, in einer Darstellung mit dem Titel „Die Passion Jesu nach den drei älteren Evangelien" auch die vorhergehenden Perikopen (die zwar in der Zusammenfassung berücksichtigt werden) auszulegen; auch dort zeigt sich ja (und bei Mk besonders) die Aussageabsicht der Evangelisten. (S. 108, Z. 8 von oben muß es richtig heißen: „Jesus wird nicht *gleich zu Beginn* mit dem Rohr geschlagen . . .")

Wien *Jacob Kremer*

HOFFMANN PAUL (Hg.) *Orientierung an Jesus.* Zur Theologie der Synoptiker. (FS für Josef Schmid) (431.) Herder, Freiburg 1973. Ln. DM 52.50.

Josef Schmid gilt anläßlich der Vollendung seines achtzigsten Lebensjahres diese Festschrift. Die Vf. sind fast zu gleichen Teilen evangelische und katholische Exegeten. Die Beiträge beschäftigen sich ausschließlich mit Problemen der Synoptikerexegese.

Besondere Beachtung gefunden hat bereits die Überlegung H. Schürmanns zur Methodenkritik der Rückfrage zum historischen Jesus: „Wie hat Jesus seinen Tod bestanden und verstanden?" (325—363); sie ist allgemein lesenswert. K. H. Schelkle versucht, Jesus als Lehrer und Prophet kurz zu skizzieren (300—308). F. Mußner bringt neuerlich die „galiläische Krise" als historisches Faktum mit theologischen Konsequenzen in die Debatte (238—253). Zum Mk-Ev untersucht R. Schnackenburg das Verständnis des Evangelisten von „Evangelium" (309—324), die Frage nach der Sündenvergebung durch den Menschensohn K. Kertelge (205—213), anläßlich des Gleichnisses von der selbstwachsenden Saat versucht W. G. Kümmel, wieder der geschichtlichen vor der existentialen Interpretation zum Recht zu verhelfen (267—285), J. Gnilka untersucht die markinische Perikope vom Martyrium Johannes des Täufers (78—92), P. Hoffmann beschäftigt sich ausgiebig mit Herkunft und markinischer Rezeption der alten Überlieferung in Mk 8, 31 (170—204), R. Pesch versucht die Salbungsperikope Mk 14, 3—9 als Teil einer alten Passionsgeschichte glaubhaft zu machen (267—285). Zur Interpretation des Mt-Ev tragen bei M. Hengel—H. Merkel (die Magierperikope religionsgeschichtlich und in der mt. Theologie, [139—169]), A. Vögtle (neuerliche Untermauerung seiner Ansicht, Mt 16, 17 sei redaktionelle Bildung, [372—393]), E. Schweizer (über die redaktionelle Komposition, Mt 21—25 [364—371]) und W. Pesch (theologische Aussagen der Redaktion in Mt 23, [286 bis 299]). Bezüglich des Lk-Ev untersucht J. Dupont die Frage der individuellen Eschatologie (auch der Apg. [37—47]), U. Wilckens die Vergebung für die Sünderin (Lk 7, 36—50, [394 bis 424], Ferd. Hahn die Worte vom Licht (Lk 11, 33—36, [107—138]), und G. Friedrich bemüht sich um Spuren einer allfälligen Ent-

rückungschristologie des Lukas (48—77). Bemerkungen zum Gebrauch von „Kyrios" in den Evangelien bietet G. D. Kilpatrick (214—219), F. Neirynck untersucht die matthäisch-lukanischen „minor agreements" in der Verklärungsperikope (253—266), L. Goppelt beleuchtet den Zusammenhang zwischen Jesus und der „Haustafel"-Tradition (93—106) und N. Brox stellt schließlich die Nachgeschichte von Mt 7, 7b/Lk 11, 9b dar (17—36). W. Pesch hat ein herzliches Wort über den Jubilar an den Anfang gestellt (7—12). —

Die übrigen Beiträge sind nach der alphabetischen Reihe der Verfassernamen angeordnet. Ein ntl Stellenregister erleichtert die Benützung. In diesem Rahmen kann auf den vielfältigen Inhalt nicht näher eingegangen werden. Der Band zeigt recht deutlich Trends im Problem- und Methodenbewußtsein heutiger Arbeit am NT, kann von dort her auch dem Nicht-Fachexegeten Einsichten geben, bietet dem Exegeten dankenswerte Einsichten. Deutlich genug zeigt sich auch in dieser Sammlung die Frage durch den Traditionsprozeß hindurch auf den historischen Jesus hin. Dennoch ist der Einfluß der formgeschichtlichen „Weltanschauung" (das ist etwas anderes als die indispensable Methode) noch immer weitgehend ungebrochen.

Salzburg *Wolfgang Beilner*

LURKER MANFRED, *Wörterbuch biblischer Bilder und Symbole.* (435.) Kösel, München 1973. Ln. DM 29.50.

Vf. legt in einem kurzen Vorwort dankenswerter Weise seine Absicht dar: „Das vorliegende Wörterbuch möchte in wissenschaftlich fundierter und dabei doch allgemein verständlicher Sprache einen Zugang zu der Bild- und Symbolwelt des Alten und Neuen Testaments eröffnen." Über ein solches Vorhaben kann man nur erfreut sein, denn die „Bildersprache" oder „stark bildhafte Sprache der Bibel" ist zwar ein Gemeinplatz, aber die wissenschaftliche Erforschung dieses Phänomens (und sein Verhältnis zur ebenso oft behaupteten „Bildlosigkeit" und der daraus deduzierten „Unverfügbarkeit des Gottes Israels") ist bis heute nicht allzu weit gediehen. Eine handliche Zusammenfassung des bisher Erarbeiteten wäre nützlich. Ob Vf. das leisten will, wird aber fraglich, wenn wir im Vorwort weiter lesen: „Bibelwissenschaftliche Auseinandersetzungen gehören nicht in den Rahmen dieses Buches und wurden bewußt ausgeklammert." Worin soll der eingangs versprochene *wissenschaftlich* fundierte Zugang eines Wörterbuchs *biblischer* Bilder und Symbole bestehen, wenn es *bibelwissenschaftliche* Auseinandersetzungen bewußt ausklammert? Vf. sagt es nicht. Der Zweifel an der versprochenen Wissenschaftlichkeit verstärkt sich, wenn man weiter feststellt, daß Vf. des Hebräischen offensichtlich nicht mächtig ist. Sein Gebiet scheint die allgemeine Symbolkunde zu sein, wie sie sich in Literaturangaben niederschlägt, die nicht selten verschiedenste Publikationen aus verschiedensten Kulturräumen umfaßt. Besonders häufig werden Arbeiten zur frühchristlichen oder mittelalterlichen Ikonographie aufgeführt. Dafür ist der Bibliker oft dankbar. Hingegen wird es ihn befremden, daß spezifisch biblische Arbeiten häufig verhältnismäßig schwach oder gar nicht berücksichtigt sind (vgl. z.B. die Literaturangaben zu den Stichworten Biene, Blitz, Blumen, Bundeslade, Edelsteine, Farben, Garten, Gold, Hand, Harfe, Herz, Hochzeit usw.). Innerhalb der einzelnen Artikel wird außer den Bibelstellen in der Regel keinerlei Literatur zitiert.

Der einzelne Artikel beginnt jeweils mit einer kurzen Beschreibung des behandelten Gegenstandes oder seiner Funktion, z. B. „Mehr oder weniger ist der *Arm* an allen Tätigkeiten der Hand beteiligt, besonders bei solchen, die eine gewisse Kraft erfordern." Häufig werden im Rahmen dieser Beschreibungen schon einige dem Gegenstand gleichsam inhärierende symbolische Aspekte genannt, etwa so: „Becher und Kelch sind Gefäße, mit denen der Mensch die zum Leben notwendige Flüssigkeit zu sich nimmt. So wird das Trinkgefäß zu einem Kommunikationsmittel im symbolischen Sinne: Lebensübermittler, indem es das Wasser (oder den Saft) des Lebens dem einzelnen Menschen ‚mundgerecht' darbietet." In diesem Teil stehen nicht selten Banalitäten neben Formulierungen, die Einsicht in fundamentale Zusammenhänge eröffnen, die durch eine spätere formelhafte oder allegorisierende Verwendung verschüttet wurden. An diese allgemeine Einleitung schließen sich in der Regel ein paar Belege aus dem ägyptischen, mesopotamischen oder einem andern Kulturraum an. So etwa zu „Bär": „In Griechenland spielte der Bär eine gewisse Rolle im Kult der Göttin Artemis, deren Priesterinnen teilweise als Bärinnen verkleidet waren". Zu „Eisen": „In den Mythen von Ugarit erscheint der zauberkundige Gott Kotar als Erfinder der Eisenbearbeitung." Oder zu „Harfe": „Das bekannte ägyptische Harfnerlied besingt die Vergänglichkeit des Lebens und die Ungewißheit über das, was den Menschen nach dem Tod erwartet." Man fragt sich, was diese und viele ähnliche membra disjecta zur Erhellung des Symbolgehalts der betreffenden Größe beitragen sollen, zumal zu solchen Angaben keinerlei gezielte Literaturangaben geliefert werden, die evt. weiterhelfen könnten. Man hat hier das ungute Gefühl, eine recht willkürliche Zitatensammlung vorgesetzt zu bekommen, deren Dilettantismus sich gelegentlich auch durch ziemlich fragwürdige Behauptungen verrät, so etwa: Die Lebensschleife („Henkelkreuz") ist nicht, wie gesagt wird, ein Attribut des

ägyptischen Königs als König, sondern ist als Symbol ewigen und göttlichen Lebens den wirklichen Göttern vorbehalten (173).

Anschließend an diese meist wenig erquicklichen Hinweise auf außerbiblisches Material folgt der biblische Teil. Hier wird deutlich, was die Ausklammerung der Bibelwissenschaft bedeutet. Es ist der Verzicht auf jegliche chronologisch-historische oder gattungs- und traditionskritische Ordnung des Materials. Einer (deutschen oder lateinischen?) Konkordanz folgend werden Stellen angeführt, in denen das betreffende Stichwort vorkommt. Die heute vorliegende Reihenfolge der biblischen Bücher ist praktisch das einzige Ordnungsprinzip. „Der erste in der Bibel erwähnte Altar wurde von Noah nach dem Verlassen der Arche erbaut (Gn 8, 20) ..." (27). „Die erste biblische Erwähnung des Bauches ist mit der Verfluchung der Schlange verknüpft" (38). Mose erscheint stillschweigend als Verfasser des Pentateuch („noch zu Zeiten des Mose hieß dieser heilige Ort ‚Auf dem Berge, da der Herr erscheint' (Gn 22, 2.14)" (45) und Jes 1—66 stammen vom Propheten Jesaja — „Schon Jesaja (14, 4—23) stimmte auf den Untergang des Königs von Babel ein Spottlied an" (36, vgl. auch 32). Soweit die aus der Konkordanz exzerpierten Belege überhaupt kommentiert werden, geschieht dies meist mit Hilfe typologisch-allegorischer Kategorien. Da sich eine solche Deutung jeder Kontrolle entzieht, sollte sie nicht als „wissenschaftlich fundiert" (5) ausgegeben werden. Für diese Art Exegese ein paar Beispiele: Unter „Adler" wird Mt 24, 28 zitiert: „Wo das Aas ist, da sammeln sich auch die Adler" — nach anderer Übersetzung: „die Geier" (Mt 24, 28). Die Adler sind hier ein Symbol der Gläubigen, die sich um den getöteten, dann aber wieder auferstandenen Leib Christi sammeln." Unter Arche wird u. a. das Binsenkästchen genannt, in dem Mose ausgesetzt wurde und daran die Überlegung geknüpft: „Die Geburtsumstände Christi, sein Ausgesetztsein in diese Welt und in der Krippe zeigen typologische Beziehungen zur Aussetzungsgeschichte des Mose im Nil in einem Binsenkästchen" (30). Manchmal überrollt Vf. den Text auf der Suche nach solchen Hintergründigkeiten ganz einfach. Wo bleibt der Zusammenhang mit dem Text, wenn Gn 2, 16 f kommentiert wird: „Mit der durch den Sündenfall gewonnenen Erkenntnis taucht für den Menschen die Polarität auf: Gut und Böse, Mann und Frau, Leben und Tod. Aus dem Baum der Einheit wird ein Baum der Zweiheit, dessen zwei Seiten phänotypisch als zwei Bäume auftreten" (40).

Die einzelnen Abschnitte beschließt häufig ein Hinweis auf die Verwendung des entsprechenden Motivs in der christlichen Ikonographie. Über diese Angaben zu urteilen fühle ich mich nicht kompetent.

Das Buch mag den dazu begabten Leser zu persönlichem Spekulieren über biblische Bilder und Symbole anregen. Das ist niemandem verboten und manchen mag das erbauen. Dem Leser, der auf wissenschaftlich fundierte Angaben Wert legt, können ein paar sonst schwer auffindbare bibliographische Angaben von Nutzen sein. Das Buch als Ganzes ist aber eher geeignet, die wissenschaftliche Forschung an den Bildern und Symbolen der Bibel in Mißkredit zu bringen, als das Verständnis für sie zu fördern.

Fribourg *Othmar Keel*

KIRCHENGESCHICHTE

ZINNHOBLER RUDOLF, *Die Passauer Bistumsmatrikeln für das westliche Offizialat.* Bd. II: Die Archidiakonate Lorch, Mattsee und Lambach. (342.) Verlag des Vereins für Ostbairische Heimatforschung, Passau 1972.

Eine umfassende Geschichte, vor allem die so dringend erwünschte Geschichte der Seelsorge einschließlich jener der pastoralen Einzelorganisation im ehemaligen Großbistum Passau, das von der niederbayerischen Isar bis zu den ungarischen Grenzflüssen March und Leitha, von den Höhen des Bayerischen Waldes bis zum Dachsteinmassiv sich hindehnte und verwaltungsmäßig seit etwa 1300 sich in die beiden Offizialate ob und unter der Enns gliederte, läßt sich nur schreiben, wenn dabei als höchst wichtige Quelle auch die sogenannten Diözesanmatrikeln ausgeschöpft werden können. Es handelt sich dabei um die vor allem für den Handgebrauch der bischöflichen Kanzleien in Passau und Wien, nach den einzelnen Archidiakonaten bzw. Dekanaten zumeist nicht alphabetisch, sondern nach Gesichtspunkten der lokalen Geographie und der geschichtlichen Entwicklung angelegten Verzeichnisse der Pfarreien, Exposituren bzw. Vikariate, Benefizien, Kirchen, Filial- und Schloßkirchen, Kapellen samt den Patrozinien sowie aller Klöster der Diözese. Beigefügt sind jeweils auch die Kollatoren oder Verleihungsberechtigten (Bischof, Domkapitel, Stift, Grundherrschaft, Mutterpfarrei, Stadt- oder Marktverwaltung), die sog. Kollationstaxen (Verleihungsgebühren) sowie nicht selten auch noch sonstige knappe Anmerkungen. In ihren Anfängen entstanden die Bistumsmatrikeln etwa im 13. Jh. Mehrmals überarbeitet, ergänzt und neugefaßt wurden sie bis Ende des 18. Jh. fortgeschrieben. Zu Beginn des 19. Jh. wurden sie bis zu einem gewissen Grad durch gedruckte Diözesanschematismen ersetzt; wahrscheinlich 1816 erschien in Passau der erste „Schematismus der Geistlichkeit des Bistums Passau". Hinzu kamen gedruckte statistische Beschreibungen wie jene vom Domvikar Martin Süß „Tabellarische Beschreibung des Bisthums Passau mit einer

Karte desselben" (Passau 1828); eine Art moderner Bistumsmatrikel, die in Neubearbeitung 1933 und zuletzt 1958 abermals herauskam.

Die in mehreren Archiven, vor allem in Passau, München, Linz, Wien und einigen österreichischen Klosterarchiven ganz oder teilweise, im Original oder in Kopien noch erhaltenen Matrikeln, die im einzelnen für den Forscher oft recht schwer zugänglich sind, in einem umfangreichen Quellenwerk zusammenzustellen, zu beschreiben und zu kommentieren, ist schon lange ein dringendes Anliegen der Geschichtsschreibung des Bistums Passau. Einzelne Matrikeln sind freilich schon in Druck erschienen, zumeist aber in einer für heutige wissenschaftliche Ansprüche unzulänglichen Weise. Darüber berichtete außer dem Schreiber dieser Rezension in der Zeitschrift der Savignystiftung für Rechtsgeschichte, Kan. Ab. 30 (1941) vor allem R. Zinnhobler in vier aufschlußreichen Abhandlungen, nämlich „Die Diözesanmatrikeln des ehemaligen Großbistums Passau (14.—17. Jh.)" in Jahrbuch des Oberösterreichischen Musealvereins 107 (1962) 251 ff, „Geistliche Gerichtsbarkeit und organisatorischer Aufbau im ehemaligen Großbistum Passau", in Theol.-prakt. Quartalschrift, Linz 117 (1969) 152 ff., „Das Archidiakonat Mattsee und die Exemtion Ranshofens", im Jahrbuch „Ostbairische Grenzmarken" 11 (1969) 281 ff. und „Der Catalogus alphabeticus von 1689; eine Quelle zur Geschichte des ehemaligen Großbistums Passau und seiner Pfarreien", drei Teile im genannten Jahrbuch Bd. 12—14 (1970—1972). Dadurch und auch noch durch manche andere Aufsätze zur Pfarreiengeschichte, vor allem des Bistums Linz, hat sich R. Zinnhobler, Prof. für Kirchengeschichte an der Phil.-Theol. Hochschule Linz und Univ.-Dozent für dasselbe Fach an der Universität Graz, als der wohl beste Kenner der Passauer Matrikelgeschichte und als ihr berufenster Herausgeber erwiesen, da er mit den Regeln und Praktiken der historisch-wissenschaftlichen Quellenedition bestens vertraut ist, was seine zahlreichen kirchengeschichtlichen Studien ersehen lassen. Wir sind ihm dankbar für dieses mühereiche Opus, das beinahe eine Lebensaufgabe darstellt und das, wenn es einmal abgeschlossen sein wird, zu den wichtigsten Quellenwerken der Geschichtsschreibung Passaus und seiner österreichischen Nachfolgediözesen Linz, St. Pölten und Wien gehören wird.

Geplant sind vier Editionsbände, je zwei für die Matrikeln des oberennsischen und des unterennsischen Offizialates. Nach mehrjährigen eingehenden Vorbereitungen liegt nunmehr ein erster Band vor, der die Bistumsmatrikeln der Archidiakonate Lorch einschließlich seines nördlich der Donau gelegenen Gebietsanteiles, dem sog. Mühlviertel, Mattsee und Lambach enthält. Sie umfassen im wesentlichen den Bereich des heutigen Bistums Linz, aber auch noch einen Gebietsstreifen von Niederösterreich bzw. vom heutigen Bistum St. Pölten, denn die Grenzen des Offizialates ob der Enns deckten sich in früherer Zeit nicht mit jenen des späteren Landes Oberösterreich. D. h. das Archidiakonat Lorch schloß auch Pfarreien in sich, die, weil nicht in Oberösterreich gelegen, bei der kirchlichen Neuordnung durch Kaiser Joseph II. 1783/85 dem Sprengel des neuen Bistums St. Pölten zugeteilt wurden. Ein sechs Seiten umfassendes Verzeichnis der häufig herangezogenen gedruckten Quellenwerke und der einschlägigen Sekundärliteratur sowie eine Übersichtskarte der Archidiakonate und Dekanate (aber nicht auch der Pfarreien) im Raum des heutigen Oberösterreich, gehen der Edition und Kommentierung der Matrikeln der drei genannten Archidiakonate voraus. Die Reihung der in den Matrikeln verzeichneten Pfarr- und Kirchenorte ist aus praktischen Gründen alphabetisch geordnet, was allerdings weitgehend nicht der Anordnung in den Matrikeln selber entspricht. Vielleicht hätte man letztere, weil historisch gewachsen und um möglichst viel von ihrer Originalität der Quellen zu bewahren, doch beibehalten und die angestrebte äußere Übersichtlichkeit durch ein alphabetisches Ortsregister herbeiführen sollen; freilich hätte dies nicht geringe zusätzliche Mühe verlangt.

Im Haupttitel des Editionswerkes wird der historische Begriff „Offizialat ob der Enns" durch „das westliche Offizialat" (des Bistums Passau) ersetzt, eine ansprechende Verständlichmachung, die in wissenschaftlichen Arbeiten freilich nicht zur Regel werden sollte. Der 1. Band — der vorliegende ist der vorgezogene 2. Band — wird die Matrikeln der Archidiakonate Passau und Interamnes („Zwischen den Flüssen", sc. Donau, Inn und Isar), also im wesentlichen das Gebiet des heutigen Bistums Passau behandeln. Das sog. „Oberland", d.h. die Dekanate Burghausen und Neuötting, die als ehemals salzburgisches Gebiet erst mit der Zirkumskription des bayerischen Kirchenwesens nach dem bayerischen Konkordat von 1817 zu Passau kamen, ist in den alten Passauer Matrikeln nicht verzeichnet. Es wäre zu wünschen, daß die entsprechenden Eintragungen in den Matrikeln der alten Salzburger Erzdiözese im kommenden Editionsband wenigstens anhangweise mitübernommen würden.

Der erschienene Matrikelband ist nach Textbearbeitung und Wiedergabe, in der reichhaltigen kritisch-informativen Kommentierung und in den historischen Anmerkungen eine ausgezeichnete Leistung, so daß wir mit großen Erwartungen den weiteren Bänden entgegensehen. Das farbige Layout und die übersichtliche drucktechnische Gestaltung machen einen sehr gefälligen Eindruck. Er-

steres gibt das Titelblatt der im Archiv des Wiener Schottenstiftes noch vorhandenen Kopie der Bistumsmatrikel von 1476 wieder und zeigt als Seltenheit das Wappen des Hochstifts Passau in Verbindung mit jenem des Fürstbischofs Ulrich von Nußdorf (1451/79). Um die Finanzierung des Werkes hat sich der derzeitige Vorstand des Institutes für Ostbairische Heimatforschung in Passau, Prof. Dr. August Leidl, verdient gemacht.

Passau *Josef Oswald*

KLINKHAMMER KARL JOSEPH, *Adolf von Essen und seine Werke.* Der Rosenkranz in der geschichtlichen Situation seiner Entstehung und seinem bleibenden Anliegen. Eine Quellenforschung. (FThSt 13. Bd.) (XIX u. 434.) Knecht, Frankfurt/M. 1972. Kart. lam. DM 48.—.

Mit diesem Buch legt Vf. das Ergebnis einer zwölfjährigen Arbeit an der Biographie und den Werken der Trierer Karthäuser Adolf von Essen († 1439) und seines Schülers Dominikus von Preußen († 1427) vor. Es war ein gewaltiges Stück Arbeit, an Hand der erst in letzter Zeit aufgefundenen Schriften Adolfs nicht nur die in echt karthusianischer Anonymität verborgenen biographischen Fragen zu sichten, sondern auch das Dunkel und Legendenhafte um die Entstehung des Rosenkranzgebetes zu erhellen. Zusätzlich stellte sich die Schwierigkeit, die typische Karthäuser-Mentalität modernen Lesern nahezubringen. Das Buch gliedert sich in 2 Teile. 1. Teil: Die Umwelt der Werke Adolfs. Hier ist im besonderen auch sein Schüler Dominikus untergebracht. 2. Teil: Der Wortlaut der aufgefundenen Werke Adolfs. Ein Orts-, Personen- und Sachregister schließt das umfangreiche Werk ab.
Bezüglich des Rosenkranzes kann Vf. folgendes feststellen: Adolf von Essen ist der erste, der nachweislich mit dem mündlichen Beten der Ave die Betrachtung des Lebens Jesu verbindet und zugleich diese Betweise weitergibt, so daß von ihm über Dominikus von Preußen, Alanus de Rupe und die Kölner Rosenkranz-Bruderschaft (1475) bis zum heute üblichen Rosenkranz eine Entwicklungslinie besteht. (Der hl. Dominikus ist wohl aus Verwechslung in die Entstehungsgeschichte des Rosenkranzes hineingeraten). Klinkhammers Darstellung ist wohl zuerst in der Frömmigkeitsgeschichte beheimatet, doch enthält sie auch wichtiges Matrieal für die Lokal-, Literatur-, Kunst- und Kulturgeschichte des 15. Jahrhunderts.

HOLZBAUER HERMANN, *Mittelalterliche Heiligenverehrung - Hl. Walpurgis.* (Eichstätter Studien NF. Band V.) (XV u. 544 S., 5 Abb., 2 Karten) Butzon & Bercker, Kevelaer 1972. Ln. DM 65.—.

Der Autor hat sich die Aufgabe gestellt, „ein kultdynamisches Bild von der Verehrung der Heidenheimer Äbtissin zu entwerfen" (IX). Sie gilt ihm als eine der Schlüsselfiguren des frühen christlichen Frankenreiches, wenn auch Vf. selber zugeben muß, daß die eigentliche Biographie ohne Profil bleibt. Sachgetreu spiegelt der Aufbau des Buches diese Situation wider. Der 1. Teil bietet, eingearbeitet in die vielfältige Problematik der Begriffe „Heilige, Heiligkeit, Heiligenverehrung", die spärlichen biographischen Angaben. Hier kommen einige der aus dem 19. Jh. belasteten Termini durchaus in moderner Weise zur Darstellung. Gemeint sind Heiligenverehrung in speziellem Zusammenhang mit Reliquienkult und Patroziniumkundliches. Der Autor bemüht sich um eine gerechtere Deutung dieser komplexen Phänomene. Bewußt ausgeklammert sind viele andere Aspekte des Kultniederschlages in Hagiographie, Numismatik, Heraldik, Volkskunde u.a. Die zeitliche Obergrenze liegt am Beginn der Reformation.
Bescheiden nennt der Autor den 2. Teil: Versuch einer Nachzeichnung des Raumbildes ihrer Verehrung. Dahinter verbirgt sich nicht weniger als ein alphabetisches Nachschlagwerk, das 443 Orte mit Patrozinium, Reliquienstätten und liturgischer Verehrung enthält. Die Materialzusammenstellung war 1968 abgeschlossen, und so kann es nicht ausbleiben, daß weitere Forschungen neues Material erbringen (A. Zauner, Die „Kirchweihchronik" des Stiftes St. Florian. St. Florian. Erbe u. Vermächtnis. Mitt. d. oö. Landesarchivs 10 [1971] 50—122). Die kurze Zusammenfassung leitet über zu den gerade auch bei solchen Arbeiten unentbehrlichen Registern (Personen, Heilige, Orte). Das Buch verdient die Aufmerksamkeit all derer, die mit den darin angeschnittenen Fragen irgendwie befaßt sind.

INSTITUT FÜR ÖSTERREICHKUNDE, *Religion und Kirche in Österreich.* (128.) Hirt, Wien 1972, Kart. S 158.—.

Das Institut für Österreichkunde und sein Arbeitskreis der Historiker hielt seine 18. Historikertagung 1971 in Eisenstadt ab. Die spezielle Lage des Burgenlandes hat bei der Wahl der Themen Pate gestanden, vor allem die konfessionell in manchen Bereichen anders gelagerte Struktur.
Hermann Vetters leitet den Band ein mit seiner übergreifenden Darstellung „Über Glauben und Kulte der Kelten und Römer im österreichischen Raum vor der Christianisierung". *Heinrich Koller* schließt „Die Christianisierung des Ostalpenraumes" an und weist auf die wenn auch nicht sehr zahlreichen Zeugen der Kultkontinuität von der römischen in die karolingische Zeit hin. *Franz Loidl* nennt seinen Beitrag „Die Diözesanorganisation der katholischen Kirche Österreichs im Wandel der Jahrhunderte" einen Überblick, der einzige ohne Anmerkungen, wohl aber mit weiterführender Lite-

ratur versehen. *Johann Rainer* behandelt „Die Glaubensspaltung" bis zur Schlacht am Weißen Berg. Er bietet einen gedrängten Überblick über das wechselvolle Geschehen. *Oskar Sakrausky* zeigt den weiten Weg des Protestantismus bis zur Gegenwart auf („Der österreichische Protestantismus"). Er vermeidet es mit Recht, den zugegeben negativen Erscheinungen innerhalb der katholischen Kirche ein Übergewicht zu verleihen. Er nennt die neue Bewegung mit einem späteren Ausdruck „Erweckungsbewegung aus der Bibel". Einen in dieser Form gut zusammengefaßten Überblick über „Das österreichische Judentum" bietet *Nikolaus Vielmetti*. Österreichisch schränkt sich allerdings stark auf den Osten des Landes und hier wieder besonders auf die Schicksale der Wiener Judengemeinde(n) ein. Der Josephinismus war auch für das Judentum keine Zeit ungetrübter Toleranz. Erst 1867 hat das Staatsgrundgesetz volle Glaubens- und Gewissensfreiheit gebracht. Im letzten Beitrag, als Klammer über die vorausgehenden, verfolgt *Hans Wagner* „Die Idee der Toleranz in Österreich". Er schließt nicht mit erhobenem Zeigefinger wegen der historischen Entwicklung dieses Problems im Großraum Österreich, sondern er wagt einen Seitenblick auf die religiöse Intoleranz unserer Tage, wie sie in weiten Teilen der Welt mit Gewalt praktiziert wird.

Jeder wird die angezeigten Ausführungen gerade wegen ihrer Prägnanz mit Gewinn lesen.

BACHT HEINRICH, *Das Vermächtnis des Ursprungs.* Studien zum frühen Mönchtum I (Studien zur Theologie des geistlichen Lebens, Bd. V) (291.) Echter, Würzburg 1972. Paperback DM 38.—.

Mittelpunkt des Buches ist die hier erstmals vollständig in deutscher Übersetzung vorgelegte „Doctrina de institutione monachorum" oder der „Liber" des Horsiesius. Dieser, gest. vor 412, war der Freund und zweite Nachfolger des Pachomius, auf den das koinobitische Mönchtum zurückgeht. Anders als Pachomius war Horsiesius weniger ein Mann der Tat oder eine schöpferische Persönlichkeit als vielmehr ein treuer Hüter des Überkommenen. Der „Liber" gibt die Möglichkeit, das bisherige Bild ägyptischen Mönchtums von Evagrius Ponticus zu korrigieren. Weder der koptische Urtext noch die dem heiligen Hieronymus vorgelegene griechische Übersetzung ist bisher aufgefunden worden. Deshalb muß sich die Textgeschichte des „Liber" auf die Hieronymusübersetzung beschränken. Der „Liber" zeigt die erstaunliche Vertrautheit mit der Hl. Schrift und macht deutlich, wie sehr für Horsiesius die Hl. Schrift das eigentliche Gesetzbuch des Mönchtums ist.
Auf die ebenso wie der 1. Teil reichlich mit kritischen Anmerkungen — vielfach mehr als die halbe Seite füllend — versehene lateinisch-deutsche Wiedergabe des „Liber" folgen 4 Exkurse: 1. Die Rolle der Hl. Schrift bei Horsiesius. Hier untersucht der Vf. die oben aufgestellte Behauptung näher.
2. Unser Vater Apa Pachomius. Er ist Lehrer, Gründer, Gesetzgeber, Vorbild und im letzten Mittler zu Gott. Erwähnenswert ist, daß der Mittlergedanke schon im so frühen Stadium der Heiligenverehrung ausdrücklich formuliert wurde.
3. Das Armutsverständnis des Pachomius und seiner Jünger. Es stellt sich heraus, daß „die meisten der uns heute geläufigen Aspekte bereits vorhanden sind" (239).
4. „Meditation" in den ältesten Mönchsquellen. Dabei wird man gewahr, daß der heutige Sprachgebrauch von dem abweicht, was die alten Mönche darunter verstanden haben, vernehmliche Rezitation von Schrifttexten. Der antike und der einfache Mensch pflegt laut zu denken. Zur Liste der Sigel und Abkürzungen, einer Bibliographie und dem Namen- und Sachregister kommt noch eine übersichtliche Zeittafel.
Jeden, der den Anfängen monastischer Spiritualität nachgeht und in der Frage der ecclesia semper reformanda die frühe Kirche allzu idealisierend sieht, „kann der nüchterne Realismus solcher Dokumente (wie sie der „Liber" des Horsiesius darstellt), nur heilsame Enttäuschung bringen" (36). Vf. ist es gelungen, einen lebendigen Einblick in ein Stück Kirchengeschichte mit den Licht- und Schattenseiten seiner Akteure zu vermitteln.

BARBEL JOSEPH, *Gregor von Nyssa.* Die große katechetische Rede. (Bibl. d. griech. Lit., Bd. 1) (231.) Hiersemann, Stuttgart 1971. Ln. DM 68.—.

BIENERT WOLFGANG A., *Dionysius von Alexandrien.* Das erhaltene Werk. (Bibl. d. griech. Lit., Bd. 2) (VIII u. 137.) Hiersemann, Stuttgart 1972. Ln. DM 52.—.

HAUSCHILD WOLF-DIETER, *Basilius von Caesarea,* Briefe. II. Teil. (Bibl. d. griech. Lit., Bd. 3) (X u. 192.) Hiersemann, Stuttgart 1973. Ln. DM 66.—.

Von der betrüblichen Feststellung ausgehend, daß immer weniger Menschen die alten Sprachen (im vorliegenden Fall das Griechische) so weit beherrschen, daß sie die jeweiligen Autoren im Original lesen könnten, haben der Byzantinist Peter Wirth (München) und der Theologe Wilhelm Gessel (Augsburg) die „Bibliothek der griechischen Literatur" ins Leben gerufen. Erklärtes Ziel des Unternehmens, das 1971 den ersten Band herausbrachte, ist es, deutsche Übersetzungen bedeutsamer und bisher größtenteils unübersetzter Werke der altgriechischen Literatur, besonders aus den Bereichen der Byzantinistik und Patristik, vorzulegen (so der Pro-

spekt). Bisher sind diese drei Bände erschienen, über 20 sind in Vorbereitung, wobei die Bände aus Patristik zahlenmäßig überwiegen. Zwei bis vier Bände sollen pro Jahr erarbeitet werden.
Jeder Band enthält eine geistesgeschichtliche Einleitung zu Leben und Werk des betreffenden Autors. Der dazugehörige kritische Apparat ist als Fußnoten gesetzt. Auf die Übersetzung, die natürlich den Stempel des jeweiligen Bearbeiters trägt, folgt ein Kommentarteil. Während der reine Textteil ohne Griechischkenntnisse gelesen (und auch verstanden?) werden kann, setzen Einleitung, Kommentar, Quellen- und Literaturverzeichnis entsprechende Fachkenntnisse voraus. Das Gesamtkonzept der Reihe ist in einigen Details nicht einheitlich, etwa in der Frage der Register. Zu bemerken wäre eventuell, daß in den Folgebänden auch das Verzeichnis der bereits erschienenen enthalten sein sollte. Der Verlag hat der Reihe eine gediegene Aufmachung gegeben und man kann nur wünschen, daß es eine lange Reihe wird und viele in der Situation des „Abschieds von der Antike" Zugang finden zu bedeutenden Werken der griechischen Literatur.

St. Florian · *Karl Rehberger*

STOCKMEIER PETER, *Glaube und Religion in der frühen Kirche.* (144.) Herder, Freiburg 1973. Kart. lam. DM 18.80.

Diese Studie macht deutlich, daß die Konkurrenz zwischen Christentum, Judentum und Heidentum in der frühen Kirche eine gewisse Anpassung bedingt hat, die teilweise auch zur Übernahme von Strukturen antiker Religiosität führte. Wenn heute gelegentlich „Religion" und „Glaube" gegeneinander ausgespielt werden, so wird übersehen, daß — angesichts der erwähnten Konkurrenzsituation — ohne die Ausbildung einer „religiösen" Komponente der Sieg des Christentums kaum möglich gewesen wäre. Dabei ist Vf. weit davon entfernt zu leugnen, daß die Bemühungen, mit der konkreten Lage fertig zu werden, auch zu mancher Verfälschung christlichen „Glaubens" beigetragen haben. Die interessante und ausgewogene Darstellung, die Vf. nur als Skizze gewertet wissen will (121), hat ein wichtiges Thema aufgegriffen, das die Forschung noch beschäftigen wird. Die Lektüre der weiterführenden Anmerkungen ist leider dadurch erschwert, daß diese im Anhang abgedruckt sind und überdies nicht laufend durchnumeriert sind.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

SCHULTZE HERBERT/TRUTWIN WERNER (Hg.), *Weltreligionen — Weltprobleme,* Ein Arbeitsbuch für Studium und Unterricht. (276.) Patmos, Düsseldorf/Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1973. Kart. DM 24.—.

Die Bedrängnis durch den weltweiten Atheismus zwingt geradezu alle Menschen, die an Gott glauben, zu einem verstehenden Gespräch und zu einer Zusammenarbeit. Dazu braucht es viel Wissen um das, was jede Religionsgemeinschaft an religiösen Werten und an Hilfe zur Bewältigung der Gegenwartsaufgaben einbringen kann. Damit dieses Wissen gleichsam aus erster Hand zur Verfügung steht, fand 1971 in Arnoldshain/Taunus die viel beachtete Tagung „Weltreligionen und Weltprobleme" statt, bei der evangelische und katholische Theologen mit hervorragenden Sachkennern und Vertretern der bedeutendsten Weltreligionen, der Juden, Moslems, Buddhisten, Hinduisten, über deren Religion eine leidenschaftlich engagierte Sprache führten. Noch während der Tagung entstand der Plan einer religionspädagogischen Auswertung, zumal bereits die Schule, und da der RU, für die gegenseitige Verständigung und Zusammenarbeit vorzubereiten hat.

Die beiden Herausgeber des vorliegenden Bandes haben als Vertreter des Comenius Institutes (Münster) und des Deutschen Katechetenvereines (München) an der Tagung teilgenommen. Sie steckten sich das Ziel, für den RU möglichst brauchbares Material zusammenzustellen. Der 1. Abschnitt befaßt sich mit der religionspolitischen Lage. Es wird festgestellt, daß die Zukunft der Menschheit auch von der Zukunft der Religionen abhängt. Die einzelnen Religionen müssen ihre Begegnungen intensivieren, damit sie den säkularen Heilsideologien entgegentreten können. Das Christentum muß dabei seinen Absolutheitsanspruch, von dem es nicht abgehen kann, entsprechend modifizieren. Ein Weg zu einem echten Dialog zeichnet sich ab, wenn die Christen von ihrer Aufgabe ausgehen, der Welt zu dienen. Unter diesem Gesichtspunkt tritt auch der Streit um dem Vorrang Christi gegenüber Buddha, Mohammed usw. zurück hinter dem Dienst zur Ehre Gottes an der Menschheit. Um den andern verstehen zu lernen, braucht es eine möglichst umfassende Selbstdarstellung von dem andern selbst.

Der 2. Abschnitt „Brennende Fragen im Dialog" bringt daher die Referate eines Juden, Moslem, Hindu, Buddhisten über die eigene Religion, jeweils ergänzt durch ein Koreferat eines Christen, der aber ein gründlicher Kenner der betreffenden Religion ist. In diesen Referaten wird deutlich gemacht, was die betreffende Religion als Hilfe des Glaubens der Menschheit von morgen anzubieten hat. Es wäre interessant, würde aber den Rahmen der Besprechung sprengen, das reiche eingebrachte Material im einzelnen aufzuzeigen. Im weiteren Teil des Buches geht es darum, die gewonnenen Einsichten religionspädagogisch aufzubereiten. Im 3. Abschnitt werden Daten und Fakten nach dem neuen

Stand geboten über die 4 genannten nichtchristlichen Religionen, und zwar nach folgendem einheitlichen Aufbau: Offiziell gültiger Name, Verbreitung, Lehre, Kult, Ethik, wichtige Orte und Begriffe der Religion und Literaturhinweise.
Der 4. Abschnitt behandelt die Voraussetzungen, Möglichkeiten und Schwierigkeiten einer unterrichtlichen Behandlung. Es geht ja nicht darum, den Schülern nur Wissen aufzuoktroyieren, das sie gar nicht wollen. Es müssen die psychologischen Einstellungen der Schüler studiert werden, die zu einer effizienten Unterrichtsgestaltung führen können. Ein weiterer Aufsatz gibt Überlegungen zu Zielbestimmungen, u. z. alternative Ansätze. Beispiele zu Zielformulierungen werden vorgelegt, Gesichtspunkte zur Lernzielgewinnung und didaktische Überlegungen für die Behandlung der nichtchristlichen Religionen im Unterricht. Der letzte Abschnitt durchleuchtet Lehrpläne und Lernbücher zu diesem Thema. Dieses Buch wird recht gute Hilfen allen Religionslehrern bieten, besonders jenen der AHS, darüber hinaus aber allen jenen, die in der Erwachsenenbildung einmal ein solches Thema sachgerecht behandeln wollen.

LUIJPEN WILHELM, *Wenn ich „Gott" sage,* Über die Sprache des Gaubens. (104.) Styria, Graz 1973. Kart. lam. S 88.—, DM 13.80, sfr 16.50.

Man kann ruhig sagen: Noch nie ist Gott den Menschen so problematisch gewesen wie heute. Das ist durchaus nicht immer ein schlechtes Zeichen. Wir sind in bezug auf Gott schweigsamer geworden, wohl auch ehrlicher. W. Luijpen geht diesem Sprechen kritisch nach. Er verteidigt in diesem Bändchen die These, daß „Gelehrsamkeit über Gott" relativ bedeutungslos ist im Vergleich zum „Glauben an Gott". Damit ist ein doppeltes Sprechen anvisiert. Wenn der religiöse Mensch „Gott" sagt, dann will er damit nicht etwas erklären über das Dasein Gottes, über sein Wesen, seine Eigenschaften. Dann will er einfach nur bekennen, aus einem Erlebnis der Tiefe der Existenz heraus. Diesem Sprechen steht diametral gegenüber das Sprechen der Natur- und Geschichtswissenschaftler. Wenn diese von „Wahrheit" sprechen, dann handelt es sich um Dinge, die irgendwie empirisch nachgeprüft, also bewiesen werden können. Mit diesen ihren Methoden können sie keine „Gottes-Bejahung" vollziehen. Es wäre aber anmaßend zu sagen, daß dies die einzig mögliche Methode ist, „Wahrheit" festzustellen. Wenn ein Junge zu einem Mädchen sagt „Du bist lieb", dann kommt dieses Sprechen aus einer Existenzerfahrung, die ihre eigene Wirklichkeit hat. Wir haben uns leider vom Absolutismus der Wissenschaften behexen, vom Licht der wissenschaftlichen Beweisführung blenden lassen, und das erschwert uns den Zugang zur religiösen Wirklichkeit. Auch viele Wirklichkeiten des Lebens bleiben uns verschlossen, wenn wir uns nur von den Methoden der Wissenschaft leiten lassen.

Der christliche Glaube ist eine Lebensweise, die aufbaut auf dem Erlebnis, das die ersten Christen mit Jesus v. Nazareth hatten. Etwas vereinfachend und damit auch verkürzt, erklärt L. die christliche Offenbarung als „das Sich-Zeigen einer besonderen Lebensweise" (49), in erster Instanz verwirklicht von Jesus. Christlicher Glaube ist dann das Nachleben dieser Lebensweise. Es ist nicht, wie Vf. sehr betont feststellt, das „Für-wahr-Halten" bestimmter Aussagen oder Sätze. Damit kommt er zur Problematik des Sprechens über Gott, näherhin des Ausformulierens der christlichen Erfahrungen, wie z.B. „Jesus Christus ist von den Toten auferstanden". Diese Sätze haben nicht eine gewöhnlich beschreibende Bedeutung, wie wenn ich etwa sagte: „Der kleine Hans ist aus dem Korb aufgestanden". Die religiösen Formeln drücken das Selbstverständnis eines existierenden Subjekts aus und sind als solche zu werten. Sie liegen also irgendwie zwischen den bloß beschreibenden Aussagen und dem wissenschaftlichen Sprechen; sie sind ein Sprechen ganz eigener Art. Religiöses Sprechen kennt auch ein Verifizieren: Es gibt eine kritische Instanz über seine Echtheit und hier hat die Theologie und die Gelehrsamkeit ihren Platz, auch wenn sie, wie L. richtig sagt, hinter dem Glauben zurückstehen muß. Damit kommt er zur Bedeutung der sogenannten Gottesbeweise. Kant hat sie zurückgewiesen. Er wollte aber damit nur abweisen, daß die Gottesbeweise zu dem Schluß kommen, daß Gott wirklich existiere wie ein für die Sinne vorgegebener Gegenstand. So sind sie bestimmt nicht haltbar. Es ist auch fraglich, ob sie je so verstanden wurden. Ihre Bedeutung liegt ja wohl hinter dem Tor des Glaubens. Sie sind daher nur für den Glaubenden nachvollziehbar.

Vf. stellt am Schluß die explizite Rationalität, wie sie in der abendländischen Metaphysik zu einem Höhepunkt geführt wurde, dem Leben des normalen guten Christen gegenüber. Aber er wird sicher nicht abweisen wollen, daß Leben, auch das christliche, sich immer wieder sprachlich ausdrücken muß, wenn es sich bekennt, wenn es sich rechtfertigt gegenüber dem Unglauben. Als kritische Beleuchtung der Problematik der Sprache des Glaubens hat dieses schmale Bändchen seine Bedeutung.

Linz *Silvester Birngruber*

JOSUTTIS MANFRED/LEUNER HANS CARL (Hg.), *Religion und die Droge.* Ein Symposion über religiöse Erfahrungen unter Einfluß von Halluzinogenen. (167.) Kohlhammer (T-Reihe), Stuttgart 1972, Brosch. DM 8.—.

Angesichts der besorgniserregenden Welle des Drogenmißbrauchs, die längst auch unsere Breiten überspült, mag allein schon der Titel des Werkes zunächst Befremden und Mißtrauen erregen; gehört es doch heute fast zum guten Ton, „die Drogen" in pauschaler Abwehr en bloc zu verteufeln, weshalb die Publikation dieses Bandes wahrlich kein unproblematisches Projekt darstellt. Dem Verlag ist es allerdings gelungen, für dieses heikle Unterfangen als Herausgeber zwei Professoren der Universität Göttingen zu gewinnen, deren fachliche Qualifikation und Seriosität außer jedem Zweifel stehen: M. Josuttis, der sich bisher vor allem mit seinen Arbeiten über Homiletik und Pastoraltheologie profiliert hat, und H. Leuner, prominenter Psychotherapeut und Präsident der Europäischen Ärztlichen Gesellschaft für Psycholytische Therapie, der sich insbesondere durch seine bekannten Untersuchungen über die klinisch-therapeutische Anwendung einiger bewußtseinserweiternder Substanzen in Form der sog. „Psycholyse" — einer durch Halluzinogene unterstützten, besonders intensiven psychoanalytisch orientierten Therapie — bleibende Verdienste erworben hat, darüberhinaus aber auch in der Bekämpfung des Drogenmißbrauchs innerhalb der BRD an führender Stelle wirkt. Die beiden Herausgeber konnten eine Reihe von gut aufeinander abgestimmten Einzelbeiträgen namhafter Religionspsychologen, Tiefenpsychologen und Theologen aus Europa und den USA zu einer umfassenden und gründlichen Abhandlung der komplexen Problematik des Einflusses von Halluzinogenen auf das religiöse Erleben i.w.S. vereinen. Der hier zur Verfügung stehende Raum läßt freilich nur knappe Andeutungen zu.

Im ersten Beitrag bietet W. Keilbach — den meisten Lesern als Herausgeber des „Archivs für Religionspsychologie" vertraut — einen interessanten Überblick über die „Techniken religiöser Ekstasen", der von der Antike bis in die Gegenwart reicht. Im Anschluß daran untersucht E. Benz den christlich orientierten Kult einiger nordamerikanischer Indianerstämme im 19. Jh., der auf dem Genuß der (meskalinhältigen) Peyote-Kakteen aufbaut und aus dem die heutige „Native American Church" hervorgegangen ist. In mehreren fundierten Abhandlungen befaßt sich H. Leuner zunächst mit „Ekstase und religiösem Erleben durch Halluzinogene beim modernen Menschen", beleuchtet auch eingehend die „therapeutischen Aspekte und Resultate" und widmet sich abschließend einem besonders instruktiven tiefenpsychologischen Interpretationsversuch der religiösen Erfahrungen unter dem Einfluß von Halluzinogenen. Wiederholt betont L., daß einschlägige Versuche medizinischerseits streng in die Hand des spezialisierten, drogenerfahrenen Nervenarztes gehören; eindringlich warnt er vor jedem Experimentieren durch Unberufene. Der 1971 verstorbene amerikanische Psychiater W. Pahnke, bekannt geworden durch die Anwendung von Halluzinogenen in der sog. „psychedelischen Therapie", behandelt dann den Konnex zwischen Drogen und Mystik, wobei methodisch akzeptable Untersuchungen der Ähnlichkeit halluzinogener und mystischer Erlebnisse zum Resumé führen, daß die durch bestimmte Drogen unter kontrollierten Bedingungen reproduzierbare, experimentelle Ermöglichung mystischer Erfahrung zum besseren Verständnis nicht nur der Mystik, sondern der Religion überhaupt, beitragen kann. Der holländische Arzt und Jurist G.W. Arendsen-Hein, der sich ebenfalls durch lange Zeit mit dem therapeutischen Gebrauch von Halluzinogenen befaßte, weist in seinem Bericht „Selbsterfahrung und Stellungnahme eines Psychotherapeuten" u.a. auch auf den religiösen oder metaphysischen Hunger der Jugend hin, der von den traditionellen Kirchen auf herkömmliche Weise oft nicht gestillt werden könne. Die bisherigen Ausführungen werden von M. Josuttis' „Bemerkungen zu einer Theologie der religiösen Erfahrung" in überlegter und differenzierter Weise abgerundet, ebenso auch durch die letzte Abhandlung, den Beitrag des amerikanischen Religionsphilosophen H. Smith, der in der säkularen Frage gipfelt, ob durch bewußtseinserweiternde Substanzen — freilich immer nur unter ganz bestimmten Voraussetzungen! — eine „Erneuerung und Vertiefung des religiösen Lebens" erwartet werden kann.

Die Herausgeber betonen aus guten Gründen u.a. auch im Vorwort, daß dieser Band kein Plädoyer für die Droge sein und das Elend im Gefolge des Drogenmißbrauchs nicht aus dem öffentlichen Bewußtsein verdrängen soll. Ebensowenig kann den Gefahren unkontrollierten Drogenkonsums allerdings mit einer totalen Tabuisierung des Themas begegnet werden. Im vorliegenden Sammelwerk wurde der schwierige, aber — wie dem Rezensenten scheint — geglückte Versuch unternommen, durch wissenschaftlich exakte Information in Verbindung mit einer sorgfältigen und ausgewogenen Interpretation der Phänomene im Drogenrausch von den Standpunkten der Religionswissenschaft, der Tiefenpsychologie und der Theologie aus die affektiv überaus stark vorbelasteten, ja von manchen Seiten geradezu tabuisierten Fragen des Zusammenhanges zwischen Drogeneinfluß und religiösem (mystischem) Erleben durch einen inter- und multidisziplinären Ansatz einer Lösung näherzubringen.

Das Werk wird nicht nur dem Theologen und Mediziner oder Psychologen wertvolle und oft überraschende Erkenntnisse bringen, es gehört angesichts der Tragweite der tan-

gierten Dimensionen in die Hand eines jeden Gebildeten.

Linz *Walter Hauptmann*

DOGMATIK

GÜNTHER BONIFATIUS, (1) *Satan, der Widersacher Gottes* (251.) Pattloch, Aschaffenburg 1972. Kart. lam. DM 13.80 (Imprimatur Würzburg);

(2) *Maria, die Gegenspielerin Satans* (470.) Pattloch, Aschaffenburg 1972, Ln. DM 16.80 (Imprimatur Würzburg);

(3) *Unser größter Feind — der Teufel.* Erklärungen Papst Pauls VI. über die Existenz des Satans (64). Veritas, Linz 1973, brosch. (Nihil obstat, Linz);

(4) *Die Gottesmutter heute* (184.) Veritas, Linz 1973. Brosch. (Nihil obstat München/Freising).

Es gibt auf dem Sektor der religiösen Literatur, die sich an weitere Kreise wendet, ein Genus, das seit dem 2. Vatikanum stark im Wachsen ist und offenbar auch in einem Maß gelesen wird, daß es als ein Ferment der binnenkirchlichen Stimmung beachtet und beurteilt werden muß. Die Merkmale dieser Gattung sind: ein starkes Gespür für die aktuelle „Krise" der Kirche; die ebenso starke Neigung zu rein negativer Bewertung der kirchlichen Entwicklung als Abfall und Zerstörung; die Darstellung der Krisenlage in apokalyptischen Bildern aller Provenienz, besonders häufig in den Vorstellungen, wie sie die Marien-Visionen von Fatima, La Salette usw. prägen; die Stilisierung des heilsgeschichtlichen Kampfes auf den Gegensatz Maria — Satan und damit ein alles andere überherrschendes Interesse an dämonologischen und mariologischen Themen; die Suche nach Hilfen, um neue Sicherheit zu gewinnen, wobei gern nach alten und neuen Privatoffenbarungen gegriffen wird; die Sehnsucht also nach einer eindeutigen, die Krise beendenden Äußerung Gottes; der stark vom Gefühl der innerkirchlichen Bedrohung, der Ort- und Standlosigkeit bestimmten emotionalen Dramatik entspricht es, daß die Weise des Gesprächs mit den Partnern dieser Lage vor allem das kräftig akzentuierte Bekenntnis, die gewichtig-laute Beteuerung des einzig Wahren sein muß; für die Abwehr des Falschen und der Häresie wird dem argumentierenden Gespräch die Anklage vorgezogen, die moralische Verdächtigung, die Vermutung auf mala fides und — mit häufiger Ermunterung an die „weichen" Bischöfe — die Forderung nach Eliminierung der Irrtums-Träger; die phobische Betrachtung der Theologie und der Theologen, welche die Hauptschuld an der Misere tragen; die Ablehnung einer geschichtlichen Betrachtung des Christlichen; der geringe Bezug zum Ganzen der Schrift, die mehr als Zitaten-Reservoir benutzt wird, wenn es die eigenen Bewußtseinsinhalte, die anderswoher kommen, zu stützen gilt; überhaupt: das Sehnen nach der fraglosen Glaubensheimat in der geschlossenen Mentalität des Katholischen zwischen Pius IX. und Pius XII.

Nicht alle hier so lose aufgezählten Merkmale treffen auf die insgesamt 869 Seiten zu, die G. auf die genannten vier Schriften verteilt hat. Verglichen mit anderen Autoren dieser literarischen Gattung ist er ein ziemlich friedlicher Apokalyptiker, der die Schärfe der Feindseligkeiten, von denen er die geistige Situation in Welt und Kirche durchtobt sieht, nicht aus dem eigenen Mund auf andere gehen, sondern zwischen Gott, der „himmlischen Mutter" und dem Satan sich abspielen läßt. Vor allem zwischen Maria und dem Teufel: Dieser Gegensatz ist es, mit dessen Hilfe der Autor die gefährliche Gegenwart der Kirche deutet, an dem er ziemlich alle Themen des geistlichen Lebens aufbindet und — wenn Fragen auftauchen — diese in einem sicheren Handumdrehen löst. Auf die Methode, in der die Lösungen erzielt werden, werfe nur ein Zitat das rechte Licht: „Es ist aus vielen Gründen nicht anzunehmen, daß eine Immaculata irgendeinmal von einer Ehe geträumt oder gar Sehnsucht nach einem Mann gehabt haben sollte. Schon bei vielen Heiligen kam das überhaupt nie in Frage; sie hatten ihr Herz von Jugend an ganz und ungeteilt Gott geschenkt.... Bei Josef war es gewiß nicht anders." (4, 16—17)

Weil der Inhalt so gestaltlos alle christlichen Wahrheiten umfaßt, ist er schwer anzugeben; es sei auf einige Punkte hingewiesen: 1.) Die katholische Wahrheit erscheint als ein mächtiges Fluidum, in dem jedes zu allem stimmt; alle Sätze schwimmen darin ohne Fuge und Frage ineinander und durcheinander. Man kann zitieren, ohne zu fürchten, den Zusammenhang zu verletzen, denn wie der Nebel ist er überall gleich.

2.) Dem Autor geht es um die Wahrung des rechten Glaubens. Und seine fröhlich frische Überzeugung, daß er leicht erweisbar sei, gibt den Schriften die Note. Es mag an der Fraglosigkeit seiner Impulse liegen, daß ihm entgeht, wie sehr er mit der Devise: Satan — Widersacher Gottes, Maria — Gegenspielerin des Satans eine wesentliche Perspektive des NT um- und verkehrt. Nicht Maria ist nach der Schrift die den Satan besiegende Macht, sondern Jesus als der im Geist Gottes wirkende Messias. Und er allein. Wohl dürfen die *Jünger* in seinem Namen Dämonen austreiben (Mk 6, 13), Maria aber wird, so wie sie nicht zur Jüngerschaft gehört, mit der Überwindung der Dämonen nirgendwo in Zusammenhang gebracht. Der Autor hätte sich von seinem ausführlich zitierten Ge-

währsmann Ratzinger über die wahre Sichtweise der Schrift belehren lassen können (3, 41). Wenn man sich im Namen des rechten Glaubens so von ihr entfernen darf, wird ein sicher destruktives Prinzip in die Theologie gebracht: Die Schrift wird, statt als auch heute bleibende Norm anerkannt zu werden, total auf den jetzt gegebenen Stand des Glaubensbewußtseins hin funktioniert. Wohl kein Lehrabschnitt wie jener über Maria und keine Frömmigkeitsströmung wie die marianische hat sich sonst so schöpferisch vom vorgegebenen Text der Evangelien gelöst; die nahe Verwandtschaft dieser marianischen Exegese mit den gefährlichen Tendenzen des wirklichen Modernismus ist uns gar nicht bewußt, weil sie im Gewand der unerschütterlichen Orthodoxie daherkommt und wir gewöhnt sind, es so zu glauben. Wenn einer von den Theologen, die auch vom Autor apostrophiert werden (1, 29—37), die Stirn hätte, für eine andere Aussage die in der Schrift vorgegebene Perspektive in ähnlich massiver Weise zu verwandeln, er müßte sich die wehesten Rufe wegen Häresie zuschreien lassen. Die große Empfindlichkeit des Autors gegen jeden Irrtum in Ehren, in Ehren aber auch der starke Zweifel, ob sein immer wieder gebrauchter Dual: „Gott und die himmlische Mutter" wirklich der christlichen Wahrheit entspricht. Nihil obstat? Scriptura obstat.

3.) Die entschiedene Behauptung der Mittlerschaft Marias (4, 130—135) bezieht sich auch auf das 2. Vatikanum; der Autor unterläßt es aber, jenen entscheidenden Satz aus Lumen gentium (art. 62) anzuführen, in dem das Konzil einschärft, die Summe aller Mittler-Namen Marias sei so zu verstehen, daß sie „der Würde und Wirksamkeit Christi, des einzigen Mittlers, nichts abträgt und *nichts hinzufügt*." Ein solcher Satz ist freilich für seine Absicht nicht brauchbar.

4.) Gegen alle Beteuerungen des Autors (1, 63—65) insinuieren seine Schriften eine Art von Pan-Satanismus, der überall und immer den Teufel am Werk sieht, wo zuerst und so lange es geht, das Widerspenstige der *Sach*verhalte zu sehen wäre; die monströs wissende Art, wie hier von Wesen und Handeln des Satans gesprochen wird, fördert den Hang, ihn bei jeder Fatalität ex machina hüpfen und alle Bosheit erklären zu lassen.

Der Stil, in dem die vier Schriften geschrieben sind, ist genau der Stil der Gattung: sehr affirmativ, beteuernd, betulich, mit großer Neigung zu Klischee — Adjektiva und insgesamt: erbaulich in der Art der Bücher zum geistlichen Leben à la Scaramelli. Es ist, als hätte einer mit der besten Absicht so vor sich hingeredet und es wäre ihm zufällig reichlich Tinte dazwischen geflossen. Die Qual der Lektüre wird gemildert durch die saftig im Kraut stehenden Stilblüten: „Auf Grund der Unzucht reute es Gott, den Menschen geschaffen zu haben" (4, 93); „Sie (Maria) ... war Jungfrau vor, bei und nach der Geburt Jesu. In diesen Vorzügen kann sie nur bewundert, aber nicht nachgeahmt werden." (4, 91); das Zitat aus einer Enzyklika Pius X. sollte heißen: „... als sich in dem Städtchen Lourdes die Jungfrau in Wundern zu offenbaren begann und der großartige Prachtbau des Heiligtums der Unbefleckten sich erhob ..." (R. Graber, Die marianischen Weltrundschreiben der Päpste nr 139), lautet aber bei G.: „... und der großartige Prachtbau der Unbefleckten Jungfrau sich erhob." „Wie es nun aber auch sei, immer besteht die Pflicht des Gehorsams gegenüber der zuständigen Kirchenbehörde. Der Himmel will keinen Durcheinander" (1, 85). Bei den Papstnamen war „er" aber nicht ganz zu vermeiden: Aus Pius V. wird Pius XV. (3, 45), aus Paul VI. Pius VI. (3, 28) und Paul IV. (4, 52). Die vergnügliche Liste würde sehr lang geraten.

Was soll das kirchliche Imprimatur und Nihil obstat? Wenn man auch weiß, daß diese Druckerlaubnisse keine positiven Empfehlungen der Äußerungen in den Büchern sind, so muß in der heutigen Lage, da sie lange nicht mehr von allen Autoren und Verlagen eingeholt werden, ein Imprimatur, wenn es dann doch gegeben wird, zur positiven Stellungnahme werden, als Indiz für die Öffentlichkeit, daß sich die kirchliche Behörde mit diesen und ähnlichen Werken eher identifizieren kann als mit anderen. Damit hat diese Methode der Zensur ihren Sinn verloren: Sie wird zum Mittel der faktischen Parteibildung von oben her und schädigt jetzt erst recht das Ansehen der kirchlichen Lehr-Autorität, wenn sich mehr und mehr Werke der geschilderten Qualität zum Imprimatur melden. Es wäre besser, diese Formen der Zensur ganz aufzugeben und in anderer Weise nach Regulativen für die Lehre zu suchen. Es war zu hören, daß mit diesen Büchern eine Antwort auf die Werke Adolf Holls herausgebracht werden sollte. Weder diesem noch überhaupt dem echten Anspruch, heutigen Verkürzungen des Evangeliums nicht nur entgegenzutreten, sondern zu antworten, können die vier besprochenen Schriften genügen. Mit großem Eifer aus dem Fenster einer Klausur herausgeredet, berühren sie weder im Stil noch im Inhalt die Lage der Frömmigkeit heute. Sie reden heute in einer schlechten Sprache von gestern in ein Gestern eigenen Geschmacks. Gott aber, sagt der Autor selber, will „keinen Durcheinander".

Linz *Gottfried Bachl*

PAUS ANSGAR (Hg.). *Die Frage nach Jesus*, (379.), Styria, Graz 1973, Kart. lam. S 250.—, DM 35.—, sfr. 44.75.

Dieser Sammelband enthält die bei den Salzburger Hochschulwochen 1972 gehaltenen

6 Hauptreferate. Im 1. Referat von *D. Steindl-Rast* über „Jesus und das Wort Gottes" (9—67) geht es um „die Stellung Jesu als Wort Gottes im christlichen Heilsgeheimnis" (58), die Vf. von der vergleichenden Religionspsychologie her interpretiert. Schade, daß die durch die religionswissenschaftlichen Parallelen besonders interessanten Ausführungen keinerlei Anmerkungen mit genauer Angabe der (kaum allgemein bekannten) zitierten Literatur aufweisen. *W. Beilner*, „Der Weg zu Jesus" (69—114), geht von der aus den Quellen über Jesus und der ntl. Auslegungsgeschichte zu gewinnenden Erkenntnis aus, daß die historische Existenz Jesu wissenschaftlich erweisbar ist (80—84). Die moderne Jesusforschung führte zwar zur Preisgabe von vielem bisher illegitim als gesichert Angesehenen, brachte aber dadurch eine „theologische Befreiung" (84—90). Wegen der aus sprachlichen und sachlichen Gründen gesicherten Ursprünglichkeit der ntl. Jesusüberlieferung ist die Rückfrage vom „Christus" zum historischen Jesus legitim (90—105). In der zusammenfassenden „Synthese" (105 ff) rückt Vf. die aus dem Umstand, daß Jesus nur im „Christus" begegnet, resultierende „Erkenntnisaporie" ins rechte Licht: Bei der Frage nach der Erkennbarkeit Jesu handelt es sich um einen Sonderfall menschlichen Erkennens, insofern hier „Erkennen" wesentlich auf den „Identifikationswillen" des Menschen angewiesen ist: Nur ein der Seinsweise Gottes angenäherter gläubiger Mensch kann Jesus tatsächlich „erkennen" (117). Die gut fundierten Ausführungen gewinnen infolge der Einbeziehung der derzeit kolportierten einseitigen Jesusbilder, z.B. jenes v. A. Holl, (96—105), noch an Gegenwartsaktualität.

Nach *B. Welte* käme die gegenwärtige „Krisis der dogmatischen Christusaussagen" (115—179) daher, daß die in der traditionellen Dogmatik gebräuchliche, dem NT. noch unbekannte nicänisch-chalzedonensische Terminologie aus der alexandrinischen Philosophie des 3.—4. Jh. stammt; sie gehöre dem „Zeitalter der Metaphysik" an, das (nach M. Heidegger) heute bereits vorbei sei. Darum verstehe der heutige Mensch diese einem „geschichtlich relativen Denksystem" (155) zugehörige Terminologie nicht mehr, und so stelle sich die Frage, ob das Gemeinte nicht auch anders zeitnahe gesagt werden könnte (151—161). Die traditionelle dogmatische Terminologie bedürfe der „Rückversetzung auf die Ebene der biblischen Rede", wodurch „eine bewegliche Interpretationsmöglichkeit" erreicht werden soll, „welche durch die Dogmatik hindurch die Bibel vernehmen kann, ohne ihr Gewalt anzutun" (178). Schade, wenn die gründliche Sachkenntnis verratenden Anregungen Weltes wiederum nur zu einer dem theologischen Normalverbraucher vielleicht noch weniger als bisher verständlichen Gelehrten-Geheimsprache führen sollten! In seinem klaren umfassenden Referat „Die Auferstehung Christi und unsere Hoffnung" (181—270), geht *J. Finkenzeller* von der Auffassung aus, daß es sich bei den ntl. Osterberichten weder um „pure Historie" noch um reines Kerygma handelt, sondern grundsätzlich um eine typische literarische Form (mit historischem Gehalt), welche theologisch zu hinterfragen sei (185—205). Unter den Einzelproblemen des ntl. Auferstehungskerygmas sind das (nach F. vielleicht unhistorische) „leere Grab" (212 f) und besonders die Erscheinungen des Auferstandenen (219—228) wichtig; letztere sind historisch faßbar, die Auferstehung Jesu ist nur „metahistorisch" (229—233). Wegen Röm 8, 19 ff; Kol 1, 15 ff stimmt man gern der Ansicht zu, daß mit der endzeitlichen Neugestaltung des Menschen auch eine solche der Welt erfolgen wird (257—264).

Mit seinem gründlichen Referat „Die Aktualität der sittlichen Botschaft Jesu" (271—363) möchte *A. Auer* zur Neuorientierung der im Neo-Thomismus, der bisherigen kirchlichen „Hausphilosophie" (276), festgefahrenen traditionellen Moraltheologie beitragen. Anstöße hiezu böten die modernen Humanwissenschaften (Psychologie, Biologie, Anthropologie), besonders aber das NT., denn die Botschaft Jesu vom Gottesreich, von der Freiheit und Liebe „schafft ein neues Klima und inspiriert einen neuen Stil sittlicher Bildung, der den geistigen Tendenzen unserer Zeit" (vgl. 327—345 über diese) „fruchtbarer begegnen kann als ängstliche Bewahrung und legalistische Absicherung" (317). Die den Abschnitt über „Sünde und Vergebung in der Botschaft Jesu" (341—357) abschließende Anregung, die Kirche möge die durch Jesus eröffnete Sündenvergebung „in großzügiger Weise vermitteln", indem sie neben der Einzelbeichte auch die Bußandacht als Vollzugsmöglichkeit des Bußsakramentes anerkennt (355 f), hat, wie Vf. selbst zugibt, ihr Pro und Kontra. Der Beitrag „Scheitern im Schicksal Jesu" von *L. Boros* (365—379) ist eine sehr persönliche Meditation, bei der der Schrifttext zuweilen wohl etwas überfordert wird; vgl. etwa die Übersetzung von Lk 22, 43 (genomenos en agônia) mit „in die Angst wie hineingeboren" (370).

Zusammenfassendes Urteil: Mag man auch den oben besprochenen Referaten da und dort nicht zustimmen (raumzwangbedingt konnten nur einige Vorbehalte angemeldet werden), so liegt der unleugbare Wert des vorliegenden Sammelbandes jedenfalls darin, daß von kompetenten Fachleuten über derzeit viel diskutierte wichtige Fragen der modernen Theologie in einer auch weiteren Kreisen theologisch Interessierter verständlichen Weise informiert wird.

Graz *Franz Zehrer*

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.

AUER JOHANN/RATZINGER JOSEPH, Kleine Kath. Dogmatik. Bd. VII: *Die Sakramente der Kirche.* (383.) Pustet, Regensburg 1972. Kart. DM 15.80.

Die „Kleine Katholische Dogmatik" soll 8 Bände in Taschenformat umfassen, von denen bisher V—VII erschienen sind. Die Autoren wollen ein kurzgefaßtes Lehrbuch für Theologiestudenten herausgeben, das für das Studium, aber auch für die religiöse Besinnung eine Hilfe sein soll. Die beiden bekannten Theologen bürgen mit ihrem Namen dafür, daß auch Priester und Seelsorger, die schon im Dienst stehen und sich gelegentlich einmal über einen Traktat im Zusammenhang orientieren, aber ein umfangreiches Sammelwerk wie etwa „Mysterium Salutis" nicht einsehen wollen oder nicht können, hier eine kurz zusammengefaßte, aber doch gut fundierte Systematik vorfinden.

Der Vorzug dieses Werkes liegt darin, daß die wesentliche biblische Grundlegung der Lehre geboten wird, nicht in alter Form bloß „dicta probantia", dann ihre geschichtliche Entfaltung und ihre Transparenz auf eine Ganzheit hin. Neben diesen Vorzügen, die das ganzen Werk kennzeichnen werden und bei den vorliegenden Bänden schon festzustellen sind, gilt für die Sakramentenlehre das Charakteristikum, daß auch die mitbetroffenen theologischen Disziplinen berücksichtigt werden: die Liturgiewissenschaft, die Pastoraltheologie und das Kirchenrecht. Außerdem wird das spezifische Erscheinungsbild der einzelnen Sakramente so herausgehoben, daß die Eigenart jedes Sakramentes stärker herausgearbeitet und seine besondere Bedeutung für das Leben der einzelnen Christen sowie für die ganze Kirche besser gesehen werden kann. Gerade der ekklesiale Bezug kommt, gegenüber einer alten individualistischen Heilsbedeutung, klar zum Vorschein. Wer sich daher für Theologie interessiert — und das müßte man heute, wo soviel im Wandel ist, von jedem Priester sagen können — wird nach der Lektüre von Einzelproblemen, wie sie in theologischen Zeitschriften und den zahlreichen Monographien geboten werden, immer wieder auf Gesamtdarstellungen zurückgreifen müssen, damit er das Ganze nicht aus dem Auge verliert. Gerade auch die Sakramentenlehre bietet hier viele Beispiele, denken wir an die vielen Fragen, die im Zusammenhang mit der Ganzheit der Eucharistie als Opfer, Mahl und Kult, mit dem Bußsakrament in seinem Wandel und auch mit dem Priestertum und der Ehe gestellt werden. Die vorliegenden 2 Bände zeigen, daß die geplante Dogmatik dazu eine gute Hilfe sein kann. Die Darstellung ist einerseits an die Tradition rückgebunden, was man heute oft vermissen muß, dabei aber in der Diktion weithin durchaus modern und verständlich. Auch die den einzelnen Abschnitten vorangestellte Bibliographie wird vielen eine Hilfe sein können.
Es wird aber heute kaum eine Glaubenslehre geben, die keine Wünsche offen läßt. Bei diesen 2 Bänden kann man anmerken, daß die stark an der Scholastik orientierte Diktion, die wohl zur Darstellung der Dogmengeschichte nicht zu umgehen ist, für die pastorale Verwertung hinderlich ist. Es finden sich zwar überall Ausblicke in die moderne Problematik, es werden die Anstöße des II. Vatikanums gut eingebaut, aber manches wünschte man sich weiter entfaltet. Was kann z.B. ein Religionsprofessor mit einer „moralischen, physischen und intentionalen Wirkweise" der Sakramente anfangen? Er muß seinen Zuhörern zeigen, daß die Sakramente über das Wort hinaus, das dabei gesprochen wird, durch das Zeichen eine besondere Wirksamkeit haben, und daß das Sakrament einen starken Bezug zur Leiblichkeit des Menschen hat. Ähnlich geht es einem bei der Darstellung des Geheimnisses der Eucharistie. Der Autor selbst gesteht: „Für den modernen, naturwissenschaftlich denkenden Menschen ist der hier vorgeführte metaphysische Substanzbegriff" — also Wandlung scholastisch erklärt mit den Begriffen Substanz und Akzidenz — „eine okkulte Qualität" (190). Dem wird jeder beistimmen müssen, der von der Praxis herkommt. Hilfen können nur bieten die modernen Erklärungsversuche, die Wandlung mehr im Sinne von „Transfinalisation" zu deuten versuchen (v. Schillebeeckxs in seiner Eucharistielehre). Ratzinger hat in Vorlesungsskripten, die mir vorliegen, auch sehr brauchbare Ansätze dazu gemacht. Man möchte nur wünschen, daß ihnen auch in diesem Werk mehr Raum gegeben wäre, auch wenn sie einmal das Geheimnis nicht so exakt treffen (Welche Formulierung kann dies übrigens?). Muß nicht doch ein Versuch gemacht werden, den Abstand der Theologensprache von der gängigen Sprache, der heute soviel beklagt wird, zu verringern? Ein Theologe muß ohnehin, wie Rahner im Zusammenhang mit der Christologie einmal feststellte, alle Dogmatisierungen im Hinterkopf haben. Das sind aber nur Wünsche, die dem Gesamtwerk keinen Eintrag tun wollen, das uns auf jeden Fall empfehlenswert erscheint.

Linz *Silvester Birngruber*

ÖKUMENE

FEINER JOHANNES/VISCHER LUKAS (Hg.), *Neues Glaubensbuch.* Der gemeinsame christliche Glaube. (686.), Herder, Freiburg/ Theologischer V., Zürich 1973. Ln. DM 27.—, sfr. 34.60, S 207.90.

Auf den vor Jahren eifrig verkündeten ökumenischen Frühling ist schon längst Reif gefallen. Die Reaktionen auf die Erklärung „Mysterium ecclesiae" der römischen Glaubenskongregation seitens des Weltkirchenrates haben die Abkühlung zwischen Rom und Genf erst jüngst wieder deutlich ins Bewußtsein gerufen. Aber die Ökumene ist nicht tot! Sie beschränkt sich auch keineswegs auf praktisches Zusammengehen, sondern zeitigt auch auf dem Gebiet der Lehre Früchte. Ein unübersehbarer Beweis ist das hier anzuzeigende Gemeinschaftswerk katholischer und evangelischer Theologen, das binnen kürzester Zeit ein lebhaftes Echo gefunden hat (sechs Auflagen in vier Monaten). Ungeachtet aller weiter bestehenden Differenzen ist ein Maß des Lehrkonsensus erreicht, das die Feststellung erlaubt, „daß die Aussagen, die gemeinsam gemacht werden können, quantitativ und qualitativ gewichtiger sind als die unüberwundenen Gegensätze" (14). Als vor knapp anderthalb Jh. J. A. Möhler ökumenische Theologie betrieb, da glaubte er, die kontroversen Punkte besonders scharf herausarbeiten zu müssen: Er wollte zur „wahren Kenntnis des Zwiespalts" verhelfen, „insofern durch diese die Einsicht gewonnen werden kann, daß derselbe aus dem ernstesten Bestreben beider Teile hervorgegangen sei, die Wahrheit, das reine und ungetrübte Christentum festzuhalten" (Vorrede zur „Symbolik" von 1832). Die intensive Reflexion hat seitdem gezeigt, daß aus jenem Bestreben aller Konfessionen sich eine wesentlich größere Gemeinsamkeit im Glaubensverständnis hat durchhalten können, als sie damals zu ahnen war. Das „Neue Glaubensbuch" verhilft hier zu einer beglückenden Erkenntnis.

Die Feststellung dieser Gemeinschaft wurde dadurch erreicht, daß die Grundmanuskripte der einzelnen Kapitel von einem Theologen der jeweils anderen Konfession darauf überprüft wurden, ob sie den Anforderungen und Lehrkriterien standhalten können, die dortselbst vertreten werden. Auf diese Weise wird in 4 Hauptteilen „der gemeinsame christliche Glaube" dargestellt. Ein 5. Teil diskutiert die „offenen Fragen zwischen den Kirchen", die in 6 Themenkreisen behandelt werden (Schrift und Tradition, Gnade und Werke, Sakramente, Ehefragen, Mariologie und ekklesiologische Kontroversprobleme). Ausgehend von der geschichtlich orientierten Fragestellung des heutigen Menschen wird zuerst das Gottesproblem erörtert. Daran schließt sich die Christologie als Aussage über die Gestaltwerdung Gottes in Jesus. Es folgt die Anthropologie, die sich im 4. Teil fortsetzt in eine christliche Kosmologie, in deren Rahmen auch die moraltheologischen Fragen behandelt werden. Das Buch schließt mit einer sehr anregenden Betrachtung über die Bedeutung der Konfessionen, wie sie sich gegenwärtig darstellt. Vorsichtig wird gefragt, ob die Entwicklung nicht darauf hinauslaufe, daß ihnen in Zukunft die gleiche Bedeutung zukommen werde, wie sie einst die theologischen Schulen hatten.

Eine Arbeit, an der drei Dutzend Autoren mitgewirkt haben und die sich die unendlich schwierige Aufgabe gestellt hat, auf beschränktem Raum die Ergebnisse der heutigen Glaubenswissenschaft darzustellen, muß fast notwendig unter sachlichen und systematischen Mängeln leiden. Es ist der Schriftleitung von R. van Wezemael und O.H. Pesch zu danken, daß sie sich in erstaunlich engen Grenzen halten. Kritisch muß aber vor allem angemerkt werden, daß sich „der gemeinsame christliche Glaube", von dem der Untertitel spricht, praktisch fast ausschließlich auf die römisch-katholischen und evangelischen Positionen bezieht. Kein orthodoxer Theologe hat mitgearbeitet; auf die ostkirchliche Theologie wird nur spärlich verwiesen. Das mag im Hinblick auf den Leserkreis verständlich erscheinen, um der ganzen Ökumene willen muß eine solche Einseitigkeit mit Bedauern registriert werden. Überraschend ist, welch geringer Raum der Eschatologie gewidmet ist (526—544), bedenkt man die Relevanz, die diese Disziplin gerade in der zeitgenössischen Theologie gewonnen hat. Fast nichts wird über die individuellen Eschata gesagt, obschon gerade hier ein klärendes Wort den Lesern hilfreich gewesen wäre.

Ungeachtet solcher Einwendungen muß das „Neue Glaubensbuch" als eines der bedeutendsten theologischen Werke der letzten Jahre bezeichnet werden. Es gelingt ihm, in flüssiger und gleichzeitig dichter Darstellung die christliche Lehre darzustellen. Das ist nicht zuletzt ein Verdienst der stilistischen Endreaktion, der O. H. Pesch das Buch unterzogen hat. Dadurch wurde eine weithin einheitliche Diktion erreicht, die der Lektüre zugute kommt. Einzelne Kapitel sind Kabinettstücke theologischer Schriftstellerei (z.B. die Erörterung des Dogmas von Chalkedon durch A. Grillmeier, 245—276, oder die Darstellung der Ämterfrage, die W. Trilling gibt, 334—360). Komplizierte Sachverhalte werden sorgsam und ausgewogen expliziert (vgl. 101—114, „Die Heilige Schrift"). Wer wissen will, wie man den christlichen Glauben in ebenso sach- wie zeitgerechter Sprache verkünden kann, der sollte zu diesem Werk greifen. Der Prediger etwa, der über die Lehre von der Dreifaltigkeit sprechen soll, wird in dem meisterlichen Essay F. Hahns (242—245) reiche Anregung finden. Die Autoren beschränken sich nicht auf die Wiedergabe der klassischen Lehren, sondern greifen beherzt die modernen Probleme auf, auch dann, wenn sie als heiße Eisen gelten (vgl. Sexualität und Ehe, 498—509); die Schwierigkeiten werden weder verschwiegen noch

billig harmonisiert, sondern ehrlich dargelegt (vgl. die Erörterung der Kriegsfrage 519 ff).
An dieser Stelle sollten nur Beispiele genannt werden, die dazu verlocken möchten, das ganze „Glaubensbuch" durchzuarbeiten. Wer dies tut, wird sehr bald merken, daß ihm damit ein Arbeitsinstrument in die Hand gegeben ist, auf das er bei den täglichen pastoralen Bemühungen nicht mehr verzichten wollen wird. Darüber hinaus wird es ihm auch persönlich reichen Stoff zum Nachdenken, zur spirituellen Durchdringung des Glaubens bieten. Das ist vielleicht das Fruchtbarste an diesem Werk: Es ist in keiner Beziehung ein geschlossenes Buch, sondern eine Arbeit, die neue Horizonte öffnet. Es ist nicht Beschreibung von Gemeinsamem und Trennendem, sondern Motor, der die Kirchen auf dem Weg zu Gott und somit auch zueinander ein wenig weiterbringen kann.

Bochum *Wolfgang Beinert*

HÄRING HERMANN, *Kirche und Kerygma.* Das Kirchenbild in der Bultmannschule (Ökumenische Forschungen, hg. v. H. Küng/J. Moltmann unter Mitarbeit v. E. Jüngel/W. Kasper, I. Ekklesiologische Abteilung, Bd. VI) (432.) Herder, Freiburg 1972. Ln. DM 68.—.

Vf. will in dieser umfänglichen (für den Druck um den größten Teil der weiterführenden Anmerkungen gekürzten) Arbeit die ekklesiologische Konzeption von R. Bultmann und sechs seiner unmittelbaren Schüler (H. Braun, E. Fuchs, G. Ebeling, G. Bornkamm, E. Käsemann, H. Conzelmann) darstellen und die Kritik dieser Theologen (vor allem) aneinander auch der katholischen Theologie fruchtbar machen. Vf. ist beizupflichten, wenn er gerade in der Ekklesiologie die Konkretisierung der theologischen Fragen insgesamt zu sehen meint: „... die Ekklesiologie vernachlässigt nicht ungestraft, wer die ekklesiogenen Gefahren christlicher Theologie meiden will" (5).

In der Einleitung (11—23) wird versucht, die nach dem Vf. noch immer bestehende Aktualität der bultmannschen Ansätze, die Art, inwiefern in ihnen Ekklesiologie zur Sprache komme, und die Auswirkung Bultmanns auf die Theologie der hier dargestellten anderen Theologen anzutönen. Zuerst wird die Ekklesiologie jedes der sieben genannten in einem bis drei Kapiteln dargestellt. Dann folgt jeweils eine Stellungnahme des Vf. („Zur Beurteilung": Bultmann; „Anfrage und Kritik": Braun; „Anfragen und Kritik": Fuchs; „Anfragen": Ebeling; „(Zur) Würdigung": Bornkamm, Käsemann, Conzelmann). Im hier möglichen Rahmen kann man ohne unzulässige Verkürzungen weder die geschilderten Positionen noch die würdigenden Stellungnahmen darstellen. Das gilt auch für die Folgerungen (387—409). Es scheint Vf. nicht gelungen zu sein — vielleicht ist es der Sache nach jedenfalls heute (noch) unmöglich —, den konkreten Beitrag der Bultmannschule für das ökumenische Gespräch verdichtet zu formulieren. Am ehesten die konsequente Herausstellung der absoluten Kerygmabezogenheit der Kirche. Dann bleibt also der Imperativ, die Autoren selbst zu lesen, um von ihnen zu lernen. Freilich hilft dabei Häring gerade dort, wo er Fragen an die dargestellten Positionen richtet (m.E. besonders im gelegentlichen Aufzeigen der Ausschließlichkeitsansprüche, wie sie gerade in der Bultmannschule in gut protestantischer Konsequenz zum Ausdruck kommen).

Die Darstellung der Positionen scheint mir gewissenhaft, die weitgehende Rezeption sich aufdrängender Vorbehalte nicht zu entbehren. Das nicht zu umfangreiche Literaturverzeichnis hilft weiter. Sehr zu bedauern ist, daß die Ekklesiologie H. Schliers nicht einbezogen wurde. Der Darstellung des Bultmannschen Ansatzes fehlt somit eine wesentliche Konsequenz.

Salzburg *Wolfgang Beilner*

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

Adolf von Harnack hat dieses Werk bei seinem Erscheinen als das beste Buch bezeichnet, das wir über den römischen Katholizismus in der Totalität seiner Erscheinung und seines Lebens besitzen, aber doch angemerkt, daß weder die Christlichkeit noch die Originalität des Katholizismus hier zu ihrem vollen Recht kommen. „Meines Erachtens", schreibt Harnack, „muß von Anfang an und durchwegs der Gegensatz von übernatürlich und natürlich und in diesem Zusammenhang sofort die Kirche in den Mittelpunkt gerückt werden. Daß der Zielpunkt der christlichen Offenbarung die Kirche als Corpus Christi ist, und daß in ihr eine Wirklichkeit gegeben ist, die göttlich und menschlich, himmlisch und irdisch zugleich ist, Zweck und Mittel, Anstalt und Gemeinschaft — das ist die originale grundlegende und alles umfassende Konzeption des abendländischen Katholizismus, durch die er sich von allen Religionen und von allen anderen christlichen Konfessionen unterscheidet" (DLZ 1924, 18—20). Selbst katholische Rezensenten sahen damals Heilers Verhältnis zum Katholizismus positiv und würdigten sein Bemühen, objektiv und gerecht zu sein, empfahlen das Buch als der religiösen Verständigung dienlich, wenn sie auch die Katholizität, die Heiler ersehnte, eine ideologische Utopie nannten (J. P. Steffes, ThRv 1923, 321—24). Gerühmt wird der Reichtum der Gedanken, das tiefe religiöse Gefühl und der sympathische Ton in diesem Buch (R. Kremer, RHE 1923, 384—86). Vermißt

wird eine Zusammenschau: Man dürfe im Katholizismus nicht die einzelnen Elemente wie Heiler isoliert betrachten, sondern müsse sich vor Augen halten, daß in einem Organismus die Teile nicht unabhängig vom Ganzen bestehen können.
Heute kann man mit Heinrich Fries feststellen, daß Heilers Programm einer evangelischen Katholizität in allen Konfessionen Frucht getragen hat. (Wegbereiter und Wege, Olten 1968, 41). Die Zusammenführung der christlichen Konfessionen verlangt Maßstäbe für das wesentlich Christliche, und diese Maßstäbe wollte Heiler mit seinen historisch-kritischen Untersuchungen schaffen, in denen er Zeitbedingtes von Wesentlichem und Notwendigem schied. Vieles, was Heiler monierte, ist unterdessen im katholischen Raum zu seinem Recht gekommen. Ein Beispiel: „Die biblischen Stellen werden aus dem organischen Zusammenhang des Textes und der geschichtlichen Umwelt herausgerissen und um irgendeines äußeren sprachlichen Anklanges willen als Beweisstellen zur Begründung dogmatischer Sätze verwendet" (361). Fast mit den gleichen Worten brandmarkt schon 1952 (Gr 85 ff) Kardinal Bea die willkürliche Bibelbenützung in der katholischen Dogmatik und fordert eine organische Berücksichtigung der biblischen Theologie, wie sie denn auch heute längst gilt. Vor 50 Jahren konnte Heiler noch mit Recht schreiben: „In der Tat kann man ein getreues Bild von dem mannigfaltigen katholischen Leben zeichnen, ohne überhaupt gewahr zu werden, daß in diesem Bilde das Evangelium fehlt. Auch bei näherem Zusehen hat es den Anschein, als erschöpfe sich der Katholizismus in den sieben Strukturelementen — Volksreligion, Gesetzesreligion, juridische Kircheninstitution, rationale Theologie, Mysterienliturgie, mönchische Disziplin und Mystik. Das Evangelium ist nicht ein Strukturelement des Katholizismus, das sich mit derselben Leichtigkeit aus seinem Gesamtorganismus herauslösen ließe, wie die bezeichneten Größen" (556). Heute bedarf es nicht mehr des Beweises, daß das Aggiornamento in der katholischen Theologie und in der katholischen Kirche das Evangelium ernster nimmt als es je seit den Zeiten der alten Kirche geschehen ist. Manches aber, worauf Heiler seinen Finger gelegt hat, hat von seiner Aktualität noch nichts eingebüßt. Mit seiner universalen Orientierung und seinen sicheren Analysen sollte das Werk auch heute als Pflichtlektüre für jeden gelten, der kritisch nach dem Unaufgebbaren in der eigenen Kirche sucht.

Graz *Johannes B. Bauer*

KIRCHENRECHT

KOTTJE RAYMUND/RISSE HEINZ THEO, *Wahlrecht für das Gottesvolk?* Erwägungen zur Bischofs- und Pfarrerwahl (89.) (Das theologische Interview). Patmos, Düsseldorf 1969.

Dieses kleine Bänddchen aus der bekannten Reihe, die sich an einen breiten Leserkreis wendet, hat noch nichts von seiner Aktualität eingebüßt. In den Fragen der Bischofs- und Pfarrerwahl sind wir — trotz mancher sachlicher Versuche — noch keinen Schritt weitergekommen; im Gegenteil, die vom Hl. Stuhl am 25. 3. 1972 erlassenen Normen, die bei der Bestellung von Bischöfen zu beachten sind, haben das bisherige Recht einschränkend festgeschrieben.

Hauptanliegen dieses kenntnisreichen Dialogs ist es, auf dem Hintergrund der geschichtlichen Entwicklung der Wahlverfahren zu kirchlichen Ämtern zu zeigen, daß auch die gegenwärtig regelmäßige Form der Bestellung kirchlicher Amtsträger, nämlich die Ernennung (durch den Papst), weder die einzig mögliche und vom NT legitimierte, noch die beste und vom Sinn des kirchlichen Amtes nicht mehr überbietbare Form ist. In diesem Gespräch wird deutlich, daß die Bischofswahl einerseits und die hierarchische Ordnung der Kirche andererseits einander keineswegs widerstreiten: Das päpstliche Recht der Bischofsernennung ergibt sich nicht aus dem Wesen der Kirche als einer hierarchisch geordneten Gemeinschaft, sondern ist das Ergebnis eines wechselvollen geschichtlichen Prozesses. Mit viel Fingerspitzengefühl wird die Abhängigkeit auch der Kirche in bezug auf die Amtsbestellungen von den jeweiligen gesellschaftlichen Vorgegebenheiten aufgezeigt. Die mancherorts noch üblichen staatlichen Mitspracherechte werden ebenso behandelt wie der Ursprung der konkordatären Sicherungen bestimmter Wahlrechte der Domkapitel. Der Kanonist kann dem Historiker zustimmen, wenn er meint, daß die Konkordate die Mitwirkung anderer innerkirchlicher Gremien bei der Erstellung von Wahlvorschlägen nicht grundsätzlich und a priori ausschließen.

Mit der wünschenswerten Deutlichkeit arbeitet Kottje überdies heraus, daß der Wunsch nach Mitwirkung bei der Wahl kirchlicher Amtsträger weder das Wesen der Kirche noch des geistlichen Amtes in Frage stellt. Vielleicht hätte dabei etwas deutlicher dargestellt werden können, daß in der alten Kirche Wahlakt, allgemeine Zustimmung, Bestätigung durch die Mitbischöfe und Konsekration *eine* hl. Einheit bilden, die insgesamt als vom Hl. Geist gewirkt verstanden wurde. Deutlich wird schließlich von beiden Gesprächspartnern darauf hingewiesen, daß die grundsätzliche Beteiligung des Volkes Gottes an der Bestellung zu einem Hirtenamt weder alle Ämter und Dienste zu umfassen brauche, noch als Allheilmittel mißverstanden werden dürfe. Vielmehr wohnen der sogenannten „Demokratisierung" echte Gefahren inne, etwa die, daß unter Umstän-

den solche demokratisch konstituierten (oder gar manipulierten) Wahlkörper von außerkirchlichen Gruppen überfremdet und mißbraucht werden können.
Angesichts der deutlich gesehenen möglichen Gefahren, die solche Wahlverfahren in Extremfällen mit sich bringen können, scheint den Dialogpartnern doch der status quo, nämlich des totalen Ausschlusses der Gläubigen (unter Einschluß des Klerus) von der Bestellung des Bischofs die größere Gefahr. Als möglichen Ansatz, wo heute eine Mitwirkung der Gläubigen wirksam praktiziert werden könnte, nennt Kottje die Bestellung der Weihbischöfe. Dazu allerdings wäre anzumerken, daß auch dabei sichergestellt sein müßte, daß die Organisationsgewalt des Ortsbischofs, als des verantwortlichen Leiters der betreffenden Teilkirche, nicht zu sehr beschränkt oder gar ausgeschaltet werden dürfte. Dieses Büchlein sollte allen, die in kirchlichen Gremien mitarbeiten, den „Progressiven" und den „Konservativen", zur Pflichtlektüre gemacht werden. Dank der glänzenden Frage- und Antworttechnik der Gesprächspartner ist es in jedem Fall eine spannende Lektüre und eine helfende Information.

Tübingen *Johannes Neumann*

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.—.

Die von Zeit zu Zeit veröffentlichten Erklärungen kirchlicher Zentralstellen, eine sakramentale Ordination von Frauen, vor allem zum Presbyterat, sei ausgeschlossen, entheben die Theologie nicht der Aufgabe, die Frage weiter zu prüfen.
In der vorliegenden Dissertation (Kath. Theol. Fak. Münster) überwiegt der rechtshistorische Teil (5—165), der die Grundlagen des Kanon 968 § 1 im Corpus Juris Canonici: in Gratians Concordantia discordantium canonum und in deren Bearbeitung durch die Dekretisten so wie im Dekretalenrecht, nämlich in den Dekretalen Gregors IX. und in deren Bearbeitung durch die Dekretalisten, untersucht. Dabei berücksichtigt R. auch die Texte, die über die dem Ausschluß der Frau von der Ordination als Motivation zugrundeliegende Einschätzung und Wertung der Frau Aufschluß geben. Immer wieder wird auf die schon geschöpfliche seinsmäßige und ethische Inferiorität der Frau und die dadurch bedingte Einstufung als bloßes Geschlechtswesen und ihre „sklavische Unterwerfung" unter den Mann hingewiesen. Auch die Unreinheit der Frau im Sinn der atl Reinheitsschriften, ihre Rolle als Verführerin und die Funktion Marias spielen eine Rolle.
Die Begründung stützt sich neben Bestimmungen des römischen Rechts über die Frau vor allem auf die Schrift (Gn 1, 27; 2, 7—24; 3; 1 Kor 11, 3—9; 14, 34 f; Eph 5, 22—23 u. a.) und die Väterauslegung dieser Schriftstellen. Darum fügt R. ihrem rechtshistorischen Teil auch „exegetische Bemerkungen zum (patristischen) Schriftbeweis für die Unterdrükkung der Frau" (166—200) an. Der kurze dogmatische Teil (201—221) will nur eine „Ergänzung der bereits vorliegenden exegetisch-dogmatischen Untersuchungen" (4) bieten und setzt sich kritisch mit der traditionellen Stellvertretungsidee im Amtsverständnis auseinander, auf Grund deren ebenfalls gegen die Zulassung der Frau zum Amt argumentiert wird, da der Stellvertreter Christi eben nur ein Mann sein könne. Die Schlußüberlegungen (222—232) fassen als Ergebnis zusammen, daß im Ausschluß der Frau von der Ordination „eine die Würde der Person der Frau verletzende und vor Gott nicht zu verantwortende Freiheitsbeschränkung liegt, deren Aufhebung um der Gerechtigkeit willen geboten ist, damit die der Frau verliehenen Charismen in der Kirche ungehindert zur Entfaltung kommen können" (4).

Im dogmatischen Teil hätte man vielleicht manches etwas differenzierter sagen können: Zwar wird mit Recht auf die Gefährlichkeit eines einseitigen Repräsentationsverständnisses hingewiesen und gesagt, daß das Amt ein Organ neben anderen Organen ist, die alle innerhalb der Kirche bzw. der Gemeinde (des Leibes) zu sehen sind; dennoch hat das Amt — wie alle Charismen — gerade als Dienst an der Gemeinde auch eine Funktion gegenüber der (übrigen) Gemeinde (207.212—214). Zudem: Sowenig das Amt und seine Autorität die fundamentale Brüderlichkeit aller Christen und das einzige Haupt- und Herrentum Christi gegenüber der Gemeinde, einschließlich ihrer Charismen und Ämter, aufheben, sondern voraussetzen, sowenig lassen sie sich unter dem Bruderbegriff subsumieren, wie ja auch der Dienstcharakter des Amtes nicht seine Autorität aufhebt (212—214). Zwar wird bemerkt, daß die Amtsfunktionen „unabhängig von der inneren Haltung des Amtsträgers ihre Gültigkeit" haben (215); dies hätte sich aber bei einigen späteren Formulierungen (217) besser auswirken können. Gegenüber dem einseitigen Repräsentationsgedanken hätte sich R. auch auf neuere Arbeiten über das Amtsverständnis berufen können, die überhaupt von einem ganz anderen theologischen Ansatz ausgehen. Einen dieser Ansätze hätte sie in dem in Anmerkung 65 (217) zitierten Informationsblatt des Institutes für europäische Priesterhilfe finden können. Das paulinische und nachpaulinische Lehrverbot für die Frau könnte man wohl aus der sozialen Struktur der Antike heraus wenigstens verständlich machen, statt es einfach als „unge-

rechtfertigt" und „ohne jedes reale Fundament" abzutun (200). Obwohl man sich also einige Verdeutlichungen und mitunter auch ein ausgewogeneres Urteil wünschen könnte, muß gesagt werden, daß das an der Sache, um die es hier geht, nichts ändert. In manchen Teilen des Werkes könnte man sich eine Unterteilung vorstellen (7—41.78—119. 134—161.166—200); sie ergibt sich freilich leicht von selbst. Die Anmerkung 8 auf Seite 7 gehört zur Seite 6. Die einsame Anmerkung 1 (164) ist rein formal seltsam.

Die im übrigen dankenswerte Arbeit ist nicht nur hinsichtlich des eigentlichen Themas (Ausschluß von der Ordination), sondern auch hinsichtlich der aufgezeigten Motivation noch immer aktuell. So spielten der Ausschluß der Frau selbst vom Lektorenamt und ihre Verbannung aus dem Altarraum noch in jüngsten römischen Dokumenten eine Rolle. Nach dem Vorwort hat das Generalvikariat von Münster eine Beihilfe für die Drucklegung der Arbeit mit der Begründung abgelehnt, ein Zuschuß könne nur Priestern gewährt werden. Hoffentlich ist das nicht auch ein Beitrag zum Thema.

Wien *Ferdinand Klostermann*

PASTORALTHEOLOGIE

KOVACS ELISABETH/ROTH GOTTFRIED, *Anselm Ricker und seine Pastoralpsychiatrie 1824—1902/03.* (Wiener Beiträge zur Theologie, Bd. XLI) (144). Dom-Verlag, Wien 1973. Kart. lam. S 120.—, DM 19.—, sfr 22.50.

Um die Darstellung von Leben und Werk des bekannten Wiener Pastoraltheologen Anselm Ricker haben sich die Historikerin E. Kovacs sowie der Psychiater und Dozent für Pastoralmedizin G. Roth verdient gemacht. Die biographischen Studien enthalten den Werdegang Rickers vom Stiftsprediger zum Pastoralprofessor und schildern eingehend die Vorgänge an der Wiener Theologischen Fakultät im letzten Viertel des 19. Jh.

Bei der Besprechung der Pastoralpsychiatrie berücksichtigt G. Roth sehr umsichtig den medikohistorischen und pastoralmedizinischen Hintergrund, wonach Pastoralmedizin und als ein Teilgebiet auch die Pastoralpsychiatrie als eine Wissenschaft vom Verhältnis der leiblichen Natur zur sittlichen und übernatürlichen Ordnung und von den darauf bezüglichen Pflichten des Seelsorgers und des Arztes definiert wird. In einer eingehenden Beurteilung und Würdigung der einzelnen Kapitel nimmt G. Roth zum Begriff der Pastoralpsychiatrie, zum Begriff der Seele bei Ricker wie zum Begriff der Geisteskrankheit und zu den differentialdiagnostischen Problemen Stellung und kann feststellen, daß die wesentlichen Fragen Rickers heute noch dieselben sind und der scholastische Seelenbegriff und die Auffassung der Geisteskrankheiten als Gehirnkrankheiten bis heute ihre Wirkkraft bewahrt haben. Der abschließende Entwurf einer künftigen Pastoralpsychiatrie, die sowohl in den Gesamtbereich seelischer Störungen einführen wie auch die krankhaften Störungen des religiösen Lebens eingehend behandeln sollte, sieht sich immer mehr mit einer großen Zahl anthropologischer Wissenschaften konfrontiert. Das Buch wird sicher bei Seelsorgern und Ärzten Interesse finden.

KAPFHAMMER FRANZ M. (Hg.), *Seiner Zeit voraus. Michael Pfliegler.* Aktuelle Texte. (366.) Styria, Graz 1973. Ln. S 280.—, DM 54.—, sfr 67.50.

Kurz nach dem Tode des bedeutenden österreichischen Pastoraltheologen M. Pfliegler wurde diese Blütenlese aus seinem reichen Schrifttum von seinen Freunden der Öffentlichkeit übergeben. Aus jeder Seite wird sichtbar, daß Pfliegler mehr gegeben war als anderen, daß er aber auch mit seinen Talenten wucherte, dadurch viele zum Leben erweckte und viele reich machte. Er war nicht nur ein mitreißender Jugendführer, ein Vorkämpfer für die Entpolitisierung der Seelsorge, sondern auch ein unerschrockener Freund der Arbeiter und Fernstehenden. Auch als Professor bewahrte er sich den engen Kontakt zu den Menschen, sprach auf unzähligen Tagungen, Versammlungen und Kongressen; seine Worte zündeten und sein Bekenntnis riß mit. In den vom Schicksal so hart getroffenen dreißiger und vierziger Jahren war er der Prophet, der seiner Zeit voraus war.

Die Texte der vorliegenden Kapitel lassen seinen Geist und den Elan seiner Arbeit erkennen, die in seinem unerschütterlichen Glauben wurzeln. Die Auswahl der einzelnen Abschnitte bringt sowohl die genetische Entwicklung seiner wissenschaftlichen Arbeit wie auch die einzelnen Sachgebiete in prägnanter Kürze. Von der Jugendbewegung über Erziehung und Bildung, der priesterlichen Existenz und dem mündigen Christen bis zur Seelsorge und dem Klassenkampf spannt sich ein weiter Bogen brennender Zeitprobleme, die aufzugreifen nur ganz Mutige wagten und dafür oft nur Undank ernteten. Es mag aber dem, der Pflieglers Ausführungen auch heute noch mit Spannung liest, eine Genugtuung sein, viele seiner Anliegen in den Dokumenten des 2. Vatikanischen Konzils verwirklicht zu sehen.

Graz *Karl Gastgeber*

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, 244 u. 12). Herder, Freiburg/Br. 1973. Kart. lam. DM 22.—.

Im Jänner und Februar 1971 wurde im Auftrag der deutschen Bischofskonferenz und der Vereinigung deutscher Ordensoberen eine Befragungsaktion aller Welt- und Ordenspriester der BRD durchgeführt. Ein umfangreicher Fragebogen mit 96 Fragen (12 Druckseiten) wurde in 26.206 Exemplaren versandt, von denen 20.131 zurückkamen und 20.055 verwertbar waren. Die Fragen waren in 6 Themenkreise gegliedert: Angaben zur Person und zu den äußeren Lebensbedingungen, Tätigkeit des Priesters, Amt und Beruf des Priesters, Fragen zum Zölibat, Verhältnis zur Kirche, Gruppenzugehörigkeit und Kontakte. Die Aktion sollte klären, wie die Priester der BRD und Westberlins auf die Situation unserer sich schnell wandelnden Gesellschaft und auf ihre Konflikte reagieren, welche Konflikte und Verunsicherungen in Amt und Rollenverständnis sie selbst bedrängen und wie sie diese zu bewältigen suchen.

Der Ordinarius für Sozialpsychologie und Soziologie an der Universität Zürich G. Schmidtchen legt hier einen Forschungsbericht über die Umfrage vor. Der Bericht enthält einen Textteil (127 S.), der schon mit 84 Tabellen und 33 Schaubildern illustriert ist und für sich gelesen werden kann, und einen Tabellenteil (114 S.) mit 120 Tabellen, der die Belege bringt.

Die ersten beiden Kapitel des Textteiles: „Wer sind die Priester" und „Die Aufgaben des Priesters", haben beschreibenden Charakter und geben schon interessante Auskünfte über Herkunft, Familienstruktur, Bildungswege, Lebensgeschichte, Vorberufe, berufliche Stellung, Lebensstil, soziale Sicherung, Bekanntenkreis, Gruppenzugehörigkeit, gesellschaftliche und politische Aktivität und Altersstruktur, aber auch über Probleme der Glaubensverkündigung, des liturgischen und pastoralen Dienstes, über Schwerpunkte der beruflichen Tätigkeit, über Zusammenarbeit mit Laien und das Gesellschaftsbild.

Die beiden analytischen Hauptkapitel: „Amt und Beruf" und „Priester und Kirche" decken die Rollenkonflikte der bundesdeutschen Priester und deren Reaktionen darauf auf. Man wird über das Amtsverständnis, das Verhältnis zum Ordinariat, Nachwuchsfragen, Ausbildungsfragen, Professionalisierungstendenzen, geistliches Leben, Zölibatsproblem, Zufriedenheit mit dem Beruf, Identifikation mit der Kirche, Genese und Verarbeitung von Konflikten, Kritik und Reformbestrebungen, Mitwirkung der Priester im Bistum informiert.

Das Ergebnis der Untersuchung kann hier nicht dargestellt werden. Jedenfalls hat sich die Priesterschaft der Bundesrepublik hier ein ausgezeichnetes „Instrument der Selbstdiagnose" geschaffen. Sie bildet alles eher als einen monolithischen Block: „Es gibt kaum eine Frage von grundsätzlicher Bedeutung mehr, über die die Priester einer Meinung wären und über die sie sich nicht sehr deutlich äußerten in dem einen oder anderen Sinn" (XII.). Auch sonst erfährt man zum Teil überraschende Informationen. So haben zwei Drittel der Priester einen ansehnlichen Kreis von Freunden und Bekannten, von den jüngeren mehr; das Interesse für Glaubensgespräche und pastorale Zusammenarbeit wächst bei den jüngeren Priestern bis zu 74 Prozent; 44 Prozent aller Priester haben persönliche Kontakte mit Geistlichen anderer christlicher Bekenntnisse; jüngere Priester wollen Information und Verkündigung mehr verbunden sehen, verlangen bis zu 76 Prozent noch mehr liturgische Freiheit, sind aufgeschlossener gegenüber der Laienmitwirkung, stehen stärker unter Konfliktdruck pastoraler theologischer und glaubensmäßiger Art. Alle Priester wollen in ihrem Amt einen Auftrag Christi erfüllen, die jüngeren wollen aber dabei vor allem für die Gemeinde und überhaupt für die anderen da sein. Mit dem Verhältnis zum Ordinariat ist die Mehrheit der jüngeren Priester unzufrieden; diese weist den Presbyterräten eine mitbestimmende Funktion zu; von den 5 jüngsten Jahrgängen drängen 57 Prozent auf Mitbestimmung im Bistum, 79 Prozent fordern Mitwirkung bei der Bischofswahl. Die Hälfte aller Priester begrüßt die Diskussion um den Zölibat, von den jüngeren über 70 Prozent; für die Presbyterordination von bewährten verheirateten Männern sprechen sich (wenigstens als erwägenswert) 79 Prozent aus, bis 86 Prozent der jüngeren Priester; für die Aufhebung des Pflichtzölibats 51 Prozent, bis 79 Prozent der jüngeren Priester. 22 Prozent aller Priester hätten wegen des Zölibats Bedenken, jungen Leuten zum Priesterberuf zu raten, 30 Prozent der jüngeren Priester. Für nebenberufliche Presbyter sprachen sich (absolut oder unter Umständen) 64 Prozent aller Priester aus. 51 Prozent wünschen keine besondere Priesterkleidung, 25 Prozent allerdings irgend ein äußeres Zeichen. 79 Prozent aller Priester, 67 Prozent auch noch der jüngsten sind mit ihrem gegenwärtigen Tätigkeitsfeld zufrieden. Eine volle Identifikation mit der konkreten Kirche stellen nur 11 Prozent aller Priester und nur 4 Prozent der 5 jüngsten Jahrgänge für sich fest; die weitaus meisten Priester stehen also der konkreten Kirche kritisch gegenüber. Die innerkirchliche Entwicklung der letzten Jahre beurteilen 51 Prozent überwiegend positiv (von den letzten 5 Jahrgängen sogar 70 Prozent) und nur 16 Prozent überwiegend negativ; 33 Prozent aller Priester (59 Prozent der von 1961 bis 1965 ordinierten und 57 Prozent der von 1966 bis 1970 ordinierten) wünschen Reformen sogar energischer vorangetrieben. 40 Prozent aller Priester führen die gegenwärtige Krise der Kirche auf deren veraltete

Strukturen zurück. 52 Prozent aller Priester wünschen ein Mitwirken der Gemeinde bei der Ernennung des Pfarrers. Dies nur einige Beispiele.
Wünschen würde man die Nummer des Fragebogens auch bei den einzelnen Fragen der Tabellen im Text- und Tabellenteil. Mit besonderem Interesse erwartet man die Auswertung des nun erschienenen Berichtes über die österreichische Priesterbefragung (IKS, Priester in Österreich, 5 Bde., Wien 1973) und einen Vergleich der beiden Befragungen ebenso wie einen Vergleich der Haltungen der Presbyter in Deutschland und Österreich nach diesen Befragungen mit den entsprechenden Haltungen der Laien nach den Ergebnissen der verschiedenen Katholikenbefragungen oder einen Vergleich der Haltungen der jüngeren bzw. älteren Presbyter mit denen der jüngeren bzw. älteren Katholiken.

Wien *Ferdinand Klostermann*

JOCKWIG KLEMENS (Hg.), *Wege der Umkehr.* Buße und Erneuerung im Ordensleben (192). Butzon & Bercker, Kevelaer 1972. Kart. lam. DM 15.80.

Dieses Buch ist ein Sammelwerk von Redemptoristen, die die gute Moral ihres Ordensvaters weiterführen in die moderne Zeit hinein. Natürlich sind Beiträge eines Sammelwerkes nicht alle von gleicher Bedeutsamkeit; einzelne verdienen besonders unterstrichen zu werden: etwa die Beiträge von Peter Lippert und Heinz Joachim Müller. Aber alle zeichnen sich aus durch theologische Solidheit und auch durch pastoralen Wert. Es geht den Vfn nicht darum, Schockierendes zu sagen, sondern eine zuverlässige Theologie und Pastoral des Buß-Sakramentes zu geben. Der Titel freilich schränkt die Thematik zu sehr ein. Hier wird nicht nur von Ordensleben und der Erneuerung des Ordensleben gehandelt — das geschieht beinahe nur am Rand. Das Buch gibt viel mehr Anweisung zur Verwaltung des Sakramentes für alle Christen. Man wünscht sich als aufmerksame Leser nicht nur Spirituale von Ordensfrauen, sondern alle Priester, besonders auch jene, die vermeinen, es sei mit einer Bußandacht alles getan. Es ist dem Buch auch zuzustimmen, wo der Wert einer Buß-Andacht genauer bestimmt, aber auch seine Grenze gezeigt wird.

Imst *Heinrich Suso Braun*

MANDEL K.H./MANDEL A./STADTER E., *Ehevorbereitung und junge Ehe.* Psychologische Überlegungen (115.) (Pfeiffer-Werkbücher 109). München 1972. Kart. lam. DM 9.80.

Die Vf. legen in knapper Form wesentliche Erkenntnisse dar, die in ihrem Buch „Einübung in Partnerschaft" ausführlich behandelt sind. Es handelt sich um Vorträge, die auf einem Studien- und Fortbildungstag für Referenten der Brautleutetage und für Eheberater gehalten wurden. Die Erfahrung aus der Eheberatung ist auf allen Seiten spürbar. Der Leser findet beste Qualität auf kleinem Raum in einer Sprache, die jeder verstehen kann.
Da hier Erfahrungen, die in der Arbeit mit Eheleuten gemacht wurden, auf die Situation vor der Eheschließung angewendet werden, ist das Büchlein vor allem für alle geeignet, die in der ehevorbereitenden Bildung tätig sind. Es eignet sich auch für junge Menschen, die die Partnerwahl bereits getroffen haben. Darüber hinaus wird es aber auch für den Eheberater nützlich sein sowie für alle Menschen, die von Berufs wegen mit Ehekonflikten zu tun haben.
Besonders gut gelungene Kapitel: „Soziale Lerngeschichte als Ehevorbereitung", „Einübung in das partnerschaftliche Gespräch", „Selbstentfaltung der Frau", „Beziehungen zu den Eltern und Schwiegereltern".

Linz *Bernhard Liss*

KATECHETIK/PÄDAGOGIK

SCHULZ HEINZ MANFRED, *Katechese und Gottesdienst mit Kindern.* Vorschläge aus der Praxis. (128.) Grünewald, Mainz 1973. Kart. lam. DM 12.80.

Dem Buch ist anzumerken, daß es wirklich aus der Praxis und für die Praxis geschrieben ist. Es weist einen Weg, auf dem auch Gottesdienstleiter und -helfer, die weniger Initiative, Zeit oder Phantasie in den Gottesdienst mit Kindern intensivieren können, zu einer lebendigen, freien, kindgemäßen Gestaltung finden können. Die liturgischen und paraliturgischen Anregungen sind größtenteils realisierbar, vielleicht abgesehen von den Vorschlägen, die sich auf das Vorzeigen von Fotos beziehen. Wer hat schon ein solches Archiv von großen Fotos, daß er einen Priester, der einen Verfolgten beschützt, einen Buben, der eine Kerze entzündet, einen Gefangenen vor der Erschießung usw. vorzeigen kann?
Das Buch gibt Vorschläge zu Sonntags- und Werktagsmessen und zu Wortgottesdiensten, jeweils unterschieden in solche, die ohne Mithilfe der Kinder vorbereitet werden, und solche die die Vorarbeit der Kinder und ihrer Betreuer erfordern, etwa zur Planung einer kleinen Spielszene. Die theologische Problematik der Vorschläge bringt Vf. auf der letzten Seite selbst zur Sprache. Die Vorschläge zielen deutlich ins Lehrhafte, in eine „Katechisierung der Messe", zumindest des Wortgottesdienstes. Eine emotional reichere Gestaltung der Mahlfeier kann hier sicher vieles ausgleichen. Dennoch sollte der lehrhafte Teil des Gottesdienstes nicht so linear auf intellektuelle Kenntnisnahme oder Bestätigung zielen, sondern tiefer führen, weiter weisen: zum Aufgehen der spirituellen Dimension helfen, die Person des Teilnehmers

angehen, Wege weisen. Solches kann auch bei Kindern schon beginnen. Dann wird auch der Gottesdienst eher zum „Fest", zur „Feier", wie Vf. wünscht. Die technische oder künstlerische Vorarbeit mit den Kindern allein schafft das Schulklima nicht aus der Kirche. Die Sprachform überfordert manchmal die Kinder: geistige „Sehkraft", „Gesinnung Gottes", „Schönheit des Glaubens" usf. Dennoch kann das Eingehen auf diese Vorschläge den Kindergottesdienst — und nicht nur ihn — mit neuem Leben erfüllen.

München *Winfried Blasig*

HAIDER FRANZ, *Die Ehre als menschliches Problem.* Versuch einer pädagogischen Orientierung. (178.) Schöningh, Paderborn 1972. Kart. lam. DM 18.—.

Wir haben Haider zu danken, daß er ein Problem aufgegriffen hat, das in der Pädagogik selten, kaum jemals aber nach allen Seiten hin durchleuchtet wurde. Das Buch ist in zwei Abschnitte gegliedert. Im 1. Teil spricht Vf. von den Erscheinungsformen der Ehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Er beginnt mit den Griechen und zeigt, daß für die Helden Homers die Ehre der Inbegriff alles Guten und Schönen war. Der Bürgerschaft der Polis ging es in erster Linie um das Eintreten für die Sicherheit der Stadt und nicht um das Streben nach persönlichem Ruhm. Ganz allgemein kann man sagen, daß der Charakter des Wettkampfes bei allen gesellschaftlichen Betätigungen für das griechische Leben kennzeichnend war. H. weist dann darauf hin, daß die Anerkennung der allgemeinen Menschenehre zum erstenmal bei Cicero zu finden ist. Dieser betont, daß man den Menschen ein großes Maß an Ehrerbietung entgegenbringen müsse. Im Leben der Germanen spielte die Ehre, wie Vf. mit Recht hervorhebt, eine geradezu dominierende Rolle. Von ihrer Unverletztheit hing es ab, ob das Leben friedlich und glücklich ablief. Im weiteren Verlauf seiner Darstellung beschäftigt sich H. mit den christlichen Ehrvorstellungen. Es verweist auf das Gebot der Gottesverehrung im AT und meint, daß es mit dieser Ausrichtung der Ehre auf ein übergeordnetes Wesen zusammenhängt, daß die Ehre grundsätzlich den Älteren und Überlegeneren zuerkannt werde. H. befaßt sich auch mit den Aussagen des Thomas v. A. über die christliche Großgesinntheit (magnanimitas) und weist dann noch auf die ritterlichen Ehrentugenden hin. Die weiteren Ausführungen gelten den Ehrvorstellungen in der Neuzeit. Im einzelnen werden die Ehrverpflichtung in der Renaissance, das humanistische Ehrgefühl und die Ehrgeizschulung bei den Jesuiten, die Ehrauffassung bei den Philanthropen und bei bedeutenden Pädagogen des 19. und 20. Jh. besprochen.

Der 2. Teil des Werkes beschäftigt sich mit den Darstellungsformen der Ehre. H. setzt sich zunächst mit der Ehre als Gemeinschaftsphänomen auseinander. Er weist auf die Bedeutung des guten Rufs und des guten Namens hin, wobei er neben dem Pädagogen O. Bollnow auch eine Reihe von Schriftstellern zu Worte kommen läßt. Weiterhin spricht Vf. von der Standesehre als Verpflichtung und von der Standesverpflichtung, die Ehre zu verteidigen. In diesem Zusammenhang kommt er auch auf das Duell zu sprechen und bringt zahlreiche Stimmen zur Beurteilung des Zweikampfs von Basedow bis in die Zeit des Nationalsozialismus. In dem Kapitel „Das Individuum und seine Ehre" stellt H. die verschiedenen Auffassungen zum Problem „Ehrstreben der Wetteifernden" dar. Er zitiert hier vor allem Th. Erismann und H. Nohl. Unter Berufung auf J. Huizinga meint er, daß man selbst dem „offensichtlichen Bestreben, sich als der Erste zu erweisen, eine gewisse pädagogische Berechtigung nicht absprechen könne, wenn man annimmt, daß der vom Kinderleben an bis zu den höchsten Kulturbetätigungen vorhandene Wunsch, seiner Vortrefflichkeit wegen geehrt zu werden, eine der mächtigsten Triebfedern zur Vervollkommnung des einzelnen und seiner Gruppe ist". Wenn Vf. sagt, daß dem Ehrgefühl des Jugendlichen gegenüber, besonders in der Pubertät, „große Feinfühligkeit" angebracht ist, so drückt er damit nur aus, was Jugendpsychologie und praktische Erfahrung immer schon festgestellt haben. H. beschäftigt sich auch mit extremen Weisen des Ehrverhaltens. Hier weist er besonders auf den Nationalsozialismus und auf dessen Ideologen A. Rosenberg hin. Das letzte Kapitel handelt von der Ehre als Selbstwert der Person. H. betont, daß sich im Intimbereich des Menschen ein Bestand von persönlicher Ehre ankündigt, der unabhängig von sozialer Bedingtheit ist. Für diese innere Ehre ist es gleichgültig, ob sie anerkannt wird oder nicht. Vf. schließt seine Ausführungen mit einigen Gedanken über die „Ehre über den Tod hinaus". Pädagogisch und moralphilosophisch Orientierte werden das Buch mit Interesse und Nutzen lesen.

Linz *Bruno Schilling*

KURZ HELMUT, *Ostern.* Grund christlicher Hoffnung. Lehrerheft (23.) DM 3.80, Schülermaterial (23.) DM 2.40.

WOLF URSULA und WERNER, *Einführung in die Bibel.* Lehrerheft (62.) DM 5.80, Schülermaterial (31.) DM 3.20.

PLÜGER ELMAR, *Gesetz und Bund.* Lehrerheft (23.) DM 3.80, Schülermaterial (15.) DM 1.80.

SEYFRIED WOLFGANG, *Gibt es eine christliche Politik?* Politisches und soziales Engagement der Kirche und des Christen. Lehrerheft (23.) DM 3.80, Schülermaterial (15.) DM 1.80.

KOEP JOSEF u.a., *Die „Heiden" und wir.* Weltreligionen, Lehrerheft (32.) DM 4.20, Schülermaterial (31.) DM 2.80.

Reihe: Unterrichtsmodelle — Fach Religion Nr. 1—6. Kösel, München 1973.

Diese Unterrichtsmodelle bestehen aus einem Lehrerheft und aus einer Materialsammlung für die Hand des Schülers. Hg. ist eine Arbeitsgemeinschaft für religionspädagogische Projektentwicklung des Deutschen Katechetenvereins. Die einzelnen Modelle sind auf eine Schulstufe abgestimmt und behandeln den Stoff in einer bestimmten Problemstellung. Das Lehrerheft steckt für den Lehrer das Thema ab, gibt das Lehrziel an und bietet mögliche Stundeneinheiten. Viele Lehrer werden auch dankbar sein für die theologische Kurzinformation zum betreffenden Thema. Dadurch wird zugleich der theologische Ansatz deutlich, aus dem heraus eine Vorlage gestaltet ist. Für den Schüler ist eine Materialsammlung vorgesehen (Format DIN A 4). Sie besteht aus Texten, Bildern, Skizzen, Frage- und Testbögen. Die Blätter sind gelocht und leicht auseinanderzunehmen, so daß man sie dem Schüler auch einzeln in die Hand geben kann; dies empfiehlt sich vor allem für die Testbögen am Schluß, die einer Erfolgskontrolle dienen sollen.

Wer die Unterlage verwenden will, muß sich darüber klar sein, daß es sich um Arbeitsmaterial handelt. Man kann sich nicht damit begnügen, den gebotenen Stoff ‚durchzunehmen', sondern muß mit dem angebotenen Material arbeiten, muß sich überlegen, wie man es sinnvoll verwendet. Zweifellos liegt es im Wesen solcher Projekte, daß sie nicht jedem Lehrer in gleicher Weise entsprechen werden und daß sich dabei auch zwischen den einzelnen Modellen Unterschiede ergeben (die Modelle sind von verschiedenen Vf. bearbeitet), es handelt sich jedoch um durchaus brauchbare Unterlagen. Man merkt ihnen an, daß sie in der Praxis erprobt sind. Daß man anstelle eines Lehrbuches mehrere Modelle hat, dürfte mehr Vorteile als Nachteile bringen. Ein Autor kann sich damit auf das Gebiet beschränken, wo er etwas weiß und ist nicht gezwungen, in Themenbereichen zu arbeiten, wo er nicht so versiert ist. Außerdem ist auf diese Weise leicht ein Austausch möglich, sobald man auf einem Gebiet etwas Besseres hat. Der Versuch, theologische Stoffgebiete nicht nur etwas zu erklären, sondern tatsächlich für den Unterricht aufzubereiten, scheint gelungen. Man kann nur wünschen, daß die Reihe fortgesetzt wird.

Eine Schwierigkeit für die Verwendung in Österreich ergibt sich allerdings aus der Verschiedenheit der Lehrpläne. Die Themen sind ja für bestimmte Altersstufen erstellt und daher nicht beliebig auf andere übertragbar. Außerdem ist auch wegen der notwendigen Approbation durch die kirchliche und staatliche Behörde die Verwendung von Sondermaterial nicht ohne weiteres möglich. Durch die Gratisschulbuchaktion wurden diese Verfahren eher kompliziert als vereinfacht. Bleibt also nur zu wünschen und zu hoffen, daß diese Klippen keine unüberwindlichen Hindernisse für eine Verwendung im RU darstellen.

MEUELER 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 bzw. 4.80.

MEUELER ERHARD, *Lernbereich Dritte Welt.* Evaluation der curricularen Arbeitshilfe „Soziale Gerechtigkeit". (327.) Patmos, Düsseldorf 1972. Snolin DM 24.—.

Die Zeiten, da man relativ rasch und einfach befähigt war, RU zu erteilen, sind zusehends im Schwinden begriffen. Diesen Eindruck bekommt man, wenn man die Projektstudie über die Entwicklungshilfe durchblättert. Je nach Temperament wird man die Unterlagen als zu umfangreich und vor allem als zu kompliziert ablehnen oder man wird versucht sein, sich vom RU zurückzuziehen, da man vor einem solchen Arbeitspensum kapituliert. Die Unterlagen sollen dem RU beider Konfessionen (9.—13. Schuljahr), dem Sozialkundeunterricht, kirchlicher und außerkirchlicher Jugendarbeit und der Erwachsenenarbeit dienen. Der experimentelle Charakter ist bedingt durch die Thematik Entwicklungshilfe; man wollte damit aber auch die ständige Notwendigkeit von Verbesserungen unterstreichen. Diese sollen durch Rückmeldungen mit Hilfe eines beiliegenden Fragebogens, durch begleitende Beobachtung, kurz durch Evaluation (Erfolgskontrolle) erreicht werden. So hatte man die 2. Aufl. (1. Aufl. 1971) vom Anfang an für 1972 geplant.

Das Textbuch ist in 9 Einheiten gegliedert. 3 Einheiten befassen sich mit Situationsbeschreibung, weitere 3 Einheiten haben Reaktionsbeschreibung zum Inhalt; es geht hier um Motive, Ausmaß und Probleme der Entwicklungshilfe. 2 Einheiten Normenbeschreibung erläutern Begriffe der Tradition wie Caritas, Barmherzigkeit und Zielvorstellungen einer neuen Sozialethik. Eine Strategiediskussion, was die BRD, die deutschen Kirchen sowie der einzelne tun können, rundet die Themen ab. Die „Didaktischen Erläuterungen" bieten dem Lehrer einige Zusatzinformationen, stellen verfügbare Hilfsmittel vor, befassen sich aber vor allem mit den Lernzielen und dem Lernverfahren.
Der Evaluationsband hat zunächst die Rückmeldungen aus den in der Praxis gemachten Erfahrungen verarbeitet, wobei allerdings zu bedenken bleibt, daß die Zahl von 165 zu-

rückgesandten Fragebögen gering ist und nicht als repräsentativ gelten kann, zu einem weitaus größeren Teil bringt er jedoch die Stellungnahme von Fachleuten, die sich von ihrem Fachgebiet her (Pädagogik, Sozialforschung, Entwicklungshilfe u.a.) mit dem Entwurf auseinandersetzen. Trotz grundsätzlicher Anerkennung der geleisteten Arbeit und Zustimmung zur Gesamtvorlage sind die Stellungnahmen zum Teil sehr kritisch. Die vorgebrachten Bedenken sind gewiß nicht einfach vom Tisch zu wischen. Wer also eine gründliche Auseinandersetzung wünscht, sei auf diesen Band verwiesen. Daß der Rücklauf aus der praktischen Arbeit so gering war, ist zwar zu bedauern, kann aber nicht von vornherein dem Vf. angelastet werden. Auf diese Weise hat bei der Erfolgskontrolle wieder die theoretische Überlegung die Oberhand, was jedoch der Qualität und Richtigkeit der Beiträge keinen Abbruch zu tun braucht.

Durch die Ausführlichkeit des Entwurfes wird man mit einem grundsätzlichen Problem konfrontiert, dessen Lösung für den RU wichtig ist. Niemand, der für einen christlichen RU verantwortlich ist, wird bezweifeln, daß sich christliche Nächstenliebe heute auch in der Form der Entwicklungshilfe äußern muß. Man begnügt sich gerne mit dieser allgemeinen Feststellung oder mit dem Betreiben einzelner Initiativen. Befaßt man sich jedoch mit der Thematik genauer, wird einem bewußt, daß sich eine ganze Reihe von Schwierigkeiten erst ergeben, wenn man sich über das Wie einer solchen Hilfe Gedanken macht. Eine Hilfe muß nicht nur gut gemeint, sondern auch richtig sein. Sachliche Richtigkeit setzt aber hohe Einsicht in konkrete wirtschaftliche und politische Zusammenhänge voraus. Ein Religionslehrer müßte also in diesen Fragen gut Bescheid wissen und entsprechend viel Zeit aufwenden, um auch seinen Schülern solche Einsichten zu vermitteln. Damit erhebt sich aber nun sogleich die Frage, welche anderen Bereiche ihm weniger wichtig scheinen, so daß er sie zugunsten dieser Frage zurückstellen kann.

Weitere Schwierigkeiten ergeben sich daraus, daß man in einem solchen Bereich mit Meinungsverschiedenheiten zu rechnen hat. Zu sehr bewegt man sich hier auf der Ebene aktueller Tagesfragen, wo es nun einmal verschiedene Auffassungen gibt. Rascher, als man dies beabsichtigt, kann man hier zu einer Kritik an der bestehenden Gesellschaftsordnung kommen. Da die Schule andererseits innerhalb dieser Gesellschaft etabliert ist, kann dies zu einer Quelle vieler Konflikte werden. Es soll nun gewiß nicht gesagt sein, daß Konflikte um jeden Preis vermieden werden sollen, man sollte sich jedoch der möglichen Konsequenzen bewußt sein, wenn man sich auf eine derartige Thematik näher einläßt.

Solche Überlegungen machen deutlich, mit welchen Schwierigkeiten jemand zu rechnen hat, der eine Unterlage für den Bereich Entwicklungshilfe erstellt. Man bekommt Achtung, wenn sich jemand dieser Mühe unterzieht. Die Schwierigkeiten, denen man sich gegenübersieht, sind groß. Dennoch kann nicht übersehen werden, daß es im vorliegenden Projekt nicht gelungen ist, das Material in einer Weise zu verarbeiten, daß man damit ohne größere Voraussetzungen arbeiten kann. Die Kunst bestünde darin, Schwieriges einfach zu sagen, ohne dabei die Wirklichkeit zu verfälschen. Der Entwurf ist noch zu unfertig, er ist einer Baustelle vergleichbar, an der Einzelbestandteile umherliegen und auch noch viel Überflüssiges, so daß man den Plan, der verwirklicht werden soll, zu wenig erkennt.
Meueler selbst schrieb im Vorwort: ‚Dieses Textbuch ist noch zu umfangreich! Dieses Textbuch enthält noch viel Überflüssiges, läßt andererseits aber sicher Wichtiges vermissen'. Nimmt man dies ernst, so kann man sich nur fragen, ob es nicht besser gewesen wäre, diese Mängel vor einer Drucklegung zu beheben.

Linz *Josef Janda*

ASZETIK

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

Das Buch ist eine sehr gründliche, solide Arbeit, die im Nachvollzug freilich einige Anstrengung kostet. Vf. geht es darum, mit Hilfe und in Weiterführung der Philosophie Heideggers aufzuzeigen, daß in den Stimmungen Transzendenzerfahrung gemacht wird. Unter Stimmungen „sind bestimmte psychische Phänomene gemeint, die der Gefühlssphäre angehören, die sich aber im Gegensatz zu vielen Gefühlen und Affekten auf keinen bestimmten Gegenstand zu beziehen scheinen, wie z.B. Angst, Ekel, Scham, Hoffnung usw." (9). Die Bedeutung dieser Stimmungen wird aufgezeigt an der mystischen Erfahrung des „Trostes ohne vorangehende Ursache" bei Ignatius von Loyala und am Zusammenhang zwischen Stimmung und Wahl beim selben Heiligen.
Die verwendete Methode ist philosophisch: „In unserer hermeneutischen, phänomenologischen und existentialontologischen Analyse der stimmungshaften religiösen Erlebnisse Loyolas wollen wir uns ausschließlich auf die philosophischen Aspekte des Problems beschränken. Damit wollen wir sagen, daß wir hier ausdrücklich von jeder theologischen Intention, Methode und Problematik Abstand nehmen wollen. Von theologischer Seite

könnte uns vielleicht vorgeworfen werden, daß wir uns damit den Weg zum vollen Verständnis der Ignatianischen Erfahrung versperren, da diese Erfahrung wesentlich eine mystische Erfahrung ist und die Mystik eigentlich in die Theologie gehört. Wir meinen aber mit Karl Rahner, daß die philosophische Analyse eines Phänomens jeder theologischen Interpretation desselben vorangehen muß, wenn die Theologie auf festem Boden stehen will. Die rein phänomenologische Forschung der mystischen Erfahrung ist daher der erste notwendige Schritt auf dem Wege zum vollen Verständnis dieser Erfahrung" (204). Es ist wichtig, diese Beschränkung in der Methode zu beachten und nicht eine umfassende Behandlung der Mystik zu erwarten.

Die mystische Erfahrung des dynamischen, unberechenbaren, lebendigen Gottes, von der Ignatius Zeugnis gibt, wird mit der heutigen Theologie nicht als unmittelbare Erfahrung Gottes gedeutet. Gott kann nicht direkt Gegenstand unseres Bewußtseins werden, sondern Gott offenbart sich im Medium einer besonders qualifizierten Stimmung. Die mystische Präsenzerfahrung des „Göttlichen" ist zunächst die stimmungsmäßige Erfahrung der ontologischen Transzendenz, nämlich des Unterschiedes zwischen dem Seienden und seiner Seiendheit vom Sein selbst (237 und 298). Ignatius hat aber nicht nur die Erfahrung der ontologischen Transzendenz gemacht, sondern der theologischen (Unterschied Gottes vom Seienden). Die liebevolle Ehrfurcht und Ehrerbietung der ignatianischen Altersmystik „ist vor allen Dingen das Erlebnis, in dem Ignatius Gott als Gott erfuhr, d.h. die Urtröstung bzw. die mystische Urerfahrung, nämlich die Stimmung der göttlichen Transzendenz bzw. der ‚theologischen (transzendenten) Differenz'" (247). Aber diese theologische Transzendenzerfahrung ist eine Erschließung aus der Stimmung und eine Thematisierung aus dem Glauben. „Daß das göttliche Du ‚unmittelbar' von einer besondersartigen numinosen Stimmung erschlossen wird, kann daher nicht bedeuten, daß hier eine Begegnung ‚ohne jedes Mittel und Medium' stattfindet. Für die Begegnung des numinosen Du ist ja die Vermittlung dieser Stimmung, die der darin gemachten Transzendenzerfahrung und die der Thematisierung dieser Erfahrung unbedingt notwendig" (309).

Die mitgebrachten Einstellungen sind der Grund, daß christliche und buddhistische Mystik nicht die gleiche Erfahrung vermitteln. Es handelt sich aber nicht um nachträgliche verschiedene Deutungen, sondern die Erlebnisse selbst sind schon verschieden (257—259). Ignatius hat nun in der Erfahrung des Trostes ohne vorangehende Ursache das sichere Kriterium für die Richtigkeit einer existentiellen Entscheidung gesehen (Exerzitien Nr. 176 und 330). Voraussetzung für diese existentielle Wahl ist die ignatianische Indifferenz, die „einer radikalen, verschwiegenen Vereinzelung und einer ständigen Konfrontation mit dem Tode" entwächst. Diese Indifferenz ist jeweils gestimmt, in der Stimmung des Gleichmuts. Die Stimmung des Entschlusses ist die Stimmung der Freiheit. „Die Erfahrung dieser Offenheit und Freiheit ist aber für Heidegger nichts anderes als die Erfahrung der Transzendenz des Daseins" (321). „Die Stimmung der verwirklichten Freiheit in der existentiellen Entscheidung ist die gehobene, ruhige Stimmung der Freude. Diese Freude ist nicht die Freude über den jetzt als eigenen empfundenen Wahlgegenstand, ja nicht einmal die Erleichterung darüber, daß man sich endlich entschieden hat, sondern sie ist der Ausdruck der vollkommensten Übereinstimmung des Daseins mit sich selbst, in dem ‚Augenblick', in dem gerade ‚es selbst' geworden ist. Die verwirklichte Freiheit des Daseins kann nicht anders, als sich in der Grundbefindlichkeit der Freude ausdrücken, denn die Erfahrung der wirklichen Freiheit ist nichts anderes als die stimmungshafte Erfahrung der Transzendenz" (323 f). Sine causa heißt also, daß „völlig unerklärlich die unergründliche Freiheit des Daseins stimmungsmäßig bewußt wird" (324).

Es bleibt dennoch die Frage, was der Mensch tun muß, daß er zum Trost ohne vorangehende Ursache oder zur liebevollen Ehrfurcht kommt, wenn es auch letztlich Gnade ist, Werk Gottes, diese gehobenen Stimmungen zu erfahren, die zur Erfahrung der theologischen Transzendenz führen.

BRUNNER AUGUST, *Der Schritt über die Grenzen.* Wesen und Sinn der Mystik. (282.) Echter, Würzburg 1972. Kart. lam. DM 26.—.

Den Fragen der Mystik begegnet man heute mit Interesse. Der Ruf nach Meditation läßt nach dem Ziel der Meditation fragen. Was geschieht, wenn sich der Meditierende versenkt? Ist die Ekstase oder Erleuchtung das Aufgehen im Unendlichen oder eine mystische Vereinigung mit dem persönlichen Gott? Ist es möglich, mit Hilfe von psychosomatischen Methoden zur mystischen Erfahrung zu kommen, oder ist Mystik reines Geschenk von oben? Es gibt der Fragen viele, die umso schwieriger sind, als alle Mystiker übereinstimmend sagen, es sei unmöglich, die mystische Erfahrung sachgerecht dem zu beschreiben, der keine solche Erfahrungen gemacht habe. Umgekehrt ist die Scheidung äußerst schwierig, was unmittelbar mystische Erfahrung und was nachträgliche (unbewußte) Deutung ist.
Vf. arbeitet mit „Kategorien des personhaften Seins", die er in früheren Werken erarbeitet hat. Vereinfachend gesagt, ist Mystik im allgemeinen die Erfahrung des Umfassen-

den. Der Vf. setzt die mystische Erfahrung nicht unmittelbar einer Gotteserfahrung gleich. „In der mystischen Versunkenheit wird der Mensch unmittelbar und ungegenständlich der eigenen Geistigkeit auf eine völlig neue Weise inne" (110). Zur theistischen Mystik muß noch das Sich-selbst-zuerkennen-Geben, ein Sich-Eröffnen Gottes kommen. Darum spricht Vf. von unmittelbaren „Zeichen der persönlichen Zuwendung und damit der personhaften Seinsweise des tragenden Grundes" (166). Auf Seite des Menschen ist die Reinigung der Sinne und des Geistes, d.h. Selbstlosigkeit und Ausrichtung auf Gott, notwendig. Ein Monist macht deshalb keine theistische Erfahrung, weil er sie als illusorisch beiseite schieben würde. Für eine monistische Mystik wird es darum gehen, den Schleier des Stofflichen und besonders der eigenen Leiblichkeit zu überwinden, um dann mit dem unpersönlichen Grund eins zu werden. Gemeinschaft und Liebe sind mit einem Unpersönlichen nicht möglich, wohl aber mit dem christlichen Gott, der sich einer Begegnung erschließt. Das Wie dieser Erschließung kommt nicht sehr deutlich zur Sprache.
Das Buch kann eine Hilfe sein zur denkerischen Bewältigung des Phänomens Mystik. Wer ein mehr spirituelles Interesse hat, wird wohl eher direkt zu den Schriften der Mystiker greifen.

Linz *Eduard Röthlin*

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.—.

Das Wagnis, die Botschaft der Bibel „auf einen Nenner zu bringen" ist Vf. geglückt. Dieser gemeinsame Nenner ist die Umkehr. Sie wird zum Schlüssel, der dem Leser den Zugang zu dem sich selbst offenbarenden, fordernden, liebenden Gott eröffnet und zum Wegweiser durch das Dickicht der Erzählungen, Dichtungen und aller übrigen literarischen Gattungen der Bibel. Umkehr ist „Entscheidung für den Ursprung als Ziel, ist Wahl des Weges, der zur Wiedervereinigung mit dem Ursprung führt. Sie ist Suspendierung der Selbstmacht, Erlösung vom Mythos der eigenen Unabkömmlichkeit und von der Angst. Umkehr ist Rückkehr zum Vertrauen" (8 f). Unter diesem für den Menschen heute lebenswichtigen Aspekt behandelt Sp. verschiedene ntl. Texte über Christusnachfolge, Möglichkeiten des Christseins heute usw. Immer wieder wird der Leser vom Gotteswort selbst vor das harte „Entweder-Oder" gestellt: „Entweder wir sind Liebende oder in einer uns vielleicht noch verborgenen Tiefe Hassende. Entweder Gott ist uns Gott, oder wir selbst sind uns Gott, und unser Leben gehört dem Widersacher..." (82). Besonders wertvoll ist die Meditation „Ehe heute und immer" (118 ff), in der der Ehebund in das Licht der Bundestheologie gestellt und als „Unverbrüchlicher und Neuer Bund" gesehen wird.
Dem Vf., der durch seine Schriften so starke Impulse für die Bibelmeditation gegeben hat, sei für dieses Buch in besonderer Weise gedankt.

HERBSTRITH WALTRAUD, *Edith Stein.* (Theologie und Leben 12) (55.) Kyrios, Meitingen 1972. Kart. lam. DM 5.—.

Vf. bietet in dieser Schrift einen Auszug aus ihrem großen Werk: „Das wahre Gesicht Edith Steins". Aber schon in dieser Kleinschrift werden so viele bis jetzt unveröffentlichte Briefstellen angeführt und ein so lebendiges, anziehendes Bild der großen Karmelitin gezeichnet, daß sie wohl geeignet ist, viele Menschen für ihre Seligsprechung zu interessieren.

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

Unter den Stichworten „Wachet und betet — Mein Gott, warum hast du mich verlassen — In deinem Licht schauen wir das Licht" werden hier sorgfältig ausgewählte Texte aus der Hl. Schrift und aus Werken älterer und moderner Autoren über das Gebet geboten. Man könnte sich jedoch fragen, ob dem vielbeschäftigten Menschen unserer Tage für seine „fünf Minuten täglich" nicht eher ein persönliches, wenn auch noch so einfaches Gebet anzuraten ist? Oder wenn ihm schon eine Hilfe geboten werden soll, warum dann nicht lieber kurze biblische Gebetsrufe, Psalmverse, „Bekenntnisse" des Jeremias, Klagen des Job? Ist nicht Reden mit Gott unvergleichlich wichtiger als Reden über Gott und als Reden über das Gebet?

HERBSTRITH WALTRAUD, *Therese von Lisieux.* Anfechtung und Solidarität. (212.) Kaffke, Bergen-Enkheim o. J. Kart. lam. DM 12.80.

Wie der Bildband „Therese von Lisieux, wie sie wirklich war", so zeigt auch diese Schrift die wirkliche Therese: ihren Weg des Alltäglichen, ihr Ausharren in einer mit Konflikten geladenen Situation, ihren einsamen Kampf um letzte Wahrhaftigkeit inmitten einer Atmosphäre getarnter religiöser Unechtheit. Der Verfasserin gelang es, die Schichte von Schminke und honigsüßem Kitsch zu durchbrechen, um uns die wahre, unverborgene Menschlichkeit der Heiligen zu zeigen. Noch größeren Dank aber schulden wir ihr dafür, daß sie die gefühlsbetonte, blumenreiche Sprache Theresens, dem Kind des 19. Jhs., in die Sprache unserer Zeit

zu übersetzen vermochte, ohne etwas von dem Gehalt ihrer Lehre zu verändern oder abzuschwächen. So erhält Theresens Leben und Lehre — beides fällt bei ihr, wie bei allen wirklich großen Menschen, zusammen — große Aktualität für unsere Zeit. Wir fühlen uns instinktiv verstanden und angesprochen, wenn sie jeder Art von Werkgerechtigkeit und Leistungsfrömmigkeit den Kampf ansagt, wenn sie ihr geistliches Leben ausschließlich auf die Hl. Schrift stützt, wenn sie endlich die „Versuchung zum Atheismus" stellvertretend durchleidet und siegreich besteht.

Das dem Buch beigefügte vollständige Verzeichnis der Theresien-Literatur, in dem auch Namen wie Horkheimer, Gardavsky und Machoveč zu finden sind, betont auf seine Weise, wie viel die Heilige uns heute zu sagen hat.

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.—.

Neben der hervorragenden Schrift „Therese von Lisieux — Anfechtung und Solidarität" von W. Herbstrith wirkt dieses Büchlein etwas veralfet und farblos. Es bringt eine kurzgefaßte Biographie, bleibt aber eine nähere Darlegung über den „Weg urchristlicher Frömmigkeit" schuldig. Die Abschnitte „Theresia und unsere Zeit" und „Mission als Aufgabe des Gottesvolkes" bringen jedoch fruchtbare Anregungen für das christliche Leben.

Bertholdstein *Mirjam Prager*

LIPPERT PETER, *... und ging mit ihnen.* Biblische Meditationen für Ordensfrauen. (112.) Butzon & Bercker, Kevelaer 1972. Kart. lam. DM 8.80.

Das 2. Vatikanum rief die Ordensgemeinschaften zu einer Neubesinnung auf, um die sich die jeweiligen Generalkapitel bemühten. Nun kommt es darauf an, diese Bemühungen in die Tat umzusetzen. Norm dieser Erneuerung soll die im Evangelium dargelegte Nachfolge Christi sein. Das vorliegende Büchlein soll und kann dabei gute Dienste leisten. Der Autor greift darin einige Problemkreise, um die heute gerungen wird, auf, nimmt eine Schriftperikope als Orientierungspunkt und versucht, sie nach einer kurzen Exegese für das Ordensleben zu aktualisieren. Es geht dabei um Fragenkreise wie die Glaubensbedrängnisse in der heutigen Zeit („Getrost" glauben inmitten des Wirrwarrs. Zu 1 Petr 1, 6—9), das Zusammenleben im christlichen Geist (Wie solidarisch? Zu Röm 12, 9—18), um den Zusammenhang von Gottes- und Nächstenliebe (Gott allein lieben ... Zu Mt 22, 37—40), um die Frage nach einem horizontalen oder vertikalen Christentum (Krise des Betens. Zu Röm 8, 26), um die Rolle der Charismen in der Kirche (Charismen und Konflikte. Zu 1 Kor 12, 4—7), um die Frage der Rechtfertigung aus dem Glauben oder aus den Werken (Grund, auf dem wir stehen. Zu Lk 17, 7—10), um die Unsicherheit im Leben des Christen (Aber auf Hoffnung hin. Zu Röm 8, 18—25), um die Freude, die der Christ haben darf, weil Gott gut ist (Und am Ende die Freude. Zu Psalm 108 (107), 2—5) und anderes.

Wie der Autor in der Einleitung schreibt, sollen Problembewußtsein und Innerlichkeit nie gegeneinander ausgespielt werden. So versucht auch er, dieses Bewußtsein zu wecken und die Probleme dann mit dem Licht des Evangeliums auszuleuchten. Handfeste Antworten dürfen allerdings nicht erwartet werden — gerade die einfachen Lösungen, hinter denen es sich wie hinter einer sicheren Mauer so „gut" leben läßt, sucht der Autor niederzureißen und den Leser herauszuführen in die Wirklichkeit, auf deren schwankendem Grund nur im Glauben an Christus, in der Hoffnung auf Christus und der Liebe zu Christus Fuß gefaßt werden kann — zu Christus, der dann mit uns geht. Möge das Büchlein vielen Segen bringen!

Linz *Mirjam Griesmayr*

KLIMMER, I. (Hg.), *Lectio brevis.* Aus Ansprachen von Heinrich Kahlefeld. (273.) Knecht, Frankfurt 1972. Linson DM 19.80.

Ziel der vorliegenden Ausgabe ist es, Hilfen für die persönliche Meditation zu vermitteln. Das Werk dient also im Grunde dem „Gebet". Da der Bereich Gebet — Meditation im Christentum letztlich *einem* Großen verpflichtet ist, anderseits verschiedene Themen in sich schließt, kann man auch das hier angezeigte Buch von dieser Position aus begreifen. Das bedeutet etwa: Die einzelnen Texte haben unterschiedliche Aspekte, nehmen jedoch immer wieder die Grundthematik auf und bereiten sie für eine „viertelstündige tägliche Sammlung" (vgl den Titel „Lectio brevis" mit seinem Bezug zur Kurzlesung der kirchlichen Komplet) bzw. den Schritt zur Kontemplation des Glaubens zu. Bedeutsam ist in diesem Zusammenhang eine grundlegende Aussage Kahlefelds (10): „Der Ort des ursprünglich ertönenden Schriftwortes und der eigentliche Ort der christlichen Meditation ist der gleiche: Es ist der Kult. Auch die private Versenkung hat Teil an dem, was in der Versammlung der Getauften geschieht."

Die einzelnen „Meditationen" sind unter die Haupttitel: Das Problem unserer Zeit — Die Evangelien — Gebet — Kultische Kontemplation gruppiert. Die jeweils folgenden kurzen inhaltsschweren Stücke (vgl. etwa besonders trefflich S. 259: Das Mahl) sind zwar von unterschiedlicher Wertigkeit, lassen aber

durchwegs Saiten anklingen, die nicht so schnell verstummen!

Bamberg *Hermann Reifenberg*

LÖHR VALENTIN, *Auf dein Wort hin.* Biblische Betrachtungen. (116.) Knecht, Frankfurt/M. 1973. Kart. lam. DM 13.80.

Petrus hat damals auf das Wort des Meisters hin das scheinbar Sinnlose gewagt und dabei die Kraft dieses Wortes erfahren. Es gibt Prediger, die offenbar nicht dieses Vertrauen haben, sondern sich auf eigenes Wortgeklingel verlassen und von vielen anderen, sehr „horizontalen" Dingen reden statt vom Evangelium. Der bekannte Autor zeigt, wie vom Wort Christi sehr wohl auch heute noch Licht und Kraft ausgeht, um die Aufgaben, die das Leben dem Menschen unserer Zeit stellt, menschlich und christlich zu meistern. Die lebendige, bildstarke Sprache macht das Lesen leicht und erfreulich.

SCHÜLLER HELLMUT A./FRINGS-KAMMERICHS EDITH, *Das Kreuz.* Ein Versuch, in unserer Welt zu leben und zu verstehen (164.) Grünewald, Mainz 1973. Snolin DM 17.50.

Anstoß zu den Überlegungen dieses Buches gab die Begegnung einer protestantischen Lehrerin mit der katholischen Kreuzwegandacht. Sie wurde zum Anlaß für ausgedehnte, offensichtlich sehr fruchtbare Gespräche, die — in Zusammenarbeit mit einem katholischen Geistlichen — in einer ökumenischen Jugendgruppe geführt wurden. „Hier, wo wir sahen, daß unser Leben in ‚Horizontale' und ‚Vertikale' nicht einseitig zum einen hin sich auflösen ließ, wo es sich uns deutete als ein Leben im Schnittpunkt, da schien uns zum erstenmal das Kreuz auf als ein umfassendes Ursymbol für menschlich-christliches Dasein und Verstehen" (Einleitung). In dem Werk, das den Leser zum intensiven Mitdenken einladet, wird überraschend deutlich aufgezeigt, wie tatsächlich das Kreuz Christi uns Einsicht geben kann, die Welt, in der wir leben, kritischer zu sehen und besser, christlicher zu bewältigen. Daß auf diesem Wege die heute neuentdeckte Meditation wertvolle Hilfe leistet, wird auf den letzten Seiten stark hervorgehoben. Den rechten Ausgleich zwischen der „Vertikalen" und der „Horizontalen" in unserem Leben zu finden, ist sicher das größte Anliegen, das dem heutigen Menschen gestellt ist. Es wäre zu wünschen, daß die wertvollen Anregungen dieses Buches dabei nicht unbeachtet blieben.

Zams *Igo Mayr*

VERSCHIEDENES

BREITBACH JOSEPH, *Die Jubilarin. Genosse Veygond. Requiem für die Kirche* (251) Fischer, Frankfurt 1972. Brosch. DM 14.—.

In zwei Nachworten, die sich auf den wohl aktuellsten Beitrag unter den drei Dramen, ‚Requiem für die Kirche', beziehen, kritisiert der Autor seine Kritiker, anläßlich einiger Aufführungen in Westdeutschland. Es fällt nicht schwer, den Grundton der groß angelegten Apologie eines eigenen Werkes zu erkennen: Zu deutlich ist die Sprache dessen, der, besorgt um das Heil aller, die ihm nicht voll zustimmen, stirnrunzelnd bis anklägerisch-empört seine Stimme erhebt. B. liebt es, Begriffe, Ansichten, Meinungen zu verbessern; so lange abzustreichen, bis das jeweils Gemeinte dem eigenen Geschmack entspricht. „Wo auf der Bühne ein Held bruchlos gut oder bruchlos schlecht, also aus einem Guß ist, und unverlogen immer das ‚Richtige' tut, würde ich das Stück ein gutes Melodrama nennen..." meint der Autor. Weiter: Wirg, der Held des Stücks ‚Requiem für die Kirche', ist ein solcher Held, also hat man es hier mit einem guten Melodrama zu tun. Solche nachträgliche Verteidigung und Rechtfertigung bedarf keiner Kritik mehr. Bzw. Einer Kritik der Kritik der Kritik. Wenn B. aber meint: „Ob diese (die Formbehandlung) dann gut oder schlecht ist, das hängt nicht nur von der künstlerischen, sondern auch von der moralischen Qualität des Autors ab", so ist dieses Anliegen, das er als einer von wenigen zeitgenössischen Autoren auszusprechen wagt, sicher ernst zu nehmen. Nur hat Moral allein noch nie ein Werk zustande gebracht; auch in diesem Fall will es nicht so scheinen. — Eine kurze Textprobe (188 f):

Dechant. Wirg, Wirg. Sie sind zu streng, viel zu streng mit Ihrem Clemens. Man spricht im Ort davon. Wissen Sie das? Sie machen ihn lächerlich vor seinen Altersgenossen. Abends muß er um 8 Uhr zu Hause sein. Wie soll er sich denn mit Mädchen treffen?

Wirg. Wie! Heimlich. Erst neulich! Ist er erwischt worden. Mit einer Fünfzehnjährigen. Fünfzehn! Im Weinberg. In einer Hütte. Die Eltern waren bei mir. Und jetzt hat er — seit der Karwoche! — eine junge Witwe. Zu der fährt er mit dem Rad. Sonntags früh, um sieben, wenn ich in der Sakristei zu tun habe und nachher an der Orgel sitze. Dabei ist er nicht der einzige bei dem Weib, und er weiß es. —

Vom Kirchplatz her nähern sich Schritte und Stimmen.

Dechant, zum Fenster schielend. Dann wird das Verhältnis nicht dauern.

Wirg. Von der fährt er sonntags direkt auf den Sportplatz und schwänzt das Hochamt.

Dechant, aufmerkend. Er wohnt also keiner Messe bei...

Was in diesen Zeilen ernst, ja tragisch wirken soll, gleitet (und es ist ein Kennzeichen des gesamten Stücks) ins Komische ab: Die Häufung der Untaten des Sohnes, vom all-

zustreng-ratlosen Vater reichlich schwarzweiß-malend berichtet, und die peinlichen Anweisungen für den Dechanten: ‚zum Fenster schielend', ‚aufmerkend'; schließlich die geradezu aufreizende Einsicht: „Er wohnt also keiner Messe bei . . ." Das ist tatsächlich Volksstück-Sprache (was B. ja wollte), aber zugleich eben auch unfreiwillige Parodie; überholt, unglaubwürdig, verkrampft-stilisiert. Genau hier setzt die Kritik jüngerer Schriftsteller ein: Bei jener Moral, die als gesprochenes Wort zur Heuchelei werden kann. Auch wenn es gut gemeint war.

Linz *Helmut Schink*

OBERÖSTERREICHISCHE LANDESREGIERUNG (Hg.), *Die Linzer Donaubrücken.* Festschrift zur Fertigstellung und Weihe der zweiten Linzer Donaubrücke im Dezember 1972. (160 S., 48 Abb.) OÖ. Landesverlag, Linz 1972. Ln S 280.—, DM 38.—.

Mit der großzügigen Lösung der Ostumfahrung als vierspurige Autobahn und dem Bau der zweiten Linzer Donaubrücke mit sechs Fahrspuren wurde von der Bundesstraßenverwaltung und der oö. Landesbaudirektion nicht nur eine straßen- und brückenbautechnische Großleistung erbracht, sondern auch für die Landeshauptstadt eine optimale Lösung für die Entflechtung des Regional- und Durchzugsverkehrs geschaffen. Die Planungen liegen kaum ein Jahrzehnt zurück und lassen in ihren innerhalb dieser verhältnismäßig kurzen Zeitspanne notwendig gewordenen Erweiterungen und Schwerpunktverlagerungen die stürmische Entwicklung des Motorverkehrs und die in immer größere Dimensionen wachsenden Erfordernisse der Bewältigung des lokalen und überregionalen Verkehrs in und um Linz deutlich erkennen. Die Fertigstellung und Eröffnung der neuen Linzer Donaubrücke, die von einer Arbeitsgemeinschaft der Linzer Unternehmungen Mayreder, Kraus & Co. und Hamberger sowie der Vereinigten Österreichischen Eisen- und Stahlwerke AG. in Zusammenarbeit mit der Brückenbauabteilung der Landesbaudirektion in außerordentlich kurzer Bauzeit bewältigt werden konnte und in ihrer Planung und Ausführung ein Meisterwerk moderner Ingenieurkunst darstellt, wurde mit Recht zum Anlaß genommen, diese großartige Gemeinschaftsleistung in einer Festschrift gebührend zu würdigen. Es war ein glücklicher Gedanke des Redakteurs, den inhaltlichen Rahmen für die in dieser Veröffentlichung abzuhandelnden Einzelthemen weiter abzustecken und den aktuellen Anlaß auch vom Blickwinkel der geographischen Situation wie der wirtschafts- und verkehrsgeschichtlichen Gegebenheiten aus vielseitig zu beleuchten.

Den wichtigsten Beitrag leistete in dieser Hinsicht der Redakteur *Otto Wutzel* selbst, der mit einer wohlausgewogenen Auswahl von 36 Stadtansichten die künstlerische Darstellung der Linzer Brücken von der Renaissance bis zur Gegenwart in Kupferstichen, Zeichnungen und Gemälden mit vorangestellter Einleitung vorführt und in kurzen Bilderläuterungen kommentiert. Auch die moderne, auf das Wesentliche reduzierte Stadtansicht ist mit Reproduktionen nach Gemälden, Aquarellen und Zeichnungen bekannter heimischer Künstler (Oskar Kokoschka, Rudolf Hoflehner, Franz Pötsch, Kurt Moldovan, Anton Lehmden und Peter Kubovsky) repräsentativ vertreten. Die zum Großteil in Farbwiedergabe dargebotene Reihe der historischen und modernen Linzer Stadtansichten macht zusammen mit den übrigen, ebenso sorgfältig ausgewählten Illustrationen die Festschrift zu einem inhaltlich wie ästhetisch gleich wertvollen und ansprechenden Bildband zur Geschichte der künstlerischen Darstellung der Donaulandschaft und des Linzer Stadtbildes.

Darüber hinaus findet aber sowohl der technisch als auch der historisch Interessierte in der vorliegenden Publikation alles Wissenswerte in Wort und Bild zur weitgespannten Thematik. Das technikgeschichtliche Pendant zu Wutzels Beitrag bildet der mit historischen Planreproduktionen ausgestattete Aufsatz von Landesbaudirektor *Josef Aichhorn* über die „Technisch-geschichtliche Entwicklung des Donaubrückenbaues im Raume Linz", während der Bauleiter *Otto Schimetta* eine technische Beschreibung der neuen Linzer Brücke mit instruktiven Plänen und Detailskizzen beisteuerte. Der Leiter der Brückenbauabteilung der Landesbaudirektion *Karl Mittermayr* stellt in einem reich bebilderten Beitrag die oberösterreichische Donau und die von ihr geprägte Landschaft in ihrer erdgeschichtlich gewachsenen Gestalt vor. Die Dichterin *Gertrud Fussenegger* verfolgt die vom Menschen im gleichen Raum die Jahrhunderte hindurch unternommenen Versuche, die natürlichen Hindernisse der Wasserläufe durch Brücken und Fähren zu überwinden, um das Land für seine Siedlungen erschließen und seinen Lebenserfordernissen dienstbar machen zu können. Kammersekretär *Franz Pisecky* bietet schließlich in einem umfangreichen Rückblick eine gründliche Darstellung der Entwicklung und der geschichtlichen Wandlungen des Donauverkehrs bis zur Gegenwart.

So gelang auch in der Festschrift ein beispielhaftes Gemeinschaftswerk, das des Anlasses würdig ist und weit über diesen hinaus durch die sorgfältige Auswahl und Behandlung der Themen, nicht zuletzt aber durch die reiche Bebilderung und noble Ausstattung Interesse und Beachtung beanspruchen darf.

Linz *Alfred Marks*

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 4/1973: **Gemeinsam planen**
Ulrich Conrads, Öffentlich planen —
eine schöne Fiktion
Hans R. Blankesteijn,
Stadterneuerung, eine politische Frage
Norbert Greinacher, Die Funktion der Kirche
in den Trabantenstädten
Herbert Muck, Auf der Suche nach Kooperation
zwischen Kirche und Öffentlichkeit
Hans R. Blankesteijn,
Trefkoel Groningen: Agora und Nicht-Agora
Gerhard Niederstucke, Projekt auf dem Prüfstand
Klaus Würmell, Am Beispiel Heiligenstock

Bauten: Gemeindezentren Oer-Erkenschwick „St. Josef",
Salzburg „St. Vitalis", Main-Aschaffen, Friedenskirche
in Gräfelfing

Zur Kunst: Herbert Schade, Der Engel mit dem Januskopf —
Zum Werk von Ernst Fuchs
Wolfgang Böhme, Das Schöne und das Häßliche

Die Themen der Hefte des Jahrganges 1974:

Heft 1/1974: **Theater — Religion — Rituale — Spontaneität**

Heft 2/1974: **Blickpunkt Schweiz**

Heft 3/1974: **Bild und Meditation**

KUNST UND KIRCHE erscheint vierteljährlich.

Jahresabonnement: öS 158.—; DM 24.—; sfr 28.—;
Einzelheft: öS 46.—; DM 6.50; sfr 8.—;
(Preise einschl. 8 % Mwst.).

Bestellungen
über den Buchhandel oder an den Verlag.

OBERÖSTERREICHISCHER LANDESVERLAG LINZ
Landstraße 41, Postfach 50, A-4010 Linz/Donau

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

Die Einheit des Menschen	Das Bild des Antichrist im Mittelalter: Von Tyconius zum Deutschen Symbolismus	Der Kommentar des Radulphus Brito zu Buch III De anima

Die Einheit des Menschen. Von Theodor SCHNEIDER. Der anthropologische Satz von der Geist-Seele als einzige Wesensform im Menschen ist ein Grundsatz der thomasischen Anthropologie, und als solcher war er ein Kernsatz der Auseinandersetzung in der Kritik und Verteidigung der Lehre des Thomas im Korrektorienstreit. Daß sich der umstrittene Satz am Ende nicht nur behauptete, sondern gegenüber anders laufenden Tendenzen durchsetzen konnte, gehört zu den aufregenden Erkenntnissen der Geistesgeschichte des 13. Jahrhunderts. die in dieser Arbeit sachkundig, quellennah und hochaktuell beschrieben werden. (Band 8 der Reihe) VI und 288 Seiten, kart. 48,– DM, ISBN 3–402–03902–8.

Das Bild des Antichrist im Mittelalter: Von Tyconius zum Deutschen Symbolismus. Von Horst-Dieter RAUH. Er sucht die strukturellen Zusammenhänge zwischen Geschichtstheologie, Symbolismus und Exegese zu erforschen. Als Schlüsselfigur dient die Gestalt des Antichrist. Ausgehend von den biblischen Quellen verfolgt der Autor den Weg der Antichrist-Typologie bis in das 12. Jahrhundert. Wichtigstes Leitmotiv ist die Tyconius-Tradition, deren spirituelle Exegese im 12. Jahrhundert in die Geschichtstheologie des „Deutschen Symbolismus" mündet .(Band 9 der Reihe) VIII und 550 Seiten, kart. 98,– DM. ISBN 3-402-03903-6.

Der Kommentar des Radulphus Brito zu Buch III De anima. Von Winfried FAUSER. Er legt hier die kritische Edition mit philosophisch-historischer Einleitung eines Textes vor, der eine wichtige Quelle für die Auseinandersetzung mit dem Averroismus zu Beginn des 14. Jahrhunderts an der Pariser philosophischen Fakultät darstellt. Radulphus Brito erweist sich als ein entschiedener Gegner des Monopsychismus, dem er auf dem Boden des gemäßigten Aristotelismus entgegentritt. (Band 12 der Reihe) Erscheint Dezember.

Verlag Aschendorff
44 Münster
Gallitzinstraße 13
Bezug durch
jede Buchhandlung

Aschendorff
Münster

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

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

J. L. BACON

Gegründet 1853 Komm.-Ges.

4021 LINZ, Wachreinergasse 2, Postfach 292
Telefon 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
empfiehlt sich für alle wichtigen Sachversicherungen

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

glasmalerei

Lautsprecheranlagen, Kirchenheizungen, Elektrische Orgeln

VERITAS

A-4010 Linz, Harrachstraße 5, Postfach 403

Inlandbezug vom Verlag (Postscheckkonto Wien 7422.430) 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, Kobenhavn.

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

	Jahresabonnement	Einzelheft
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	$ 8.50	$ 2.50

(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

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.—.

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.

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

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

Theologisch-praktische Quartalschrift

Aus dem Inhalt:

W. Beinert:	Kurzformeln des Glaubens – Reduktion oder Konzentration?
A. Stöger:	Die Paulinische Versöhnungstheologie
R. Schulte:	Friede mit Gott
J. Schasching:	Gerechtigkeit und Evangelisierung
H. Müller:	Das Sonntagsgebot – Anachronismus oder heilsamer Appell?
W. Scholz:	Vorstellungen über Caritas in der Gemeinde
F. Staudinger:	Schriftauslegung im Dienst kerygmatischer Seelsorge
H. Heimerl:	Kirchliche Druckerlaubnis heute
F. Mussner:	„Christologie – systematisch und exegetisch“

122. Jahr 1974 2. Heft

Inhaltsverzeichnis des zweiten Heftes 1974

	Abhandlungen	Seite
Wolfgang Beinert:	Kurzformeln des Glaubens – Reduktion oder Konzentration?	105
Alois Stöger:	Die Paulinische Versöhnungstheologie	118
Raphael Schulte:	Friede mit Gott	132
Johannes Schasching:	Gerechtigkeit und Evangelisierung	143
	Pastoralfragen	
Hubert Müller:	Das Sonntagsgebot – Anachronismus oder heilsamer Appell?	150
Werner Scholz:	Vorstellungen über Caritas in der Gemeinde	163
	Mitteilungen	
Ferdinand Staudinger:	Schriftauslegung im Dienst kerygmatischer Seelsorge	172
Hans Heimerl:	Kirchliche Druckerlaubnis heute	175
	Berichte	
Peter Gradauer:	Römische Erlässe und Entscheidungen	178
Franz Mußner	„Christologie – systematisch und exegetisch"	181
	Literatur	
	Eingesandte Bücher	185
	Buchbesprechungen Philosophie, Bibelwissenschaft NT, Kirchengeschichte, Dogmatik, Moraltheologie, Kirchenrecht, Pastoraltheologie, Katechetik/Pädagogik, Liturgik, Aszetik.	188
	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, Drohnenweg 5. DDr. Peter Gradauer, Hochschulprof., A-4020 Linz, Herrenstraße 37. DDr. Hans Heimerl, Univ.-Prof., A-8301 Laßnitzhöhe, Hauptstraße 22. Dr. Hubert Müller, Prof., D-8702 Zell/Main, Hauptstraße 1. Dr. Franz Mußner, Univ.-Prof., D-84 Regensburg, Ägidienplatz 2. P. Dr. Johannes Schasching SJ., General-Assistent, I-00100 Roma, Borgo S. Spirito 5. Ing. Werner Scholz, Caritasdirektor, A-3100 St. Pölten, Bräuhausgasse 2. P. Dr. Raphael Schulte, OSB, Univ.-Prof., A-1010 Wien, Freyung 6. Dr. Ferdinand Staudinger, Hochschulprof., A-3100 St. Pölten, Heidenheimer Straße 9. Dr. Alois Stöger, Weihbischof, A-3100 St. Pölten, Domplatz 1.

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

WOLFGANG BEINERT

Kurzformeln des Glaubens — Reduktion oder Konzentration?

Quer durch alle Kirchen und alle Länder sind seit einigen Jahren intensive Bemühungen um eine Kurzformel des Glaubens festzustellen. Sie haben ihren Ursprung in der pastoralen Sorge für die Menschen von heute. Wer in irgendeiner Form mit der Glaubensverkündigung beauftragt ist — in der Predigt, in der Katechese, in der Erwachsenenbildung oder an der Universität —, dem ist schmerzlich bewußt, daß die alten Worte des Glaubens für viele leere Hülsen geworden sind, die nichts mehr zu sagen scheinen. Nicht nur Begriffe wie *Transsubstantiation, hypostatische Union* oder *immanente Trinität* sind hohl geworden, auch die in ihnen zur Sprache kommende Wirklichkeit findet kein Echo mehr. Liegt das nicht wenigstens zu einem Gutteil daran, daß sie gerade so verkündigt werden, wie es traditionell üblich ist? Aus der Not des Verkündigers erhebt sich die Frage, wie man den Glauben einprägsam und verständlich formuliert. Aus ihr heraus hat sich die Diskussion um die Kurzformeln entwickelt.

Dahinter steht freilich nicht nur ein Sprachproblem, sondern eine komplizierte Sachlage, die nach einer Lösung verlangt. Unser Glaube ist schwer geworden. Damit ist hier nicht die existentielle Schwierigkeit des Glaubensaktes gemeint, sondern seine materiale Komplexität, mit der sich der Glaubende oder Glaubenswillige konfrontiert sieht. Die Christen zweier Jahrtausende haben den Glauben immer wieder neu bedacht; in geschliffenen und ausgefeilten Formeln haben sie ihn an uns weitergegeben. Ihren Sinn zu erfassen, bedarf eines langen und mühsamen Studiums. Dazu kommt in unseren Tagen die immer deutlicher sich profilierende Pluralität der Theologie. Wer glauben will, wird vor eine Fülle von theologischen Modellen, Perspektiven, Ansatzpunkten und Wertungen gestellt, die offenbar nicht mehr adäquat auf eine einzige Theologie reduziert werden können, obschon ihnen innerhalb der einen Kirche legitimes Existenzrecht zusteht.

Kann man den Zeitgenossen mit alledem belasten? Muß man ihn nicht zum Wesentlichen führen? Wäre es nicht wichtig, ihm die Mitte des Christlichen deutlich zu machen und alles Zweitrangige zu vernachlässigen? Vielleicht kann er die zentralen Glaubensinhalte noch recht und schlecht in seine christliche Praxis übersetzen; für die Totalität der Glaubenssätze erscheint das nicht mehr realisierbar. Damit werden freilich neue, schwierigere Fragen provoziert. Was ist oder worin besteht jene vielberufene Mitte des Christlichen? Steigt nicht das Gespenst eines blutleeren, inhaltslosen Abstraktums auf, eine Art Christentum des kleinsten gemeinsamen Nenners? Darauf ließe sich verzichten. Oder bleibt am Ende lediglich eine unbestimmte und unbestimmbare religiöse Erfahrung, deren einzige Kraft die Desintegration der Christen wäre? Sobald man die Frage nach der Konzentration des Glaubens stellt, taucht die Gefahr der Reduktion, des Glaubensabbaus und des Glaubensverfalls auf.

Sie zwingt den Theoretiker wie den Praktiker zur Auseinandersetzung und zur Stellungnahme. Beides kann hier nicht in wünschenswerter Ausführlichkeit zur Darstellung kommen. Doch soll versucht werden, einiges Material zur weiteren Besinnung anzubieten. Zu diesem Zweck sei in vier Schritten vorgegangen. Mit einem knappen Blick in die Geschichte fragen wir zuerst nach Sinn, Zweck und Wesen einer Kurzformel des Glaubens. Da wir in den altchristlichen Symbola bereits derartige Zusammenfassungen haben, müssen wir uns mit dem Verhältnis der modernen Glaubensformeln zu ihnen befassen: sind sie veraltet oder überflüssig, Konkurrenz oder Komplement zu jenen? Das bringt uns zum dritten Schritt, der uns in die Problematik hineinstellt, die schon im Thema anklingt und auf die wir gerade wieder gestoßen sind: dient die Kurzformel der Konzentration des Glaubens oder baut sie ihn ab? Endlich wollen

wir aus den Ergebnissen dieser Gedankengänge einige praktische Hinweise für die Katechese gewinnen.

I. Geschichte und Begriff der Kurzformel des Glaubens

Der Anstoß zur Erörterung der Bekenntnisproblematik erfolgte in Deutschland bei den großen Konfessionen fast zu gleicher Zeit. In beiden Fällen ging er von der Basis aus. Als man etwa seit 1960 im reformatorischen Raum daran arbeitete, durch neue liturgische Formen die junge Generation für die Kirche zu gewinnen, erwies es sich als unumgänglich, die herkömmliche Glaubenssprache dem Verständnis der Hörer anzupassen. In den Jugendgottesdiensten gebrauchte man neue Bekenntnistexte. Sie bestanden meistens aus Paraphrasen des Apostolikums. Man wich aber auch bald von diesem Schema ab. Dieses Vorgehen weckte heftige Reaktionen bei mehr konservativ denkenden Gruppen. Es kam zu Spannungen, deren äußerste Pole etwa durch die Bewegung „Kein anderes Evangelium" auf der einen, durch die Initiatoren der „Politischen Nachtgebete" auf der anderen Seite charakterisiert sind[1].

Innerhalb des Katholizismus kam die Forderung nach neuen Bekenntnissen nicht von den Gemeinden, sondern von der Theologie. Wohl als erster erhob *Karl Rahner* — noch während des letzten Konzils — seine Stimme, um eine neue, zeitgemäße Verkündigungsformel zu postulieren. Als erster legte er 1964 eine solche vor. Dies geschah in einem für die niederländische Zeitschrift „Euros" verfaßten Entwurf, der im folgenden Jahr in „Geist und Leben" unter dem bemerkenswerten Titel „Kurzer Inbegriff des Glaubens für ‚Ungläubige'" publiziert wurde. Eine erweiterte Fassung dieses Aufsatzes erschien 1967 im Märzheft der Zeitschrift „Concilium". Sie ist am leichtesten in Band VIII der „Schriften zur Theologie" zugänglich[2]. Einen dritten Anlauf unternahm der damalige Münsteraner Dogmatiker in „Reflexionen zur Problematik einer Kurzformel des Glaubens", erstmals Anfang 1970 in „Diakonia/Der Seelsorger", dann in Band IX der „Schriften" veröffentlicht[3]. Er hatte, wie sich sofort zeigte, ein Anliegen artikuliert, das viele Menschen beschäftigte. Seine Stellungnahme löste geradezu eine „Kurzformelwelle" aus. Nicht nur Theologen wie *Walter Kasper* und *Hans Küng* legten eigene Entwürfe vor, auch in katholischen Akademien und Seminaren versuchte man sich mit mehr oder minder großem Geschick an der aktuell gewordenen Aufgabe. Die Ergebnisse wurden in mehreren Publikationen gesammelt und einer größeren Leserschaft bekanntgemacht. Die ausführlichste Zusammenstellung verdanken wir *Roman Bleistein*, der zugleich einen umsichtigen Kommentar geliefert hat[4]. Texte „einfacher" Gläubiger hat *Josef Schulte* in dem Bändchen „Glaube elementar" herausgegeben[5]. Seither ist die Diskussion nicht mehr abgerissen. Dazu mag nicht zuletzt der Umstand beitragen, daß keine einzige Kurzformel eine größere Verbreitung gefunden hat. Nicht unerwähnt dürfen wir in diesem Zusammenhang lassen, daß etwa gleichzeitig mit den genannten Unternehmungen und nicht ohne Konnex mit ihnen eine Reihe von Kommentaren zu den altchristlichen Glaubensbekenntnissen erschienen sind. Auch sie wollen das Verständnis des Glaubens für unsere Zeit aufschließen. Der bekannteste und erfolgreichste Versuch ist die „Einführung in das Christentum" aus der Feder *Joseph Ratzingers*, der in zahlreichen Auflagen und vielen Übersetzungen verbreitet ist[6].

---

[1] Über den Verlauf der Diskussion informiert der von *G. Ruhbach* u. a. hg. Sammelband „Bekenntnis in Bewegung", Göttingen 1969.

[2] Die Forderung nach einer „Kurzformel" des christlichen Glaubens: Schriften zur Theologie VIII, Einsiedeln 1967, 153—164.

[3] Einsiedeln 1970, 242—256.

[4] Kurzformel des Glaubens. Prinzip einer modernen Religionspädagogik, 2 Bde., Würzburg 1971.

[5] Essen 1971.

[6] Erstmals München 1968.

Auf den ersten Blick scheint es sich bei den Kurzformeln um eine brandneue Sache zu handeln. Doch zeigt sich bei näherem Zusehen, daß es um ein Anliegen geht, bei dem heute die Intensität und Breite der Diskussion überraschend ist, das jedoch urmenschlich und genuin christlich ist.

„Ein Glaube, der darauf verzichten würde, sich klar und möglichst deutlich auszudrücken, würde sich dazu verurteilen, unbestimmt, ja sogar unbeständig zu bleiben. Es kommt dem Menschen wesentlich zu, seine Überzeugung auszudrücken, die Gewißheit zu artikulieren, die sein Leben leitet.... Die Formulierung des Glaubens ist die Vorbedingung seiner Wirklichkeit. Und weil dieser Glaube nicht bloß ein eifersüchtig gehütetes Geheimnis ist, sondern sich mitteilen muß, um zum lebendigen und warmen Band der brüderlichen Gemeinschaft zu werden — es ist ja die Eigentümlichkeit des christlichen Glaubens, in der Kirche angenommen und gelebt zu werden —, muß er sich in mitteilbare Formeln, in Zeichen des Erkennens, zum Ort der Übereinstimmung unserer Einheit in der Liebe des Herrn übersetzen lassen"[7].

Das Phänomen der Glaubensformel findet sich darum von Anfang an im Christentum; darüber hinaus ist es bei den meisten Religionen zu beobachten[8]. Eine der ältesten und sicher kürzesten und konzentriertesten Formulierungen ist „Kyrios Jesus". Jesus ist der Herr — das ist zuerst Lobpreis des Vaters, aber ebenso wird in diesem Satz gegenüber Juden wie Heiden das spezifisch „Christliche" geltend gemacht. Von der Zeit des NT an, in dem sich diese Kurzformel findet (z. B. Röm. 10, 9; 1 Kor. 8, 6; 12, 3; 2 Kor. 4, 5; Phil. 2, 11 u. ö.), haben die Christen entsprechend den verschiedenen Situationen, in denen sie sich zu bewähren hatten, eine ganze Menge ähnlicher Zusammenfassungen des Glaubens erarbeitet. Sie wurden im Gottesdienst, bei der Glaubensunterweisung, in der Missionsarbeit, zur Abgrenzung von divergierenden Ansichten und schließlich auch als Bekenntnis vor Gericht bei den Prozessen der Verfolgungszeit verwendet. Seit dem 3. Jh. macht sich die Tendenz zur Vereinheitlichung bemerkbar, die schließlich in einem langen Prozeß zu den drei Hauptbekenntnissen der alten Christenheit führte[9]. Über alle Spaltungen der Folgezeit hinweg blieben das Apostolische Glaubensbekenntnis, das nizänisch-konstantinopolitanische Symbolon und das sogenannte Athanasianum die grundlegenden Bekenntnistexte der Christen. Die Basis der Ökumene ist nicht bloß die Hl. Schrift, sondern auch diese Credo-Formeln gehören zum gemeinsamen Gut.

Obwohl es also spätestens im 8. Jh. einheitliche und allgemein rezipierte Bekenntnistexte gab, erlosch die Forderung nach neuen Glaubensformeln nicht. Jene wollte man niemals aufgeben, aber es war notwendig, sie aktualisierend zu ergänzen. Die je neue und andere Zeit verlangte die je neue und andere Aussage des einen und gleichen Glaubens. In diesem Sinne verlangen etwa *Thomas v. Aquin* und *M. Luther* — auf den übrigens der Name „Kurzformel" zurückzugehen scheint[10] — Neuformulierungen des Glaubensbekenntnisses. Die Kirche hat immer wieder solche Anregungen aufgegriffen. Das geschah vornehmlich und verständlicherweise dann und dort, wann und wo der Glaube angegriffen wurde. Die diakritische Funktion des Bekenntnistextes wurde so zur Geltung gebracht. Auf dieser Ebene bewegen sich beispielsweise im katholischen Bereich das tridentinische Glaubensbekenntnis[11], der Antimodernisteneid[12] und das „Credo des Gottesvolkes" von Papst Paul VI.[13], der jüngste Versuch einer amtlichen Glaubensformel (1968). Bei den Reformatoren lassen sich die Bekennt-

---

[7] *H. Holstein*, De l'Evangile à la formulation dogmatique, in: Prière et vie 1968, 392 f.

[8] *P. Brunner*, Wesen und Funktion von Glaubensbekenntnissen, in: *P. Brunner u. a.*, Veraltetes Glaubensbekenntnis?, Regensburg 1968, 7—20; *A. J. Wensinck*, The Muslim Creed. Its Genesis and Historical Development, London 1965.

[9] Den besten Überblick über die Entwicklung gibt *J. N. D. Kelly*, Altchristliche Glaubensbekenntnisse, Geschichte und Theologie, Göttingen 1972.

[10] Vgl. *K. Lehmann*, Bedarf das Glaubensbekenntnis einer Neufassung? in: Veraltetes Glaubensbekenntnis? (Anm. 8) 173, Anm. 1.

[11] DS 1862—1870. [12] DS 3537—3550.

[13] AAS 60 (1968), 433—445; deutscher Text und Kommentar in: *F. Holböck*, Credimus, Salzburg 1967.

nisschriften anführen, obschon mit ihnen nicht mehr der Glaube der Gesamtkirche ausgesprochen werden soll, sondern nur noch die Kommunikabilität einer bestimmten Gruppe mit dem Glaubensverständnis derselben[14].

Schon diese wenigen Bemerkungen beweisen zur Genüge, daß die Befürworter neuer Kurzformeln des Glaubens innerhalb der Tradition stehen. Dennoch sind ihre Forderungen nicht identisch mit denen der Vergangenheit. Das zeigt schon ein *kurzer Vergleich der neuen mit den alten Glaubensformeln.*

1. Die bisherigen Neuformulierungen des Bekenntnisses verstanden sich immer als Erweiterungen und Aktualisierungen der altchristlichen Symbola. Das Nizaenum enthält das Apostolikum in sich, und das Credo Pauls VI. ist expressis verbis eine Amplifikation des Nizaenums[15]. Gliederungsschema ist durchweg das Apostolikum, dessen drei Artikel den drei Personen in der Dreifaltigkeit zugeordnet sind. In den modernen Formeln ist es weithin verschwunden. Oft ist nur noch von Jesus die Rede, höchstens wird der Vater noch zusätzlich bekannt.

2. Die alten Bekenntnisse versuchten, das personale Gotteslob des Beters, das die Grundlage für ihr Aussprechen sein muß, in die objektiven Glaubensaussagen einzuformen. Heute wird die persönliche Gestimmtheit Teil der Artikulation des Glaubens. Als Beispiel sei die „Kurzformel 2" von *Roman Bleistein* zitiert:

„Ich glaube an das heilige Geheimnis, den Grund meines Daseins, das wir Gott nennen. Ich glaube, daß die Geschichte der Welt und meines Lebens in dem sichtbaren Heilbringer zu ihrem Ende kommt: in Jesus von Nazareth. Er ist der Herr"[16].

Es ist wohl kaum zufällig, wenn ziemlich oft die Mitmenschlichkeit anvisiert wird, die Gemeinschaft der Kirche aber kaum mehr ins Blickfeld gerät.

3. Die Aktualisierung der Symbola in der Vergangenheit führte nicht zur Harmonisierung. In den heutigen Kurzformeln dagegen fallen meistens alle jene altchristlichen Bekenntnisaussagen weg, die vom heutigen Lebens- und Glaubensgefühl als schwierig empfunden werden, etwa der Descensus ad inferos, die mariologische Aussage, die Himmelfahrt des Herrn.

Alle diese Änderungen haben ihren Grund in der veränderten Intention der modernen Kurzformeln. So verschiedenen Typen die älteren Neuformulierungen entsprechend ihrer unmittelbaren Zielsetzung auch zuzuordnen sind[17], darin kommen sie alle überein: sie möchten die Wahrheit des Glaubens formulieren und damit die Einheit der Kirche wahren. Sie gehen davon aus, daß der jedem Bekenntnis vorausgehende Glaubensakt auf die uns zum Heil geoffenbarte göttliche Wahrheit ausgerichtet ist, die in die Kirche hinein gesagt wurde. Deutlich erkennt man das an der Schlußformel des Athanasianums, das selbst bereits eine Aktualisierung der alten Symbola war: „Das ist der katholische Glaube: nur wer ihn treu und fest bekennt, kann das Heil gewinnen"[18]. Erst in zweiter Linie verfolgte die Formel missionarische Absichten.

Anders steht es mit den heute erstellten Kurzformeln. Man kann sie folgendermaßen charakterisieren:

---

[14] *J. Ratzinger,* Noch einmal: „Kurzformeln des Glaubens", in: Internat. Kath. Zeitschrift 3/73,262.

[15] Eine Synopse von Apostolikum und Nicaenum bei *W. Beinert,* Das Glaubensbekenntnis der Ökumene, Eine Auslegung des Großen (nizäno-konstantinopolitanischen) Glaubensbekenntnisses, Freiburg/Schw., 1973, 36—38; zur Intention Pauls VI. vgl. *F. Holböck,* a. a. O. (Anm. 13) 23.

[16] Kurzformel des Glaubens II, 101.

[17] Vgl. *J. Ratzinger,* a. a. O. (Anm. 14) 259—162.

[18] DS 76; vgl. auch den Schluß des Tridentinischen Bekenntnisses DS 1870.

1. *Sie wollen Werbung treiben.* *Karl Rahner* beginnt den Aufsatz, der die Diskussion ausgelöst hat, mit folgenden programmatischen Sätzen:

„Eine wirksame Mission gegenüber dem modernen Unglauben erfordert eine solche Art der Bezeugung christlicher Botschaft, daß diese wirklich verständlich wird für den Menschen von heute. Diese Binsenwahrheit enthält aber eine Forderung, die gar nicht leicht zu erfüllen ist und der sehr oft nicht Genüge getan wird. Diese Botschaft muß nämlich so gesagt werden, daß das Wesentliche deutlich von allem Zweitrangigen unterschieden werden und in der Tat ‚realisiert' werden kann. Sonst kann ein moderner ‚Heide' dieses Wesen des Christentums nicht von dem oft wenig einladenden und abstoßenden Erscheinungsbild der Kirche ... unterscheiden, und er überträgt dann seinen — teilweise berechtigten — Widerstand gegen die Christen auf das Christentum selbst"[19].

Die Kurzformel hat also in etwa die Rolle eines Manifestes, einer programmatischen Erklärung zu spielen. Sie muß darum, wie *Rahner* weiter fordert, kurz und verständlich sein. Um möglichst viele Menschen in ihrer jeweiligen Situation zu erreichen, sollen Kurzformeln im Plural auftreten.

2. *Sie sind subjektiv geprägt.* Da sie den konkreten Menschen werbend ansprechen sollen, müssen sie von ihm existentiell assimilierbar sein. Sie haben Geist und Gemüt des Adressaten anzusprechen und seiner unmittelbaren Lebenserfahrung einleuchtend zu sein. Darum knüpfen sie oft an die persönlichen Empfindungen und Nöte oder an die existentialen Erlebnisse des Menschen an. Als Beispiel kann das oben angeführte Bekenntnis von *R. Bleistein* dienen oder eine Kurzformel, die sich in dem erwähnten Büchlein findet, das *J. Schulte* herausgegeben hat:

„Jeder Mensch findet sich in der Welt vor. Hier sucht er eine Antwort auf die Frage nach dem Sinn seiner Existenz. Das tut er unter Einsatz seiner Möglichkeiten. Die Gemeinschaft bietet dafür den Raum. Echte Gemeinschaft ist aber nur möglich durch das Engagement aller. Sinnvoll ist dieses Engagement nur, wenn es dem einzelnen zu möglichst großer Entfaltung seiner persönlichen Anlagen verhilft. Diese Selbstverwirklichung ist am besten möglich in der Liebe. — Wir glauben, daß Jesus als einziger Mensch diese Liebe in Vollendung gelebt hat. Er war offen für den Nächsten, weil er seine eigene Existenz in Gott gesichert glaubte. Da er Mensch war wie wir, glauben wir, daß auch unsere Existenz in Gott gesichert ist. Dieser Glaube macht auch unsere Nächstenliebe sinnvoll. Wir glauben, daß Gott sich mit Jesus in dessen Tod absolut solidarisch erklärt hat und dieser deshalb der Christus ist. Auch uns wird Gott vollenden, wenn wir Christus nachfolgen"[20].

3. *Sie sind betont zeitverhaftet.* Wenn die Kurzformel den Menschen von heute ansprechen will, darf sie nicht nur seine inneren Erfahrungen artikulieren, sondern muß auch die von außen kommenden aufgreifen, mit denen er sich täglich konfrontiert sieht. Sie ist damit auch diachron plural gedacht, d. h. es soll nicht nur gleichzeitig mehrere Kurzformeln geben, sondern diese sind immer wieder von neuen, stärker in der Gegenwart verhafteten, abzulösen. Charakteristisch für diese Eigentümlichkeit moderner Glaubensbekenntnisse ist eine Formel, die von einer Duisburger Jungen Gemeinde entwickelt worden ist. Darin heißt es etwa:

„Ich bin Student. Geboren von einer Frau, die mir jeden Monat 250 DM schickt. Ich bin ein Student und habe gelitten unter brutaler Polizeigewalt. Ich bin ein Student, den man erschießt wie Benno Ohnesorge, der verblutet, der verscharrt wird wie damals Christus. — Ich glaube an Jesus Christus, der am dritten Tage wieder auferstand von den Toten und der wieder anwesend sein wird, zu richten die Lebendigen und die Toten"[21].

Die jungen Menschen bekennen weiter, sie würden nicht an die Intoleranz der Eltern glauben, die wegen der langen Haare Schwierigkeiten machten, sondern an Christus, der sich mit den gewöhnlichen Leuten solidarisiert hat; nicht an jene, die die Antibaby-Pille verbieten, sondern an die Gemeinschaft jener Christen, die aus ihrem Christsein Konsequenzen ziehen. Die Alltagsprobleme eines Angehörigen der jungen Generation tauchen auf und werden in das Glaubensbekenntnis eingebracht.

---

[19] A. a. O. (Anm. 2) 153.
[20] „Soziales Glaubensbekenntnis" von *M. Stemmrich*, in: *J. Schulte*, a. a. O. (Anm. 5) 89 f.
[21] Abgedruckt bei *R. Bleistein*, Kurzformel des Glaubens II, 61 f.

4. Sie haben primär pastorale Intentionen. Damit ist die Konsequenz aus ihrer Grundausrichtung genannt. Der „neuen Welt begegnet der alte Glaube. An der Konfliktstelle ergibt sich das theologisch-pastorale Problem, das ‚Kurzformel des Glaubens' heißt", formuliert kurz und bündig *R. Bleistein*[22]. Es kann nicht ausbleiben, daß die Texte dadurch leicht in Gefahr sind, mit den dogmatischen Forderungen an eine Bekenntnisformel zu kollidieren. Ein Bekenntnis, in dem es etwa, wie im eben zitierten Duisburger Text, heißt, Jesus sei am Unverständnis der herrschenden Kirche gestorben, oder in dem der Papst gegen die konsequenten Christen ausgespielt wird, mag vielleicht geeignet sein, jemanden in seiner Lage „abzuholen" — aber er muß dann wirklich von dort zu einem volleren und reiferen Glaubensverständnis geführt werden, das diese Formel sehr bald aufgeben müssen wird.

Fassen wir die eben erhobenen Charakteristika zusammen, so kommen wir zu einer deskriptiven Definition der Kurzformel im heutigen Verständnis. *Sie ist der pastorale Versuch, wesentliche Inhalte des christlichen Glaubens in gedrängter Form so darzustellen, daß sie bestimmten Adressaten existentiell verständlich, mit der Lebenserfahrung konform und zum persönlichen Engagement einladend erscheinen.*
Unsere Überlegungen haben gezeigt, daß die Kurzformel zwar in der Tradition der Bekenntnisbildung steht, aber sich doch in bedeutungsvollen Punkten von den altchristlichen Symbola wie von den Bekenntnisformeln der nachfolgenden Zeit unterscheidet. Damit erhebt sich die Frage nach dem genauen Verhältnis von Kurzformel und Symbolon. Denn in ihm hat die Christenheit faktisch bis heute eine Norm gehabt, die über alle Spaltungen hinweg verbindlich geblieben ist.

II. Kurzformel und Symbolon

Eine solche Verhältnisbestimmung beansprucht nicht bloß akademisches, sondern auch praktisches Interesse. Die Diskussion um die Bekenntnisneuformulierung hat — wie erwähnt — zur Polarisierung der christlichen Gruppen beigetragen. Konservative Kreise möchten das alte Credo als exklusive Lehrnorm beibehalten und konzedieren äußerstenfalls eine Amplifikation im Sinne Pauls VI. Progressistische Strömungen möchten dagegen das Symbolon nur noch als operative Basis für die Praxis der Mitmenschlichkeit gelten lassen. Glaubensinhalte sind für sie weit minder wichtig als der Glaubensakt, der ihrer Ansicht nach nicht notwendig einer Formulierung bedarf. Sie plädieren für die Kurzformeln als Symbolaersatz.
Zur Feststellung der Beziehungen zwischen Symbolon und Kurzformel müssen wir versuchen, den Stellenwert der altchristlichen Bekenntnisse innerhalb des Christentums zu erheben. Es lassen sich etwa folgende Feststellungen treffen:

1. Das Symbolon hat eine kirchenintegrierende Funktion. Schon die ältesten Bekenntnisse sind Taufbekenntnisse. Indem man sie sprach, vollzog man die Abkehr von der bisherigen Lebensweise, um der Glaubensgemeinde und damit dem Reich Christi eingegliedert zu werden. Auch die einzelnen Gemeinden waren als Ortskirchen in die Gesamtkirche integriert durch das gemeinsame Symbolon[23]. War es anfangs nur Mittel des Glaubensausdrucks für eine Gemeinde, so wurde es im Lauf der Zeit Norm der kirchlichen Lehre und Norm für die Orthodoxie der Kirchenglieder. Heute haben sie überdies den Charakter von Bekenntnissen christlicher Kirchen; damit gehören sie zu der gemeinsamen ökumenischen Basis der Christenheit. Darüber hinaus versichern sie die Kirche augenfällig ihrer Selbigkeit: die Gemeinde kann sich in ihnen begegnen, und zwar nicht nur als die Gemeinde von heute, sondern als die sich durch die Zeiten durchhaltende Gemeinde Christi. Der gleiche *Karl Rahner*, der sich vehement für die

---

[22] A. a. O. I, 17.
[23] *H. de Lubac*, La Foi chrétienne, Essai sur la structure du Symbole des Apôtres, Paris 1969, gibt 334—339 einige patristische Belege.

Kurzformeln einsetzt, plädiert beharrlich für die Beibehaltung der alten Bekenntnisse. Im Zusammenhang mit christologischen Problemen schreibt er: „Nicht als ob die alten Formeln, die auf diese Frage Antwort geben, abgeschafft, als veraltet oder gar als falsch beiseite getan würden! Gott bewahre! Die Kirche und ihr Glaube sind ja immer in ihrer eigenen Geschichte dieselben, sonst gäbe es Geschehnisse einer atomisierten Religionsgeschichte, aber keine eine Geschichte der einen Kirche und des immer selben Glaubens"[24].

2. Das Symbolon ist Zusammenfassung des Glaubens. Schon die Kirchenväter erkannten in ihm das *verbum breviatum*, das *breviarium fidei*[25]. Das war nicht im Sinne der materialen Vollständigkeit gemeint, so als ob man nur das glauben müsse, was ausdrücklich im Symbolon erwähnt wird. Vielmehr blieb es stets offen für inhaltliche Auffüllungen, die auch tatsächlich vorgenommen wurden, sei es in den Bekenntnisamplifikationen, sei es durch die dogmatischen Formeln der Konzilien. Aber es hatte die notwendige Funktion einer Sprachregelung, wodurch die worthafte Wahrheit innerhalb eines je und je vorhandenen Pluralismus im Glaubensverständnis in ihrer gesellschaftlichen Präsenz gewährleistet wurde[26]. Das ist möglich, weil das Symbolon grundlegend doxologisch strukturiert ist. Wer es spricht, der lobt Gott und sein Wort in der Kirche, der bekennt sich zum heilsgeschichtlich hier und heute handelnden Gott. Eben darin bringt der Bekenner zeichenhaft zum Ausdruck, daß seine Christlichkeit konform mit dem Glauben der bekennenden Kirche ist. In diesem Sinn ist es eine bleibende, d. h. also auch in die Zukunft sich erstreckende Forderung an die Christen.

3. Das Symbolon ist Objektivation des Glaubens. Diese aber ist unerläßlich für ihn. Zwar ist der Glaubensakt, den jedes Credo voraussetzt, streng personal und persönlich, aber er ist kein spontaner menschlicher Akt, sondern hat den Charakter einer nachgängigen Antwort auf die vorausgehende Zusage Gottes an den Glaubenden. Er bezieht sich zwar auf den personalen Gott, aber eben auf den Gott, der „etwas" gesagt hat, und zwar nicht nur für mich, sondern für die Welt. Der Glaubensakt kann sich darum nicht in einem wortlos Gemeinten erschöpfen, sondern muß zur worthaften Wahrheit durchstoßen. Diese aber ist im kirchlichen Bekenntnis gegeben, insofern darin die Tatsachen des Heilshandelns Gottes genannt werden. Wer also darin einstimmt, der bekennt sich wirklich zum Gott seines Glaubens.

4. Das Symbolon hat normative Kraft. Insofern es Glaubenszusammenfassung ist, gibt es die Botschaft der Hl. Schrift getreulich wieder. Von da her kommt ihm hohe Autorität und Verbindlichkeit zu. Es ist der Glaubensausdruck der alten Kirche, deren Bekenntnis kraft ihrer Sonderstellung eine spezifische Bedeutung für alle weiteren kirchengeschichtlichen Epochen besitzt[27]. Darüber hinaus ist es getragen vom Glaubenskonsensus der kirchlichen Gemeinschaft, der in der Stimme der Konzilien, der Theologen, der einzelnen Glaubenden immer wieder zum Ausdruck gekommen ist. Es hat damit in gewissem Sinne einen ausschließenden Charakter, insoweit es Markierungen setzt, die nicht überschritten werden dürfen. Zugleich aber werden dadurch

---

[24] Zur Theologie der Menschwerdung, in: Schriften zur Theologie IV, Einsiedeln 1960, 137 f. Auch *R. Bleistein*, Die Glaubenssituation des Jugendlichen und die Kurzformel des Glaubens, in: Pastoralblatt 25 (1973), 240 setzt sich für die Beibehaltung der alten Symbola ein. Unverständlich ist jedoch die Logik der Einschränkung, die er sofort wieder macht: „Doch sollte man nicht vergessen, daß im Maß der fortschreitend notwendiger werdenden Interpretation auch der Verpflichtungscharakter und der Verbindlichkeitsgrad der vermeintlich präzisen Formel abnimmt." Vgl. dazu unten Punkt III.

[25] Belege bei *H. de Lubac*, a. a. O. (Anm. 23), 341 f.

[26] Vgl. *K. Rahner*, Häresien in der Kirche heute?, in: Schriften zur Theologie IX, Einsiedeln 1970, 468.

[27] *J. Ratzinger*, Die Bedeutung der Väter für die gegenwärtige Theologie, in: *Th. Michels* (Hg.), Geschichtlichkeit der Theologie (Forschungsgespräche 9), Salzburg 1970, 63—81.

weite Räume der theologischen Reflexion und Meditation eröffnet, die dem Symbolon die Eigenschaft eines Ausgangspunktes geben. Man darf nicht bei ihm stehenbleiben, aber man muß *von ihm* ausgehen.

Schauen wir uns nun auf dem Hintergrund dieser Feststellungen noch einmal die Kurzformel an. Sie will nicht primär integrieren, sondern Interesse wecken. Natürlich steht im Hintergrund auch hier die Eingliederung in die Glaubensgemeinschaft, aber sie vollzieht sie nicht, sondern ist pädagogisches Mittel zu diesem Ziel. Weil sie den Adressaten an seinem existentiellen Ort aufspüren will, ist sie gezwungen, sich in großer Pluralität zu entfalten. Es kann ihr weder daran liegen, sich als Zusammenfassung des Glaubens zu gerieren noch die Objektivation des Glaubensaktes zu provozieren, obschon auch das alles zum letzten Ziel einer solchen Formel gehören wird. Vorrangig aber wird sie sich darauf beschränken, die Mitte des Glaubens aufzuzeigen, und zwar dergestalt, daß diese dem jeweiligen Adressaten als solche verständlich wird. Sie kann sich also nicht damit zufrieden geben, die heilsgeschichtlichen Fakten aufzuzählen, sondern muß darüber situationsgerecht reflektieren. Ihr eigentlicher Ort ist somit die Theologie. Da sie endlich kraft ihrer Intentionen nicht mehr als ein Weg zur kirchlichen Einheit sein will und kann, aber nicht selber einheitsstiftende Mächtigkeit besitzt, kann und will sie keinerlei besondere Normativität beanspruchen. Sie ist ihrer Natur nach ablösbar; man kann sie wegwerfen, wenn man über jenes Stadium hinausgelangt ist, für das sie nützlich war.

Obwohl also die Kurzformel wie das altchristliche Credo Glaubensbekenntnis ist, weist sie doch fundamentale Gegensätze zu diesem auf. Es hat sich aber auch gezeigt, daß diese weder eine Alternative noch eine Konkurrenz zwischen beiden begründen. Das Ja zum Symbolon impliziert darum nicht das Nein zur Kurzformel und umgekehrt. Beide sind miteinander kompatibel. Damit ist aber noch nicht entschieden, ob man beide wirklich braucht.

So wirft man den Symbola gern vor, daß sie unverständlich seien und immer längerer Kommentare bedürften. Man klagt sie an, innerhalb der Wahrheitenhierarchie Peripheres mit Zentralem zu vermengen. Solche Einwände sind nicht unberechtigt. Aber muß man sie nicht auch den Kurzformeln machen? Auch sie sind keineswegs kommentarlos verständlich. *Alexander Stock* hat beispielsweise zeigen können, daß die Rahner'schen Kurzformeln nur aus der genauen Kenntnis seines theologischen Systems heraus einsichtig sind[28]. Aber fast alle anderen Autoren von Glaubensformeln bemühen sich (ebenso wie Rahner), in einem mehr oder weniger umfangreichen Kommentar zu erläutern, was sie eigentlich meinen. Darüber hinaus ist zu bezweifeln, ob es überhaupt eine Evidenzformel des Christlichen geben könne. Mit Recht wendet *J. Ratzinger* gegen die Auffassung ein, man könne angesichts der gegenwärtigen Situation im Credo nicht mehr einfach von „Gott" sprechen, auch schon bei der Abfassung der alten Symbola habe „in einer Welt voller Götter" das Wort *Gott* „jedweder Eindeutigkeit" entbehrt[29]. Die Frage nach dem Peripheren und Zentralen ist sehr komplex. Was ist die Mitte des Glaubens? Die Frage ist formal zwar relativ einfach zu beantworten, doch ihre materiale Auffüllung setzt uns vor die größten Schwierigkeiten. Thomas v. Aquin hätte sich heftig geweigert, die Engellehre als Randbezirk des Glaubensgebäudes einstufen zu lassen; dafür hätte er für eine politische Theologie, die uns so bedeutsam erscheint, nur schwaches Interesse aufbringen können. Besteht nicht auch immer die Gefahr, daß man das Unverständliche und Harte zum Sekundären erklärt, das Gängig-Einleuchtende aber zum Primären? Schließlich muß man sich vor Augen halten, daß man nicht nur von der Mitte aus die Randbezirke erreichen kann, sondern auch von der Peripherie das Zentrum.

---

[28] Kurzformeln des Glaubens. Zur Unterscheidung des Christlichen bei *K. Rahner* (Theologische Meditationen 26), Zürich 1971 (vor allem 76).

[29] A. a. O. (Anm. 14) 263.

So ernst jene Einwände zu nehmen sind, so wenig gelten sie nur für die Symbola. Sie können ihre Bedeutung nicht mindern, die uns aus den oben angegebenen vier Gründen als so groß erscheint, daß man sagen muß: die Symbola sind auch heute nicht ersetzbar. Gilt dies aber auch für die Kurzformeln?

III. Sinn und Bedeutung der Kurzformeln des Glaubens

Sie sind weder eine echte Alternative noch eine denkbare Ablösung der Symbola. Trotzdem kommt ihnen eine bedeutungsvolle Aufgabe zu. Aus ihrer Charakteristik ergibt sich, daß sie ein wichtiges Komplement des altkirchlichen Credo sein können. Ihre Ergänzungsfunktion liegt dabei nicht in der Auffüllung des Lehrinhalts wie bei den älteren Bekenntnisergänzungen, sondern in der konkreten Hilfe für den Glaubensakt des Christen. Sie haben also im Gegensatz zu jenen katechetischen und nicht primär dogmatischen Charakter. Die praktische Glaubensverkündigung ist der Rahmen, innerhalb dessen die Kurzformel ihre intendierte Wirkung entfalten kann und (mindestens heute auch) sollte. Hier kommt ihr eine große Bedeutung zu.

Jede Katechese arbeitet in einem doppelten Spannungsfeld. Sie hat den Glauben dem konkreten Menschen zu verkünden. Insofern sie auf den *Menschen* verwiesen ist, muß sie seine Sprache sprechen, seine Motivationsmöglichkeiten kennen und aktivieren, seine Anliegen und Sorgen aufgreifen. Sie ist aber nicht bloß soziale Lebenshilfe, sondern Übermittlerin einer Heilsbotschaft. Sie hat jenen *Glauben* zu verkünden, der den Anspruch erhebt, Ausdruck der göttlichen Wahrheit zu sein, die der Mensch anzunehmen und orthopraktisch zu verwirklichen hat. Ehe der Mensch Ansprüche an die Katechese erheben kann, stellt diese Ansprüche an ihn: sie verlangt, daß er sich bekehre. Wenn der Verkünder dem Menschen in seine konkrete Situation hinein nachgeht, dann tut er das, weil er der Überzeugung ist, daß die Glaubenswahrheit existenzerhellend ist und Imperative des Handelns bietet. Wenn also die Kurzformel situationsgerecht sein will, dann darf sie darüber diesen Bezugspunkt und Ausgangspunkt aller katechetischen Arbeit nicht verdecken.

Damit aber stellt sich mit neuer Dringlichkeit die Frage, ob sie denn *Reduktion* oder *Konzentration* des Glaubens sei. Das entscheidet letztlich über Sinnhaftigkeit und Nutzen von Kurzformeln. Zunächst einmal müssen wir feststellen, daß jede Glaubensformel eine Reduktion darstellt. Das gilt auch von den altkirchlichen Symbola. Es hat schon öfters in der Geschichte Schwierigkeiten bereitet, daß sie nicht nur kein Thesarium einer Volldogmatik sind, sondern nicht einmal alle wichtigen Glaubenssätze enthalten. Es fehlt ein ausdrückliches Bekenntnis zur Eucharistie; die im 16. Jh. so zentral erscheinende Rechtfertigungsfrage wird keines Wortes gewürdigt. Wir sind schon darauf eingegangen, daß die heutigen Kurzformeln erst recht unvollständig sind: Mariologie und Pneumatologie, denen die alte Kirche große Bedeutung eingeräumt hat, fehlen gewöhnlich.

Nun hat, wenigstens für die Symbola, noch niemand behauptet, das Schweigen impliziere ein Leugnen. Auch einem Mann wie Rahner kann man nicht vorwerfen, er negiere die Mariendogmen, weil er sie in seinen Kurzformeln unerwähnt lasse[30]. Warum dann die Reduktion, die sich allenthalben zeigt? Sie entspricht der Struktur der Glaubensformel selbst. Diese ist *nicht in erster Linie Theologie*, sondern *Glaubensaussage*, die immer, auch im Fragment, den ganzen Gott anzielt. Das gilt für jeden Bekenntnistext, besonders aber für die Kurzformel. Weil sie im Dienst der Katechese steht, kann sie nicht gleich sozusagen mit schwerem Geschütz auffahren und ein vollständiges Verzeichnis aller von einem Christen zu haltenden „Sätze" vorlegen, vorausgesetzt, daß so etwas überhaupt zu erstellen ist. Der Anspruch des Glaubens kann dem Adressaten der katechetischen Bemühung gar nicht anders als auf dem Erfah-

[30] Zur Mariologie K. Rahners vgl. *K. Riesenhuber*, Maria im theologischen Verständnis von Karl Barth und Karl Rahner (Qu. disp. 60), Freiburg, 1973, 64—114.

rungshorizont seines Lebens aufleuchten. Will sie diesen zum Strahlen bringen, dann muß sie dort ansetzen, wo jener Mensch de facto steht. Um der Fülle des Glaubens willen ist also eine gewisse Reduktion seiner Aussagen notwendig.
Es ist klar, daß diese nicht mit Verkürzung oder Verstümmelung des Glaubens zu verwechseln ist. Wegen des vorgängigen Anspruchs, den die Katechese an den Katechumenen zu stellen hat, liegt es nicht im Belieben des Katecheten, was er nun wegläßt und was er vorträgt. So darf der Glaube nicht bis zur Unkenntlichkeit dem heutigen Lebensgefühl angepaßt werden, so daß Realitäten wie Sünde oder Kreuz ausgemerzt werden. Er darf auch nicht zu einem Minimal-Credo im Sinn des kleinsten gemeinsamen Nenners deformiert werden, wie das der Ökumenische Rat versucht hat. Es geht auch nicht an, ihn total zu säkularisieren im Sinn der „Kurzschlußformel" *Hans Urs von Balthasars:* „Dies oder jenes ist nichts anderes als ..." (z. B. Religion nichts anderes als Mitmenschlichkeit)[31]. Die Reduktion braucht einen Maßstab. Angesichts des Wahrheitsanspruchs und der Heilshaftigkeit des Glaubens kann dieser nur darin bestehen, daß im Fragment der Formel das Ganze des Glaubens aufleuchten kann. Das Kriterium der Reduktion ist, mit anderen Worten, die Konzentration. Denn die von der Katechese intendierte Erhellung des menschlichen Horizonts ist dessen Ausweitung auf die Unendlichkeit Gottes hin. Der Mensch, dem die Botschaft des Evangeliums verkündet wird, darf nicht dort bleiben, wo sie ihn antrifft, sondern er muß sich wie weiland Abraham aus dem Land seiner Väter herausführen lassen zu jenem Ziel, das letzten Endes Gott und sein Heil ist. Eine Kurzformel ist nur dann sinnvoll, wenn sie diese Offenheit hat und deutlich zu machen versteht.

Rufen wir uns noch einmal ins Gedächtnis zurück, was wir als Eigentümlichkeit der Symbola erkannt haben: sie sind kirchenintegrierend, glaubenszusammenfassend, glaubensobjektivierend und glaubensnormativ. Dann können wir auch sagen: *Eine Kurzformel erreicht dann ihren Sinn, wenn sie zum Symbolon hinführt.* Denn dann führt sie — recht verstanden — genau zu jener Mitte des kirchlichen Glaubens, in der alles andere beschlossen ist: zu Gott in Jesus Christus, der uns in der geistgeleiteten Kirche heilschaffend begegnet. Sie bringt den Katechumenen dann in jene Glaubensgemeinschaft, die ihre bekenntnishafte Realisierung im Credo hat. So wird er von der Gemeinschaft derer umfangen, die Gott durch das Bekenntnis ihres Glaubens loben und preisen und darin ihr Heil finden — jenes Heil, das zu mitteln die Aufgabe der Glaubensverkündigung immer ist.
Damit haben wir ein *formales Kriterium* für die mögliche und notwendige Reduktion einer Kurzformel gefunden. Es macht zugleich deutlich, daß diese eine hochbedeutsame Funktion in der Katechese hat, also nicht nur etwas eben zu Duldendes, sondern unerläßliches Hilfsmittel ist. Welche materialen Ergänzungen dieses Formalprinzip verlangt, wird von der konkreten Situation abhängen. Eine effiziente Kurzformel heute hat wohl von einer auf den Menschen orientierten Christologie auszugehen, die dann die Gotteslehre und Ekklesiologie einschließt.
Auf jeden Fall ergibt sich, daß die Kurzformel Moment eines Prozesses ist, in dem der Katechumene allmählich auf das Zentrum des Glaubens konzentriert wird. Daraus folgt, daß im Verlauf dieses Prozesses durchaus mehrere Kurzformeln eine Rolle spielen können. Wie die Katechese lebensbegleitend ist, um auf jeder Entwicklungsstufe den in der Taufe keimhaft angelegten Glauben mehr und mehr zu entfalten, so sollte jeweils eine neue Kurzformel entsprechend einer neuen Lebenssituation katalysatorisch den Katechumenen zur Fülle des Glaubens verhelfen. Es gibt also einen notwendigen Pluralismus der Kurzformeln auch für den einzelnen Menschen.
Doch mit diesen Gedanken haben wir schon unversehens zum letzten Schritt angesetzt.

---

[31] Unmittelbarkeit zu Gott, in: Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie III, Einsiedeln 1967, 296—299.

IV. Die Kurzformel in der Gaubensunterweisung

Wenn die Kurzformeln des Glaubens ein Mittel der integralen Katechese mindestens in der gegenwärtigen Lage sind, dann erhebt sich die Frage, wie man mit ihnen *wirkungsvoll arbeiten könne.* Das wird nicht zuletzt natürlich davon abhängen, wer der Adressat der katechetischen Bemühung ist. Wir wollen hier eine Situation voraussetzen, wie sie dem Glaubensverkündiger in der Schule und in der Jugendarbeit häufig begegnet. Die Katechese braucht nicht vom Nullpunkt auszugehen, sondern kann eine gewisse Kenntnis des christlichen Glaubens voraussetzen, obschon vielleicht dessen konkrete Gestalt nur noch ein Rudiment oder eine Karikatur wirklichen Glaubens sein mag.

Für solche junge Menschen könnte die Arbeit mit der Kurzformel eine doppelte Bedeutung haben. Sie wäre einmal Glaubens*erinnerung,* dann Glaubens*reflexion* In der Begegnung mit der Kurzformel wird er veranlaßt, seinen Glauben zusammenzufassen und so — sicher durch eine erhebliche Reduktion — zu konzentrieren. Es mag ihm damit vielleicht erstmals zum Bewußtsein kommen, was er wirklich glaubt. Von da aus kann ihm weiterhin deutlich gemacht werden, welche Relation zwischen seinem faktischen und dem genuinen christlichen Glauben besteht, wo also sein Glaubensverständnis richtig, wo es peripher orientiert, wo es falsch oder abergläubisch ist. Eine solche Erinnerung des Glaubens führt zur *Verinnerlichung.* Sie ist die Voraussetzung für die Stufe der Reflexion, für die Meditation des Glaubensinhaltes. Daraus sollte dann jene Horizonterhellung resultieren, die zur Horizonterweiterung auf die Fülle und Mitte des Glaubens hin werden kann. Der Prozeß wäre eröffnet, von dem wir gesprochen haben. Er ist auf den Grundentscheid des Glaubens auf Gott in Christus ausgerichtet, wie er (im angegebenen Sinn) im Symbolon seine kirchliche Gestalt gefunden hat.

Ist damit die grundsätzliche Marschrichtung kurz skizziert, so muß man sich Gedanken machen, wie sie konkret eingeschlagen wird. Auch dazu können nur ein paar Sätze gesagt werden. Zwei fundamentale Möglichkeiten bieten sich an. Die eine beginnt mit vorhandenen Kurzformeln und bietet sie der Diskussion an. Die andere zielt darauf ab, daß der Jugendliche (allein oder in einer Gruppe) selber ausgehend von seinem Glaubensstand eine Kurzformel entwirft, die dann erweitert und vertieft werden könnte. Der Ansatzpunkt ist die konkrete Lebenssituation des heutigen Menschen, die — ganz global und schematisch gesagt — durch die Erfahrung einer immer totaler werdenden Säkularisierung gekennzeichnet ist. Mit Recht wird hervorgehoben, daß diese ein legitimes Derivat des christlichen Erbes ist; faktisch jedoch führt sie (mindestens momentan und zunächst) zu einer gewissen Entchristlichung des Lebens. Sie veranlaßt eine Aversion gegen christliche Institutionen, aber auch gegen christliche Rede. Nicht weil sie in schwierigen Sätzen spricht (jedenfalls nicht nur deswegen, ja vielleicht nicht einmal in erster Linie deswegen), sondern weil sie schon *als* christliche Rede diskreditiert ist, wird sie abgelehnt. Auf der anderen Seite zeigt sich jedoch, daß dieser Prozeß die Sinnfrage nicht aufgehoben, sondern nur noch profilierter zutage gebracht hat[32]. Die Antwort darauf zu geben, ist die wesentliche Intention der evangelischen Botschaft vom Heil. Sie tut dies in vielen, natürlich auch sehr komplizierten Sätzen, doch verstehen sich diese allesamt als Entfaltung des grundlegenden Logos Gottes, der in Jesus von Nazaret Mensch geworden ist.

Welche Methode die katechetische Arbeit mit Kurzformeln auch wählt, sie hat alle Sätze — jene, in denen sich die Situation des Jugendlichen artikuliert, wie jene, in denen die Kunde vom Heil in Christus zum Ausdruck kommt — auf *das* Wort zu

[32] Vgl. dazu *E. Feifel,* Die anthropologische Grundsicht des Glaubens in Kurzformeln, in: *H. Fleckenstein u. a.* (Hg.), Ortskirche - Weltkirche (FS für J. Kard. Döpfner), Würzburg 1973, 557—571.

reduzieren, weil sie nur so den Glauben wie auch die menschliche Frage in dichtester Weise konzentriert. Das muß sicher in einer neuen Weise geschehen: wenn Termini wie „Sohn Gottes" oder „Inkarnation" nichts mehr sagen, dann muß man sich auf andere besinnen. Unerläßlich bleibt freilich die neuerliche Explikation vom Zentrum zum ausgefalteten Bestand des Glaubens, die auch zur Konfrontation mit den altchristlichen Glaubensbekenntnissen führt.

Wieder bieten sich dafür verschiedene Möglichkeiten an. Sie kann am Beginn des katechetischen Prozesses vorgenommen werden, etwa indem man zur kritischen Stellungnahme vom eigenen Verständnis her auffordert[33] oder von der Kurzformel ausgehend das Symbolon in seinem ganzen Gehalt erschließt. Hier dürfte dann dem Katechumenen auch die Unvollständigkeit der Kurzformel sichtbar werden.

Eine solche Arbeit erfordert den höchsten Einsatz des Katecheten. Als erster wird er sich intensiv mit dem Inhalt des Glaubens allgemein und mit dem der Symbola im besonderen zu befassen haben[34]. Entscheidend freilich bleibt neben der Gnade des Hl. Geistes für die Katechese das lebendige Zeugnis des Dieners am Glauben. Ceteris paribus ist die Glaubensverkündigung dann und in dem Maß erfolgreich, wann und wie sie getragen ist vom persönlichen Glaubensengagement, von der Christlichkeit und Christusgemeinschaft des Katecheten.

Das unterscheidend Christliche ist Jesus Christus selbst. Er ist das Absolutum, auf das hin alles andere relativ ist. Je näher also der Glaubensbote bei Christus ist, um so näher ist er beim Zentrum, und um so eindringlicher kann er andere zur Mitte führen. *Die eigentliche Kurzformel des Glaubens ist, so verstanden, der Christ selber.* Alle anderen sind darauf zu reduzieren, daß sich in ihm die Konzentration der Mitmenschen auf Christus hin ereignen kann.

Bibliographie

H. U. v. Balthasar, Einfaltungen, Auf Wegen christlicher Einigung, München 1969.

G. Baum, A New Creed: The Ecumenist 6 (1968), 164—167.

W. Beinert, Die alten Glaubensbekenntnisse und die neuen Kurzformeln: Internat. kath. Zeitschr. 2/1972, 97—114; *ders.,* Das Glaubensbekenntnis der Ökumene, Eine Auslegung des Großen (nizäno-konstantinopolitanischen) Glaubensbekenntnisses, Freiburg 1973. *W. Beinert / K. Hoffmann / H. v. Schade,* Glaubensbekenntnis und Gotteslob der Kirche, Einsiedeln 1971.

R. Bleistein, Eine Kurzformel des Glaubens für Jugendliche: Die Jugend von heute und der Glaube von morgen, Theorie und Praxis, Würzburg ²1970, 54—74; *ders.,* Kurzformel des Glaubens, Prinzip einer modernen Religionspädagogik, 2 Bde., Würzburg 1971; *ders.,* Die Glaubenssituation des Jugendlichen und die Kurzformel des Glaubens: Pastoralblatt 25 (1973), 234—243.

P. Brunner / G. Friedrich / K. Lehmann / J. Ratzinger, Veraltetes Glaubensbekenntnis?, Regensburg 1968.

Concilium 6 (1970), Heft 1 (1—74), Die Kirche in der Spannung um ihr Bekenntnis; vgl. besonders die Dokumentation „Unruhe um das Glaubensbekenntnis" 63—74 (Lit.!).

H. Dörries, Das Bekenntnis in der Geschichte der Kirche, Göttingen ²1947.

A. Exeler, Kurzformel-Konzentration-Leitidee: KatBl. 97 (1972), 442—447.

---

[33] Vgl. *R. Bleistein,* Kurzformel des Glaubens I, 131—158.

[34] Insofern ein solches Studium mit der angegebenen Intention dazu führen würde, die geschichtliche Bedingtheit der Glaubensformeln auf dem Hintergrund ihrer zukunftweisenden Bedeutung aufzuschließen (in dieser Dialektik liegt die eigentliche Schwierigkeit der alten Bekenntnisse), könnte es, im Unterricht fruchtbar gemacht, in der augenblicklichen Situation einer prononziert geschichtslos werdenden Pädagogik die Dimension des geschichtlichen Verstehens beim Jugendlichen wecken. Die Begegnung mit dem Bekenntnis der Kirche durch den Glaubensdienst des Katecheten vermittelt damit dem Katechumenen einen weiteren wichtigen Lebenswert.

E. Feifel, Altersspezifische Funktionen einer Kurzformel des Glaubens: *O. Knoch / F. Messerschmid / A. Zenner* (Hg.), Das Evangelium auf dem Weg zum Menschen. Zur Vermittlung und zum Vollzug des Glaubens, Frankfurt 1973, 231—243; *ders.*, Die anthropologische Grundsicht des Glaubens in Kurzformeln: *H. Fleckenstein u. a.* (Hg.), Ortskirche - Weltkirche (FS für J. Kard. Döpfner), Würzburg 1973, 557—571.
D. Froitzheim, Logische Vorüberlegungen zum Thema „Hierarchie der Wahrheiten": StdZ 96 (1971), 422—425.
H. Hagen, A (wie Amen) kann jeder sagen! Kurzformeln zum Christentum (Pfeiffer-Werkbücher 116), München 1973.
H.-H. Knipping, Neue Bekenntnisse in kritischer Sicht, Wuppertal 1967.
K. Lehmann, Bemühungen um eine „Kurzformel des Glaubens": HerKorr 23 (1969), 32—38; *ders.*, Kurzformeln des christlichen Glaubens: Handbuch der Verkündigung, Freiburg 1970, I, 274—295; *ders.*, Bemühungen um eine Kurzformel des Glaubens: Lebend. Zeugnis 1970, Heft 3/4, 15—44.
H. de Lubac, La foi chrétienne, Essai sur la structure du Symbole des Apôtres, Paris ²1970.
K. Rahner, Die Forderung nach einer „Kurzformel" des christlichen Glaubens: Schriften z. Theologie VIII, Einsiedeln 1967, 153—164; *ders.*, Reflexionen zur Problematik einer Kurzformel des Glaubens: Schriften z. Theologie IX, Einsiedeln 1970, 242—256.
J. Ratzinger, Einführung in das Christentum, München ¹¹1971; *ders.*, Noch einmal: „Kurzformeln des Glaubens": Internat. kath. Zeitschr. 3/1973, 258—264.
R. Rein (Hg.), Das Glaubensbekenntnis, Stuttgart 1967.
S. Richter, Kurzformeln des Glaubens: CiG 24 (1972), 420—421.
G. Ruhbach, Glaubensbekenntnisse für unsere Zeit, Gütersloh 1971.
G. Ruhbach / H. Schröer / M. Wichelhaus, Bekenntnis in Bewegung, Ein Informations- und Diskussionsbuch, Göttingen 1969.
G. Schnath (Hg.), Phantasie für Gott, Stuttgart ²1965; *ders.* (Hg.), Werkbuch Gottesdienst, Wuppertal 1970.
Th. Schneider, Kurzformeln des Glaubens, Zur Problematik der Reduktion theologischer Aussagen: Cath. 25 (1971), 179—197.
H. Schröer, Unser Glaubensbekenntnis heute, Versuch einer theologischen Bilanz, Hamburg 1971.
J. Schulte (Hg.), Glaube elementar, Versuch einer Kurzformel des Christlichen (Thesen und Argumente 1), Essen 1971.
H. Schuster, Kurzformel des Glaubens und seiner Verkündigung: *E. Hesse / H. Ehrharter*, Rechenschaft vom Glauben (Weihnachtsseelsorgertagung in Wien 1969), Wien 1969, 117—135.
O. Semmelroth, Kurzformeln des Glaubens und ihr Sitz im Leben: GuL 44 (1971), 440—452.
H. Steubing (Hg.), Bekenntnisse der Kirche, Wuppertal 1970.
A. Stock, Kurzformeln des Glaubens, Zur Unterscheidung des Christlichen bei Karl Rahner (Theol. Meditationen 26), Einsiedeln 1971.
F. Varillon, Un abrégé de la foi catholique: Etudes 327 (1967), 291—315.
J. Zink, Was Christen glauben, Gütersloh 1969.

„Künstlich leben — gesteuert sterben?"

Zu diesem Thema hält die Österreichische Arbeitsgemeinschaft „ARZT UND SEELSORGER" am 17. und 18. Mai 1974 in Bad Ischl (Pfarrheim) ihre 6. Jahreshauptversammlung ab.

Es referieren die Univ.-Prof. Bergmann (Linz), Fellinger (Wien), Rehrl (Salzburg), Wölkart (Salzburg), Univ.-Doz. Böhmig (Amstetten), Erster Generalanwalt Lotheissen (Wien) und Pfarrer Schiller (Ried im Innkreis) über Organtransplantationen, lebenverlängernde Maschinen, Bestimmung des Todeszeitpunktes in medizinischer und juristischer Sicht, theologische Grenzen der künstlichen Lebensverlängerung, Sterbehilfe des Arztes, Euthanasie-christlich gesehen.

ALOIS STÖGER

Die Paulinische Versöhnungstheologie

Nachdem die Katholische Aktion Österreichs als Jahresthema ihrer Arbeit die „Versöhnung" gewählt und großes Echo gefunden hatte[1], bestimmte die Österreichische Bischofskonferenz, daß auch die Thematik des Österreichischen Katholikentages 1974 „Versöhnung" heißen sollte. Dieser Begriff wird in drei entfächert: „Sich verändern, Welt verändern, im Geist erneuern"[2]. Indessen wurde für das Jahr 1975 das „Hl. Jahr" verkündet und ihm als Ziel „die innere Erneuerung des Menschen" und „die Wiederversöhnung" mitgegeben[3]. Das Wort „Versöhnung" findet in der heutigen Theologie ein Ansehen, das es seit langer Zeit verloren hatte. Dieser biblische Begriff ist zu einem Schlüsselbegriff geworden. „Er bietet den großen Vorteil, eine Verbindung zwischen verschiedenen Gebieten herzustellen: der Christologie, der Sakramentenlehre und der Eschatologie. Christus ist Diener und Werkzeug der Versöhnung; Buße und Eucharistie sind Sakramente der Versöhnung; das ewige Gottesreich ist Verwirklichung der Versöhnung"[4]. Dieser Begriff durchleuchtet die gegenwärtige Welt; sie bedarf der Versöhnung, weil Streit, Feindschaft und Kampf sie quälen. Nach biblischem Verständnis kommt diese Situation aus einem wurzelhaften Übel: dem Haß zwischen den Menschen, der seine Ursache in der Feindschaft des Menschen mit Gott hat. Die Menschen hoffen, daß diese alte konfliktgeladene Welt dem Ende zugeht und eine neue brüderliche humane Welt im Kommen ist. In Christus ist diese Welt bereits angebrochen. Die Versöhnung ist nicht nur eine Utopie — sie vollzieht sich bereits[5].

Die Texte einer paulinischen Versöhnungstheologie finden sich im 2 Kor 5, 18–20; Röm 4, 10 f; 11, 15; heranzuziehen sind auch die deuteropaulinischen Texte Kol 1, 20–22 und Eph 2, 16. Fast allgemein herrscht die Überzeugung, daß die beiden letzten Texte aus Hymnen entnommen sind: aus einem Christushymnus (Kol 1, 12–20)[6] und aus einem Friedens-Erlöser-Lied (Eph 2, 14–17)[7]. Auch 2 Kor 5, 19–21 zeigt Merkmale, die darauf hinweisen, daß die Verse ein vorpaulinisches Hymnenstück sind[8]. Ihren Sitz im Leben haben diese Lieder im Kult, in der Taufliturgie. Dort gedenkt die alte Kirche lobpreisend der Versöhnung, die Gott geschenkt hat. Merkmale des feierlichen Lobpreises zeigt auch Röm 5, 1–11, wo die Versöhnung Grund des „Sich-Rühmens durch Christus", Erlebnis christlichen Selbstbewußtseins ist.

Den eingehendsten Text über Versöhnung bietet 2 Kor 5, 14–6, 2. Sein Kontext ist die Thematik des apostolischen Amtes (2, 14–6, 13). Paulus rechtfertigt und verteidigt sein Amt gegen seine Gegner in Korinth. Der Apostel ist bewegt von der Liebe Jesu Christi, die sich im Tod am Kreuz offenbart. Für die Glaubenden hat sich durch Tod und Auferweckung Jesu die Welt verwandelt und erneuert. Ihre Urteile haben sich

---

[1] Vgl. die von der Arbeitsgemeinschaft der Katholischen Aktion Österreichs herausgegebenen Hefte: Versöhnung Antwort des Christen (1972) und Versöhnung konkret (1973).

[2] Vgl. Österreichischer Katholikentag ÖKT Korrespondenz Nr. 1 (1973).

[3] Ansprache des Papstes Paul VI. vom 9. 5. 1973, Hl. Jahr 1 (1973) 11, vgl. auch 16, 22, 25 u. ö.

[4] *Ch. Duquoc*, Reale und sakramentale Versöhnung, in: Concilium 7 (1971) 11.

[5] *Duquoc*, a. a. O. 11.

[6] *N. Kehl*, Der Christushymnus im Kolosserbrief (SBM 1), Stuttgart 1967; Evangelisch-katholischer Kommentar zum NT, Vorarbeiten Heft 1 (EKK 1), Neukirchner Verlag / Benziger Verlag 1969; *E. Lohse*, Die Briefe an die Kolosser und an Philemon (KEK IX/2 Göttingen ^{14}1968, 77–85.

[7] *J. Gnilka*, Christus unser Friede — ein Friedens-Erlöserlied in Eph 2, 14–17, in: *G. Bornkamm / K. Rahner (Hg.)*, Die Zeit Jesu (FS f. H. Schlier), Freiburg 1970, 190–207; *ders.*, Der Epheserbrief (HThK X/2), Freiburg 1971, 147–152.

[8] *E. Käsemann*, Erwägungen zum Stichwort „Versöhnungslehre im Neuen Testament" in: *E. Dinkler* (Hg.), Zeit und Geschichte (FS f. R. Bultmann), Tübingen 1964, 47–59.

geändert; denn sie stehen unter dem Einfluß dieser Heilsereignisse. Der Mensch ist eine neue Schöpfung (14–17). Der letzte Urheber des Erlösungstodes Christi ist Gott, der Versöhnung wollte und Versöhnung schenkte und mit der Versöhnungstat auch die wirksame Versöhnungsverkündigung verband (18–19). Der Apostel spricht die Bitte um Versöhnung, indem er als Gesandter Gottes an Christi Stelle handelt (5, 20–6, 2)[9]. Diese Gedanken werden durch Röm 5, 10 f ergänzt und kommentiert und zum Teil durch die deuteropaulinischen Stellen weitergeführt. Die Stelle aus dem 2 Kor wird dieser Abhandlung zugrunde gelegt.

Da sie im Hinblick auf das „Hl. Jahr" und den Österreichischen Katholikentag geschrieben ist, werden für den Seelsorger pastorale Konsequenzen abzuleiten versucht. Die paulinische Theologie steht heute zwar nicht in hohem Kurs. Das liegt nicht allein daran, daß sein Zeugnis durch das entwertet wird, was man ihm als Leib-, Geschlechts- und Frauenfeindlichkeit ankreidet[10], sondern vor allem daran, daß er beschuldigt wird, er habe aus Jesu Frohbotschaft (Evangelium) eine düstere mit jüdischen Vorstellungen und hellenistischer Mythologie überlastete Erlösungslehre gemacht[11]. Ohne den einzigartigen Anteil seines Glaubens und Denkens zu schmälern, muß ständig gefragt werden, was er schon der Tradition des Judentums, in dem er aufwuchs, der urchristlichen Gemeinde vor ihm, auch seinen Schülern und Mitarbeitern, sogar seinen Gegnern verdankt; dann stellt sich heraus, daß seine Botschaft und Theologie das urchristliche Kerygma legitim auslegen und entfalten[12].

Ausgehend von dem zitierten Text aus dem 2 Kor sind drei Fragen zu behandeln: 1. Was bringt die Versöhnung? 2. Wie kommt Versöhnung zustande? 3. Wie wird Versöhnung verkündet?

I. Erneuerung (2 Kor 5, 14–17)

Wer erfassen will, was Versöhnung bedeutet, muß erkennen, was sie dem Menschen bringt, welche Veränderung durch sie in der Welt eingetreten ist. Paulus besinnt sich in der Form eines persönlichen Bekenntnisses auf das Neue, das durch Christus geschehen ist, auf den Heilszustand, der durch Christi Heilswerk begründet ist.

1. Die Basis des Heilszustandes (14–15)

Paulus deckt die Gründe des Heilszustandes auf; es sind drei: die Liebe Christi (14 a), der Tod Jesu (14 b) und seine Auferweckung (15). Mit diesen drei hängen zusammen: das Betroffensein von der Liebe Christi, das der Anfang von Umkehr (Buße) ist, das christliche Glaubensbekenntnis, das in seiner Mitte von Tod und Auferstehung Jesu spricht (1 Kor 15, 3 f; Röm 10, 9 f), schließlich die Taufe, die Mitsterben und Mitauferstehen mit Christus ist (Röm 6, 1–11).

a) Die Liebe Christi (14 a). „Die Liebe Christi drängt uns." Hinter dem Heilswerk steht die von Christus uns erwiesene Liebe[13]. Sie hat ihre Wurzel in der „Proexistenz" Christi und letztlich in der Liebe Gottes (Röm 5, 8; 8, 39), die sich in der Liebe Jesu auswirkt. Diese Liebe Christi „drängt" (συνέχει) Paulus. Nach den vorausgehenden

---

[9] *J. M. Tillard,* Das Brot und der Kelch der Versöhnung, in: Concilium 7 (1971) 17 nennt 2 Kor 5, 17–21 „das Herzstück des christlichen Glaubensbekenntnisses"; denn das christliche Mysterium gipfle in einer Versöhnung, die ihre Quelle in der absolut ungeschuldeten Liebe Gottes hat und deren Frucht im Entstehen einer Menschheit von untereinander „versöhnten" Brüdern in der Welt besteht.

[10] *O. Knoch / F. Messerschmid / A. Zenner* (Hg.), Das Evangelium auf dem Weg zum Menschen (FS f. H. Kahlefeld), Frankfurt a. M. 1973, 128 f.

[11] Vgl. etwa *E. Bloch,* Atheismus im Christentum (RoRoRo 347–349) 1970, 159 f.

[12] *G. Bornkamm,* Paulus (Urban Taschenbücher 119), Stuttgart ²1969, 121–131; *O. Kuss,* Paulus, Regensburg 1971, 440–451.

[13] Der gen. subjectivus wird gegenüber dem gen. objectivus vorgezogen; denn es geht zunächst um die Basis des Heilswerkes, nicht um die Verkündigung.

Worten (11–13) will der Apostel wohl damit sagen, die Liebe Christi „treibe ihn an" („urget nos" in der Vulgata), Menschen zu gewinnen; denn er sei von ihr betroffen, sie bedrückte ihn (vgl Lk 12, 50)[14]. Wenn Paulus sein Verkündigungsamt ausübt, ist er betroffen von der Liebe Christi, die Jesus zur Hingabe des Lebens für die Menschen antreibt. Wenn er sagt: „uns" drängt die Liebe, dann meint er zunächst sich, dann seine Mitarbeiter.

b) Der Tod Jesu (14 b). Der Apostel ist von der Liebe Christi gedrängt. Dazu führt ihn kein Affekt, sondern nüchternes Urteil, die ruhige Überlegung: „Einer ist für alle gestorben", dieser hat für alle den Tod stellvertretend auf sich genommen[15]. Wenn einer für alle stellvertretend eintritt, ist dies ein Erweis seiner Liebe zu allen. Dieser allgemein gültige Satz wird auf Christus angewendet. Der „eine" ist Jesus Christus. „Mit dem juristischen Stellvertretungsgedanken wird der Kreuzestod Christi als seine Liebestat und als Erstattung einer Sühneleistung für alle interpretiert"[16].

Aus der Tatsache, daß Christus für alle gestorben ist, ergibt sich für Paulus die Konsequenz, daß alle gestorben sind. Der stellvertretende Sühnetod Jesu bleibt für die Menschen nicht vergeblich. Mit Christus sind die an ihn Glaubenden — der Glaube ist unausgesprochen vorausgesetzt — solidarisch verbunden. Christus und die Christen gehören wie die Glieder eines Leibes zusammen (Röm 12, 4 f; 1 Kor 12, 12; Gal 3, 27 f). Wenn Christus gestorben ist, dann sind alle, die durch Glauben und Taufe mit ihm verbunden sind, tot, tot für die Sünde, ihrem Herrschaftsbereich entronnen, für die Sündenmacht nicht mehr vorhanden. Wie das zu verstehen ist, versucht Paulus in immer neuem Anlauf klar zu machen (Röm 6, 2–11), um zu zeigen, wie tiefgehend die Verwandlung ist, welche die Taufe bringt.

c) Die Auferstehung Jesu (15). Die Gedanken des Apostels enden nicht beim Tod, sondern beim Leben. Paulus denkt Jesu Tod nicht ohne die Auferweckung. Das Heilswerk Jesu bringt nicht allein die Erlösung von der Sünde durch das Mitsterben mit Christus, sondern auch das Geschenk des Lebens durch das Mit-Auferweckt-werden mit Christus. Paulus spricht von den Lebenden. „Er ist aber für alle gestorben, damit die Lebenden nicht mehr für sich leben . . ." Der Apostel spricht nicht ausdrücklich von der Auferweckung der Christen (in der Taufe), aber setzt sie voraus, wenngleich er diese Formulierung lieber für zukünftige Auferstehung von den Toten reserviert (1 Kor 15, 22 vgl. Röm 6, 4 f, 8).

Dieses Leben, das dem Glaubenden geschenkt ist, äußert sich in einer neuen ethischen Haltung. Die paulinische Ethik erwächst aus dem Heilsstand, aus dem Neuen, das Christi Heilswerk gebracht hat; aus dem Indikativ des Heilsereignisses folgt der Imperativ der ethischen Mahnung[17]. Grundlegend äußert sich das neue Leben darin, daß „die Lebenden nicht mehr für sich leben, sondern für den, der für sie starb und auferweckt wurde". Dafür kann es auch heißen, der Getaufte lebe für Gott in Christus Jesus (Röm 6, 11). Er folgt darin Jesus; denn von dem Auferweckten heißt es, er lebe sein Leben für Gott (Röm 6, 10). Das Leben des auferstandenen Christus ist Leben für Gott, das Leben des „auferweckten Christen" ist Leben für Christus und durch ihn für Gott.

---

[14] Das Wort συνέχει wird von quälender Krankheit gesagt: Lk 4, 36; vgl. 8, 37.

[15] ὑπέρ kann „an Stelle von" oder „zugunsten von" bedeuten; das nachfolgende ἄρα (also) legt die erste Bedeutung nahe.

[16] *E. Dinkler,* Die Verkündigung als eschatologisch-sakramentales Geschehen, in: Die Zeit Jesu (vgl. Anm. 7) 172.

[17] *O. Kuss,* Der Römerbrief (1. Lieferung), Regensburg 1957, 295, zählt als Bereiche der Heilsverwirklichung auf: „objektives Heilsgeschehen in Tod und Auferstehung Jesu Christi, Einung mit diesem Heilsgeschehen und seiner Heilswirkung in der Taufe des einzelnen, Lebensvollzug des Getauften, Mitleben mit Christus in der Vollendung".

Durch die Liebe Christ, seinen Tod und seine Auferweckung ist die Grundlegung der neuen Existenz des Christen aufgedeckt. Sie muß immer neu überdacht werden. Von daher kommt immer neue Betroffenheit, neues Drängen für christliches Leben, das Proexistenz für den Herrn und die Menschen ist, wie das Leben des erweckten Christus Leben für Gott und die Menschen, Proexistenz ist; denn er hat sein Leben für alle hingegeben. In der Mitte der Neubesinnung steht das Kreuz Christi und dahinter seine Liebe. In diesem Raum vollzieht sich Erneuerung und Versöhnung.

Pastorale Überlegungen

a) Der geistige Raum, in dem sich Versöhnung und Erneuerung abspielt, ist die Liebe, die Liebe Gottes, die Liebe Christi, die Liebe Gottes in Christus. „Gott hat seine Liebe zu uns darin erwiesen, daß Christus für uns gestorben ist, als wir noch Sünder waren" (Röm 5, 8). Wenn der stellvertretende Tod Jesu nicht von der Liebe Gottes bestimmt wäre, würde Gott eine Karikatur. Die rechtlichen Termini, die vom Tod Jesu ausgesagt werden, müssen durch die Liebe Gottes und Christi korrigiert werden. „Aus der Initiative seiner Liebesmacht heraus stellt Gott das gestörte Recht wieder her, indem er durch sein schöpferisches Erbarmen den ungerechten Menschen gerecht macht, den Toten lebendig"[18]. Die brüderliche Gemeinde, in der die Liebe Christi lebt (Jo 17, 26) ist der Raum in der Welt, in der Versöhnung und Erneuerung erwachen.
Die Liebe in ihrer doppelten Entfaltung als Gottes- und Nächstenliebe, die sich nach der Selbstliebe richtet (Mk 12, 29—31) ist als „Leben für..." (Proexistenz) gezeichnet, als Leben für Gott (Christus) und Leben für die Menschen. Ihre letzte Gestalt nimmt sie in der Ver-nichtung Christi, im Kreuzestod, an. Sein Leben ist Dienen — als Lösepreis für die vielen (Mk 10, 45; Lk 22, 27; Jo 13, 1—17). In solchem Raum ist Versöhnung möglich (vgl. Mt 5, 38—42). Betroffenheit und Bedrängnis durch die Liebe Christi kommt aus der Meditation des Kreuzes. Die totale Verfügbarkeit für den Herrn und die Menschen, „das Leben für..." ist die Lebenshaltung des Paulus. Er fühlt sich von der Liebe Christi gedrängt. Erneuerung und Versöhnung verlangen nach dem „einen, der für alle stirbt".

b) Der Ort, an dem die Versöhnung geschehen ist, heißt für Paulus das Kreuz, Christi Tod und seine Auferstehung. Dieses paulinische Heils- und Versöhnungsverständnis wird heute in Frage gestellt. Etwas anderes soll an seine Stelle treten: Nicht Jesu Sterben hat uns erlöst, sondern sein befreiendes Handeln, sein Eintreten für die Unterdrückten, sein Durchbrechen der gesetzlichen und gesellschaftlichen Zwänge in Wort und Tat[19]. Es ist nicht möglich, hier auf diese Diskussion einzugehen. Wohl aber muß bedacht werden, daß die Evangelien (besonders das Mk-Ev)[20] von dem Kerygma des Todes und der Auferstehung her geschrieben sind. Im Tod Jesu ist gesammelt und vollendet, was sein ganzes Leben bewegt hat. „Tod und Auferweckung... stellen nicht etwa einen Auszug aus Jesu Leben dar, sondern nennen das, worin sich das Wesen seiner Person vollendet und enthüllt, seinen Tod"[21].
Das Bild des Kreuzes, begleitet von dem „Wort des Kreuzes" (1 Kor 1, 18), soll im Hl. Jahr die mahnende Bitte um Versöhnung sein. Das christliche Brauchtum hat es überall dort errichtet, wo Konfliktsituationen entstehen: in den Kirchen, Gemeinden, Familien, Schulen, Ämtern, Arbeitsstätten, Gasthäusern, Wegkreuzungen. Das Mk-Ev sieht die Probleme des christlichen Lebens im Licht des Paschamysteriums. Die drei großen Leidensweissagungen werden zum Ausgang für Weisungen, welche die Konfliktsituationen in Familie, Ehe, Gesellschaft (reich und arm, gesund und krank) bewältigen helfen (Mk 8, 33 — 10, 52)[22]. Die Wallfahrten des Hl. Jahres, vor allem die Wallfahrt nach Rom zu den Gräbern der Apostelfürsten, sind Begegnung mit Menschen, die vom Kreuz gezeichnet sind.

c) Die Heilsverwirklichung vollzieht sich im objektiven Heilsgeschehen durch Tod und Auferstehung Jesu, in Vereinigung mit diesem Heilsgeschehen und seiner Heilswirkung für den Einzelnen im Sakrament (Taufe, Eucharistie, Bußsakrament), im Lebensvollzug dessen, der das Sakrament empfangen hat und im Mitleben mit Christus in der Vollendung[23].

---

[18] *J. Ratzinger*, Einführung in das Christentum, München 1968, 232.
[19] *H. Kessler*, Die theologische Bedeutung des Todes Jesu, Düsseldorf 1970; *ders.*, Erlösung als Befreiung, Düsseldorf 1972; *ders.* Erlösung als Befreiung? in: StdZ 99 (1973) 3—16.
[20] *A. Stöger*, Das Kerygma des Markusevangeliums, in: Bibel und Liturgie (1973) 22—29.
[21] *H. Schlier* zitiert bei *E. Walter*, „Deinen Tod, o Herr, verkünden wir" in: FS. f. H. Kahlefeld (vgl. Anm. 10), 124 A. 4.
[22] *A. Stöger*, Bibel und Liturgie a. a. O. 27—29.
[23] *O. Kuss*, a. a. O. 295.

Die Taufe besiegelt die Annahme des Heilswortes und führt die Gläubigen in das neue Leben ein. Sie ist Geburt zur versöhnten Existenz und vereinigt mit dem Leib des Herrn. Die Versöhnung in der Taufe drängt zur eucharistischen Feier und vollendet sich in ihr. „Sakramentale Quelle und Ort der ‚paschalen' Versöhnung ist daher die Eucharistie. Man versteht dies, da die Versöhnung nicht einfach eine persönliche Angelegenheit des Gläubigen mit dem Vater ist, sondern auch und im gleichen Augenblick Geheimnis der Begegnung des Menschen mit seinem Bruder und Geheimnis der Begegnung der erneuerten Gemeinschaft als solcher mit ihrem Gott und Vater."[24] Im Paschamysterium, das in der Eucharistie gefeiert wird, wurzelt auch das Sakrament der Buße (Jo 20, 22 f).

Die Thematik Versöhnung sollte neue Impulse aus der erneuerten Liturgie der Taufe und vor allem der Eucharistiefeier (z. B. aus den neuen eucharistischen Gebeten)[25] und aus dem neuen Verständnis der Buße und des Bußsakramentes empfangen[26]. Das Hl. Jahr will Erneuerung des christlichen Lebens sein.

2. Ein neues Erkennen (16)

Das neue Leben, das die Christen empfangen haben, wirkt sich in einer neuen Erkenntnis aus. Glaube und Taufe bedeuten einen radikalen Einschnitt. „Von jetzt an" beginnt eine neue Beurteilung, eine neue Einstellung, ein neues Verhältnis zu den Menschen. Die neue Erkenntnis ist der Glaube; er folgt („also") dem neuen Leben. Der Getaufte empfängt neue Erkenntnis über den Menschen (16 a) und über Jesus Christus (16 b).

a) Neue Erkenntnis über den Menschen (16 a). „Wir" — Paulus und die Christen — „kennen von jetzt an niemand dem Fleisch nach". „Dem Fleisch nach" gehört zum Zeitwort, das Erkennen ist gewandelt. Vom Augenblick des Gläubigwerdens und der Taufe lebt der Christ nicht mehr nach seinen bloß „natürlichen" Gedanken, Gesinnungen und Strebungen, sondern wird vom Geist (Gottes) geleitet. Er ist nicht mehr von seinem in sich verkrampften Ich, sondern vom Geist Christi bestimmt. Aus dieser neuen Glaubensschau sieht Paulus die galatischen Christen als Söhne Gottes in Christus Jesus. Denn alle, die auf Christus getauft sind, haben Christus als Gewand angelegt. Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn alle sind „einer" in Christus Jesus (Gal 3, 26–29).

b) Neue Erkenntnis Christi (16 b). Der eben ausgesprochene Gedanke wird konkretisiert. Auch auf Christus bezieht sich der Wandel der Erkenntnis. Wenn dies auf Christus zutrifft, dann gilt dies umsomehr für die Beurteilung jedes Menschen. Vor seiner Bekehrung hat Paulus (und die Christen) Christus dem Fleisch nach erkannt. „Dem Fleisch nach" bezieht sich auch hier auf das Zeitwort, nicht auf Christus[27]. Damals hat er Christus nur mit seinen natürlichen Kräften, mit seiner menschlichen Schwäche, nur nach dem beurteilt, was am historischen Christus feststellbar ist, wenn man ihn als Gestalt unter anderen beurteilt. Seit seiner Bekehrung ist es anders geworden. Gott hat ihm seinen Sohn geoffenbart (Gal 1, 16). In dieser neuen Offenbarungserkenntnis, die nicht aus seinen natürlichen Kräften (Fleisch) kommt, sondern aus Gott, aus dem „Geist", „erkennt" und beurteilt er Christus neu, als den Christus, den Sohn Gottes (Gal 1, 16), den Herrn (Phil 2, 11). Dieser Wandel der Beurteilung ist nicht bloß ein gedanklicher Prozeß, eine Ideologie, sondern hat das Heilswerk Christi hinter sich, einen Wandel, der von Gott her kommt, der in geschichtlichen Fakten begründet ist, deren heilsgeschichtliche Bedeutung aber nur im Glauben erfaßt werden kann (vgl 1 Kor 15, 3 f).

---

[24] *J.-M. Tillard* a. a. O. 20.
[25] *H. Manders*, Gott — Wiederhersteller aller Dinge, Die Versöhnung in den römischen Kanontexten, in: Concilium 7 (1971) 54–58.
[26] Vgl. Fastenhirtenbrief der österreichischen Bischöfe 1972: Buße und Beichte im Leben des Christen.
[27] ThW 7, 130 (Schweizer).

Pastorale Überlegungen

Das neue Leben, das durch das Heilswerk Christi dem Menschen gegeben wird, bringt neues Denken, Umdenken mit sich. Paulus konzentriert dieses neue Denken auf den Menschen und auf Christus. „Der Mensch ist das Seiende, das auf Gott verwiesen ist, von dem her und auf den hin er sich verstehen muß ... Er ek-sistiert von der Selbstmitteilung Gottes her und auf sie hin"[28]. Die Selbstmitteilung Gottes in der Schöpfung und Erlösung kommt durch Jesus Christus und der Zugang zu Gott führt durch ihn. Sie ist „christologisch" bestimmt. Die Konzentration des Paulus auf den Menschen und auf Christus ist begründet.

Das Urteil des Paulus über den Menschen ist von seiner Verkündigung des Todes und der Auferstehung Jesu abhängig. Was dieses Heilsereignis dem Menschen gebracht hat, ist der Ausgang für seine Beurteilung und Selbsteinschätzung. Die paulinische Theologie sammelt die betreffenden Aussagen über den erlösten Menschen[29]. Durch die Mitteilung des Geistes ist im Getauften die Macht der Sünde, des Gesetzes und Todes gebrochen. Er lebt nicht mehr „nach dem Fleisch", nach den Eingebungen seiner gefallenen Natur, sondern nach dem Geist (Röm 8, 9; 1 Kor 3, 1–3). Der Geist läßt ihn zu Gott „Abba, Vater" rufen (Röm 8, 15; Gal 4, 6); durch ihn ist er Sohn Gottes (Röm 8, 15; Gal 3, 26), Bruder Christi (Röm 8, 29). Der Getaufte hat Gerechtigkeit Gottes empfangen (Röm 5, 1; 1 Kor 1, 30). „Christus hat uns befreit und nun sind wir frei" (Gal 5, 1).

Als „Frucht des Geistes" werden genannt: Liebe, Freude, Friede, Langmut, Freundlichkeit, Güte, Treue, Sanftmut und Selbstbeherrschung (Gal 5, 22). Sie prägen das „christliche Menschenbild". Der einzelne Glaubende ist in den Leib Christi, die Kirche, eingegliedert (1 Kor 12, 13; Gal 3, 28). Er lebt aus dieser Gemeinschaft und wirkt zu ihrem Aufbau, die vielfachen Gaben des Geistes empfangend (1 Kor 12, 4–11). Dieses paulinische Menschenbild wird als Mythos[30] oder als Relikt einer überlebten religiösen Sprache ohne Aussagewert für gelebte menschliche Erfahrung hingestellt. Wieweit sind solche Gedanken in den Bereich der „Gläubigen" eingedrungen? Warum bestehen sie nicht zu Recht?

Auch die Erkenntnis Jesu Christi wird nicht durch die natürlichen menschlichen Kräfte allein gewonnen, sondern durch den „Geist", durch den Glauben. In den Worten des Paulus über das Erkennen Christi liegt der Ansatz für die Fragestellung, die in der Aufklärungszeit zuerst formuliert wurde und bis heute ihre Relevanz nicht verloren hat: Wie verhält sich der historische Jesus (der Jesus, der mit natürlichen Kräften des Menschen erkannt wird) zum kerygmatischen Christus (zum Christus, der verkündet und geglaubt wird)? Sind die kerygmatischen Hoheitsaussagen über Jesus nichts anderes als ein mythologischer Überbau, den die heutigen naturwissenschaftlich, nicht mehr mythologisch denkenden Menschen eliminieren oder sind sie im Anspruch Jesu sachlich begründet? Die Fragen werden durch Illustrierte und Bücher, die sich als Bestseller verkaufen, in weite Kreise getragen. Ihre Antwort heißt: Jesus muß allein nach „wissenschaftlichen Methoden", nach rein menschlichem Erkennen, Paulus würde sagen: „nach dem Fleisch" beurteilt werden. Das Interesse gilt nur dem historischen Jesus, seiner Gewaltlosigkeit und spontanen Versöhnung, seiner Solidarität mit den Schwachen und Benachteiligten, seinem Widerstand gegen inhumane Methoden im politischen, wirtschaftlichen und religiösen Bereich.

Das Konzil von Chalkedon hat die volle Gottheit und Menschheit Jesu ausgesprochen. In der Verkündigung der Vergangenheit ist die Gottheit Jesu im Vordergrund gestanden, heute will diesen Platz seine Menschheit einnehmen. Die Evangelien haben bereits das Urkerygma des Paulus: Tod und Auferstehung durch das „Leben Jesu" ergänzt, am meisten Lukas, der die Zeit Jesu, beginnend mit der Taufe im Jordan bis zur Himmelfahrt (vgl. Apg 1, 21 f), als Heilsereignis sieht. Kaum hat Paulus so wenig in seiner Predigt vom irdischen Jesus gesprochen, wie es die Briefe ausweisen; denn diese sind Gelegenheitsschriften, in denen er vom Kern des Kerygmas her argumentiert. In der Predigt vom Kreuz faßt er alle Taten und Worte Jesu zusammen und bekennt sich zur geschichtlichen Menschheit Jesu. Der geschichtliche Jesus und der kerygmatische Christus sind nach ihm wie auch nach den Evangelien identisch. „Eben dadurch steht seine Theologie im Gegensatz zu aller Gnosis, für die ein wahres Leiden und Sterben des Erlöser-Himmelwesens ein Ungedanke ist"[31]. Die paulinische Versöhnungstheologie bleibt ohne die paulinische Lehre vom Menschen und

---

[28] *K. Rahner* in: Sacramentum mundi 3, 411.416.

[29] *L. Cerfaux*, Le Chrétien dans la Théologie Paulinienne (Lectio divina 33), Paris 1962.

[30] *R. Bultmann*, Neues Testament und Mythologie, in: Kerygma und Mythos, 1954, 19: „In beiden Fällen ist ihm (dem modernen Menschen) schlechterdings fremd und unverständlich, was das Neue Testament vom Geist (πνεῦμα) und von den Sakramenten sagt. Der rein biologisch sich verstehende Mensch sieht nicht ein, daß überhaupt in das geschlossene Gefüge der natürlichen Kräfte ein übernatürliches Etwas, das πνεῦμα, eindringen und in ihm wirksam sein könnte".

[31] *H. D. Wendland*, Die Briefe an die Korinther (NTD 7), Göttingen ^{12}1968, 205 f.

von Jesus Christus unverständlich. Die Erneuerung, die das Hl. Jahr meint, setzt mit dem aus dem Glauben kommenden Umdenken ein.

3. Eine neue Schöpfung (17)

„Wenn also jemand in Christus ist, dann ist er eine neue Schöpfung." Der Satz greift auf V. 14 f zurück. Durch die Heilstat Christi wird der Glaubende und Getaufte Christus eingegliedert; er ist „in Christus". Mit dieser von Paulus oft gebrauchten Formel wird die Gemeinschaft zwischen Christus und dem Getauften ausgedrückt. Sie ist Seinsgemeinschaft, Gemeinschaft durch den Geist, der in Christus und durch ihn im Glaubenden lebt und wirkt; denn der letzte Adam, Christus, ist „lebenschaffender Geist" (1 Kor 15, 45). Da der verklärte Christus ein pneumatisches Wesen ist, ist über ein rein persönliches Verhältnis hinaus eine seinsmäßige innige Verbindung vorhanden.

Diese pneumatische In-existenz macht den Glaubenden zu einer neuen Schöpfung. Das Wort „Schöpfung" ist hier nicht nomen actionis, sondern Ergebnis der schaffenden Tätigkeit Gottes (vgl. Röm 8, 22 u. a.). „Neu" ist das Leitwort der apokalyptischen Verheißung[32]. Der neue Äon, der mit Christus angebrochen ist, bringt die Erschaffung eines neuen Menschen mit sich. Durch Christus ist dieses Hochziel der christlichen Hoffnung Wirklichkeit geworden. Für Paulus ist die „neue Schöpfung" Scheidendes und Entscheidendes. „Denn es kommt nicht darauf an, ob einer beschnitten oder unbeschnitten ist, sondern darauf, daß er eine neue Schöpfung ist" (Gal 6, 15).

Die neue Schöpfung äußert sich in einem neuen Verhalten. Sie ist ein κανών, eine Richtschnur im Leben (Gal 4, 16). Paulus spricht sich in anderen Texten konkreter aus. „In Christus Jesus kommt es nicht darauf an, beschnitten oder unbeschnitten zu sein, sondern darauf, Glauben zu haben, der in der Liebe wirksam ist" (Gal 5, 6). „Neue Schöpfung" wird hier ersetzt durch: Glauben, der in der Liebe wirksam ist. Noch einmal wiederholt er den ersten Satz und setzt dann mit den Worten fort: „sondern (darauf kommt es an), die Gebote Gottes zu halten" (1 Kor 7, 19)[33]. Das neue Geschöpf, das Sein in Christus, äußert sich im Glauben, in der Liebe, im Halten der Gebote Gottes, „in guten Werken" (Eph 2, 10).

Das Heilsereignis, in das das „neue Geschöpf" eingeordnet ist, umschreibt Paulus mit den Worten: „Das Alte ist vergangen, Neues ist geworden." Die Worte erinnern an Jes 43, 18 f: „Gedenket doch nicht mehr des Alten und die Vergangenheit kümmere euch nicht! Seht, ich schaffe Neuartiges." Paulus muß diese Stelle vor Augen gehabt haben, denn die terminologischen Anklänge lassen sich nicht überhören[34]. Der Prophet Deuterojesaia wollte sagen: Laßt ab von dem trauernden, zurückgewandten Sich-Klammern an das Vergangene und öffnet euch dafür, daß eine neue wunderbare Gottestat vor euch liegt[35], ein neuer Exodus, die Rettung aus der babylonischen Gefangenschaft. Noch kräftiger akzentuiert die neue Schöpfung Tritojesaia: „Denn seht, einen neuen Himmel erschaffe ich und eine neue Erde; da gedenkt man des Vergangenen schon nimmermehr und es kommt auch niemand mehr in den Sinn" (Jes 65, 17). Damit ist nicht gemeint, daß Himmel und Erde zuerst vernichtet werden und an ihrer Stelle ein neuer Himmel und eine neue Erde geschaffen werden[36]. In der apokalyptischen Literatur der folgenden Jahrhunderte werden diese Worte von einer Vernichtung des alten und einer Erschaffung eines neuen Kosmos verstanden (Offb 21, 1; 2 Petr 3, 13)[37].

---

[32] ThW 3, 451 (Behm).
[33] Vgl. auch die Aussagen über den „neuen Menschen", Eph 2, 15; 4, 24; Kol 3, 10; Jak 1, 18.
[34] Vor allem das neue bei Paulus begegnende τὰ ἀρχαῖα und die Assoziation von ἰδού und καινή.
[35] *C. Westermann*, Das Buch Jesaia (ATD 19), Göttingen 1966, 105.
[36] *C. Westermann*, a. a. O. 324.
[37] Belege bei *A. Vögtle*, Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos, Düsseldorf 1970, 33—66.

Hat auch Paulus diese apokalyptische Hoffnung geteilt? Hat er erwartet, daß die letzte Schöpfertat Gottes bei der Parusie für die neuauferstandene Menschheit einen neuen unvergänglichen Kosmos schaffen wird? Ist dieser die Erfüllung der Sehnsucht der Kreatur, von der der Römerbrief (8, 19–22) spricht? Ist die neue Schöpfung, der Christus-Mensch die Vorausnahme der kosmischen Neuschöpfung? Die Meinungen darüber sind geteilt. Auf die Frage: Was lehrt das NT über die Zukunft, über das Endschicksal des bestehenden Kosmos, antwortet A. Vögtle: „Unter eigentlich kosmologischem Aspekt verzichtet das Neue Testament auf eine lehrhafte Aussage. Die Frage nach der relativen und absoluten Zukunft des Kosmos kann der Exeget mit gutem Gewissen dem Naturwissenschaftler überlassen. Im Zentrum der neutestamentlichen Heilsbotschaft steht das auf die Zukunft ausgerichtete Heilshandeln Gottes am Menschen und damit die endzeitliche Heilsgemeinde. Symptomatisch für dieses zentrale Interesse an der Erlösung des Menschen ist bereits eine Eigentümlichkeit des neutestamentlichen Sprachgebrauchs, nämlich der geschichtlich konzipierte Weltbegriff. Ganz überwiegend bezeichnet ὁ κόσμος die Welt, die ihr Wesen vom Menschen her gewonnen hat, die durch den sündigen Menschen zu einer in Gegensatz zu Gott stehenden Größe geworden ist... Dieser Menschenwelt gilt das durch und an Jesus erfolgte erlösende Handeln Gottes, das sich abschließend verwirklichen soll als Heil und Gericht"[38].

Pastorale Anregungen

„Wer in Christus ist, ist eine neue Schöpfung." Der in Christus lebende Mensch ist eschatologisches Ereignis. Er ist schon eine neue Schöpfung und zugleich ist er sie noch nicht. Dieser neue Mensch ist nicht nur ein Entwurf, eine ihm gestellte Aufgabe, sondern eine Realität, die Gottes Schöpferinitiative bereits gesetzt hat. Diese neue Schöpfung wird durch drei Aspekte erhellt. Sie ist gnadenhafte verborgene Erneuerung, die von Gott her geschieht. Sie schließt Hoffnung auf eine zukünftige Vollendung in sich, die keine leere und unbegründete Erwartung ist, sondern sich auf den Glauben an die Auferstehung Christi stützt. Sie macht durch sittliche Erneuerung einen neuen Lebenswandel und ein neues Verhalten zu sich selbst und im Zusammenleben möglich. „Neue Schöpfung" ist Aussage (Indikativ), Anspruch (Imperativ) und Zusage (Hoffnungsgut). Was Gott in der neuen Schöpfung begonnnen hat und vollenden wird, verlangt vom Menschen „schöpferisches" Wirken.

Selbst wenn der Text von der neuen Schöpfung nicht an eine apokalyptische Umwandlung des Kosmos denkt, so scheint doch Paulus diese Bezeichnung für den in Christus Lebenden gewählt zu haben, weil er ihn zum Kosmos, zur gesamten Welt in Beziehung setzen wollte. „Sobald sich der Mensch nach seiner menschlichen Existenz inmitten der technisierten Welt fragt, wird auch ihm unheimlich zumute, spricht auch der moderne Mensch noch von der ‚Dämonie' der Technik, vom ‚Moloch' Verkehr, der ‚Katastrophe' einer atomaren Vernichtung, und wenn er natürlich auch von der Unzulänglichkeit solcher Sprache weiß, die Intaktheit der Maschinen verteidigt und nur noch bessere Beherrschung des technischen Apparates fordert, so kann er die ihm gesetzten Grenzen doch nicht übersehen und muß sich wenigstens zu einem ‚moralischen' Appell aufraffen"[39]. Der Mensch, der durch sein moralisches Verschulden seine existentielle Situation zum Schlechten verkehrt hat, zieht auch die übrige Welt, die sein Existenz-, Lebens- und Wirkensraum ist, mit ins Verderben. Durch den neuen Menschen tritt auch Erneuerung der Welt ein.

„Die Erwartung der neuen Erde darf die Sorge für die Gestaltung dieser Erde nicht abschwächen, auf der uns der wachsende Leib der neuen Menschenfamilie eine umrißhafte Vorstellung von der künftigen Welt geben kann, sondern muß sie im Gegenteil ermutigen"[40]. Wer in Christus ist, in dem ist die Zukunft (das Eschaton) schon gegenwärtig und wirksam. Er ist als neue Schöpfung schon Bürger der zukünftigen Welt, bleibt aber zugleich noch Bürger der irdisch-geschichtlichen Welt, die er mit der Kraft des Glaubens und der Liebe nach den Geboten Gottes „mit guten Werken" durchdringt, bis Gott alles neu macht. Im Menschen, der in Christus ist, beginnt die neue Schöpfung, die den Glanz der ersten Schöpfung wiederherstellen und noch übertreffen soll.

---

[38] *A. Vögtle*, a. a. O. 233.
[39] *R. Schnackenburg*, Der neue Mensch — Mitte christlichen Weltverständnisses Kol 3, 9–11, in: Schriften zum Neuen Testament, München 1971, 399.
[40] Vatikanum II KW 39.

II. Versöhnung (5, 18–19)

Daß Gott die neue Schöpfung wirkt, ist darin begründet, daß er als der Versöhnende handelt. Bisher hat Paulus von Christus gesprochen, jetzt spricht er von Gott. Er führt das Heilswerk auf Gott zurück. Er denkt theozentrisch. Was Gott versöhnend wirkt, spricht Paulus in zwei parallelen Sätzen aus, welche die gleichen Gedanken vertiefend variieren. Beide Sätze verklammern Gottes Versöhnungstat durch Christi Kreuzestod und Gottes Versöhnung durch das apostolische Amt.

1. Versöhnung und Dienst der Versöhnung (18)

Paulus faßt zusammen: „Das alles aber aus Gott" — das ganze Heilswerk, das seine Vollendung in der „neuen Schöpfung" hat (14–17). Gott ist der Schöpfer und Initiator, der durch Christus handelt. Die Partizipien, die vom Handeln Gottes sprechen, wollen Gott noch stärker in den Vordergrund rücken. *Er* ist der, der handelt.

Gott hat „uns durch Christus mit sich versöhnt". Das „uns" wird im parallelen V. 19 mit „Welt" wiedergegeben; also handelt es sich um die Christen. Mit καταλλάσσειν, das wir mit „versöhnen" wiedergeben, wählt Paulus ein Wort[41], das in der religiösen Sprache der Griechen, der LXX und des Judentums nur selten gebraucht wird. Das überwiegend profane Wort schien ihm offenbar geeignet, das Spezifische der Heilstat Gottes auszusagen[42]. Versöhnung ist Wiederherstellung des ursprünglichen Einvernehmens nach Feindschaft und Ungnade[43].

Gott „versöhnt mit sich". Er ergreift die Initiative und bleibt im ganzen Versöhnungswerk der Vergebende und Gebende. Nicht der Mensch versöhnt sich mit Gott, sondern Gott versöhnt den Menschen mit sich. „Wir wurden versöhnt mit Gott" (Röm 5, 10). Nicht Sühnewerke, nicht Riten, nicht die Opfer des „Versöhnungstages" versöhnen Gott, sondern von Gott geht die Versöhnung aus. Das ist das Neue gegenüber allem außerchristlichen Versöhnungsdenken.

Die Versöhnung ist durch den Mittler Jesus Christus geschehen, „durch unseren Herrn Jesus Christus" (Röm 5, 11) — und zwar durch seinen Tod, „durch den Tod seines Sohnes" (Röm 5, 10), „durch das Kreuz" (Eph 2, 16), „durch den Tod im Leib seines Fleisches" („durch den Tod seines sterblichen Leibes") (Kol 1, 22). Durch seinen Tod ist Jesus für die Sünder eingetreten und hat für sie Sühne geleistet (2 Kor 5, 14). Er hat alle Sühnewerke der Menschen in dieser Sühne zusammengefaßt und zugleich außer Kraft gesetzt. Hat aber damit Gott seine Initiative aufgegeben? Gott bleibt der Handelnde. Er schenkt die Versöhnung, aber er schenkt sie durch Christus, hinter dessen Liebe (vgl. V. 14) die Liebe des Vaters steht (Röm 8, 39).

Mit der Versöhnung hat Gott auch „den Dienst der Versöhnung aufgetragen" (so die Einheitsübersetzung). Nach dem Originaltext hat Gott den Dienst der Versöhnung als Geschenk gegeben. Gott hat nicht bloß objektiv durch den Tod Jesu die Menschen mit sich versöhnt, sondern dazu noch Paulus und seinen Mitarbeitern („uns") den Dienst der Versöhnung anvertraut, damit dauernd jedem Menschen die Versöhnung Gottes verkündet und mitgeteilt wird. „Dienst" ist Fachausdruck für das apostolische

---

[41] καταλλάσσω Röm 5, 10; 2 Kor 5, 18. 19. 20 und das entsprechende Substantiv καταλλαγή Röm 5, 11; 11, 25; 2 Kor 5, 18. 19; ἀποκαταλλάσσω nur Eph 2, 16; Kol 1, 20. 22 — hängt mit ἄλλος zusammen, daher: verändern, vertauschen. Das deutsche Wort „versöhnen" dagegen hängt mit Sühne zusammen.

[42] ThW 1, 254 (Büchsel).

[43] Die einleitenden Wörter ὡς ὅτι wollen wahrscheinlich V. 19 als Begründung für V. 18 kennzeichnen: „Gott, der uns den Versöhnungsdienst gab, wie es geschah, weil ..."; *P. Bachmann*, Der zweite Brief des Paulus an die Korinther (KNT 8), Leipzig ⁴1922, 266.

Amt (Röm 11, 13; 2 Kor 4, 1; 6, 3); Paulus versieht den Dienst des Geistes (2 Kor 3, 8), der Gerechtigkeit (2 Kor 3, 9), der Versöhnung. Er ist Träger des Heilswerkes Gottes in Christus an den Menschen.

2. Versöhnung und Wort der Versöhnung (19)

Paulus vertieft, was er im V. 18 bereits ausgesprochen hat[43]. In drei Partizipien wird die Versöhnungstat Gottes dargestellt. Das erste und letzte nennen die Versöhnung, das mittlere geht auf die Wurzel der Versöhnung. Vorausgesellt wird „in Christus"; es bezieht sich auf jede der drei Tätigkeiten Gottes[44]. „In Christus" ist wohl das Gleiche wie „durch Christus" (vgl. V. 18).

Gott „hat sich die Welt versöhnt". Statt „uns" (V. 18) schreibt Paulus jetzt „die Welt". Die Versöhnung ist ein weltumspannendes Ereignis. Gott versöhnt sich mit allen Menschen. Der Versöhnungsdienst des Paulus ist universal. Christus[45]versöhnt die beiden größten Extreme, Juden und Heiden (Griechen) (Eph 2, 16). Er versöhnt das All (Kol 1, 20)[46].

Die Versöhnung besteht darin, daß Gott „ihnen ihre Sünden nicht anrechnete". „Ihnen" verdeutlicht, was früher mit „Welt" bezeichnet wurde: den Menschen, der Menschheit. Durch die Sünden („Übertretungen") besteht zwischen Gott und den Menschen Feindschaft. „Obwohl wir Feinde waren, wurden wir mit Gott versöhnt" (Röm 5, 10). Versöhnung setzt ein gestörtes Verhältnis zwischen Gott und den Menschen voraus. Die Menschen sind durch die Sünden (Röm 1, 18–3, 20; 5, 12–20), durch „schlechte Werke" (Kol 1, 21) Feinde Gottes. Gott rechnet als versöhnender Gott den Menschen die Sünde nicht an, er vergibt sie ihnen (Röm 4, 7; Kol 2, 13). Mit dem rechtlichen Terminus: „er stellte sie nicht in Rechnung" soll nicht bloß ein rein äußerer juridischer Vorgang ausgesagt werden, sondern ein Wegnehmen der Sünde. Versöhnung setzt Vergebung der Sünde voraus, ist aber mehr; sie schafft Gemeinschaft. Durch die Versöhnung geschieht es, daß die Versöhnten „heilig und untadelig und schuldlos" vor Christus hintreten können (Kol 1, 21).

Der dritte Akt ist die Einsetzung des „Wortes der Versöhnung". „Er hat durch uns das Wort der Versöhnung eingesetzt." „Einsetzen" (θέμενος) drückt einen juridischen Akt aus. Gott hat das Wort der Versöhnung verfügt, eingesetzt, gestiftet (vgl. 1 Kor 12, 28)[47]. „In uns" kann heißen: im Innern der Apostel, oder „unter uns". „Wort der Versöhnung" steht in einer Linie mit Genetivverbindungen wie „Wort der Gnade" (Apg 14, 3; 20, 32), Wort des Heils (Apg 13, 26), Wort des Lebens (Phil 2, 16). Die Genetive wollen nicht nur ausdrücken, wovon das Wort spricht, sondern was es als Wort Gottes wirkt. Sie weisen nicht nur auf Versöhnung, Gnade, Rettung, Leben hin, sondern wirken auch Versöhnung, Gnade, Rettung, Leben. Damit ist aber nicht gesagt, daß das Wort der christlichen Verkündigung und die Geschichte, die es mitteilt, zusammenfalle, (ja) eins sind[48]. Paulus unterscheidet eindeutig zwischen geschichtlichem Ereignis der Versöhnung (Tod Jesu) und dem „anredenden Ereigniswort" der Verkündigung dieses Geschehens. Das Wort der Versöhnung wirkt ähnlich wie das Sakra-

---

[44] „In Christus" ist auf die Tätigkeiten zu beziehen: Gott hat sich in (durch) Christus die Welt versöhnt, nicht auf Gott: Gott war in Christus und hat sich die Welt versöhnt.

[45] Der Hymnus, aus dem der V. genommen ist, richtet sich an Christus (vgl. Eph 2, 14).

[46] *A. Vögtle*, a. a. O. 229: „Von einem Interesse des Autors an der Versöhnung der außermenschlichen Schöpfung ist aber in der Tat nichts zu spüren."

[47] ThW 8, 157 (Maurer).

[48] *R. Bultmann*, Glauben und Verstehen I, Tübingen 1966, 292: „Das Wort der christlichen Verkündigung und die Geschichte fallen zusammen, sind eins. Die Geschichte Christi ist keine schon vergangene, sondern vollzieht sich im verkündigenden Wort."

ment; es kann als „sacramentum audibile" bezeichnet werden[49]. Das vergegenwärtigende Wort der Versöhnung gehört zum Heilsgeschehen der Versöhnung hinzu, ist ihm inhärent, weil in ihm sich für den im Glauben sich öffnenden Hörer die Versöhnung ereignet.

Letzte Auswirkung der Versöhnungstat Gottes durch das Kreuz und seiner Vergegenwärtigung durch das Wort (Sakrament der Taufe und Buße) ist die Rettung beim Gericht. „Da wir mit Gott versöhnt wurden durch den Tod seines Sohnes, als wir noch Feinde waren, werden wir erst recht, nachdem wir versöhnt sind, gerettet werden durch sein Leben" (Röm 5, 10). Versöhnung ist Voraussetzung für die zukünftige Rettung. Wer versöhnt ist, hat Grund zur Hoffnung auf die endgültige Rettung. Tod und Auferstehung Jesu verbürgen sie. Die Versöhnung geschieht durch den Tod Jesu, durch das Leben wird die Rettung gegeben. „Wenn der Tod Christi versöhnende Wirkung hatte, so daß die Feindschaft zwischen Gott und den Menschen aufhörte, so kann das (verklärte) Leben des Auferstandenen nicht an Wirkung geringer sein, sondern es muß sich den Erlösten derart mitteilen, daß sie in dieses Leben Christi hineinbezogen werden, ihren Anteil daran bekommen und dadurch von der ewigen Verdammnis gerettet werden" (Sickenberger)[50]. Ein zweiter Grund für diese zuversichtliche Hoffnung ist die Treue Gottes. „Wir rühmen uns Gottes durch unseren Herrn Jesus Christus, durch den wir jetzt schon die Versöhnung empfangen haben" (Röm 5, 11). Der Apostel anerkennt und preist Gott als die einzige Ursache des Heils; denn er hat uns schon jetzt durch das Heilswerk Jesu Versöhnung gegeben — durch den Tod und die Auferstehung und durch das Wort der Versöhnung. Was er begonnen hat, wird er auch vollenden (vgl. Röm 8, 31—39).

Anregungen zur pastoralen Besinnung

Der „Dienst der Versöhnung" geht auf den Priester über. „Aus den Schriften des NT geht deutlich hervor, daß zur ursprünglichen unveräußerlichen Struktur der Kirche sowohl der Apostel als auch die Gemeinschaft der Gläubigen gehören, die in wechselseitiger Beziehung unter Christus als ihrem Haupt und in der Kraft seines Geistes einander entsprechen. Die zwölf Apostel übten nämlich ihre Sendung und ihre Ämter aus und hatten nicht bloß verschiedene Helfer im Dienstamt, sondern übertrugen, damit die ihnen anvertraute Sendung nach ihrem Tod weitergehe, gleichsam nach Art eines Testaments ihren unmittelbaren Mitarbeitern die Aufgabe, das von ihnen begonnene Werk zu vollenden und zu kräftigen"[51]. Die Priester vollziehen den „Dienst der Versöhnung" durch das „Wort der Versöhnung". „Wort der Versöhnung" ist die Verkündigung von Tod und Auferstehung Christi, aber auch des irdischen Lebens und Wirkens Jesu, das Versöhnung war, und auch der Menschwerdung (vgl. Lk 2, 14; Jo 1, 12—14; Phil 2, 6—11). Das „Wort der Versöhnung", das nicht nur Versöhnung ausspricht, sondern auch wirkt, kommt durch die Sakramente zur vollen Wirkung: im Wort der Taufe, des Bußsakramentes, der Krankensalbung. In den Sakramenten ist das Heilswerk der Versöhnung, Tod und Auferstehung Christi gegenwärtig. Sie haben ihren Quellort in der Eucharistie, welche die „memoria" des Todes Christi ist.

„Die Eucharistie ist im realsten Sinn des Wortes Sakrament der Verzeihung, da sie sakramentale Präsenz und Mitteilung des Aktes ist, der die Sünden vergibt: Als Gedächtnis der Sühnetat des Kreuzes wendet sie diese denen zu, die sie feiern — indem sie sie durch das Brot und den Becher des Mahles mit dem Ein-für-allemal des Ostereignisses in Verbindung bringt — und ruft auf die ganze Welt die unendliche Barmherzigkeit des Gottes und Vaters Jesu herab. Ja sie ist im Herzen der Kirche der Ort schlechthin der Versöhnung"[52].

---

[49] *E. Dinkler*, a. a. O. 189: „Biblisch ist damit gemeint, daß Gott als δύναμις (Röm 1, 16) gegenwärtig durchs Wort handelt, eschatologisch durchs Wort wirkt. Der Gewinn dieser Betonung der Gegenwärtigkeit Gottes und Christi im Wort der Verkündigung der Versöhnung und prinzipiell des Heils in Christus liegt darin, daß wir den wahren Sinn der Verkündigung nicht nivellieren, sondern pointieren: Aktualisierung des Heilsgeschehens im Angebot der Gnade, die in Christus uns geschenkt ist und immer erneut angeboten wird."

[50] *O. Kuss*, Römerbrief 212.

[51] Bischofssynode 1971, Der priesterliche Dienst I, Teil 4.

[52] *H. Schlier*, a. a. O. 357.

In der Eucharistiefeier (Wort, Opfer, Mahl) erfahren die Gläubigen die Versöhnung Gottes, sich Gott zuwendend, glaubend und annehmend. Vom Versöhnungswillen Gottes erfaßt — in der charis Gottes „umgeändert", strahlen sie selbst den Versöhnungswillen Gottes aus und werden Versöhnende. Versöhnung in der Weise der Versöhnung Gottes verlangt Jesus als Vorbedingung für den Opferkult: „Wenn du deine Opfergabe zum Altar bringst und dir dabei einfällt, daß dein Bruder etwas gegen dich hat, so laß deine Gabe dort vor dem Altar liegen, geh und versöhne (διαλλάγηθι) dich zuerst mit deinem Bruder, dann komm und opfere deine Gabe" (Mt 5, 23 f). Paulus verwendet das Wort „versöhnen" von der Frau, die sich von ihrem Mann getrennt hat; sie soll unverheiratet bleiben oder sich wieder mit dem Mann versöhnen (καταλλαγήτω) (1 Kor 7, 11). Das Versöhnungswerk Christi ist die Quelle aller Versöhnung. Die beiden angeführten Hefte der Katholischen Aktion Österreichs geben eine Fülle von Anregungen.

Die Verkündigung der Versöhnung wird zugleich mit der Versöhnungstat Gottes gegeben. Gott setzt nicht nur die Versöhnungstat, sondern zugleich setzt er auch das Wort der Versöhnung und den Dienst der Versöhnung ein. „Die Feier der heiligen Eucharistie bleibt immer . . . das Zentrum des kirchlichen Lebens und die Herzmitte der priesterlichen Existenz"[53].

III. Dienst der Versöhnung (5, 20—6, 2)

Der Apostel übt den Dienst der Versöhnung aus. Was ihm anvertraut ist, vollzieht er sofort in seinem Brief. Sein Verhältnis zur korinthischen Gemeinde ist getrübt; die Person des Paulus als Apostel Jesu Christi wird herabgesetzt und sein Apostelamt wird bestritten. Was er tut, ist Folge dessen (οὖν), was Gott ihm gegeben hat. Paulus bietet die Versöhnung an (20); er kann und darf dies tun, weil Gott in einem unfaßbaren Akt den Grund für die Versöhnung gelegt hat (21); er drängt, daß die Versöhnung angenommen wird (6, 1—2).

1. „Laßt euch mit Gott versöhnen" (20)

„Wir sind Gesandte an Christi Statt." Paulus handelt an Stelle Christi, in seinem Namen[54]. Der Apostel handelt als Mund Christi, nicht als Autor der Versöhnung. In der Verkündigung der Versöhnung wird der Vergebung, Erlösung und Frieden stiftende Tod Jesu vergegenwärtigt.

Der begleitende Umstand (genetivus absolutus), in Hinblick (ὡς) auf den Paulus seinen Gesandtendienst vollzieht, ist die Mahnung Gottes. „Gott ist es, der durch uns mahnt". Παρακαλεῖν, das wir mit „mahnen" übersetzen, meint bei Paulus dreifaches: ein beschwörendes Aufrufen, ein bewegendes Bitten, ein ermutigendes Zureden, das einem Trösten nahekommt[55]. Paulus mahnt bittend und bittend mahnt er. Die Versöhnung wird nicht aufgezwungen, vollzieht sich aber nicht ohne den Menschen. Mahnen und Bitten wendet sich an den menschlichen Willen. Wie die Rechtfertigung zwar ohne die Werke, aber nicht ohne Glauben, nicht ohne das Sich-Öffnen für Gott geschieht, so auch die Versöhnung. Der Mensch ist eingeladen, sich an der Versöhnung, die Gott gibt, zu beteiligen, wobei diese Beteiligung auch ein Werk des mit sich versöhnenden Gottes ist, der bereits durch Christus die Versöhnung vollzogen hat. Gott macht den Menschen für die Versöhnung aktiv.

Nachdem Paulus seine Vollmacht für den Dienst der Versöhnung dargelegt hat, vollzieht er ihn. „Wir bitten an Christi Statt." Vom bittenden Mahnen und mahnenden Bitten ist nur das Bitten übrig geblieben. Paulus bittet (δέομαι). Noch einmal wird daran erinnert, daß Paulus in der Autorität Christi (ὑπέρ nicht „zugunsten", sondern „statt") bittet. Hinter seinem Dienst steht Christus und hinter Christus der „mahnende" Gott. Die Versöhnung geht von Gott aus, wird von Christus den Menschen

---

[53] Bischofssynode 1971, II. Teil, I, 3.

[54] Weil der Gesandte an Stelle des Sendenden (Christus) handelt, ziehen es manche vor, ὑπέρ mit „zugunsten" wiederzugeben; der Unterschied ist nicht groß.

[55] *H. Schlier*, Besinnung auf das Neue Testament II, Freiburg 1964, 341.

vermittelt und durch den Apostel verkündet. Das Dienstamt des Paulus wird durch Bitten ausgeübt. Die Bitte des Apostels lautet: „Laßt euch mit Gott versöhnen!" Der Imperativ ist nicht Befehl, sondern „beschwörender Aufruf", das von Gott bereitete Versöhnungsgeschehen anzunehmen. In Analogie zu Gal 5, 25 könnte paraphrasiert werden: „Laßt euch versöhnen; denn Gott hat schon die Versöhnung durch Christus geschenkt"[56].

2. Gottes Versöhnungswerk (21)

Paulus kann und darf die Versöhnung anbieten, zu ihr einladen, weil Gott bereits die Initiative ergriffen hat. Er hat Paradoxes, Unfaßbares getan. Das Bitten des Apostels und sein Drängen wird aus dieser unfaßbaren Heilsveranstaltung Gottes verständlich. „Er hat den, der Sünde nicht kannte, für uns zur Sünde gemacht." Versöhnung ist notwendig, weil der Mensch in der Sünde ist. Gott hat Christus Strafe für die Sünde[57] erleiden lassen. Was wir sündige Menschen verdient hätten, das büßt er „für uns", stellvertretend für uns und zu unseren Gunsten. Das Paradoxon liegt darin, daß der, der Sünde „nicht kannte", mit ihr keine Gemeinschaft hatte, nie eine Sünde beging, zur Sünde gemacht, mit unserer Sünde belastet wurde. Steht also nicht die Liebe, sondern die Gerechtigkeit, die Sühne verlangt, hinter der Versöhnung? Die großen Weltreligionen der Menschen zeigen, daß die Sühne (wieder-gut-machen) ein Urverlangen der Menschheit ist. Christus greift es auf und ist auch für den sündigen Menschen da, um dieses Urverlangen stellvertretend zu erfüllen. Nicht die Gerechtigkeit Gottes steht hinter dieser Sühne, sondern die Liebe.

Der Zweck dieses Sühnetodes ist unsere Rechtfertigung: „Damit wir in ihm Gerechtigkeit Gottes würden." Das Abstraktum steht für das Konkretum. Die Christen sollten die Gottesgerechtigkeit empfangen (vgl. 1 Kor 1, 30; Röm 1, 17; 3, 21–28). Der Sündelose wird Sünde, der Sündige wird Gerechtigkeit. Die Gerechtigkeit wird „in Christus" gegeben, in Gemeinschaft mit Christus oder durch Christus. In jedem Fall ist Christus der Mittler der Rechtfertigung.

Versöhnung und Gottesgerechtigkeit sind eng miteinander verbunden. Gott versöhnt uns mit sich und damit gibt er uns die Gottesgerechtigkeit. Paulus drückt dies in parallelen Sätzen aus. „Nachdem wir jetzt durch sein Blut gerecht gemacht sind, werden wir durch ihn erst recht vor dem Gericht des Zornes gerettet werden. Da wir mit Gott versöhnt wurden durch den Tod seines Sohnes, als wir noch Feinde waren, werden wir erst recht, nachdem wir versöhnt sind, gerettet werden durch sein Leben" (Röm 5, 9–10). Versöhnung und Gottesgerechtigkeit sind verwandt, aber nicht identisch. Gottesgerechtigkeit sieht auf den einzelnen, Versöhnung auf die Gemeinschaft.

3. Mitarbeitend ermahnen wir (6, 1–2)

Der Apostel kehrt wieder zu V. 20 zurück. „Als Mitarbeiter Gottes ermahnen wir euch" (wörtlich: „mitarbeitend aber ermahnen wir euch"). Mit wem wirkt Paulus mit? Mit Gott? Mit denen, denen er die Versöhnung anbietet? Rückblickend auf V. 20 verdient die Antwort: mit Gott, den Vorzug[58]. Wie Gott bittend mahnt, so mahnt auch Paulus bittend. Gott bedient sich bei seinem Versöhnungswerk der Mitwirkung des Apostels und der Apostel führt als Gesandter den Auftrag des Sendenden genau aus.

---

[56] *E. Dinkler*, a. a. O. 180.

[57] Sünde ohne Artikel; es handelt sich nicht um die Summe aller einzelnen Sünden, sondern um den in einzelnen Erscheinungen sich darstellenden Begriff (Gal 2, 17; 3, 22; Röm 3, 26 u. ö.); als solche bestimmt sie mit umfassender Macht den Menschen. Vgl. Bachmann z. St.

[58] Paulus will kaum sagen, daß er die Selbsttätigkeit der Adressaten unterstützen wolle, die er beansprucht hat durch: Laßt euch versöhnen.

Das Anliegen der bittenden Mahnung wird jetzt negativ formuliert: „daß ihr seine Gnade nicht vergebens empfangen habt". Die „Gnade" (χάρις) zeigt sich in der sich dem Menschen zuwendenden unverdienten Güte Gottes, welche die Versöhnung und die Versöhnungsbotschaft gewährt. Ehe Paulus seine Mahnung und Bitte ausspricht, ist die göttliche Huld schon am Werk. Weil der Aufruf zur Versöhnung aus der Güte Gottes kommt, darf er nicht ins Leere gehen, vergeblich, zum Nichts verurteilt sein. Er ruft nach Annahme, nicht nach Ablehnung. Er kommt aus der „charis" Gottes!
In diesem Angebot, das von der Huld Gottes begleitet ist und aus ihr kommt, ereignet sich das Jetzt des Heils. Verheißung der Schrift geht in Erfüllung. „Denn es heißt: Zur rechten Zeit erhöre ich dich, am Tag des Heils komme ich dir zu Hilfe." Das Zitat stammt aus Jes 49, 8. Gott spricht tröstend zu seinem Knecht. Zur „rechten Zeit", zur Zeit des Wohlgefallens Gottes, wendet sich Gott seinem Volk wieder gnädig zu; am Tag des Heils greift er rettend ein. Die Zeit des Heils bricht an. Paulus wendet dieses Wort im Sinn des AT an. „Jetzt ist sie da, die rechte Zeit: jetzt ist er da, der Tag des Heils." In der Verkündigung ereignet sich dieses Jetzt. Dieser Augenblick muß ergriffen werden.

Die Liebe Christi eröffnete den Abschnitt, der erklärt wurde (5, 14), die „charis" Gottes schließt ihn ab. Erneuerung und Versöhnung sind von der Liebe getragen.

Priesterliche Besinnung im Hl. Jahr

Paulus handelt an Christi Statt, wenn er die Versöhnung verkündet. Er ist sein Gesandter, in dem Christus selbst präsent ist und wirkt. Wenn der Priester Versöhnung verkündet, dann verkündet sie Christus. Das kirchliche Amt muß für Christus transparent sein.

Die Versöhnung wird an den Menschen bittend, mahnend herangetragen — mit allem Verständnis und Feingefühl für den Menschen. Der Priester ist darin Abbild Christi, letztlich Abbild Gottes. Die Kirche lehnt es darum ab, mit Gewalt die Menschen, die durch Unordnung entzweit sind, zu versöhnen. „Die besondere Stellung des Priesters, wie auch der Kirche, die Christus ihm anvertraut hat, ist nicht politischer, wirtschaftlicher oder sozialer, sondern religiöser Natur; dennoch kann er im Rahmen seines Dienstamtes viel dazu beitragen, daß eine immer gerechtere weltliche Ordnung aufgerichtet wird, dort vor allem, wo die menschlichen Probleme wegen Ungerechtigkeiten und Unterdrückung besonders schwerwiegend sind, jedoch stets unter Wahrung der kirchlichen Gemeinschaft und ohne Gewaltanwendung, sei es in Worten oder Taten, die zum Evangelium im Widerspruch steht"[59].
Die Mahnung drängt. „Als solcher Ruf der geschehenen und erwiesenen Liebe ist die christliche Mahnung also nicht eine zeitlose Mahnung, die sich jederzeit erheben kann. Sie setzt das Ereignis des eschatologischen Heils, das dieser Zeit die Offenbarung gibt, voraus. Sie ist daher auch nicht ein Aufruf zur Verwirklichung eines allmenschlichen, individuellen oder auch sozialen Ideals, sondern der Anruf, sich für die gefallene Entscheidung Gottes zu entscheiden. So ist sie auch nicht ein Appell zur humanen Selbstverwirklichung, sondern eine Aufforderung des Glaubenden, das zu ergreifen und zu bezeugen, was er in Jesus Christus schon geworden ist"[60].
In der Botschaft von der Versöhnung Gottes sprechen wir die tiefste Schicht des Menschen an, die für seine Persönlichkeit, für seine Gottebenbildlichkeit konstitutiv ist; denn sie ist Botschaft von der radikalen Liebe, mit der Gott jeden Menschen in Christus liebt.

---

[59] Bischofssynode 1971, I. Teil, 7.
[60] *H. Schlier*, a. a. O. 357.

RAPHAEL SCHULTE

Friede mit Gott

Zur Aufgabe der Friedensforschung in dogmatischer Sicht[1].

„Ehre sei Gott in der Höhe, und auf Erden Friede den Menschen seines Wohlgefallens" (Lk 2, 14), so lautet der Lobgesang der Engel bei der Geburt des Messias, der als Friedensfürst prophetisch vorhergesagt wurde, der dann aber, als er zu seinem Dienst angetreten war, von sich und seiner Aufgabe sagte: „Glaubet nicht, ich sei gekommen, Frieden auf die Erde zu bringen. Ich bin nicht gekommen, Frieden auf die Erde zu bringen, sondern das Schwert" (Mt 10, 34). Und trotzdem meint der Völkerapostel von diesem selben Jesus Christus behaupten zu dürfen, er sei *der* Friedensstifter (Eph 2, 15 u. ö.), ja er selbst sei unser Friede (Eph 2, 14); was den Apostel dann aber auch wieder nicht hindert, im selben Brief darauf hinzuweisen, daß wir eben nicht zur Ruhe berufen sind in dieser Welt, sondern zu einem Kampf, weswegen die Waffenrüstung Gottes anzulegen sei (Eph 6, 10–18). Christ-Sein bedeutet nach ihm zweifellos, wie schon bei Jesus, einen Kampf zu bestehen haben, und das ist nicht etwa nur bildlich oder in einem übertragenen Sinn gemeint.

Auch wenn man an den inneren Seelenfrieden denken möchte, läßt einen die Antinomie so mancher Sätze Jesu nicht zur Ruhe kommen. Wenn er etwa dazu einlädt, als Mühseliger und Beladener zu ihm zu kommen, um Frieden und Ruhe für die Seele zu finden (Mt 11, 28 ff), und dann doch gerade nur solche in seine Jüngerschar aufzunehmen bereit ist, die nicht nur Vater und Mutter und Frau und Kind um seinetwillen zu hassen wissen, sondern sogar die eigene Seele (vgl. Lk 14, 26), wobei solcher Haß schwerlich einen Frieden in der eigenen Persontiefe heraufführen kann. Es könnte kaum prägnanter hervortreten als in diesen wenigen Schrifttexten, ein wie vieldeutiges Begriffsfeld wir betreten, wenn wir christlich vom Frieden sprechen sollen — wobei diese angeführten Texte ja noch gar nicht einmal den ganzen Friedenskomplex umfassen.

So stehen wir vor der Frage, was denn seitens des Vertreters der dogmatischen oder besser systematischen Theologie zur Friedensfrage heute, zumal innerhalb einer vom Institut für Friedensforschung angesetzten Ringvorlesung sinnvollerweise überhaupt dargeboten werden könnte. Wir stehen, so scheint es jedenfalls zunächst, vor der Entscheidung, in unseren folgenden Überlegungen entweder mehr wissenschaftlich-abstrakt, d. h. unberührt von heute drängenden Fragen zum Frieden das herauszustellen, was die systematische Theologie über den Frieden mit Gott vorzubringen hat, oder aber diese unsere Überlegungen gerade aus der heutigen Situation heraus zu entwickeln und dann in diese Situation, womöglich klärend, hineinzusprechen. Auf den ersten Blick scheint diese Entscheidung anzustehen, und da dürfte es dann keine Frage sein, welcher Art Überlegung wir uns zuzuwenden hätten. Freilich, bei näherem Zusehen und hinreichend redlichem denkerischen Bemühen erweist sich jene Gegenüberstellung der Ansatzmöglichkeiten als recht problematisch. Es dürfte nämlich immer deutlicher sichtbar werden, daß wir in unserem Thema eigentlich ein Musterbeispiel dafür vor Augen haben, welchen konkreten Aufgaben und unvermuteten Schwierigkeiten sich die Theologie *heute* gegenübergestellt sieht, solange sie sich bewußt ist, den Glauben je heute erschließen zu müssen. Damit wir uns also jetzt nicht einfach in vielleicht logisch und auch theo-logisch wohldurchdachten, doch eher zeitlosen Formeln bewegen, vielmehr das zu besprechen uns mühen, was gerade heute seitens der systematischen Theologie vorgebracht werden zu müssen erscheint, wird es gut sein, sich der inneren theologischen Problematik des Friedensthemas bewußt zu werden, sofern es *heute* die Menschen bedrängt.

---

[1] Es handelt sich hier um eine innerhalb der Ringvorlesung des Sommersemesters 1972 zur Friedensforschung, veranstaltet vom Institut für Friedensforschung an der Kath.-theol. Fakultät der Universität Wien, gehaltene Vorlesung. An dieser Ringvorlesung beteiligten sich die verschiedenen theologischen Disziplinen. Der entsprechende Vorlesungscharakter wurde den Ausführungen verständlicherweise belassen.

Wir suchen zuerst einen Zugang in diese theologische Problematik. Wir werden uns dabei zu fragen haben, was denn eigentlich heute mit Frieden gemeint sei, und was dann, in solcher üblichen Begrifflichkeit, Friede mit Gott bedeuten könne. Denn wir wollen ja nicht an dem Menschen heute vorbeireden, uns vielmehr verständlich machen, besser: das Evangelium, dem wir verpflichtet sind. Daher haben wir genau auf die heutige Begrifflichkeit zu achten, wenigstens in einem ersten Gang unseres Nachdenkens. Das gilt umso mehr, als ja die Friedensproblematik gar nicht nur innerhalb der Theologie oder auch nur des Christentums verhandelt wird, sondern längst eine allgemein-menschliche Frage geworden ist.

I

Ohne nun in eine genauere phänomenologische und begriffliche Analyse einzutreten, sei an Hand einiger markanter Beispiele sichtbar gemacht, um welche innere Schwierigkeit es sich heute bei der theologischen Frage nach dem Frieden handelt.

In einem theologischen Aufsatz über die heute besonders wichtigen Friedensbemühungen können wir lesen: „Die Enzyklika ‚Pacem in terris' Johannes' XXIII. und die Enzyklika ‚Populorum progressio' Pauls VI. haben nicht nur in der katholischen Kirche, sondern in der ganzen Welt ein ungewöhnliches Echo gefunden. Die Tragweite beider Enzykliken wurde schon früher einmal bündig in dem Satz zusammengefaßt: Friede hat in unserer Zeit eine besondere Bedeutung gewonnen; er bedeutet *Entwicklung*. Obwohl Entwicklung anfangs ein Unruhefaktor sein kann, wird durch diesen Hinweis aber doch einigermaßen verhindert, daß Friede nur als rührselige Parole angesehen wird oder als der passiv erwartete Zustand, der auf einen Krieg folgt. Daß kein Krieg ist, ist nur ein durch Negation bestimmter Gesichtspunkt des Friedens. Friede ist auch mehr als der von der biblischen Botschaft der Kirche beschworene Friede; er ist die Frucht einer ganz speziellen technischen Anstrengung. Er ist zu einer autonomen Größe geworden, die bewußt aufgebaut werden muß und die noch längst nicht erreicht ist, wenn das alte christliche Gebet um Befreiung von Pest, Hungersnot und Krieg erhört ist. Friede erfordert eine Koordination aller Bemühungen auf dem Gebiet der Wirtschaft und Soziologie, der Psychologie, Geschichtswissenschaft und Humanisierung, die man in dem Wort ‚Entwicklung' zusammenfassen kann. Für den Westen bedeutet das vornehmlich die Entwicklung einer übernationalen Mentalität und den wirksamen Ausbau der ‚peace-research' . . . (Anderes bedeutet es für die sog. Dritte Welt, wieder anderes für Südamerika . . .) Eines (aber) haben diese Entwicklungsformen gemeinsam: eine als selbstverständlich angesehene Lage muß durch Neues ersetzt werden. Die Ablösung des Alten durch ein Neues ist nicht das Werk eines Tages. Aber die Ablösung ist dringend notwendig. Sie ist so notwendig, daß man in Südamerika denkt, nur eine Revolution könne einen solchen Frieden bringen. Man sieht also einen ursächlichen Zusammenhang zwischen Revolution und Frieden. Unter Frieden versteht man die maximale Realisierung der Menschenrechte, die so gewaltlos wie möglich verwirklicht werden, aber — wenn es sein muß — auch mit Gewalt erzwungen werden müssen"[2]. Soweit das Zitat aus einem Aufsatz, der durchaus theologisch zu argumentieren beabsichtigt. Wir wollen vor allem auf die verwendeten Begriffsbestimmungen schauen und sie im Gedächtnis behalten, da wir auf sie noch zurückkommen müssen.

Die hier zugrundeliegenden Auffassungen über das, was Friede sei, scheinen von der Enzyklika ‚Pacem in terris', die ja die Friedensenzyklika neuesten Datums genannt wird, bestätigt zu werden. Sie nennt ja den Frieden das, „was die Menschen aller Zeiten aufs sehnlichste anstreben"[3]. Eine genauere Lektüre läßt freilich erkennen, daß in ihr der Begriff „Friede" in einem ganz eigentümlichen, für unsere Zeit allerdings sehr charakteristischen Sinn angesetzt wird. Es ist nämlich mit allem Nachdruck und in allen Variationen faktisch von der *iustitia*, von der *Gerechtigkeit* die Rede, so daß wir nicht fehlgehen, den in der Enzyklika angesprochenen Frieden mit ihren eigenen Worten zu definieren als die *moralische Ordnung in allen menschlichen Bereichen, soweit sie optimal der in der Natur der Menschen gelegenen Gerechtigkeit entspricht*. Freilich sollte bei der Beurteilung dieser Enzyklika nicht übersehen werden, daß sie sich bewußt nicht nur an die Christen wendet, sondern überhaupt an, wie sie sagt, alle Menschen

[2] „Friede durch Revolution": Concilium 4. Jahrg. (1968) 388 f.
[3] „Pacem in terris" (1963) 1.

guten Willens. So entspringen auch alle ihre Argumentationen — man möchte sagen folgerichtig und zu Recht — der Besinnung nur auf die *Natur* des Menschen und der menschlichen, mannigfaltig gearteten und gegliederten Gemeinschaft.

Wohl wegen des allgemein-menschlichen Adressaten fehlt eine christlich-theologische Argumentation, so etwa ein ausdrücklich durchgeführter Hinweis auf Jesus Christus, zumal auf sein Erlösungswerk im Kreuzesopfer, das ja nach Paulus doch *das* Ereignis des Friedenstiftens gewesen ist. Das Wort Friede kommt zudem, Anfang und Ende der Enzyklika einmal ausgenommen, überhaupt nur dort vor, wo der *Krieg* unter den Völkern oder Nationen als schließlich einmal zu überwinden besprochen wird. Somit bringt auch diese Friedensenzyklika — wohlgemerkt: aus dem angeführten Grunde und von daher berechtigt — ein Verständnis des Friedens ans Licht, der als Ordnungscharakter wesentlich den zwischenmenschlichen Bereich des Sozialen wie auch des staatlichen Zusammenlebens zu bestimmen hat und aus der in der Natur des Menschen gelegenen Gerechtigkeit abgeleitet wird. Friede ist dabei auch verstanden als von den Menschen guten Willens bei entsprechend liebevollem und engagiertem Bemühen Heraufzuführendes und auch von ihnen her Heraufführbares. Es dürfte klar sein bzw. im folgenden klar werden, daß diese Art Bestimmung dessen, was Frieden eigentlich christlich meint, nicht hinreichend sein kann, falls mit dem soeben Angedeuteten schon alles ausgesprochen sein sollte; jedenfalls wäre dann nämlich nicht mehr einsichtig, was dann etwa Friede mit Gott noch meinen könnte. Und das ist ja Thema unserer Überlegung.

Daß nun theologisch zum Friedensproblem entschieden mehr zu sagen ist, daß er eben nicht nur im Horizont menschlichen Daseins allein liegt, braucht an sich nicht erst bewiesen zu werden.

Werfen wir dazu einen Blick auf einige Sätze, die K. Rahner in seinem Aufsatz „Der Friede Gottes und der Friede der Welt" vor einigen Jahren schrieb. Da heißt es u. a.: „Wenn wir *theologisch* vom Frieden sprechen, dann müssen wir sprechen vom Frieden mit Gott, vom Frieden mit sich, vom Frieden in den zwischenmenschlichen Beziehungen und innerhalb dieser Beziehungen vom Frieden zwischen den Generationen, den Klassen, den Lebensaltern, den Geschlechtern... Und wir müßten schließlich etwas von jenem *politischen* Frieden *theologisch* bedenken, der die heutige Situation einer absolut zusammenwachsenden einen Weltgeschichte meint. Die Frage, wie sich diese verschiedenen Arten des Friedens... zueinander verhalten, ist selbstverständlich nochmals eine eigene Frage für den Theologen, denn er hat offenbar den Eindruck, auch nach der Lehre der Schrift, daß diese verschiedenen Friedensrealisierungen untereinander eine innere Beziehung und Einheit haben und im Grunde genommen eines das andere fordert. Nur der Mensch, der irgendwie von innerer Befriedung weiß und der — so sagen wir Christen — im letzten im Frieden mit Gott lebt, kann eigentlich jene Haltung radikal haben, die auch dem Frieden unter den Menschen dienen kann"[4].

Was nun freilich auch hier auffällt — wobei wir bedenken wollen, daß es uns jetzt nicht um eine Kritik der aufgeführten Autoren geht, sondern darum, daß an Hand bezeichnender Aussagen das heutige Verständnis, auch das heutige theologische Verständnis dessen aufgedeckt werden soll, was eigentlich mit Frieden heute gemeint ist —, was also immer wieder auffällt, ist dieses: In heutiger Friedensdiskussion wird eigentlich nur nebenbei vom Frieden des Menschen zu Gott gesprochen, dagegen ausdrücklich fast nur als von einem Status, der das wie immer näher gefaßte *zwischenmenschliche* Leben angeht. Und selbst dann, wenn nicht übersehen wird, daß gemäß der Hl. Schrift der Friede ja doch letztlich *Gabe Gottes* ist, so fällt auf, daß diese Gabe dann eben doch wieder verstanden wird, als eigentlich für den Menschen selbst gegeben, für *seinen* Bereich: der Mensch soll mit sich selbst Frieden haben, individuell (der innere Frieden der menschlichen Person), und die Menschen sollen Frieden untereinander haben. Nicht von ungefähr ist das Thema der durch theologische Überlegungen gewonnenen Zielsetzung der Friedensbemühungen: *Humanisierung!*

So sagt Rahner: „Wenn wir als christliche Theologen fragen, wie und wodurch denn dieser Kampf oder diese Aufgabe für (den Frieden, d. h. für) eine Humanisierung des Kampfes und der Gewalt durchgeführt werden müßte, dann bieten sich zunächst — zumindest für den Katholiken — die beiden christlichen Stichworte ‚Gerechtigkeit' und ‚Liebe' an. Es ist ja in einer merkwürdigen Weise im Zweiten Vatikanum gesagt worden, daß der Friede nicht aus

[4] K. *Rahner*, Schriften zur Theologie 8 (1967) 689 f.

menschlichem Machtgebot, aus dem Gleichgewicht entgegengesetzter Kräfte entspringe, sondern in einem wahren und eigentlichen Sinne das Werk der Gerechtigkeit sei."[5]

Offensichtlich haben wir uns zunächst dieser heutigen Begrifflichkeit und dem gängigen Verständnis von Frieden zu stellen. Was *heute* Friede heißt; wonach gestrebt wird, wenn unter der Flagge des Friedens gekämpft wird; was im Blickfeld liegt, wenn, auch theologisch, im Sinne der Friedensforschung über den Frieden reflektiert oder gar einigermaßen verbindlich gesprochen wird; alles das scheint sich eher auf den menschlichen, zumal den zwischenmenschlichen Bereich zu konzentrieren. Es geht um den einzelnen Menschen und um die Gruppen und Völker gerade in der Erreichung, Behauptung und Entfaltung dessen, was ihnen „von Natur aus" gerechterweise zusteht, auf das alle gemäß der Gerechtigkeit Anspruch haben. Friede also würde dann herrschen, wenn diese, übrigens durchaus christlich verstandene und human zu erreichende Gerechtigkeit sich allenthalben in möglichst vollkommener Weise eingestellt hätte, wenn also jedem einzelnen wie den verschiedenen Gruppen die freie, personale und gemeinschaftliche Entfaltung und Auswertung der eigenen Möglichkeiten ohne alle Beschränkung und Gefährdung seitens eigener wie anderer Aggressivitäten offenstände.

Sehen wir einmal ab von der Frage, ob denn zu der konkreten Möglichkeit, eine solche Entwicklung und tatsächliche Verwirklichung solchen Friedens hier, innerhalb dieser unserer Geschichte, überhaupt zu erreichen, christlich-theologisch Bedenkenswertes gesagt werden kann und was das näherhin sei. Auf jeden Fall ist schon jetzt erkennbar, daß es bei *diesem,* bisher erfaßten Friedensverständnis eigentlich nicht sinnvoll sein kann, auch von einem Frieden mit Gott sprechen zu wollen. Denn bei den bisher sichtbar gewordenen (Wunsch)Momenten des Friedens ist nicht zu erkennen, was ein solcher Zustand vollendeter Gerechtigkeit, der zwischen Gott und Mensch auf die Dauer erreicht werden soll, konkret überhaupt bedeuten könne. Es steht ja auch gar nicht a priori fest, daß der *heute* übliche, vordergründige Friedensbegriff überhaupt sinnvoll auch auf das konkrete, heutige wie zukünftig-eschatologische Verhältnis der Menschen zu Gott angewendet werden kann.

Diese zunächst recht ernüchternde Feststellung erfährt übrigens eine gewisse Rückendeckung aus der Erinnerung dessen, was seitens der atl Wissenschaft als Erkenntnis angeboten wird. Bei einer hinreichend offenen und wachen Beurteilung der biblischen Aussagen wird sichtbar, wie weit der biblische, zumal der atl Friedens-, d. h. besser Schalom-Begriff, und unser heute gängiger Friedensbegriff auseinanderklaffen, wenngleich sie natürlich immer noch miteinander zu tun haben. Mit dieser Feststellung biblischer Theologie (die wir übernehmen, ohne sie hier entfalten zu können) haben wir nun, wie mir scheint, einen ersten Aspekt gewonnen für den Beitrag der systematischen Theologie für die Friedensforschung heute. Er ist freilich kein Aspekt, der gerade und nur für das Friedensverständnis und die Friedensbemühung aus christlichem Geist typisch ist; doch dürfte hier seine unerläßliche Beachtung von besonderem Gewicht sein. Ich meine dieses: Die Notwendigkeit der gegenseitigen Übersetzung der Inhalte, Begrifflichkeiten und Sprachen der Offenbarungsquellen *und* den in unserer heutigen, je eigenen Sprache begriffenen *heutigen* Erfahrungen und Bewußtseinsinhalte. Wenn der Theologe verantwortet etwas zu heutiger menschlicher Problematik sagen will, so hat er ja die ergangene Offenbarung, vielleicht aufs neue, daraufhin zu befragen, was sie zu künden hat, vielleicht als jetzt gerade so nicht erwartet. In diesem Zusammenhang sprechen wir nun meist nur von einem notwendigen Übersetzungsvorgang aus der Bibel und deren Denkweise und Sprache in unsere Zeit hinein, in unsere Weise also zu denken, zu empfinden und zu sprechen. Spätestens jedoch gerade an unserem Thema der heutigen Friedensbemühung muß sichtbar werden, daß auch, wenn nicht gar zuerst einmal, der gleichsam umgekehrte Vorgang stattzufinden hat. Wegen der entschei-

[5] Ebd. 701.

denden Wichtigkeit sei kurz auf dieses, an sich allgemein-theologische Problem eingegangen.

Schon das Lernen einer fremden Sprache bedingt doch zuerst den Übersetzungsvorgang aus der *eigenen* Muttersprache in die Fremdsprache hinein, solange man überhaupt einmal diese als die neugewonnene, sich angeeignete Sprache verstehen und sprechen möchte. Das hat für die alten Sprachen, zumal für die Sprachdokumente vergangener Geschichtsepochen seine besondere Bedeutung. Wir stehen also vor dem bekannten hermèneutischen Grundsatzproblem, wobei es jetzt hier mein Anliegen ist, auf den Doppelcharakter dieses Problems in der konkreten Theologie mit Nachdruck hinzuweisen. Konkret für unsere Frage: Es genügt einfach nicht (wenngleich es freilich meist doch so gehalten wird), einfach die entsprechende Vokabel des Hebräischen und Griechischen für „Friede" in Lexikon und Konkordanz aufzusuchen, um dann schon sinnvolle oder gar end-gültige Aussagen machen zu können, was man *damals* über den Frieden dachte und was, folglich, wohl der Offenbarungsinhalt dessen sei, was (vielleicht) in den Begriff „Friede" eingegossen wurde. Vielmehr haben wir den *Inhalt* unseres *heutigen* Friedensbegriffes, vielleicht sogar zunächst unter Verwendung anderer Vokabeln, in früheren Sprachdokumenten zu erheben, ohne sich dabei von dem falschen Apriori leiten zu lassen, dieser Inhalt müsse sich gerade und genau unter der philologisch-lexikographisch entsprechenden Vokabel der anderen Sprache auffinden lassen.

Wenn wir gerade und expressis verbis auf *unser heutiges* Friedensproblem eine Antwort aus der Bibel haben wollen, so ist dieser Weg sicher zunächst der erste: Das Befragen der Offenbarungsquellen aus dem Wissen um *unser* Problem heute. Man wird dann eben vornehmlich — das dürfte aus dem bisher Besprochenen hinreichend deutlich geworden sein — nach dem Ausschau halten, was zur Verwirklichung der gerechten, allen möglichst ungefährdet das Ihre zukommen lassenden, zwischenmenschlichen Beziehungen in der Bibel verhandelt wird. Die betreffenden Stichworte und Begriffe werden vielfältig und zahlreich sein. Und unter anderen wird natürlich auch das Wort und der Begriff ‚schalom' bzw. ‚eirene' zu beachten sein, doch eben nicht nur diese.

Wie aus der Exegese hinreichend bekannt ist und hier deshalb im einzelnen vorausgesetzt werden kann, genügt nun keineswegs diese eine Richtung des Forschens; ihr muß die entsprechend entgegengesetzte beigestellt werden. Das bedeutet: Auch das *damalige* Begriffsfeld (für unseren Fall also das von ‚schalom' und ‚eirene') ist möglichst vollständig abzuschreiten, und das sogar auch auf Nachbarbegriffe und -termini hin, die wir von uns aus kaum vermuten möchten, die in der Bibel aber hinreichend offenkundig sind. Erst die volle Kenntnis des Begriffs- und Bedeutungsfeldes der jeweils korrespondierenden Worte und Begriffe und des jeweiligen Nachbarfeldes, wie auch ihre gegenseitige vergleichende (und gegebenenfalls kontrastierende) Beleuchtung erlaubt den hier gemeinten vollständigen und gültigen Übersetzungsvorgang.

Nun hat sich für das AT längst herausgestellt (was hier nicht im einzelnen aufzuzeigen ist), daß nämlich ‚schalom' mit seinem umfassenden Begriffsfeld entschieden mehr umgreift als unser *heutiger* Friedensbegriff, so nämlich, wie er faktisch und konkret verwendet zu werden pflegt. Dasselbe ist auch für das NT grundsätzlich zu sagen. Auch das kann hier nicht im einzelnen auseinandergelegt werden. Das Wort, das ‚schalom' bzw. ‚eirene' viel eher und deutlicher wiedergeben könnte, wäre ‚Heil', ‚Heilsgut' u. ä. Freilich darf dabei nicht übersehen werden, daß dieser Begriff unter anderem auch das mit umfängt, was wir *heute* mit ‚Friede' meinen.

Hätten wir es nun im Grunde nur mit dem soeben bezeichneten geistes- und begriffsgeschichtlichen Übersetzungsprozeß zu tun, wenn wir theologisch über den Frieden reflektieren, dann wäre an sich schon alles gesagt. Nun haben jedoch die Offenbarungsquellen für die christliche Theologie einen Stellenwert, der sonst nicht gegeben ist. Dadurch sind wir gehalten (was hier nicht eigens erklärt zu werden braucht), dem unter Verwendung von ‚schalom' und ‚eirene' (u. ä.) in der Hl. Schrift Verkündeten und Besprochenen weitaus intensiver nachzugehen, als es von heutiger Friedensproblematik her zunächst scheinen möchte. Wir können das auch so formulieren: Die Hl. Schrift hat uns offensichtlich mehr zu sagen, was das Friedensproblem *heute* angeht, als was

zur Sprache kommen kann, wenn eben nur die menschliche und zwischenmenschliche *Gerechtigkeit* das bewegende Moment der Frage nach dem Frieden ist. Noch einmal anders gesagt: Die Theologie hat die Schrift zuerst und hauptsächlich als Verkündigung, als Wort gewordene Offenbarung *Gottes*, die dem Menschen etwas zu künden und zu bringen hat, zu verstehen; erst von daher ergeben sich ja doch die spezifische Aufgabe und die Schwierigkeiten ihrer Hermeneutik, die über jene aus den allgemeinen Geisteswissenschaften bekannten grundsätzlich hinausgehen: Es geht eben nicht *nur* um den Übersetzungsvorgang hin und her; vielmehr gilt es, sich das von seiten Gottes frei und unverfügt Dargebotene anzueignen.

Von daher gesehen ist unser weiteres Voranschreiten in diesen Überlegungen eindeutig bestimmt. Lassen wir uns also zunächst seitens der ntl Exegese über die begriffliche Verwendung und den Bedeutungsinhalt von ‚eirene' unterrichten. Anschließend sei versucht herauszustellen, was auf Grund dieser Erhebungen für die systematische Theologie im Hinblick auf die Friedensforschung heute als besonders wichtig erscheint.

II

Für den Inhalt von ‚eirene' im NT sind drei Möglichkeiten angegeben[6]: die psychologische: Friede als ein Gefühl des Friedens und der Gemütsruhe; Friede als Zustand des Versöhntseins mit Gott; Friede als das „Heilsein" des ganzen Menschen, als letztlich eschatologischer Begriff. Alle drei Möglichkeiten finden sich im NT, doch so, daß die dritte die Grundlage bildet. Im weitesten Sinne meint ‚eirene' im Gegensatz zu ‚akatastasia' den ordentlichen Zustand der Dinge, den heilen Zustand, der Gottes Willen entspricht. Diese Bedeutung greift grundsätzlich auf den Gesamtweltbestand über. Für eine nähere Bestimmung des Inhaltes von ‚eirene' ist freilich vom atl Begriff des ‚schalom' als Bezeichnung des Heils, das von Gott kommt, besonders als das eschatologische Heil, auszugehen.

Als geschichtliches Ereignis ist das Heil gekommen durch Jesus Christus, verkündet wird es als ‚euangelion tes eirenes' (Eph 6, 15). Dieses Heil ist gerade und genau Christi Heil, wie in Jo 14, 27 deutlich wird: Nicht den irdisch-weltlichen oder menschlichen ‚schalom' bietet Jesus als Gruß, sondern er bringt und übergibt das von ihm geschaffene Heil, das er selber ist, so daß er rechtens „unser Friede" heißt (Eph 2, 14). ‚Eirene' ist also nicht eigentlich Wunsch, sondern *Gabe*. Und das übrigens auch wohl schon im Munde der Apostel, die Jesus in Macht aussendet (Lk 10, 5 f; Mt 10, 13), um ‚eirene' zu bringen, die abgelehnt oder angenommen werden kann. Das drückt sich ja in dem „Zurückkehren des Friedens" aus, falls Ablehnung erfolgt.

Und weiter: Der ‚eirene' nachzujagen (etwa Hebr 12, 14), will nicht eigentlich sagen, Eintracht mit jemandem suchen, sondern sich um das Heil bemühen, und das nicht allein, sondern im Verein mit allen anderen Menschen. Es ist von Bedeutung, daß ‚eirene' nicht selten mit ‚zoe' — Leben parallel steht, so daß der ‚eirene' als Gegenpart der *Tod* gegenübersteht, so wie ja auch dem Leben. ‚Eirene' ist also Zustand letzter Erfüllung, schlechthin das Leben und die Lebensordnung der Neuen Schöpfung. Eigentümlich mag berühren, daß ‚eirene' in diesem Sinne oft, wenn nicht gar immer, als Gabe Gottes erscheint, relativ selten jedoch im Sinne des Friedens*verhältnisses* zu Gott gebraucht wird.

Wir wollen es hier mit diesem Überblick genug sein lassen und versuchen nun, dem erkannten Sachverhalt sogleich auf den Grund zu gehen. Dazu stellen wir uns gemäß unserem Thema zwei Texte vor Augen, die gerade für unsere Frage nach dem Frieden — oder jetzt besser: nach der ‚eirene' zwischen Gott und Mensch Charakteristisches enthalten.

In Röm 5, 1 ist eindeutig von unserem Frieden zu Gott die Rede: „Durch den Glauben gerechtgemacht, haben wir Frieden auf Gott hin durch unseren Herrn Jesus Christus. Durch ihn haben wir kraft des Glaubens Zutritt zu dem Gnadenstand erhalten, in dem wir uns befinden. Auch rühmen wir uns der Hoffnung auf die Herrlichkeit Gottes." Wie die Wendung ‚auf Gott hin' zeigt, so ist an das Verhältnis des Menschen auf Gott hin gedacht, das auf Grund der Versöhnung (Röm 5, 10) durch die Tat Jesu Christi

[6] Vgl. für die folgende Zusammenfassung besonders: „eirene": ThWNT II 398—418, bes. 409—416 (*von Rad; Foerster*). Vgl. auch *H. Schlier*, Der Friede nach dem Apostel Paulus, in: GuL 44 (1971) 282—296.

ermöglicht ist. Dabei ist zu sehen, daß die Menschen *vor* der Gerechtmachung als *Feinde Gottes* bezeichnet werden (Röm 5, 10). Friede ist hier also nicht das gegenseitige Verhältnis zwischen Gott und Mensch, das also auch vom Menschen aus zu einem solchen gemacht werden könnte, sondern es ist damit der Zustand und das Verhältnis gemeint, in das der Mensch durch die Gerechtmachung, durch die Rechtfertigungstat Jesu Christi hineinversetzt ist. Wegen des eindeutigen Verständnisses der Rechtfertigung im paulinischen Sinne ist hier also auf jeden Fall schon dieses eine klar: Friede ist absolute Tat Gottes am Menschen, Gabe Gottes, und in keiner Weise eine Leistung des Menschen. ‚Eirene' steht also — ein wichtiges Moment — in wesentlichem Zusammenhang mit dem Rechtfertigungsgeschehen und dessen Verständnis, so daß von ihm her zu bestimmen ist, was ‚eirene' näherhin als „Frieden" meint.

Das kann, der notwendigen Kürze unserer Überlegungen wegen, am deutlichsten erfaßt werden durch die Betrachtung der anderen Textstelle, nämlich Eph 2, 11—22, näherhin 14—17. Wieder geht es dort um das Heil, das durch die Versöhnungstat Jesu Christi herbeigeführt wurde, hier im Epheserbrief zunächst auf die Heiden hin gesehen, dann aber auch auf die Juden hin, und beides sogar in einem Sinne, der gerade für unsere Frage wichtig erscheint. Der Text lautet nach Schlier folgendermaßen: „Jetzt aber in Christus Jesus seid ihr, die ihr einst ‚fern' waret, ‚nahe' gekommen im Blut Christi. Denn er ist unser Friede, der da beide zu einem machte und die Scheidewand des Zaunes niederriß, die Feindschaft in seinem Fleisch, das Gesetz der Gebote, die Satzungen sind, vernichtete, auf daß er die zwei in ihm zu *einem* neuen Menschen schaffe, Frieden stiftend, und versöhne die beiden in *einem* Leib Gott durch das Kreuz, er, der die Feindschaft getötet in ihm. Und er kam und ‚verkündete Frieden' euch den ‚Fernen und Frieden den Nahen'; denn durch ihn haben wir beide in *einem* Geist Zugang zum Vater" (Eph 2, 13—18). Aus der Fülle dessen, was in diesem Text enthalten ist, soll nur das Entscheidende für unsere begrenzten Überlegungen herausgestellt werden. Jesus Christus wird „unser Friede" genannt, eine Formel, die auch mit anderen Wörtern begegnet, wie etwa „Christus unser Leben" u. ä. Bezeichnend und zunächst sogar befremdlich ist hier, daß der Apostel nicht nur Christus mit dem Frieden in eins setzt, so daß auch der Friede *Er* ist, sondern auch diesen Frieden offenbar umfassend als *das* Heilsgut versteht, zudem im Gegensatz zu *der* Feindschaft.

Hier kommt für uns erstmals in den Blick, *was eigentlich der Widerpart dessen ist, das (bzw. der!) Friede genannt wird.* Offensichtlich ist die hier gemeinte ‚eirene' ja nicht zunächst verstanden als eschatologisch-zukünftiges Gut, das erst durch langwierige Bemühungen heraufgeführt werden soll (wie etwa einige Verse später es vom Bau des heiligen Tempels Gottes heißt), sondern sie ist das einem Zuvorliegenden, Feindschaft genannt, Entgegengestellte, und zwar als im Kreuzesereignis schon Gewirktes, durch den, der hier dann selbst dieser Friede geheißen wird. Auffallend ist also der absolute Gebrauch von ‚he echthra', die Feindschaft. Diese selbst wird durch folgendes näher bezeichnet: Die Vernichtung der Feindschaft ist die Vernichtung des Gesetzes! Die genauere Bestimmung des Gesetzes als ‚nomos ton entolon en dogmasin' führt auf das Verständnis des auch in Röm 7, 7 ff, in Gal 3 und 4 und in Kol 2 gemeinte Gesetz, nämlich als das Sünde erweckende und den Fluch des Todes verschaffende Mittel der Mächte und der Sünde.

So sagt der Apostel insgesamt: Das Gesetz spielte eine doppelte Rolle, es schied die Heiden von der Bürgerschaft Israels, und dieses Israel von Gott. Durch das Gesetz herrschte die Feindschaft zwischen Juden und Heiden, und dieselbe Feindschaft zwischen den Menschen und Gott. Und indem Jesus Christus in seinem Kreuzestod das Gesetz als die Feindschaft überwunden hat, beseitigte er diese sich doppelt auswirkende Feindschaft, zumal die, in der die Menschen auf Gott hin (gegen Gott) lebten. Es ist erfordert, hier in den Begriffen ‚echthra' wie ‚eirene', nicht nur Vokabeln der moralischen

Ordnung oder Unordnung zu sehen, sondern Inbegriffe von objektiven oder, wie Schlier sogar sagt[7], ontologischen Phänomenen, Vorgängen und Tatbeständen, die das Grundverhältnis der Menschen zu Gott bestimmen und sich dann, in der Folge, auch in der Menschheit selbst in mehrfacher Beziehung auswirken.

Wir müssen freilich diesem Sachverhalt noch ein wenig weiter nachgehen. Auffällig ist nämlich, neben dem schon Genannten, die an der angezogenen Textstelle verwendete Bildsprache, deren Herkunft und letzte Bedeutung bei den Exegeten wohl noch umstritten ist, deren Sinn jedoch, wie mir scheinen will, für unsere Thematik hinreichend klar ist, wenn wir auch innerhalb unserer Überlegungen noch nicht zum letzten vordringen oder die einzelnen Aussagen in jeder Hinsicht absichern können.

In den Versen 14–16 wird das friedenstiftende Werk Jesu Christi näher beschrieben und dadurch auch das deutlicher herausgestellt, was den Frieden zerstörte und verhindert. Es heißt, Christus habe die Zwischenwand, die Mauer oder den Zaun niedergelegt, er habe die beiden Bereiche zu einem gemacht und die Feindschaft durch sein Fleisch vernichtet, und zwar auf daß er die zwei in ihm zu *einem* neuen Menschen schaffe. Über diese Mauer gibt es manche Diskussion. Wie immer wir uns zu entscheiden haben, das eine dürfte klar sein: Es wird hier in einer grandiosen Zusammenschau, unter Verwendung alttestamentlich-jüdischer und auch heidnisch-mythischer Vorstellungen und vor allem Ausdrucksweisen verkündet, was Jesus Christus geleistet hat, nämlich: Durch seinen Kreuzestod, also in einem realen Vorgang hat er die letztlich dämonische Mauer des jüdischen Gesetzes zerbrochen. Dieses Gesetz wird als *die* Feindschaft erklärt und — das ist nun wichtig — diese Feindschaft rührt von woanders her, nicht vom Menschen, nämlich von den Mächte und Gewalten genannten Kräften, die sich des Gesetzes wider Gott bedienen.

Es liegt hier das auch an manchen anderen Stellen bei Paulus und im ganzen NT vorfindliche Bewußtsein zugrunde, daß die eigentliche Feindschaft, von der her sogar das jüdische Gesetz diesen Namen erhalten konnte, letztlich seitens der Mächte und Gewalten herrührt, die *das* Unheil gestiftet haben und immer wieder stiften. Wie wir diese Mächte und Gewalten näher zu definieren haben, kann im Augenblick dahingestellt bleiben, da wir uns ja zunächst den Aussagen der Hl. Schrift stellen wollen. Nach seiner Aussageabsicht befragt, will der Epheserbrief hier sicher neben anderem herausstellen, daß der Kampf, den Christus Jesus für die wiederzubringende ‚eirene' auf sich genommen hat, nicht zuerst und eigentlich ein Kampf gegen die Menschen ist, nicht einmal gegen die Sünder; eine sehr zu bedenkende Tatsache! Dieser Kampf hat vielmehr dem Gesetz und seiner ungerechten Übermacht gegolten, insofern es hier als *die* Feindschaft erklärt wird; und diese Feindschaft des Gesetzes oder das Gesetz, insofern es Feindschaft ist, ist nochmals tiefer gesehen, insofern es letztlich die „Mächte und Gewalten" genannten, widergöttlichen und daher auch widermenschlichen Kräfte sind, denen sich Christus, am Kreuze sterbend, entgegengestellt und sie so besiegt hat. Die hier gemeinte Feindschaft, der Widerpart der hier angesprochenen ‚eirene', ist also nicht eigentlich in den Menschen noch in der Menschheit zu suchen, auch nicht wenn diese Menschen als Sünder angesehen werden. Denn Christus ist ja *für sie*, doch gegen die Sünde, d. i. Feindschaft gestorben.

Wir können hier noch offenlassen, wie wir diese Mächte und Gewalten, denen sich Christus entgegengestellt sah, *heute* benennen wollen. Wichtig ist jetzt für uns die Feststellung, daß diese Feindschaft sich sowohl gegen Gott wie auch gegen die Menschen widerrechtlich ermächtigt hatte. Die Menschen waren ihr verfallen. Von daher bekommt der Begriff der Erlösung seinen eigentümlichen Klang. Die zu Unrecht den überwältigenden Mächten jener Feindschaft ausgelieferten und ihnen erlegenen

[7] *H. Schlier*, Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar, Düsseldorf ³1962, 130. — Wir verwendeten diesen Kommentar besonders für die Erarbeitung des ntl Fundaments unserer Überlegungen.

Menschen werden von Christus gleichsam sich selbst und Gott zurückerworben, d. h. aus dem Bereich der (Macht der) Feindschaft herausgeführt und in diesem Sinne in die ‚eirene', in den Frieden hinübergeführt — in den einen Leib dieses Christus, der der Friede selbst ist. Wieder fällt die parallele Verwendung von ‚eirene' und ‚zoe' in diesem Zusammenhang auf: Wir sind vom Tode zum Leben herübergeführt, heißt es im Römerbrief (vgl. Röm 6); hier: von der Feindschaft zur ‚eirene', zum Frieden. Sachlich ist dabei dasselbe gemeint und zum Ausdruck gekommen. Wie real und gleichsam ontisch dieses vom Apostel aufgefaßt wird, zeigen die folgenden Sätze, wenn er die Zusammenführung der beiden in dem einen neuen Menschen als neue Schöpfung anspricht, und diesen neuen Menschen eben mit dem Jesus Christus, näherhin sogar mit dem Leib des Herrn identifiziert, der am Kreuz gestorben ist, aber eben von Gott auferweckt wurde.

Genau so bedeutsam ist auch das andere: Diese Tat der Wieder-Heraufführung der ‚eirene' hat den beiden durch Christus wieder miteinander befriedeten Menschengruppen, den „Fernen" und den „Nahen", in dem *einen* Geist dieses Jesus Christus den Zugang zum Vater wiedereröffnet, was wiederum ein Wesenselement der hier gemeinten ‚eirene' ist. Und das nämlich in diesem Sinne: Jene Feindschaft war es, die diesen Zugang verwehrt hatte. Also nicht eigentlich das Menschsein, noch daß jemand Sünder ist, nicht das ist es eigentlich und letztlich gewesen, was den Zutritt zum Vater hinderte, sondern jene Feindschaft, d. h. die gottwidrigen und daher menschenwidrigen Mächte und Gewalten, die gleichsam zwischen Gott und Mensch getreten waren, trennend, was an sich vereint sein sollte. Deren Überwindung also bewirkt, daß der den Menschen von anderen Mächten unberechtigt verbaute Zugang zum Vater wieder frei gemacht wurde, gerade eben auch der Zugang für die Sünder.

Wir brechen hier die eher noch exegetischen Überlegungen ab — sie konnten nur beispielhaft geboten werden — und versuchen, die Erkenntnisse (ergänzt durch anderes, hier nicht näher aufzuführendes exegetisches Material) für unser Thema auszuwerten.

III

Das Folgende soll, wenngleich es einigermaßen thesenhaft vorgebracht wird, als mögliche und, wie mir scheint, auch notwendige Thematik aufgefaßt werden für einen Beitrag der systematischen Theologie für eine christliche Friedensforschung heute. Was also thesenhaft formuliert wird, soll in Wirklichkeit als mögliche Fragen und Aufgabestellungen verstanden werden. Das Offenbarungsgut und unsere heutigen Probleme geben uns ja *gemeinsam* diese selben Fragethemen auf.

1. Dem menschlichen vielfältigen Nicht-Befriedetsein liegt gemäß den Offenbarungsquellen jene Feindschaft voraus, die Unfrieden, d. h. Unheil, stiftete und immer weiter stiftet. Der Kampf Jesu Christi gegen diese Feindschaft, den Widerpart der ‚eirene', geht nicht ursprünglich gegen den Menschen, sondern für ihn. Er ist auch nicht zuerst ein Kampf für, sondern ein Kampf gegen etwas oder jemand. Dieser Kampf ist freilich grundsätzlich durch das Christusereignis schon geleistet und bestanden.

2. Der Friede als das umfassende Heilsgut, durch Jesus Christus grundlegend heraufgeführt und errungen, ist also offenbarungsgemäß nicht zuerst und eigentlich als Entwicklung zu verstehen, die dem menschlichen Sein als solchem notwendig und innerlich zukäme. Der von den Offenbarungsquellen gemeinte Friede ist vielmehr ein aufs neue, d. h. ein wiederhergestelltes Gut, er ist also *heute* ein im Anschluß an das Werk Christi *wieder-* und neuzugewinnendes Gut, von Christus bereitet, in ihm zu erringen. Der Friede ist in Christus; er *ist* unser Friede, aber als Frucht eines Kampfes, wobei dieser Kampf nicht aus der Natur der Welt oder des Menschen selbst aufgegeben war, vielmehr durch die widerrechtliche und widergöttliche Macht heraufbeschworen wurde, die dann auch den Menschen selbst zum Mißbrauch seiner ihm eigenen Macht führte, so daß er seiner eigenen Mächtigkeit nicht mehr Herr ward.

3. Der Friede in diesem christlichen Verständnis als das durch Christus errungene eschatologische Heilsgut setzt das Wissen um die Sünde voraus, zugleich aber, und über die Sünde des Menschen hinausreichend, das Wissen um das Dasein der in der Bibel „Mächte und Gewalten" genannten Kräfte in der geschaffenen Welt, die sich dem Göttlichen der Schöpfung, obgleich sie selbst zum Geschaffenen gehören, entgegenstellten und noch entgegenstellen. Die Beantwortung der Frage, wie wir diese Mächte und Gewalten heute zu erkennen, zu entlarven, zu benennen und wie wir uns näherhin gegen sie zu stellen haben, das dürfte eine nicht unwesentliche Aufgabe gerade heutiger Theologie innerhalb der Friedensforschung sein. Jedenfalls ist noch immer eine gewisse, unheimliche, eben noch nicht unwirksam gewordene Über-Macht der „Welt" oder (bzw. und) auch vielleicht sogar des menschen-eigenen, doch (noch) nicht (wieder) integrierten und durchherrschten Seins nicht nur seitens der Theologie als existent erfahren und noch nicht bewältigt. Gerade diese sich immer (noch) dem (für uns) endgültigen Zugriff entziehende, unberechtigt wirkende, den Menschen überwältigende Über-Macht dürfte jedoch der Adressat des Kampfes um Frieden auch seitens des Christen sein.

4. Diese Mächte und Gewalten erscheinen in den Offenbarungsquellen als solche, die zwar grundlegend besiegt worden sind, nichtsdestoweniger aber noch zu wirken vermögen, und zwar zum Unheil der Menschheit, zum Noch-Hinauszögern des endgültigen Friedens und Heils. Diese Tatsache gehört freilich zu dem Geheimnis unserer Erlösung, insofern dieses in die Spannung des „schon" und „noch nicht eschatologisch-endgültig" gestellt ist. Vieles deutet in den Offenbarungsquellen darauf hin, daß dieser Zustand des Kampfes dauern wird, solange noch diese unsere Geschichtszeit währt, also bis zum Ende der Geschichte am Tage der Wiederkunft des Herrn. Der Friede des NT erscheint allzu deutlich als ausgesprochen eschatologische Größe, die zwar einerseits schon jetzt gegeben und wirksam, andererseits aber noch nicht in eigentlicher Fülle da ist. Der eschatologische Vorbehalt und die leidvolle und unbefriedete eschatologische Spannung kann also bei nüchterner Sicht der Weltsituation vor Gott und seinem endgültigen Kommen nicht utopisch übersehen werden. Das hindert nicht nur unseren Kampf um den Frieden nicht, gibt ihm vielmehr die Möglichkeit, sich nicht in Scheingefechten von dem Eigentlichen dieses Kampfes abhalten zu lassen. Die Gleichnisse etwa vom Unkraut im Weizen, das *der* Feind sät, das stehen bleiben und mit dem Weizen wachsen soll bis zur Ernte, spricht eine Sprache, der wir uns theologisch zu stellen haben, zumal dieser Art Gleichnisse und anderer derartiger Äußerungen in den Evangelien viele sind.

5. Der durch Christus bereitete und von den Christen zu ergreifende Friede setzt das Kreuzesgeschehen voraus und fordert noch immer das Kreuz. Hier wären wir freilich nun bei dem spezifisch christlichen Verständnis des eigentlich grundlegenden Beitrags des Christen als solchen für den Frieden je heute. Das Kreuz, zu verstehen zunächst als der Verzicht auf die wegen der Sünde nicht mehr zu Recht besessene Macht. Das Kreuz als die spezifische Macht Christi, d. h. die Macht, die eigene Mächtigkeit in die Ohnmacht freiwillig hinein- und dahinzugeben, um so alle Über-Macht, woher sie sich immer herleiten und sich gegen Gott und Mensch stemmen mag, zu besiegen. Freilich setzt *diese* Macht-Tat des Friedenstiftens in der aktiv vollzogenen Ohnmacht des Kreuzes den Sinn und den Geist Jesu Christi voraus, der dem Christen aber gerade durch den Sieg Christi zuteil geworden ist (vgl. 1 Kor 2). Der Friede ist aus der Tat Christi wieder erwachsen und kann nur in seiner Nachfolge je heute heraufgeführt werden. Er kommt aus der Liebe, die gegebenenfalls, und vielleicht sogar grundsätzlich, auf Eigenmächtigkeit verzichtet, sogar auf Recht verzichtet, unter Umständen aber auch den Kampf um Recht fordert, zumal um das Recht des anderen. Kriterium dafür wäre das 13. Kapitel von 1 Kor.

6. Was schließlich die konkrete Aktuierung dieser Art Friedenstätigkeit angeht, so ist

das nicht eigentlich mehr eine Frage an die systematische Theologie, sondern an die praktische, zumal die Moraltheologie. Doch soll an dieser Stelle noch auf folgende Momente hingewiesen werden:

a) Neben allen anderen notwendigen Bereichen der Friedensbemühungen ist als auf den vornehmsten Bereich zunächst auf den hinzuweisen, der in der menschlichen Person selbst gelegen ist, insofern der einzelne als Christ verstanden wird: Aktuierung also des durch Christus erreichten Friedens im persönlichen Leben, durch das In-die-Verfügung-Nehmen des Kreuzes und *seiner* Macht; des Kreuzes nämlich als des vorzüglichen Ortes und Ereignisses der Überwindung der Feindschaft, insofern den Mächten und Gewalten im Namen und in der Kraft Christi gesagt und gezeigt wird: Ich als Christ, und nicht ihr, *ich* habe die Macht und die Gewalt über mich (zurück)geschenkt bekommen, so daß *ich* die Macht habe, mein Leben zu behalten, und die Macht, mein Leben hinzugeben, zumal für die anderen, indem ich nicht *mein* Recht behaupte, am wenigsten gegen andere, nicht mich behaupte, sondern die anderen. Es braucht hier nicht weiter ausgeführt zu werden, ein wie vielfältiges Wirkungsfeld dieser Gesinnung und dieser christlichen Machtauswertung in der Kraft des Kreuzes offensteht.

b) Und ein Zweites: Die Bedeutsamkeit des sakramentalen Lebens für die Befriedung der Welt, der Menschheit wie der einzelnen Person. Die Sakramente wären aufs neue und deutlicher zu verstehen und auszuwerten als der vorzügliche Bereich der christlich-friedvollen, weil durch Christus befriedend wirkenden Indienstnahme der Natur-„Mächte und Gewalten" in den eigentlichen Heilsdienst, und das heißt: in den Friedensdienst. Dieses gilt übrigens nicht nur und zuerst für das Bußsakrament, sondern zunächst einmal für die anderen Sakramente, zumal die hl. Eucharistie. Es ist hier nicht mehr der Raum, das im einzelnen auszuführen. Der Hinweis muß genügen; er kommt freilich nur bei einem entsprechend tiefen Verständnis dieser Heilsdienste und Heils-Mittel zur Auswirkung[8].

In besonderer Weise gilt das soeben Gesagte für das Bußsakrament, insofern gerade dieses, zumal im Sinne von Jo 20 am Ostertage selbst eingesetzt, den Sieg über die Feindschaft dem einzelnen und damit der Gemeinschaft und der Welt je heute zuspricht. Der Vollzug des Bußsakramentes ist also, einmal aus dieser Sicht gesehen, Aktuierung der Friedenstiftung Jesu Christi, ein Beitrag zur Befriedung der Welt durch Befriedung der Person mit Gott, Überwindung der Übermacht jener Mächte und Gewalten im und über dem Menschen, deren Recht (d. h. Unrecht!) über dem Menschen längst abgelaufen ist, denen aber der Raum ihres Wirkens durch das Sündigen zunächst wieder (wenn vielleicht auch nur wenig) eingeräumt wurde. Dieser widerrechtlich beanspruchte Raum kann aber eben nur dadurch beschränkt und schließlich gänzlich genommen werden, wenn wir selbst in der Kraft Christi jenen Mächten das Unrecht zusprechen und damit das Gericht bereiten, was wir tun, wenn wir uns auf die Seite Christi stellen und uns so von der Sünde, gerade auch der eigenen, vielleicht gar relativ ungewollten und unbewußten, distanzieren.

Es sei nur eben angemerkt, daß sich dieses sakramentale Handeln, wie wir heute vielleicht deutlicher wissen als frühere Generationen, mit dem treffen kann und treffen sollte, was die zumal ärztliche Psychologie und Therapie auf ihrem Wege leisten will und leisten kann zur Befriedung menschlichen Daseins. Insgesamt gesehen kann an diesem Beispiel deutlich werden, wie weit heutiges Friedens-Sehnen und Friedens-Bemühen in allen Bereichen menschlichen Daseins seitens jenes Wissens Stärkung und Ausrichtung erfahren kann, das uns in der Offenbarung angeboten ist, das zu erheben aber der nicht geringe Beitrag der Theologie für das Friedensmühen heute sein kann und auch sein sollte.

---

[8] Vgl. dazu *R. Schulte*, Die Einzelsakramente als Ausgliederung des Wurzelsakramentes, in: Mysterium Salutis IV/2 (Einsiedeln 1974), 46—155.

JOHANNES SCHASCHING

Gerechtigkeit und Evangelisierung

Ohne das Thema der Bischofssynode von 1974 zu kennen, hat die Bischofssynode von 1971 im Schlußdokument „Die Gerechtigkeit in der Welt" eine eindeutige Beziehung zwischen Gerechtigkeit und Evangelisierung ausgesprochen: „Der Einsatz für die Gerechtigkeit und die Teilnahme an der Umgestaltung der Welt erscheinen uns deutlich als ein wesentlicher Bestandteil der Verkündigung des Evangeliums und damit der Sendung der Kirche zur Erlösung des Menschengeschlechtes und der Befreiung aus jeglicher Art der Unterdrückung"(6)[1].

Wer sich daher mit der Frage der Evangelisierung in der Welt von heute befaßt, muß sich darüber im klaren sein, daß die Verwirklichung der Gerechtigkeit ein wesentlicher Bestandteil der Verkündigung der Frohbotschaft ist. Diese Einsicht ist heute alles eher als bloß theoretischer Natur. Sie wird von nicht wenigen noch wesentlich radikaler formuliert: das Evangelium ist identisch mit der innerweltlichen Befreiung. Es ist hier nicht der Ort, auf die Problematik solcher Formulierungen einzugehen. Es soll vielmehr der Versuch gemacht werden, die Aktualität der Gerechtigkeit für die Evangelisierung von heute darzustellen. Dabei wird immer wieder auf das Dokument der Bischofssynode „Die Gerechtigkeit in der Welt" zurückgegriffen werden. Und das nicht deshalb, weil dieses Dokument eine fertige Abhandlung über die Gerechtigkeit enthielte. Es ist bekannt, daß die päpstlichen Sozialenzykliken und das Zweite Vatikanische Konzil grundsätzlicher über die Gerechtigkeit gehandelt haben. Das Dokument der Bischofssynode von 1971 aber ist sozusagen „an der Basis" entstanden und war von Anfang an stark pastorell ausgerichtet. Ein provisorischer Text, der den Bischöfen zugeschickt worden war, wurde stark kritisiert. Mehrere Bischofskonferenzen und Studiengruppen erstellten eigene Entwürfe. Während der Synode selber kam es zu lebhaften Auseinandersetzungen. Es zeigte sich die ganze Problematik, in der die Gerechtigkeit in der Welt von heute gesehen werden muß: ihre theologische Grundlage, ihre konkrete Beziehung zur Kirche, ihre wirtschaftlichen, sozialen und politischen Implikationen, ihre internationale Dimension. War die Bischofskonferenz überfordert? Als das Schlußdokument mit einem erstaunlich hohen Prozentsatz der Stimmen dennoch angenommen wurde, sagte Paul VI. zu den Synodalen: „... Es war nicht Eure Absicht, in so kurzer Zeit eine erschöpfende Antwort auf eine so komplexe Frage zu geben. Aber Ihr wolltet ein Zeugnis dafür ablegen, daß sich die Kirche in der so schwierigen Epoche, in der sie sich befindet, in ganz neuer Dringlichkeit um die Verwirklichung der Gerechtigkeit bemühen müsse."

Die neue Dringlichkeit

Zwei Gründe sind es vor allem, welche die Kirche heute in besonderer Weise zur Mitarbeit an der Verwirklichung der Gerechtigkeit verpflichten. Einmal die Tatsache, daß trotz aller bisherigen Ermahnungen und Versuche sich die Situation des Unrechtes

[1] Da die Vatikanische deutsche Ausgabe des Dokumentes „Gerechtigkeit in der Welt" keine Numerierung aufweist, wird bei Zitationen die entsprechende Seite in Klammer angegeben. Die päpstliche Kommission „Justitia et Pax" hat im Anschluß an das Schlußdokument der Bischofssynode 1971 „Gerechtigkeit in der Welt" in einer Schriftenreihe einen Kommentar dazu herausgegeben. Folgende Hefte sind erschienen: (Libreria Editrice Vaticana) 1. Philip Land, An Overview; 2. Pedro Arrupe, Witnessing to Justice; 3. Juan Alfaro, Theology of Justice in the World; 4. Mary Linscott, Education and Justice; 5. Barbara Ward, A new Creation?
Eine Zusammenfassung der Aussagen des kirchlichen Lehramtes über die Gerechtigkeit gibt der Vizepräsident der päpstlichen Kommission „Justitia et Pax" Ramón Torella, La Iglesia y la Justicia Social, in: Seminarium (XXIV. Okt.—Dez. 1972), Libreria Editrice Vaticana.

verschärft hat. „Die Hoffnungen, die in den letzten 25 Jahren die Menschheit beseelt haben, daß nämlich der wirtschaftliche Aufstieg eine so große Menge von Gütern hervorbringe, daß es den Armen möglich ist, sich wenigstens von den Brosamen zu ernähren, die vom Tisch der Reichen fallen, haben sich in den weniger entwickelten Gebieten und in den armen Schichten unter den wohlhabenderen Ländern als nichtig erwiesen" (8). Die päpstliche Kommission „Justitia et Pax" stellte für diese Aussage der Bischofssynode ganz konkrete Zahlen zur Verfügung: Zweidrittel der Weltbevölkerung muß mit weniger als 12,5 Prozent der Weltproduktion auskommen, während einem Drittel 87,5 Prozent zur Verfügung stehen. Das Einkommen der reichen Länder beträgt heute das 12fache von dem der Entwicklungsländer. Hält das gegenwärtige Wachstum der Produktion an, so werden im Jahr 2000 die reichen Länder das 18fache von dem konsumieren können, was den Entwicklungsländern übrig bleibt. Es ist hier nicht möglich, näher auf die Gründe dieser Entwicklung einzugehen.
Es gibt noch einen anderen Grund für diese neue Dringlichkeit. „Innerhalb bestimmter Gruppen und ganzer Völker entsteht ein neues Bewußtsein, das sie aus Resignation und Fatalismus aufrüttelt und sie zu ihrer Befreiung und zur Verantwortung für ihr eigenes Geschick anspornt. Es sind Bewegungen entstanden, die von der Hoffnung auf eine bessere Welt getragen sind und vom Willen, alles zu ändern, was nicht länger geduldet werden kann" (5). Dieser neue Faktor fällt heute entscheidend ins Gewicht. Man nimmt das Unrecht nicht mehr stumm hin. Man ist überzeugt, daß sich Recht wenigstens stufenweise verwirklichen läßt. Und man ist bereit, dies unter Umständen mit Gewalt zu tun.

Von der Emotion zur engagierten Sachlichkeit

Auf kaum einem anderen Gebiet stößt man heute auf so viel Emotion wie in der Frage nach der Verwirklichung der Gerechtigkeit. Dies ist durchaus verständlich und zu einem gewissen Grad auch wünschenswert. Die Erfahrung lehrt, daß ohne ein gutes Stück Emotion und Engagement die Welt nie verändert wurde. Schwieriger allerdings werden die Dinge und vor allem hinderlich für eine wirksame Beseitigung des Unrechts, wenn solche Emotionen den Blick verengen, Kurzschlußhandlungen auslösen oder im Dienst von Ideologien stehen.
Es ist auffallend, daß sich die Bischofssynode als Stimme der Weltkirche in einer neuen Weise zur Frage der Gerechtigkeit äußerte. Sie scheute sich keineswegs Ausdrücke zu gebrauchen, die man auch in manchen radikalen Kreisen hört, etwa Unterdrückung, Herrschaft, Befreiung. Auf der anderen Seite aber versuchte sie, den Blick für die komplexen Zusammenhänge freizumachen, in denen heute die Verwirklichung der Gerechtigkeit gesehen werden muß. Diese Aussagen sind deshalb von besonderer Bedeutung, weil sie die Gedanken der päpstlichen Sozialenzykliken weiterführen. Folgende Zusammenhänge erscheinen für eine sachliche Analyse und damit auch für eine realistische Aktion in der Verwirklichung der Gerechtigkeit entscheidend.

Die globale Dimension: Damit ist die weltweite Bedingtheit von Gerechtigkeit und Unrecht angesprochen. Das Dokument der Bischofssynode spricht hier von einem „furchtbaren Paradox". Auf der einen Seite sind in unserer Welt Kräfte am Werk, die stürmisch auf eine Einheit hintendieren. Es sind dies politische Institutionen, wirtschaftliche Organisationen, technische Möglichkeiten, Bewußtseinsveränderungen, geistige Bewegungen. Auf der anderen Seite aber besteht die Tatsache, „daß innerhalb dieser Perspektive der Einheit die Kräfte der Trennung und des Gegensatzes täglich ihren Einfluß zu vermehren scheinen" (7). Im Raum des Politischen sind es die Machtblöcke, die ungeheure materielle Mittel binden, im Bereich des Wirtschaftlichen ein solcher Vorsprung auf seiten der Industrieländer, daß sie den Entwicklungsländern ihre Gesetze diktieren können. Barbara Ward (Lady Jackson), die an der Synode teilnahm, wies darauf hin, daß z. B. der Ruf nach immer mehr Wohlstand auf seiten der

reichen Länder notwendig zu einer Preissteigerung führe und damit für die Dritte Welt gerade jene Güter verteuere, die sie für die eigene Industrialisierung dringend brauchen. Dazu kommt wesentlich das Problem der Bevölkerungsvermehrung. Der starke Zuwachs in den Ländern der Dritten Welt absorbiert fast zur Gänze die bescheidene Produktionssteigerung und schafft eine Arbeitslosigkeit, die in vielen Städten der Entwicklungsländer bereits 25 Prozent beträgt. Die päpstliche Kommission „Justitia et Pax" wies in diesem Zusammenhang darauf hin, daß koloniale oder neokoloniale Praktiken Gruppen und ganze Völker daran hindern, ihr eigenes Geschick in die Hand zu nehmen. Anderswo wiederum unterdrücken autoritäre Regime die Menschenrechte.

Es ist schlechthin unmöglich, alle Ursachen und Zusammenhänge aufzuzeigen, die auf weltweiter Ebene für den Zustand des Unrechtes und der Unterdrückung verantwortlich sind. Weder die päpstlichen Rundschreiben noch das Dokument der Bischofssynode haben dies beabsichtigt. Trotzdem erscheint es bedeutsam, diese Dimension sowohl in der Analyse der Situation als auch in der Verwirklichung der Gerechtigkeit ständig vor Augen zu halten.

Die strukturelle Dimension: Aus der eben angeführten globalen Dimension ergibt sich von selber eine wichtige Folgerung: die der strukturellen Bestimmtheit von Gerechtigkeit und Unrecht. Diese Frage ist im Raum des Sozialkatholizismus nicht neu. Man denke hier etwa an die Auseinandersetzungen darüber, ob in der Lösung der Sozialen Frage die Gesinnungsreform oder die Zuständereform an erster Stelle stehen solle. Die päpstlichen Rundschreiben verlangten beides. Aber es ist auffallend, daß die Päpste im Verlauf der letzten Jahrzehnte immer stärker darauf hingewiesen haben, daß das Unrecht, das einzelne Gruppen und ganze Völker erleiden, nicht so sehr der Habgier und der Unterdrückung durch einzelne entspringen, sondern durch politische, wirtschaftliche und kulturelle Systeme und Strukturen ausgelöst werden. Die Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes" hat ebenfalls ausdrücklich darauf hingewiesen (vgl. n. 63). In seinem Schreiben an den Generalsekretär der UNCTAD anläßlich des Kongresses in Santiago de Chile 1972 sagte Paul VI.: „... In vielen Fällen sind es gerade die Strukturen der Macht und der Entscheidung, die geändert werden müssen, um im Bereich der Politik, der Wirtschaft, der Sozialpolitik und der Kultur eine größere Mitbeteiligung und Mitverantwortung zu ermöglichen" (L'Osservatore Romano, 14. 4. 1972).

Dieser Gedanke wurde von der Bischofssynode 1971 bewußt aufgegriffen. Die Diskriminierung und die Ungleichheit, welche heute die Beziehungen unter den Menschen kennzeichnen, sind solcher Art, daß sie Ausdruck einer strukturellen Ungerechtigkeit sind, die sich als „objektive Hindernisse" der Verwirklichung der Gerechtigkeit entgegenstellen. „Die Sozialstrukturen stehen einer Bekehrung der Herzen und der Verwirklichung des Ideals der Liebe entgegen" (9). Darum kommt es entscheidend darauf an, „daß diese Schranken und diese ‚circuli vitiosi' beseitigt werden, die sich zu einem System entwickelt haben" (9).

Die gesamtmenschliche Dimension: Es läßt sich kaum verhindern, daß im Bemühen um die Verwirklichung der Gerechtigkeit der materielle Gesichtspunkt überstark im Vordergrund steht. Solange drei Fünftel der Menschheit unzulänglich ernährt werden und Millionen zum Verhungern verurteilt sind, wäre es eine Heuchelei, zuerst vom Bildungsdefizit zu sprechen. All das vorausgesetzt, haben die Aussagen über die gesamtmenschliche Dimension der Gerechtigkeit erst ihre Berechtigung, aber auch ihre Notwendigkeit. Die Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes" hat dieses Anliegen bereits klar formuliert: „Die fundamentale Zweckbestimmung dieses Produktionsprozesses aber besteht weder in der vermehrten Produktion als solcher noch in der Erzielung von Gewinn oder Ausübung von Macht, sondern im Dienst am Menschen, und zwar

am ganzen Menschen im Hinblick auf seine materiellen Bedürfnisse, aber ebenso auch auf das, was er für sein geistiges, sittliches, spirituelles und religiöses Leben benötigt. Das gilt ausdrücklich für alle Menschen und für jeden einzelnen, für jede Gruppe, für Menschen jeder Rasse und jeden Erdteils" (n. 64). In dieser universellen Sicht ist Gerechtigkeit zu sehen und zu verwirklichen.

Diese Sicht ist durchaus einleuchtend, obwohl sie damit noch lange nicht allgemein akzeptiert ist. Viel schwieriger aber wird die Aufgabe, wenn man sie in den vielschichtigen Raum der einzelnen Kulturen und Kontinente hineinstellt. Auf der Bischofssynode 1971 kam diese Problematik deutlich zum Ausdruck. Dort handelte es sich ja nicht um ein Team von Fachgelehrten, die ein gesellschaftspolitisches Modell zu erstellen hatten, sondern um Bischöfe, Ordensobere und Laienvertreter, die aus einer ganz bestimmten Situation kamen und stark der Praxis verpflichtet waren. Während z. B. einem Vertreter der Industrieländer die Frage der wirtschaftlichen Mitbestimmung im Betrieb ein echtes Anliegen in der Verwirklichung der gesamtmenschlichen Gerechtigkeit bedeuten konnte, stellte sich für einen afrikanischen Bischof das gleiche Anliegen in einer ganz anderen Form: Wie können im Prozeß der raschen Urbanisierung die Menschen, die bisher in Stammeseinheiten gelebt hatten, vor einer totalen gesellschaftlichen Entwurzelung gerettet werden? Die Vertreter aus den Oststaaten wiederum taten sich aus begreiflichen Gründen schwer, ihre besondere Problematik der gesamtmenschlichen Gerechtigkeit in die Diskussion einzubringen. Das Schlußdokument der Synode spricht von einem Recht der Völker und in ihnen der einzelnen Menschen auf „ihre eigene Identität". Alle aber waren sich bewußt, daß hier noch ein weiter Weg zu gehen sein wird. Es wird den Weg der Befreiung und Entwicklung brauchen, aber auch den Weg der schöpferischen Initiative und des vielseitigen Wandels. Und es wird vor allem nicht nur einen einzigen Weg geben.

Von der Diagnose zur Praxis

Die vorausgehende Diagnose ist in mehrfacher Hinsicht ergänzungsbedürftig. Der Bischofssynode war dies durchaus bewußt. Kardinal T. Alberto Valderrama (Philippinen) formulierte das Anliegen so: „Die Väter der Synode haben fast einstimmig ihre Absicht ausgesprochen, daß diese Synode konkrete Folgerungen für die Wiederherstellung der Gerechtigkeit ausarbeiten soll." In der Verwirklichung dieser Absicht zeigte es sich allerdings immer wieder, daß ein Rückgriff auf die Theorie, oder besser gesagt, auf die kirchliche Doktrin, unerläßlich war.

Dieser Rückgriff war zuerst einmal notwendig, um die Zuständigkeit der Kirche im gesellschaftlichen Bereich, also auch in der Verwirklichung der Gerechtigkeit, abzugrenzen. „Der Kirche kommt es, insofern sie eine religiöse und hierarchische Gemeinschaft ist, an sich nicht zu, im sozialen, wirtschaftlichen und politischen Bereich konkrete Lösungen anzubieten. Ihre Sendung aber schließt die Verteidigung und Förderung der Würde und der Grundrechte der menschlichen Person mit ein" (17). Mit dieser Aussage steht die Bischofssynode in Übereinstimmung mit der traditionellen Auffassung der Kirche. Im gleichen Dokument aber wird gesagt: „Die Kirche hat nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht, für die Gerechtigkeit im sozialen, nationalen und internationalen Bereich einzutreten. Sie hat aber ebenfalls die Pflicht, ungerechte Verhältnisse anzuprangern, wenn die Grundrechte des Menschen und sein Heil selbst dies verlangen" (17). Es ist interessant, darauf hinzuweisen, daß in der ersten und zweiten Fassung des Synodendokumentes bei der Denunzierung der ungerechten Verhältnisse ausdrücklich das Wort „konkret" stand, das dann aber in der Endfassung nicht mehr aufschien. Sollte damit ausgedrückt werden, daß die Kirche weder in der Lösung gesellschaftlicher Probleme noch in der Kritik gesellschaftlicher Mißstände „konkret" werden dürfte? Hier waren die Meinungen geteilt und ein gewisses Unbehagen blieb.

Ein zweiter Rückgriff grundsätzlicher Art war nicht weniger schwierig. Es ging um die Frage der Beziehung zwischen christlichem Heil und menschlicher Befreiung. Man war sich durchaus darüber einig, daß der Heilsauftrag der Kirche religiöser, d. h. übernatürlicher Art sei und sich daher nicht in einem sozialen Engagement erschöpfen könne. Damit war aber sofort eine weitere Frage gegeben: Inwieweit stellt die Befreiung des Menschen von gesellschaftlicher Unterdrückung eine wesentliche Phase in der Verwirklichung dieses von Christus gestifteten Heiles dar? Es ist auffallend, daß im Schlußdokument an Hand des Alten und Neuen Testamentes festgestellt wurde, daß „Gott wahrhaft als Befreier der Unterdrückten" erkannt wurde (15). „Durch sein Wirken und seine Lehre vereint Christus auf unlösbare Weise das Verhältnis des Menschen zu Gott und sein Verhältnis zu den Mitmenschen" (15). Diese Frage wurde lebhaft diskutiert. Für die einen hatten die in der Hl. Schrift gebrauchten Begriffe, wie Gerechtigkeit, Freiheit, Befreiung, einen primären Bezug zu Gott und Sünde und sollten daher nicht unmittelbar als gesellschaftliche Kategorien angesehen werden. Andere hingegen waren der Überzeugung, daß das in der Schrift verkündete Heil nicht a-historisch zu verstehen sei, sondern daß sich gerade in der Verwirklichung der Gerechtigkeit für die Armen und Unterdrückten das in Christus geschenkte Heil manifestiere. Es war von vorneherein klar, daß man in der kurzen Zeit der Diskussion zu keiner grundsätzlichen Klärung kommen konnte. Die dann fast allgemein angenommene Formulierung des Schlußdokumentes war durchaus praxisbezogen: „Die Hoffnung und die Impulse, die die Welt im Innersten bewegen, sind dem Dynamismus des Evangeliums keineswegs fremd, das durch die Kraft des Heiligen Geistes die Menschen von ihren persönlichen Sünden und deren Folgen im sozialen Leben befreit" (6). „Die Verpflichtung, das Evangelium zu verkündigen, verlangt heute, daß wir uns für die ganzheitliche Befreiung des Menschen schon jetzt in seinem irdischen Leben einsetzen" (16). Mit dieser Aussage ist zwar die enge Beziehung zwischen Gerechtigkeit und Evangelisierung ausgesprochen, über das Wie und die letzten Motivationen aber blieben noch viele Fragen offen. Die Bischofssynode von 1974 wird vielleicht neuerdings darauf zurückkommen.

Vier Imperative

Der Katholischen Soziallehre wurde wiederholt vorgeworfen, daß sie sich zu einseitig im Raum allgemeiner Prinzipien bewege, für die konkrete Praxis aber wenig Ansätze biete. Es kann hier nicht näher darauf eingegangen werden, warum die Kirche in wirtschaftlichen, sozialen und politischen Fragen keine konkreten Lösungen anzubieten habe. Damit ist allerdings keineswegs gesagt, daß die allgemeinen Grundsätze der Kirche für die Ordnung des gesellschaftlichen Lebens deshalb auch wirkungslos bleiben müssen.
Es ist in diesem Zusammenhang vielleicht besonders interessant zu sehen, wie die Bischofssynode, der es ja primär um pastorelle Anliegen ging, versucht hat, in der Frage der Verwirklichung der Gerechtigkeit aus den allgemeinen Grundsätzen konkrete Imperative abzuleiten.

Die eigene Glaubwürdigkeit: Der diesbezügliche Text spricht für sich selber: „Wenn die Kirche für die Gerechtigkeit Zeugnis ablegen will, dann weiß sie, daß jeder, der den Mut hat, zu den Menschen von Gerechtigkeit zu sprechen, zuerst selber vor den Augen dieser Menschen gerecht erscheinen muß. Es ist daher notwendig, unsere Verhaltensweisen, den Güterbesitz und den Lebensstil innerhalb der Kirche kritisch zu überprüfen" (19). Was den kirchlichen Güterbesitz anbelangt, stand in der ersten Fassung des Dokumentes folgender Text: „... Man darf sich mit Recht fragen, ob die kirchlichen Güter immer als Besitz der Armen verwendet werden oder ob die Kirche nicht in bestimmten Gebieten aufgrund von Besitz von Kapitalien, Gebäuden und Ländereien selber als reich angesehen wird." Wenngleich dieser Text auch in der

Schlußfassung nicht mehr aufscheint, wird dennoch folgendes festgehalten: „Wie immer auch der Gebrauch der zeitlichen Güter sein mag, darf man nie dahin kommen, daß das Zeugnis für das Evangelium, das die Kirche zu geben hat, zweifelhaft erscheine" (20).
In diesem Zusammenhang verdienen noch zwei weitere Aussagen der Bischofssynode eine besondere Erwähnung. Die eine betrifft die Solidarität innerhalb der Teilkirchen. Wenn heute die Welt in reiche und arme Länder eingeteilt wird und dieser Zustand als ungerecht zu bezeichnen ist, so läßt sich dies in abgewandelter Form auch von den Teilkirchen sagen. Nun wußten die Bischöfe aus den Entwicklungsländern sehr gut, wieviel materielle Hilfe sie gerade von den bessergestellten Teilkirchen der Industrieländer erhielten, und sie sprachen dies auch offen aus. Dennoch war man damit nicht zufrieden und man einigte sich auf folgenden Text: „Die Kirche muß im eigenen Leben eine größere Solidarität in der Verteilung der geistigen, kulturellen und materiellen Mittel zwischen den reicheren und ärmeren Teilkirchen demonstrieren, damit sie in Wahrheit ein Zeichen der Einheit sei wie die Völker sie heute brauchen" (23).
Die zweite Aussage betrifft die Stellung der Frau. Dieses Problem konnte auf der Synode nur andiskutiert werden, da es ja in einem größeren Zusammenhang gesehen werden mußte. Es ist aber bedeutsam festzustellen, daß diese Frage in den Raum der Gerechtigkeit gestellt wurde. Der vorgeschlagene Text „Die Frauen sollen im gesellschaftlichen Leben und in der Kirche im Bereich der Verantwortung und Beteiligung den Männern gleichgestellt werden" wurde zwar abgelehnt, dafür aber folgender Text angenommen: „Wir treten dafür ein, daß auch die Frauen den ihnen entsprechenden Anteil an Verantwortung und Beteiligung im gesellschaftlichen Leben und auch in der Kirche erhalten" (20).

Die Aufgabe der Erziehung und Sensibilisierung: Es ist leicht möglich, daß dieser pastorelle Imperativ von manchen Lesern des Synodendokumentes etwas flüchtig abgetan wurde. Das ist durchaus verständlich. Man weiß im wesentlichen um die Möglichkeiten, aber auch um die Grenzen der Erziehung. Es wäre aber schade, wenn damit eine Aussage und ein Programm überhört würden, die alles eher als ein Gemeinplatz sind.
Vielleicht läßt sich das Wesentliche kurz so formulieren: Die traditionelle Erziehung stand stark unter dem Ziel der Eingliederung des einzelnen in die gegebene Gesellschaft. Er bekam eine eingehende Information über die bestehenden Institutionen, Normen, Verhaltensweisen, Gebräuche, mit der Absicht, daß er sich möglichst reibungslos in dieses gesellschaftliche Gefüge integriere. Dieses Gefüge selber aber wurde kaum in Frage gestellt. Die Bischofssynode aber stellt eine solche Erziehung in Frage: „Die Erziehung, wie sie heutzutage noch vorherrschend ist, begünstigt einen engherzigen Individualismus. Ein Teil der Menschheit lebt noch in einer Mentalität, die den Besitz über alles erheben möchte. Schule und Kommunikationsmittel werden oft durch ein festgefügtes System dominiert und erlauben nur einen solchen Menschen heranzubilden, wie es die bestehende Ordnung erwünscht, einen Menschen nämlich, der diesem System entspricht. Also nicht einen neuen Menschen, sondern eine wertlose Nachbildung des Menschen, wie er eben gerade ist" (21). Diese Aussage ist auf Kritik gestoßen, aber die Synode hat den Text mit großer Mehrheit angenommen. Was die Wesenszüge dieses neuen Menschen betrifft, gibt das Dokument einige Stichworte: dieser Mensch muß eine innere Bekehrung durchgemacht haben; er muß sich gegenüber der vielfachen Manipulation die persönliche Freiheit bewahren; er muß ein Mensch sein, der die Fähigkeit und den Mut zur offenen Kritik hat; er muß ein im Dienst der Gerechtigkeit engagierter Mensch sein.

Ein weiterer Gesichtspunkt erhielt in diesem Zusammenhang der Erziehung und Sensibilisierung für die Gerechtigkeit eine besondere Bedeutung, und es ist schade,

daß dieser Aspekt im Schlußdokument zuwenig durchgearbeitet erscheint. Das vor allem auch deshalb, weil sich gerade von hier aus eine direkte Verbindung zwischen Gerechtigkeit und Evangelisierung aufzeigen ließe. Das Dokument spricht von der gerechtigkeitsstiftenden Funktion der Wortverkündigung, des Kultes und der Sakramente, die uns helfen sollen, „in den Worten des Herrn, der Propheten und Apostel die Lehre von der Gerechtigkeit zu finden" (23).

Die universelle Sicht: Schon in der Situationsanalyse wurde festgestellt, daß Gerechtigkeit und Unrecht eine weltweite Dimension haben, daß sie also in einer internationalen Sicht gesehen werden müssen. Eine realistische Initiative zur Verwirklichung der Gerechtigkeit kommt daher um diese Dimension nicht herum. Das besagt mit anderen Worten: Wenn sich die Kirche als religiöse und moralische Autorität für die Lösung der großen Menschheitsprobleme verantwortlich weiß, dann hat sie auch die Verpflichtung, ihre Stimme in den großen internationalen Organisationen und Entscheidungsgremien geltend zu machen. „Deshalb müssen wir bereitsein, in jedem Sektor menschlicher Tätigkeit, insbesondere auf der Ebene der Weltgesellschaft neue Aufgaben und Pflichten zu übernehmen, wenn die Gerechtigkeit tatsächlich verwirklicht werden soll" (10). „Wir bemühen uns, jene Gremien und Institutionen zu fördern, die sich für den Frieden, für die internationale Gerechtigkeit und für den Fortschritt der Menschen einsetzen" (25). Es ist bezeichnend, daß die Synode der Bischöfe in diesem Zusammenhang ein anerkennendes Wort für die UNO sprach. Diese universelle Sicht gilt aber auch in Hinblick auf die Zusammenarbeit in der christlichen Ökumene. Vielleicht bietet gerade das gemeinsame Bemühen um die Verwirklichung der Gerechtigkeit eine echte Chance für die Annäherung auch auf anderen Gebieten. Erwähnenswert ist hier noch der Hinweis, daß die Erarbeitung der bibeltheologischen Grundlagen für ein vertieftes Verständnis der Gerechtigkeit und der Befreiung des Menschen in ökumenischer Zusammenarbeit geschehen sollte.

Ein frommer Wunsch? Wer den Text der Bischofssynode genau gelesen hat, findet einen vierten pastorellen Imperativ durchaus nicht beziehungslos oder gekünstelt: die Kirche ist entschlossen, sich auf die Seite der Armen und Unterdrückten zu stellen. „Unser Wirken muß sich vor allem auf die Menschen und Nationen richten, die aufgrund der verschiedenen Arten der Unterdrückung und aufgrund der besonderen Eigenart unserer Gesellschaft schweigende, ja der Stimme beraubte Opfer der Ungerechtigkeit sind" (11). „Da wir den Schrei derer hören, die Gewalt erdulden und von ungerechten Systemen und Mechanismen geknechtet werden, und weil wir ebenso das Aufbegehren der Welt erfahren, die sich aufgrund ihrer Sündigkeit dem Plan des Schöpfers widersetzt, wurden wir uns gemeinsam der Berufung der Kirche bewußt, nämlich mitten in der Welt gegenwärtig zu sein, indem sie den Armen die Frohbotschaft, den Unterdrückten die Freiheit und den Leidenden die Freude verkündet" (5). Überfordert sich die Kirche damit nicht selber? Folgende Aussage begrenzt und vertieft diesen vierten Imperativ: „Die Kirche ist nicht allein für die Gerechtigkeit in der Welt verantwortlich; sie hat jedoch eine spezifische Verantwortung, die mit ihrer Sendung identisch ist, nämlich vor der Welt Zeugnis vom Einsatz für Liebe und Gerechtigkeit abzulegen, die in der Frohbotschaft begründet sind" (17).

*

Damit stehen wir wieder vor dem gleichen Gedanken, mit dem diese Ausführungen begonnen wurden: die Beziehung zwischen Gerechtigkeit und Evangelisierung. Die Bischofssynode von 1974 wird die Frage der Evangelisierung zweifellos in einem größeren Kontext behandeln. Aber sie wird dabei immer wieder auf das Dokument der Synode von 1971 und die anderen Aussagen der Kirche über die Gerechtigkeit in der Welt zurückgreifen müssen. Und das gar nicht zuerst deshalb, weil sie damit

einer heute weltweiten Tendenz und dem Druck innerkirchlicher theologischer und gesellschaftskritischer Strömungen gerecht werden will. Sie wird allerdings auch nicht darum herumkommen, sich gerade mit diesen theologischen Positionen auseinanderzusetzen. Hier ist noch eine Reihe von Fragen offen. Die Beziehung zwischen Gerechtigkeit und Evangelisierung aber ist der Kirche immanent. Die Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes" hat sie folgendermaßen formuliert: „... Als Zeuge und Künder des Glaubens des gesamten in Christus geeinten Volkes Gottes kann daher das Konzil dessen Verbundenheit, Achtung und Liebe gegenüber der ganzen Menschheitsfamilie ... nicht beredter bekunden als dadurch, daß es mit ihr in einen Dialog eintritt über all diese verschiedenen Probleme ... Es geht um die Rettung der menschlichen Person, es geht um den rechten Aufbau der menschlichen Gesellschaft" (n. 3).

HUBERT MÜLLER

Das Sonntagsgebot — Anachronismus oder heilsamer Appell?

Geschichtliche und kirchenrechtliche Aspekte der Verpflichtung zur Mitfeier der Eucharistie am Sonntag

Die Ausweitung des Wochenendes in der industriellen Gesellschaft mit zunehmender Mobilität der Bevölkerung[1] sowie die Praxis des kirchlichen Lebens, die in den meisten Regionen des deutschen Sprachraumes in den letzten Jahren einen Rückgang der sonntäglichen Kirchenbesucher zu verzeichnen hat, rufen zu einer Neubesinnung auf Ursprung und Funktion des christlichen Sonntags und verlangen nach neuen pastoralen Ansätzen und theologischen Überlegungen zur Feier des Herrentages, bei denen die Frage nach der Verpflichtung zur Mitfeier der sonntäglichen Eucharistie angesichts der hohen Bedeutung des Kirchenbesuchs für die Intensität des Glaubensvollzugs sich notwendig stellt[2]. Im folgenden soll dieser Frage unter doppelter Rücksicht nachgegangen werden: welcher Natur die Verpflichtung zur Mitfeier der Eucharistie am Sonntag ist, und welchen rechtlichen Ausdruck diese Verpflichtung findet, was im Hinblick auf die Revision des CIC von Belang ist. Eine Antwort auf die gestellte Frage läßt sich nicht auf abstrakt-deduktivem Wege gewinnen, sondern ist durch Betrachtung der historischen Entwicklung zu suchen, wobei der geschichtliche Durchblick nicht aus rein historischen Gründen interessiert, sondern vorwiegend aus theologisch-kanonistischen.

I. Von den Anfängen der Kirche bis Konstantin

1. Für die apostolische Zeit sind im NT verschiedene Hinweise gegeben, daß die in den betreffenden Schriften vorausgesetzten Gemeinden sich am ersten Tag der Woche versammelten. Paulus schreibt in seinem 1. Korintherbrief, nachdem er zuvor im 11. Kap. über die Versammlung der Gemeinde zur Feier des Herrenmahles gehandelt hat: „Was die Kollekte für die Heiligen betrifft, macht es ebenso wie ich es bei den

[1] Vgl. *J. Knoll*, Sonntag in industrieller Gesellschaft: Theologie der Gegenwart 15 (1972), 225—233.

[2] Vgl. *K. Lehmann*, Konflikte und Chancen in Glaubensverständnis und Verkündigung: Befragte Katholiken — Zur Zukunft von Glaube und Kirche. Auswertungen und Kommentare zu den Umfragen für die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Hg. v. *K. Forster*, Freiburg 1973.

Gemeinden Galatiens angeordnet habe. Jeweils am ersten Tag der Woche setze jeder von euch bei sich selber fest, was er wohl beiseite legen kann, damit die Kollekte nicht erst, wenn ich komme, gehalten werde." (16, 1 f) Für eine kirchliche Sammlung setzt Paulus den ersten Tag der Woche fest. Auch wenn die Kollekte nicht während der Gemeindeversammlung erfolgt, ergibt sich aus dieser Datumsangabe, daß in Galatien und Korinth die christlichen Gemeinden am ersten Tag der Woche versammelt sind[3]. Die Wendung „jeweils am ersten Tag" deutet darauf hin, daß der erste Wochentag im Gemeindeleben bereits ein feststehender, sich regelmäßig wiederholender Versammlungstermin ist[4].

Nach der Apg ist das Brotbrechen am ersten Wochentag zusammen mit einem Wortgottesdienst eine Selbstverständlichkeit: „Als wir am ersten Wochentag zum Brotbrechen zusammengekommen waren, hielt Paulus, der folgenden Tags weiterreisen wollte, eine Ansprache an sie, wobei er seine Rede bis Mitternacht ausdehnte... Dann kehrte er zurück, brach das Brot und genoß davon, um darauf noch lange bis zum Morgen weiterzusprechen." (20, 7–11.) Der Verfasser setzt eine christliche Gemeinde in Troas voraus[5], in der für die Zusammenkunft zum Brotbrechen als fester Termin der erste Tag der Woche vorgesehen ist[6].

In der Apk wird dieser Tag erstmals Herrentag (hemera kyriake) genannt (1, 10). Das Adjektiv „kyriakos" kommt im gesamten NT nur noch ein zweites Mal vor: kyriakon deipnon = Herrenmahl (1 Kor 11, 20) und bringt im Unterschied zum Genetiv „tou kyriou" eine mittelbare Beziehung zum Herrn zum Ausdruck[7]: hemera kyriake ist der Tag, an dem die nachpfingstliche Gemeinde in Erfüllung des Auftrags Jesu „Tut dies zu meinem Gedächtnis" das Herrenmahl begeht[8]. Der Name verrät einen bewußten Kontrast zu dem Brauch, einen Tag der Woche dem Kaiser zu widmen[9]. Er ist abgeleitet von dem Wort „Herrenmahl", dessen Feier den innersten Kern dieses Tages ausmacht[10].

Es ergeben sich angesichts dieses Befunds drei Fragen:

a) Fand die Versammlung der Christen regelmäßig am Herrentag statt?

Außer der Selbstverständlichkeit, mit der Apg 20, 7 und 1 Kor 16, 2 den Herrentag als Versammlungstermin nennen, und außer dem Wortlaut dieser beiden Stellen deutet die altchristliche Bezeichnung „achter Tag" in Jo 20, 26 auf die regelmäßige Zusammenkunft am Herrentag hin. Dahinter steht die Vorstellung, daß die Jünger in zyklischer Wiederkehr am achten Tag sich zum Gedächtnis der Auferstehung versammelten und dabei den Herrn in ihrer Mitte wußten. Ferner spricht für die Regelmäßigkeit der christlichen Versammlung am Herrentag die Tatsache, daß die Christen noch eng mit den jüdischen Bräuchen verwachsen waren: Sie hielten weiterhin die Gebetszeiten, gingen in den Synagogengottesdienst und waren somit an regelmäßige

---

[3] Vgl. *H. Conzelmann*, Der erste Brief an die Korinther, Göttingen 1969, 354.
[4] Vgl. *W. Bauer*, Wörterbuch zum Neuen Testament, Berlin 1952, 737.
[5] Vgl. *J. Behm:* ThW III, 729, Anm. 15: „Das Wir-Stück Apg 20, 5 ff hat denselben Sitz im Leben wie 1 K."
[6] Vgl. *A. Wikenhauser*, Die Apostelgeschichte, Regensburg[4] 1961, 230 f; *E. Haenchen*, Die Apostelgeschichte, Göttingen[5] 1965, 517.
[7] Vgl. *W. Foerster:* ThW III, 1095.
[8] Vgl. *W. Rordorf*, Der Sonntag, Zürich 1962, 270; *C. S. Mosna*, Storia della domenica dalle origini fino agli inizi del V secolo, Roma 1969, 18; *W. Rordorf*, Sabbat und Sonntag in der Alten Kirche, Zürich 1972, XVII, Anm. 6.
[9] Vgl. *E. Lohmeyer*, Die Offenbarung des Johannes, Tübingen[2] 1953, 15.
[10] Vgl. das Plädoyer des reformierten Exegeten W. Rordorf für eine Aufwertung der Eucharistiefeier: „Wenn wir am Sonntag kein Abendmahl feiern, dann haben wir im Grunde kein Recht, den Sonntag Herrentag (resp. dimanche, domenica) zu nennen; es fehlt ihm dann ja gerade das, was ihn zum Herrentag machen sollte: das Herrenmahl." (*W. Rordorf*, Der Sonntag, 300)

Zusammenkünfte zu einer bestimmten Zeit gewöhnt. Nach Apg 2, 42. 46 waren sie deshalb im Brotbrechen und in der brüderlichen Gemeinschaft ebenso beharrlich wie im Tempelbesuch. Der Ausdruck „proskarterountes" (= bei etwas verharrend) schließt den Gedanken der Regelmäßigkeit mit ein[11]. Für die Jüngergemeinschaft Jesu ist die regelmäßige Zusammenkunft deshalb von solcher Bedeutung, weil sie nur dann als Gemeinschaft wirkkräftig sein kann, wenn sie als ein in lebendigem Kontakt stehendes soziales Gefüge mit der Kraft des Herrn erfüllt ist, d. h. wenn entsprechend Mt 18, 20 der Herr in ihrer Mitte ist und wirkt[12].

b) Bestand eine Verpflichtung der ersten Christen zur Teilnahme an der Herrentagsfeier?

Im Hebr heißt es: „Auch wollen wir unsere Versammlung nicht versäumen, wie manche die Gewohnheit haben, vielmehr einander dazu ermuntern, um so mehr als ihr den Tag nahekommen seht." (10, 25). Hier wird ausdrücklich zur Teilnahme an der Versammlung der Gemeinde aufgerufen. Ist man wirklich auf den gegenseitigen Dienst bedacht, dann kann man nicht die eigene Versammlung im Stich lassen, wie es offensichtlich einige tun[13]. Daß es sich um den Herrentag handelt, ergibt sich aus dem Hinweis auf den Gerichtstag, der an einem Herrentag erwartet wird. Die Mahnung des Hebr setzt voraus, daß der erste Eifer der Christen erlahmt ist, die sich ursprünglich als „auserwähltes Geschlecht, als königliche Priesterschaft, als hl. Stamm und Gottes Volk" (1 Petr 2, 9 f) verstanden und deshalb die gottesdienstliche Versammlung als selbstverständlich notwendige Lebensäußerung der Heilsgemeinde empfanden[14]. Der innere Grund der Verpflichtung zur Teilnahme an der Versammlung liegt im urchristlichen Glaubensbewußtsein von der koinonia (= Gemeinschaft), die in der paulinischen Vorstellung von der Zusammengehörigkeit der Glieder zu einem Leib, dessen Haupt Christus ist, ihren theologischen Ausdruck findet[15].

c) War die christliche Versammlung am Herrentag verbunden mit der Feier des Herrenmahles?

Wenn auch in der ntl Forschung kein Konsens darüber besteht, ob jede urchristliche Gemeindeversammlung zugleich Herrenmahlsfeier war, so vertritt W. Thüsing die Meinung, daß die theologischen Faktoren, die die urchristlichen Gemeindeversammlungen bestimmten, eine Tendenz zur dichtesten Form des Verkündigens des Todes des Herrn hin entsprechend der bekannten paulinischen Kurzformel für den Sinn der Herrenmahlsfeier (1 Kor 11, 26) nach sich ziehen, d. h. daß sie darauf hinwirken mußten, daß die Gemeinden immer dann, wenn es ihnen möglich war, mit ihren Versammlungen die Herrenmahlsfeier verbanden[16]. Wenn es auch nicht möglich ist, im einzelnen aus den Schriftstellen zwingende Schlüsse auf Ablauf und Bestandteile der Liturgie zu ziehen, da die Redaktion gar nicht auf rituelle Exaktheit abzielt[17], so weisen die genannten Texte (z. B. Apg 20, 7) wohl nach, daß die Versammlung der Gemeinde am Herrentag sowohl Wortgottesdienst ist, dessen Form in der Synagoge ihren Ursprung hat, als auch sakramentaler Gottesdienst. Außer der bereits erwähnten Tatsache, daß der Herrentag nach dem Herrenmahl benannt ist und nicht umgekehrt, spricht dafür eine weitere Beobachtung: Es fällt auf, daß die Erscheinung

---

[11] Vgl. *G. Troxler*, Das Kirchengebot der Sonntagsmeßpflicht, Freiburg/Schweiz 1971, 37 f.
[12] Vgl. *W. Thüsing*, Eucharistiefeier der Kirche und Sonntagspflicht des Christen: Fragen der Kirche heute. Hg. v. A. Exeler, Würzburg 1971, 47.
[13] Vgl. *O. Michel*, Der Brief an die Hebräer, Göttingen[12] 1966, 348.
[14] Vgl. *K. H. Schelkle*, Das Neue Testament. Eine Einführung, Kevelaer 1963, 189.
[15] Vgl. *A. Knauber*, „Aus apostolischer Überlieferung . . ." Zur Frühgeschichte der sonntäglichen Eucharistieverpflichtung: Anzeiger f. d. kath. Geistlichkeit 82 (1973), 211.
[16] Vgl. *W. Thüsing*, a. a. O., 48.
[17] Vgl. *H. Conzelmann*, Die Apostelgeschichte, Tübingen 1963, 115.

des Auferstandenen oft erfolgte, wenn die Jünger beim Mahl zusammen waren: in Emmaus (Lk 24, 30), am Osterabend (Lk 24, 41), am achten Tag (Mk 16, 4) usw. J. A. Jungmann zieht daraus die Konsequenz: „Wo wir nach der Auferstehung des Herrn die Apostel versammelt treffen, scheint es zunächst der gemeinsame Tisch zu sein, was sie zusammengeführt hat"[18]. Er vertritt die Meinung: „Vielleicht muß man sogar die Tischgemeinschaft des Auferstandenen mit seinen Jüngern als das Zwischenglied betrachten, das das letzte Abendmahl mit dem eucharistischen Mahl der Urkirche verbindet"[19].
Das nachösterliche Beisammensein der Apostel mit dem Auferstandenen ist demnach Urbild der sonntäglichen Gemeindezusammenkünfte[20]. Schließlich wird allgemein ein geschichtlicher Zusammenhang zwischen dem Sabbatmahl (am Freitagabend) und dem Herrenmahl angenommen, d. h. daß die Jünger Jesu aus dem Sabbatmahl einige Riten in ihr Brüdermahl (agape) übernommen haben und dann im Brotbrechen und im Kelch der Segnung die Stiftung Jesu aufleben ließen. Das würde bedeuten, daß das Herrenmahl genauso oft gefeiert wurde wie das Brudermahl[21]: am Vorabend oder am Abend des Herrentages[22]!

Zum Verständnis der „Sonntagsdisziplin" in apostolischer Zeit ist festzuhalten:

a) Der Herrentag ist nicht aus dem Sabbat hervorgegangen, sondern auf Grund einer heilsgeschichtlichen Qualifikation des ersten Wochentages neben dem Sabbat entstanden. Es geht um die Einberufung einer eigenständigen Versammlung zur Feier des Vermächtnisses des Herrn[23].

b) Von einer Arbeitsruhe am Herrentag kann in apostolischer Zeit keine Rede sein. Die Sitte, am Tag des Herrn nicht zu arbeiten, konnte in einer judenchristlichen Gemeinde neben dem Sabbat genau so wenig aufkommen wie in einer heidenchristlichen Gemeinde, die auch Sklaven zu ihren Gliedern zählte und auf vielfältige Weise in das heidnische Alltagsleben verflochten war, so daß dieser Tag nur durch die Zusammenkunft ausgezeichnet werden konnte[24].

c) Die Eigenart des Herrentages als des eucharistischen Versammlungstages im Unterschied zum altbundlichen Ruhetag besteht darin, daß er der Tag des an seiner versammelten Jüngergemeinde handelnden Herrn ist (vgl. Jo 5, 17). Dem weiterwirkenden erhöhten Herrn in der Versammlung der Gemeinde zu begegnen und das Mahl mit ihm zu halten, ist innerster Sinn der Feier, der sich aus dem Wesen der christlichen Gemeinde ergibt: Die „Körperschaft" Christi lebt von ihrem Haupte her. Die Teilnahme an dieser Feier ist die gemeindliche Konkretisierung des christologisch-ekklesialen Urkerygmas[25].

2. *Aus nachapostolischer Zeit* liegen zahlreiche Zeugnisse vor, die die Einschätzung der gottesdienstlichen Versammlung am Herrentag und das Verständnis ihrer Verpflichtung deutlich machen[26].
In der Didache (um 100) heißt es: „Am Herrentag aber kommt zusammen, brecht das Brot und sprecht den Lobpreis, nachdem ihr eure Sünden bekannt habt, damit euer Opfer rein sei"[27].

---

[18] *J. A. Jungmann*, Missarum Sollemnia. I, Wien 1958, 14.
[19] *Ders.*, a. a. O., 14, Anm. 20.
[20] Vgl. *A. Knauber*, „Aus apostolischer Überlieferung . . .", 255.
[21] *J. A. Jungmann*, a. a. O., 20 ff.
[22] Vgl. *H. Conzelmann*, Die Apostelgeschichte, 115.
[23] *J. Bauer*, Vom Sabbat zum Sonntag: Der christliche Sonntag, Wien 1956, 170; *H. Volk*, Sonntäglicher Gottesdienst, Münster² 1958, 22.
[24] *W. Foerster:* ThW III, 1096.
[25] *A. Knauber*, „Aus apostolischer Überlieferung . . .", 212 und 255.
[26] Vgl. *C. S. Mosna*, a. a. O., 72—119.
[27] Patres Apostolici. I; ed. *F. X. Funk*, Tübingen² 1901, 32 f.

Ignatius von Antiochien († ca. 110) schreibt an die Epheser: „Wer nicht zur gemeinsamen Zusammenkunft kommt, spielt den Stolzen und richtet sich selbst"[28]; und an die Magnesier appelliert er: „Eilt alle herbei, euch zu versammeln ... Die einst unter der alten Heilsordnung lebten, sind zu neuer Hoffnung gekommen, sie beobachten den Sabbat nicht mehr, sondern leben gemäß dem Herrentag, dem Tag, wo sich unser Leben dank des Herrn und seines Todes erhoben hat"[29].

Über die Christen in Bithynien berichtet Plinius an Kaiser Trajan (111–113): „Sie behaupten aber, ihre ganze Schuld oder ihr ganzer Irrtum habe darin bestanden: sie wären gewöhnlich an einem bestimmten Tag vor Sonnenaufgang zusammengekommen, hätten abwechselnd ein Lied zum Preis Christi als ihres Gottes gesungen und sich dann durch Eid verpflichtet"[30].

Der Barnabas-Brief (98–114) nennt das Motiv für die Feier dieses Tages: „Deshalb begehen wir mit Freude den achten Tag, da an ihm Jesus von den Toten auferstanden und, nachdem er sich gezeigt, in den Himmel aufgefahren ist"[31].

Justins 1. Apologie (um 150) schildert den Verlauf der Versammlung und nennt den ersten Wochentag „Sonntag":

„An dem Tag aber, den man Sonntag nennt, findet eine Versammlung aller statt, die in Stadt und Land weilen. Dabei werden die Denkwürdigkeiten der Apostel oder die Schriften der Propheten vorgelesen, solange es angeht. Wenn dann der Vorleser aufgehört hat, so hält der Vorsteher eine Ansprache ... Darauf erheben wir uns alle und beten. Und wie schon oben erwähnt, werden dann nach dem Gebet Brot, Wein und Wasser hergebracht. Der Vorsteher spricht Gebete und Danksagungen, soviel er vermag, und das Volk stimmt bei mit seinem Amen. Und nun wird jedem von dem Geweihten mitgeteilt und den Abwesenden durch die Diakone gebracht ... Am Sonntag halten wir alle gemeinsam die Zusammenkunft, weil er der erste Tag ist, an welchem Gott durch Umwandlung der Finsternis und des Urstoffs die Welt schuf und weil Jesus Christus, unser Erlöser, an diesem Tag von den Toten auferstanden ist"[32].

Im 3. Jh. wird die Versammlung mit der Feier des Herrenmahls am Herrentag bei den christlichen Schriftstellern als selbstverständlich vorausgesetzt, so bei Hippolyt († 235)[33], bei Tertullian (um 160–222)[34], bei Origenes (185–254)[35] und bei Cyprian (ca. 200 bis 258)[36].

Die syrische Didaskalie (in der 2. Hälfte des 3. Jh.s) gibt dem Bischof die Weisung:

„Wenn du lehrst, so befiehl auch und ermahne das Volk, daß es beständig in der Versammlung der Kirche sei und sich nicht zurückhalte, sondern daß es fortwährend versammelt sei, daß niemand die Kirche vermindere, indem er keine Versammlung besucht und den Leib Christi um ein Glied ärmer mache ... Da ihr also Glieder Christi seid, so dürft ihr euch nicht zerstreuen aus der Kirche, indem ihr nicht zusammenkommt ... Verachtet also nicht euch selbst und beraubet nicht unsern Heiland seiner Glieder, zerstückelt und zerstreut nicht seinen Leib und achtet nicht eure weltlichen Angelegenheiten höher als das Wort Gottes, sondern lasset alles am Tag des Herrn und eilet voll Eifer zu eurer Kirche, denn sie ist euer Ruhm. Und wenn nicht, was haben die für eine Entschuldigung vor Gott, die nicht zusammenkommen am Tag des Herrn, das heilbringende Wort zu hören und die göttliche Speise zu genießen, die ewig währt"[37].

Aus diesen Mahnungen zur Teilnahme an der Eucharistie des Herrentages und aus ihren Begründungen spricht das Bewußtsein einer Verpflichtung, die auf radikale und

---

[28] A. a. O., 218 f. [29] A. a. O., 236–239.
[30] Ep. 10, 96; ed. M. *Schuster*, Leipzig 1933, 363 ff.
[31] PG 2, 771. [32] PG 6, 429.
[33] Traditio Apostolica 22; ed. *B. Botte*, Münster 1963, 60 f.
[34] Ad uxorem 4, 2: CCL 1, 388 f; De anima 9, 4: CCL 2, 792; De corona 3, 3: CCL 2, 1043.
[35] PG 12, 1386 D.
[36] Ep. 63, 16; ed. *L. Bayard*, Paris[3] 1945, II, 210 f.
[37] Didascalia et Constitutiones Apostolorum II, 59, 1–3; ed. *F. X. Funk*, Paderborn 1905 (Torino 1960), 170 ff.

erschütternde Weise bei den Martyrern von Abitine zum Ausdruck kommt, mit denen diese erste Periode in der Geschichte der sonntäglichen Eucharistieverpflichtung zugleich ihren Höhepunkt und Abschluß findet[38]. Ihr unbeirrbares Festhalten am sonntäglichen Herrenmahl entgegen dem Versammlungsverbot des Kaisers Diokletian rechtfertigen diese 49 Christen bei einem öffentlichen Gerichtsverhör am 12. Februar 304 mit der lapidaren Erklärung: „Wir sind Christen; wir können nicht anders, als das heilige Gesetz Gottes bis zum Blutvergießen beobachten." Gesetz ist hier nicht im formaljuristischen Sinne gemeint, sondern — entsprechend dem Verständnis dieses Begriffs zur Zeit der Patristik[39] — in einer umfassenderen Bedeutung als Gesetz des Evangeliums. Aus dem Evangelium Jesu Christi selbst wird als immanente Konsequenz diese Verpflichtung abgeleitet, deren Befolgung als entscheidender Beweis für die Zugehörigkeit zu Christus verstanden wird[40], wie die Einzelantworten der Martyrer beweisen: „Wir können das Herrenmahl nicht unterlassen." „Wir sind Christen, wir können nicht auf die Sonntagsfeier verzichten." „Ohne das dominicum können wir nicht sein." „Als ob der Christ ohne Herrenfeier sein könnte, oder die Herrenfeier ohne den Christen gefeiert werden könnte. Weißt du denn nicht, daß mit dem dominicum der Christ und mit dem Christen das dominicum steht und fällt, so daß eines ohne das andere nicht sein kann?" Darin klingt die tiefste Begründung der Sonntagsfeier auf: das Christ-Sein, die Zugehörigkeit zu Christus ist ausschlaggebender Beweggrund.

Die Verpflichtung zur sonntäglichen Feier des Herrenmahles erscheint während der ersten drei Jahrhunderte als innere geistliche Notwendigkeit, die sich aus dem Zusammenhang von Herrenmahl und Kirche ergibt, die von den Hirten urgiert und in radikalster Form im Martyrium sichtbar wird, die aber entsprechend dem Glaubens- und Kirchenverständnis der ersten Jahrhunderte keine rechtliche Fixierung kennt[41].

II. Von Konstantin bis zum CIC (1917/18)

3. Die durch Konstantin eingeleitete Periode bietet für das öffentliche Leben der Kirche neue Voraussetzungen, die sich auch auf die Feier des Sonntags auswirken und deshalb schlagwortartig angedeutet werden sollen, um verständlich zu machen, unter welchen Vorzeichen die weitere Entwicklung erfolgt.

321 erhebt Konstantin den Tag der Sonne zum offiziellen Ruhetag des Reiches: Verbot jeglicher Arbeit mit Ausnahme der Feldarbeit[42]. 380 erklärt Theodosius den christlichen Glauben zur Staatsreligion und alle kirchlichen Vorschriften zu Staatsgesetzen[43]. 529 verlangt Justinian I. unter Androhung der völligen Entrechtung und des Vermögensverlustes von jedem Untergebenen, daß er sich taufen läßt[44]. Die Konsequenzen dieses Staatskirchentums liegen auf der Hand: Massenzustrom zum Christentum, teilweise ohne innere Bekehrung; Übernahme heidnischer Elemente bezüglich des Verständnisses von Gottesdienst, Gesetz, Opfer usw.; Verblassen des spezifisch und genuin Christlichen.

Die pastoralen Auswirkungen auf die Eucharistiefeier am Sonntag lassen nicht auf sich warten: In Mailand beklagt sich Ambrosius (2. Hälfte des 4. Jh.s) über den schlechten Besuch des Sonntagsgottesdienstes. Zu seiner Zeit wird die Zahl der Christen in Mailand auf etwa 40.000 geschätzt. Die Basilika faßte etwa 4000 Menschen. Wenn

---

[38] Vgl. *P. Franchi de Cavalieri*, Note agiografiche. VIII, Roma 1935, 3—71; *K. Gamber*, Zeugen des Herrn, Einsiedeln o. J., 149—156; *D. R. Bueno*, Actas de los Martires, Madrid 1962, 970—986.

[39] Vgl. *A. Stiegler*, Der kirchliche Rechtsbegriff, München-Zürich 1958, 65—70.

[40] Vgl. *A. Knauber*, „Aus apostolischer Überlieferung . . .", 256.

[41] Vgl. *C. S. Mosna*, a. a. O., 163.

[42] Vgl. Codex Iustinianus 3, 12, 2; ed. *P. Krüger*, Berlin[8] 1906, 127.

[43] Vgl. Codex Theodosianus 16, 1, 2; ed. *Th. Mommsen / P. M. Meyer*, Berlin[2] 1954, I/2, 833.

[44] Vgl. *K. Bihlmeyer*, Kirchengeschichte. I, Paderborn[15] 1951, 219.

wir bedenken, daß es nur einen Sonntagsgottesdienst in der ganzen Stadt gab und die Kirche oft nicht gefüllt war, haben wir ein anschauliches Bild und einen Eindruck der Problemlage[45]. Die Meinung von F. Jachym, in der frühen Kirche habe nur der zehnte Teil den Sonntagsgottesdienst mitgefeiert, würde für diese Periode zutreffen[46]. Ähnlich ist auch die Situation in Turin, wo zur Zeit des hl. Maximus (395—415) zu beobachten ist, daß bei Abwesenheit des Bischofs sich die Zahl der Gottesdienstbesucher noch auffällig verringert[47].

Angesichts der neu entstandenen Verhältnisse ist es nicht verwunderlich, wenn die Verpflichtung zur Mitfeier der Eucharistie am Sonntag eingeschärft und sogar rechtlich geregelt wird. Es geschieht entsprechend der vorrangigen Stellung der Partikularkirchen im 1. Jahrtausend vorwiegend auf regionalen Bischofssynoden. Eine erste juristische Fassung der Eucharistieverpflichtung am Sonntag, die im can. 21 der Synode von Elvira (306) gegeben ist, wird von zahlreichen Synoden des Ostens und Westens übernommen und erreicht weithin Geltung. Der Canon lautet: „Wer sich in der Stadt aufhält und drei Sonntage nicht zur Kirche kommt, soll eine zeitlang ausgeschlossen werden, damit er gemaßregelt erscheine"[48]. Auffällig ist einerseits die scharfe Strafandrohung, andererseits aber die Toleranzbreite von drei Sonntagen! Mag auch dieser Regelung das Verständnis der sonntäglichen Eucharistieverpflichtung als eines Vorzugsrechtes der Getauften zugrunde liegen, insofern man im zeitweiligen Entzug des Rechtes eine wirksame Einschärfung der Sonntagsdisziplin sieht[49], so ist doch der Unterschied einer solch strafrechtlich geregelten, von Minimalforderungen ausgehenden Ordnung zum urkirchlichen Bewußtsein der Eucharistieverpflichtung, die sich als immanente Konsequenz aus dem Wesen der Kirche selbst ergibt, unverkennbar.

4. Auf die weitere Entwicklung im Westen haben die Synode von Agde (506) und Cäsar von Arles († 542), der auf ihr den Vorsitz führte, einen großen Einfluß ausgeübt. Die Messe wird vorwiegend als Kultopfer verstanden und ihr Wesen in der Konsekration von Brot und Wein gesehen. Bezüglich des Mahles wird minimalistisch verfügt, daß Laien, die an Weihnachten, Ostern und Pfingsten nicht kommunizieren, nicht als Katholiken betrachtet werden[50]. Es wird die Heiligung des Herrentages vorgeschrieben wie bei den Juden die Sabbatheiligung. Außerdem wird eine Vernachlässigung als Sünde gegen Gott bezeichnet[51]. Diese Vorschriften sind nicht nur pastorale Zusatzbestimmungen der ursprünglich als selbstverständlich betrachteten sonntäglichen Eucharistieverpflichtung, sondern setzen neue Akzente im Verständnis der Sonntagsfeier, die auf anderen Synoden wiederholt und weitergeführt werden, was nicht ohne Einfluß auf die Sonntagsdisziplin bleibt.

So führt die 2. Synode von Mâcon (585) als weitere Sonntagsverpflichtung den Opfergang ein: „Wir bestimmen, daß von allen Männern und Frauen an allen Herrentagen die Gabe für den Altar dargebracht werde sowohl von Brot wie von Wein"[52]. Die Pönitentialen, in denen die mit den irisch-schottischen Wandermönchen auf das Festland gekommene strenge Bußordnung der Inseln ihren Niederschlag gefunden hat, fordern darüber hinaus vor der eucharistischen Kommunion drei Tage Enthaltsamkeit vom ehelichen Verkehr. Die Neuvermählten müssen sich 30 Tage von der Kirche fernhalten und nachher 40 Tage Buße tun[53].

---

[45] Vgl. *V. Monachino*, Cura pastorale nel IV secolo a Milano, Cartagine e Roma, Roma 1947, 55 ff.

[46] Vgl. Fünf Jahre Internationales Katholisches Institut für kirchliche Sozialforschung, Wien 1957, 4.

[47] Vgl. *V. Monachino*, a. a. O., 74 ff.

[48] *Mansi* 9, 951.

[49] Vgl. *A. Knauber*, „Aus apostolischer Überlieferung . . .", 256.

[50] Vgl. *Mansi* 8, 327 f.

[51] Vgl. PL 39, 2278.

[52] *Mansi* 9, 951.

[53] Vgl. Poenitentiale Theodori XII, 3 und XIV, 1; ed. *F. W. H. Wasserschleben*, Die Bußordnungen der abendländischen Kirche, Halle 1851 (Graz 1958), 196 f.

Gegen Messeschwänzer wird handgreiflich vorgegangen. Die Synode von Rouen (650) verpflichtet die Dekane, aufrichtige und gottesfürchtige Männer einzusetzen, die die Nachlässigen unverzüglich zum Gottesdienst treiben[54]. König Stephan I. von Ungarn gibt allen Gutsverwaltern die Weisung: „Auf ihren Befehl sollen alle am Herrentag zur Kirche zusammenkommen, alt und jung, Männer und Frauen, ausgenommen jene, die das Feuer hüten. Wenn aber jemand hartnäckig fernbleibt, soll er um der Geringschätzung willen kahl geschoren werden"[55]. Die Synode von Szabolcs (1092) bestimmt: „Wenn jemand an den Herrentagen oder an den Hochfesten nicht zur Pfarrkirche kommt, soll er mit Peitschenhieben zurechtgewiesen werden"[56]. Die Synoden von Pamiers (1212), Toulouse (1220 und 1229) sowie Béziers (1233) verlangen für das Versäumnis der Sonntagsmesse Geldbußen[57].

Zusammenfassend läßt sich für die frühmittelalterliche Epoche festhalten, daß das ursprüngliche Bewußtsein von der sonntäglichen Eucharistieverpflichtung durch Neuakzentuierungen im Verständnis der Feier des Herrentages und durch gesetzlich festgelegte Einzelverpflichtungen überlagert ist. Die Meßfeier erscheint als eine unter mehreren gesetzlichen Pflichten, die analog der Sabbatheiligung im Alten Bund der „Heiligung des Sonntags" dienen sollen.

5. Im Hochmittelalter gewinnen Gratian und Thomas v. A. entscheidenden Einfluß auf das Verständnis der Sonntagspflicht. Gratian, der aus den frühmittelalterlichen Rechtsquellen eine Sammlung und gegenseitige Abstimmung der regionalen Kirchengesetze (concordia discordantium canonum) in seinem Dekret (ca. 1140) vornimmt, das theoretisch zwar ein Lehrbuch darstellt, praktisch aber allgemein als Gesetzeswerk angenommen wurde und sehr zur Uniformität im Leben der Kirche beigetragen hat, erwähnt von den früheren kirchlichen Bestimmungen die Sonntagspflicht der ehelichen Enthaltsamkeit vor der eucharistischen Kommunion[58] und die der materiellen Abgaben[59], läßt aber die dreisonntägliche strafrechtliche Toleranz von Elvira unberücksichtigt. Das Sonntagsgebot verlangt neben der Arbeitsruhe[60] vor allem die allsonntägliche, vollständige Meßteilnahme bis zum Schlußsegen[61]. Wer an Stelle der gottesdienstlichen Versammlung eine Schauspielveranstaltung aufsucht, verfällt der Exkommunikation[62].

Diese juristische Fixierung wird in der Scholastik theologisch untermauert vom Verständnis der Messe als eines Gott geschuldeten öffentlichen Kultes und wird vom 3. Gesetz des Dekalogs hergeleitet, das bis dahin in der kirchlichen Tradition nicht als Beweis für die sonntägliche Gottesdienstpflicht herangezogen wurde, auch nicht bei Augustinus, der die 2. Gesetzestafel christlich auswertete. Thomas v. A. sucht hinter dem Sabbat- bzw. Sonntagsgebot eine letzte, naturrechtliche Wurzel, wobei ihm die antike Philosophie das begriffliche Instrumentarium bietet. Die altbundliche Anordnung der Sabbatheiligung durch den Sabbatgottesdienst besteht nach Thomas dem Wortsinn nach nicht mehr. Weiter gültig ist hingegen das allgemeine Gebot, eine gewisse Zeit für den Gott geschuldeten öffentlichen Kult zu reservieren, weil darin eine grundlegende sittliche Verpflichtung des Menschen und der menschlichen Gemeinschaft gegeben ist. Da aber die allgemein menschliche Kultverpflichtung in sich unbestimmt ist, was Tag und Stunde betrifft, bleibt die taxative Festlegung eines bestimmten Kulttages und seiner Periodizität dem Gesetzgeber überlassen. Da sie nicht kraft des Naturgesetzes geschehen ist, kann sie im NB nur durch kirchliche Anordnung

---

[54] Vgl. *H. Th. Bruns*, Canones Apostolorum et Conciliorum saeculorum IV—VII, Berlin 1839 (Firenze 1959), II, 271.
[55] Constitutiones Ecclesiasticae von 1016. Mansi 19, 371.
[56] *Mansi* 20, 763 f. [57] *Mansi* 22, 857; 22, 1135 f; 23, 200; 23, 271.
[58] Vgl. D. 2 de cons. c. 21; ed. *E. Friedberg*, Corpus Iuris Canonici, Leipzig 1879 (Graz 1959), I, 1320 f.
[59] Vgl. D. 1 de cons. c. 69; a. a. O., 1312 f. [60] Vgl. D. 3 de cons. c. 16; a. a. O., 1356 f.
[61] Vgl. D. 1 de cons. c. 64 und c. 65; a. a. O., 1312. [62] Vgl. D. 1 de cons. c. 66; a. a. O., 1312.

erfolgt sein[63]. Bei dieser Deutung des Sonntagsgebots übersieht Thomas nicht den Zusammenhang mit der Auferstehung: „Die Beobachtung des Sonntags ist vom Gebot des Dekalogs her insoweit verpflichtend, als sie vom Naturgesetz befohlen wird. Die Ansetzung dieses Tages kommt indessen aus einer Anordnung der Kirche, die wollte, daß die Auferstehung Christi in ständiger Erinnerung sei"[64].

6. Das Spätmittelalter drückt die Verpflichtung zur Mitfeier der Sonntagsmesse in den sogenannten Kirchengeboten aus, die keine kirchenrechtlichen Normen darstellen und auch nicht amtlich als universale Gebote proklamiert worden sind, sondern im pastoral-katechetischen Raum ihre Beheimatung haben als praktische Weisungen für das christliche Leben, die zu den 10 Geboten hinzukommen. Ansatzweise sind sie bereits in den Pönitentialbüchern des 8. u. 9. Jhs grundgelegt, finden sich dann aber formell erstmals bei dem praktisch veranlagten Dominikanerbischof Antoninus von Florenz († 1459) und halten durch die Katechismen des Petrus Canisius (1555) und Robert Bellarmin (1598) allgemein Einzug in die Katechese, so daß sie von da an zum festen Bestand zahlreicher Diözesansynoden, Pastoralinstruktionen und schließlich auch der moraltheologischen Schulbücher gehören[65].
So praktisch die Formulierung dieses Kirchengebotes klingt, so negativ hat sie sich in zweifacher Hinsicht auf die Praxis ausgewirkt: Die knappe Imperativform „Du sollst" führte dazu, die Verpflichtung zugleich individualistisch und formalistisch aufzufassen. Es wird der einzelne losgelöst von der kirchlichen Gemeinschaft angesprochen, und es wird keine Begründung für die Verpflichtung gegeben. Der Sonntag als Tag des Herrn erhält nicht das ihm zustehende christologisch-ekklesiale Profil[66]. Dies geschieht auch nicht in der Auseinandersetzung mit M. Luther, der gegenüber einem vorherrschend objektiv-sachhaften Gottesdienstverständnis des späten Mittelalters das personale Moment des Gottesdienstes in den Vordergrund stellt und entsprechend seinem Verständnis der Freiheit des Christenmenschen die Gesetzgebung der Kirche zurückweist und jede theologisch fundierte disziplinäre Bestimmung der Sonntagspflicht ablehnt[67]. Die Antwort der katholischen Katechismen auf die Lehre Luthers bleibt im Formal-Grundsätzlichen stecken und betont lediglich die Vollmacht der Kirche, pastoralliturgische Mindestvorschriften erlassen zu können, was katechetisch aber nicht sonderlich ergiebig ist.

7. Die erste formalrechtlich gefaßte universalkirchliche Regelung der Verpflichtung zur Mitfeier der Sonntagsmesse findet sich im *Codex Iuris Canonici* von 1917/18[68]. Im ersten Jahrtausend war ein solches universales Gesetz wegen der Prävalenz der Partikularkirchen vor der Universalkirche nicht zu erwarten. Man könnte es aber im Tridentinum als Antwort des Konzils auf die Lehre der Reformatoren vermuten. Dieses Konzil hat sich jedoch, obwohl es in den langen Verhandlungen über das Meßopfer dazu Gelegenheit gehabt hätte, bezüglich des Sonntagsgebots auffallend zurückgehalten. Es begnügt sich damit, den Bischöfen zu empfehlen, sie möchten die Gläubigen ermahnen, häufig, wenigstens an den Sonn- und höheren Festtagen, in ihre Pfarrkirche zu gehen[69]. So enthält erst das Kirchliche Gesetzbuch den ersten universalkirchlichen Gesetzestext, der die Verpflichtung zur Sonntagsmesse formell ausspricht.

---

[63] Vgl. *A. Prešeren*, Die Beziehungen der Sonntagsfeier zum 3. Gebot des Dekalogs: ZKTh 37 (1913), 745—752.
[64] In III Sent. d. 37 q. 1 a. 5 sol. 3 ad 3.
[65] Vgl. *O. Hafner*, Zur Geschichte der Kirchengebote: ThQ 80 (1898), 95—131.
[66] Vgl. *A. Knauber*, Das „Kirchengebot" der sonntäglichen Eucharistiefeier: Ius et salus animarum. FS f. B. Panzram, Freiburg 1972, 255 ff.
[67] Vgl. *M. Luther*, Ausgewählte Werke. Herausgegeben von H. H. Borcherdt / G. Merz, München[3] 1962, III, 204.
[68] Vgl. c. 1247 und c. 1248 CIC.
[69] Vgl. CT VIII, 963.

Die Sonntage erscheinen im CIC unter dem Oberbegriff „gebotene Feiertage"[70], die ihrerseits zusammen mit den Fast- und Abstinenztagen zu den „heiligen Zeiten" zählen[71]. Der Codex reiht aus gesetzestechnischen Gründen die Sonntage in die Kategorie der Feste ein, ohne die einzigartige Sonderstellung des Herrentages als des Gedächtnistages der Auferstehung zu beachten, was nicht ohne pastorale Folgen für die Gemeinden geblieben ist. Hinsichtlich der Meßverpflichtung, die in einer Linie mit der Enthaltung von knechtlichen Arbeiten, gerichtlichen Handlungen und öffentlichen Märkten erscheint, heißt es nicht nur, daß alle Sonntage gebotene Feiertage sind, sondern „omnes et singuli"[72].

Diese rigorose und unflexible Festlegung erfährt in der Gesetzgebung selbst eine gewisse Milderung, insofern der Gesetzgeber außer den traditionellen Entschuldigungsgründen der physischen und moralischen Unmöglichkeit grundsätzlich weitere Gründe anerkennt, die von dieser Verpflichtung befreien können: Er sieht nämlich in c. 1245 § 1 die Möglichkeit der Dispens vor. „Die Ortsoberhirten und die Pfarrer sind ermächtigt, in einzelnen Fällen und aus gerechtem Grunde von der gemeinrechtlichen Pflicht zur Beobachtung der Feier-, Abstinenz- und Fasttage zu befreien. Die Befreiungsgewalt kann ausgeübt werden sowohl gegenüber untergebenen einzelnen Gläubigen und einzelnen Familien, auch wenn diese sich außerhalb des Diözesan- oder Pfarrgebietes aufhalten, als auch gegenüber solchen, die als Fremde in ihren Gebieten weilen"[73]. Wie weit bei Vorliegen eines sogenannten gerechten Befreiungsgrundes diese durch positive Vorschrift auferlegte Pflicht zum Dispenseinholen der Sache angemessen ist, um die es hier geht, wird vom zeitbedingten, jeweiligen Kirchenverständnis abhängen und sicher nach dem II. Vatikanum im Hinblick auf die Revision des Kirchlichen Gesetzbuches neu zu prüfen sein.

III. Vom Zweiten Vatikanum zur Revision des CIC

8. Das II. Vatikanum bietet in Artikel 106 der Liturgiekonstitution eine Theologie des Sonntags, wie sie im 2. Jahrtausend der Kirchengeschichte in keinem amtlichen Dokument zu finden ist:

„Aus apostolischer Überlieferung, die ihren Ursprung auf den Auferstehungstag Christi zurückführt, feiert die Kirche Christi das Pascha-Mysterium jeweils am achten Tage, der deshalb mit Recht ‚Tag des Herrn' oder ‚Herrentag' genannt wird. An diesem Tag müssen die Christgläubigen zusammenkommen, um das Wort Gottes zu hören, an der Eucharistiefeier teilzunehmen und so des Leidens, der Auferstehung und der Herrlichkeit des Herrn Jesus zu gedenken und Gott dankzusagen, der sie wiedergeboren hat zu lebendiger Hoffnung durch die Auferstehung Jesu Christi von den Toten (1 Petr 1, 3). Deshalb ist der Herrentag der Urfeiertag, den man der Frömmigkeit der Gläubigen eindringlich vor Augen stellen soll, auf daß er auch ein Tag der Freude und der Muße werde. Andere Feiern sollen ihm nicht vorgezogen werden, wenn sie nicht wirklich von höchster Bedeutung sind; denn der Herrentag ist Fundament und Kern des ganzen liturgischen Jahres"[74].

Jede dieser Aussagen ist bedeutsam. Der Ursprung der sonntäglichen Eucharistie liegt in apostolischer Zeit und wird von der Auferstehung hergeleitet. Der christliche Sonntag gewinnt seinen ursprünglichen Namen zurück; er wird Herrentag genannt. Es ist der achte Tag, d. h. nicht der um einen Tag verschobene Sabbat, sondern von diesem deutlich abgehoben, der für immer erste Tag der Woche, der sich wiederholt und deshalb achter Tag genannt wird und zugleich Tag der Vollendung ist. Er ist Urfeiertag der Kirche. Inhalt des Sonntags ist die Feier des Pascha-Mysteriums. Alles andere ist zweitrangig. Der Einwand einiger Konzilsväter, die Arbeitsruhe werde nicht ge-

---

[70] Vgl. c. 1247 § 1 CIC. [71] Vgl. c. 1243 CIC. [72] Vgl. c. 1247 § 1 CIC.
[73] *K. Mörsdorf*, Lehrbuch des Kirchenrechts, München-Paderborn-Wien[11] 1967, II, 359 f.
[74] AAS 56 (1964) 126.

nügend betont, wird von der Kommission wie folgt beantwortet: „Aus der Geschichte und der übereinstimmenden Ansicht der Theologen, darunter besonders des hl. Thomas, steht jedoch fest, daß die am Sonntag zu beachtende Arbeitsruhe sicher von großer Bedeutung, aber zweitrangig ist in bezug auf das wichtigere Ziel"[75]. Freude und Muße werden als Folgeerscheinungen der Pascha-Feier verstanden. Man darf sie deshalb nicht im Sinne einer bloß natürlichen Entspannung und der bürgerlich-gesetzlichen Arbeitsruhe deuten. Vielmehr ist hier die Freude des erlösten Menschen gemeint, die aus der Festfeier des Sonntags erfließt und dem Christen zugleich innere Befreiung zu Höherem gibt[76].

Die Verpflichtung zur Mitfeier der Sonntagsmesse drückt die Liturgiekonstitution folgendermaßen aus: „An diesem Tag müssen die Christgläubigen zusammenkommen, um das Wort Gottes zu hören, an der Eucharistiefeier teilzunehmen und so des Leidens, der Auferstehung und der Herrlichkeit des Herrn Jesus zu gedenken"[77]. Der Sonntag „ist der Tag der christlichen Vollversammlung"[78]. Damit ist der Individualismus des Kirchengebotes „Du sollst" überwunden und das christliche Urprinzip wieder in Geltung: Christlicher Gottesdienst vollzieht sich in der Versammlung. Entscheidender Beweggrund für den Besuch des Sonntagsgottesdienstes ist nicht das individuelle Bedürfnis oder das religiöse Pflichtgefühl oder der geistliche Nutzen des einzelnen, sondern das Zusammenkommen und das Zusammenhalten der Glieder Christi in der Feier des dominicum[79]. Grammatikalisch macht die Liturgiekonstitution das Zusammenkommen zur Hauptaussage des Satzes. In den Anmerkungen beruft sie sich auffälligerweise nicht auf die im CIC ausgesprochene rechtliche Verpflichtung. Der Ernst der Sonntagspflicht wird dadurch unterstrichen, daß die Liturgiekonstitution eigens die Seelsorger verpflichtet, den Gläubigen den Sinn des Herrentages vor Augen zu führen. Auch in Art. 56 wendet sich das Konzil nicht an die Gläubigen, sondern an die Seelsorger: „Daher mahnt die hl. Versammlung die Seelsorger eindringlich, sie sollen in der religiösen Unterweisung die Gläubigen mit Eifer belehren, an der Messe teilzunehmen, vor allem an Sonntagen und gebotenen Feiertagen"[80].

9. Aus der Sprechweise des Konzils ergeben sich hinsichtlich der Verpflichtung zur Mitfeier der sonntäglichen Eucharistie zwei Beobachtungen:

a) Den Gläubigen wird nicht ein starres Gesetz übergestülpt, mit dem sie dann allein gelassen werden, was R. Guardini in der Frage des Sonntagsgebotes der traditionellen Seelsorge zum Vorwurf gemacht hat[81], sondern es wird den Hirten die Verantwortung auferlegt, den Sinn der Verpflichtung einsichtig zu machen und diese religiös zu motivieren.

b) Dahinter steht ein Verständnis von Verpflichtung und Erfüllung, von Gesetz und Freiheit, das sich merklich von dem des CIC abhebt und in der Pastoralkonstitution des Konzils über die Kirche in der Welt grundgelegt ist: „Die Würde des Menschen verlangt, daß er in bewußter und freier Wahl handle, d. h. personal, von innen her bewegt und geführt und nicht unter blindem inneren Drang oder unter bloßem äußeren Zwang" (Art. 17)[82]. „Die Kirche respektiert sorgfältig die Würde des Ge-

---

[75] Vgl. *E. Lengeling*, Kommentar zur Liturgiekonstitution. Reihe Lebendiger Gottesdienst 5/6, Münster 1964, 208.
[76] Vgl. *A. Knauber*, Sonntagsmesse am Samstagabend?: Oberrheinisches Pastoralblatt 67 (1966), 202.
[77] AAS 56 (1964), 126.
[78] *J. A. Jungmann:* LThK. Das Zweite Vatikanische Konzil. I, 90.
[79] Vgl. *A. Knauber*, Sonntagsmesse am Samstagabend? 199 f.
[80] AAS 56 (1964), 59.
[81] Vgl. *R. Guardini*, Der Sonntag — gestern, heute und immer, Würzburg o. J., 36 f.
[82] AAS 58 (1966), 1037; vgl. auch „Lumen Gentium" n. 9: AAS 57 (1965), 13 sowie „Dignitatis Humanae" n. 11: AAS 58 (1966), 936 ff.

wissens und seiner freien Entscheidung" (Art. 41)[83]. Hiermit werden Legalismus und Juridizismus, die das II. Vatikanum überwinden will, bewußt zurückgewiesen, ohne daß damit die Notwendigkeit kirchlicher Gesetze geleugnet wird.

Solange der Geist Gottes nur als Angeld gegeben ist und die Vollendung des Gottesreiches noch aussteht, wird es der heiligenden Rolle des Gesetzes bedürfen, um den Geist zu bewahren. Es fragt sich nur, ob dieses Gesetz starr und formalistisch zu handhaben ist analog der Straßenverkehrsordnung oder aber, soweit es sich um Gesetze handelt, die keine Rechtswirkungen im strengen Sinne nach sich ziehen, dynamisch zu verstehen ist als verpflichtender, die menschliche Person zutiefst beanspruchender Appell, dessen Ausführung in concreto ohne rechtliche Kontrolle durch die Autorität in die personale Verantwortlichkeit des einzelnen verlagert wird, die durch sorgfältige Gewissensbildung zu wecken ist. Diese „kann nicht darin bestehen, daß man einem von außen Gebote und Verbote aufzwängt. Sie kann nur Appell an die Person sein, sich auf die Norm nach dem eigenen Vermögen einzulassen, sich mit ihr ehrlich auseinanderzusetzen und sie als Maßstab des sittlichen Handelns anzuerkennen"[84].

10. Eine solche Sicht der Gesetze, soweit diese keine unmittelbaren Rechtswirkungen haben, sondern nach dem kanonistischen Sprachgebrauch „der persönlichen Heiligung" dienen[85], denen jedoch der jedem Gesetz innewohnende Bezug zur Gemeinschaft nicht fehlt[86], ist durch das II. Vatikanum angebahnt[87] und in der nachkonziliaren Legislation zugrunde gelegt worden[88], wie u. a. die Neuregelung der Bußdisziplin[89], die Aufhebung des Bücherverbots[90] und die Ordnung der konfessions- und religionsverschiedenen Eheschließung[91] zeigen. Auch für die rechtliche Fassung der sonntäglichen Eucharistieverpflichtung erscheint dieses konziliare Gesetzesverständnis geboten, damit die Verpflichtung zur Mitfeier der Sonntagsmesse in einer erneuerten Rechts-

---

[83] AAS 58 (1966), 1059 f.

[84] *A. Sustar*, Gewissensfreiheit, Einsiedeln[3] 1969, 70.

[85] Vgl. *A. Vermeersch / J. Creusen*, Epitome Iuris Canonici. I, Paris-Bruges[8] 1963, 123.

[86] Vgl. *Thomas v. A.*: „Omnis lex ad bonum commune ordinatur." (S. th. 1—2 q. 90 a. 2 Resp.) und seine Definition des Gesetzes: „Rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata." (S. th. 1—2 q. 90 a. 4 Resp.)

[87] Vgl. *W. Bertrams*, Die Bedeutung des 2. Vatikanischen Konzils für das Kirchenrecht: ÖAKR 23 (1972), 158 f.

[88] Vgl. *P. Huizing*, Um eine neue Kirchenordnung: Vom Kirchenrecht zur Kirchenordnung? Einsiedeln 1968, 70 ff.

[89] Die Apostolische Konstitution Pauls VI. „Poenitemini" vom 17. 2. 1966 (AAS 58 [1966], 177—198) verfügt: „Die in der ganzen Kirche verbindlich zu beobachtenden Bußtage sind alle Freitage des ganzen Jahres . . ." (I § 2) Auf die Anfrage eines deutschen Erzbischofs, ob damit jeder einzelne Freitag gemeint sei oder global die Gesamtheit der Freitage im Jahr, gab die damalige Konzilskongregation (jetzt Kleruskongregation), die auch mit der Vorbereitung der neuen Bußordnung betraut war, folgende vom Papst approbierte Antwort: Nicht jeder einzelne Freitag ist gemeint, sondern die Gesamtheit der Freitage. Schwer verstößt gegen die Verpflichtung, wer ohne Entschuldigungsgrund einen beachtlichen Teil der komplexiv vorgeschriebenen Bußdisziplin außer acht läßt. (Vgl. AAS 59 [1967], 229).

[90] Das Dekret der Kongregation für die Glaubenslehre vom 15. 11. 1966 über den Index der verbotenen Bücher (AAS 58 [1966], 1186) abrogiert die Bestimmungen der cc. 1399 und 2318 CIC und dispensiert von deren Rechtsfolgen, wobei die sittliche Verpflichtung, den Glauben nicht zu gefährden, auch im Zusammenhang mit der Lektüre der Verantwortlichkeit des einzelnen anheimgegeben wird.

[91] Das Motuproprio Pauls VI. „Matrimonia mixta" vom 31. 3. 1970 (AAS 62 [1970], 257—263) hat in der Frage der Glaubenssicherung als Voraussetzung der Dispens vom Ehehindernis der Konfessions- und der Religionsverschiedenheit die Kautelen, die durch das Versprechen von seiten beider Brautleute das Bekenntnis und die tatsächliche Erziehung der Kinder im katholischen Glauben rechtlich sicherstellen sollten, aufgegeben, betont aber die religiös-sittliche Verpflichtung des katholischen Partners, nach Kräften alles zu tun, daß alle seine Kinder in der katholischen Kirche getauft und im katholischen Glauben erzogen werden. (n. 4)

ordnung der Kirche ihren Platz behalten kann, was die hohe Relevanz der eucharistischen Vollversammlung am Herrentag für die Auferbauung der Gemeinde nahelegt.
Für eine Neukodifizierung des Kirchenrechts ergibt sich daraus der Vorschlag, das Institut der Dispens, das auch hinsichtlich der geltenden Bußdisziplin keinen Sinn mehr hat, im Zusammenhang mit der sonntäglichen Eucharistieverpflichtung aufzugeben[92] und — pragmatisch gesprochen — in jenen Fällen, die bisher das Einholen einer Dispens vorsahen, die Entscheidung dem verantwortlichen Gewissensurteil des einzelnen Gläubigen zu überlassen[93]. Die Formulierung des Gesetzestextes hat sicherzustellen, daß die dem positiven Gesetz vorgegebene Verpflichtung zur Feier des sonntäglichen Herrenmahles als solche erkannt[94] und somit der Eindruck vermieden wird, es handle sich um eine Pflicht, die erst der kirchliche Gesetzgeber erfunden hätte und deshalb willkürlich auferlegen, abändern oder abschaffen könnte[95].
Die rechtliche Proklamation ist nichts anderes als die im Interesse des Wohles der Gemeinschaft erfolgte Aufnahme einer in Ursprung und Wesen der Kirche selbst begründeten Verpflichtung in ihre Rechtsordnung, an die in einem solchen Falle keine falschen Erwartungen gestellt werden dürfen. Das Recht der Kirche ist zwar Norm für das Leben der kirchlichen Gemeinschaft, nicht aber dieses Leben selbst. Es kann der Gebrochenheit des pilgernden Gottesvolkes den Weg weisen und der Unordnung wehren; es umfriedet der Liebe und Gnade einen Raum, in dem diese gedeihen können; doch Glaube, Liebe und Gnade kann das Recht selbst nicht geben. Es kann nur mithelfen, dafür Voraussetzungen zu schaffen[96]. Auch einer gesetzlichen Proklamation der Sonntagsverpflichtung sind diese Grenzen gesetzt.
Zu wünschen ist, daß der Sonntag als Urfeiertag der Kirche herausgestellt wird, der seine eigene, einzigartige heilsgeschichtliche Verwurzelung und seine bleibende kirch-

---

[92] Die Kommission zur Revision des Kirchlichen Gesetzbuches hält bisher am c. 1245 § 1 CIC fest, führt aber die Diözesanbischöfe nicht mehr auf wegen der ihnen auf Grund des Konzilsdekrets „Christus Dominus" n. 8 gegebenen Dispensvollmacht bei Kirchengesetzen. Die Sonntagsverpflichtung ist beim gegenwärtigen Stand der Revisionsarbeit im Unterschied zur Konzeption der Liturgiekonstitution in einer Art zum Ausdruck gebracht, die die Teilnahme an der Meßfeier neben der Einhaltung der Ruhe als eine Vollzugsweise erscheinen läßt, um den verbindlich vorgeschriebenen Tag zu beobachten. Während die Seelsorger verpflichtet werden sollen, die Gläubigen zu Buße und Umkehr anzuhalten, wird die gleiche Hirtenpflicht bezüglich des Sonntagsgebotes nicht erwähnt. (Vgl. Communicationes 4 [1972], 166 ff.)

[93] Vgl. *B. Häring*, Liebe ist mehr als Gebot, München/Freiburg 1968, 58: „Nach dem bisher geltenden Kirchenrecht mußte man im Zweifel, ob man von der Verpflichtung entschuldigt sei, beim Pfarrer oder Beichtvater Dispens einholen. Die Entwicklung geht zweifellos dahin, daß die mündigen Gläubigen die Entscheidung selber treffen; selbstverständlich in ernster Überprüfung der Beweggründe und der voraussichtlichen Folgen für sie und andere."

[94] Auf Grund dieser Überlegung kommt M. Kaiser zu folgendem Vorschlag: „Darum wäre es besser, nicht die religiös-sittliche Pflicht selber in die Form eines kirchlichen Gesetzes zu kleiden, sondern vielmehr durch kirchliche Gesetze möglichst günstige Voraussetzungen für die Erfüllung der religiös-sittlichen Pflicht zu schaffen. Aus diesem Grund bedarf es nicht eines kirchlichen Gesetzes, das die Mitfeier der Eucharistie am Sonntag vorschreibt, sondern nur einer gesetzlichen Verpflichtung der Seelsorger, in möglichst ausreichender Weise allen Gläubigen die Gelegenheit zu dieser Mitfeier zu geben und sie dazu einzuladen." (*M. Kaiser*, Die Rolle des Gesetzgebers in der Kirche: Ius Populi Dei. FS f. R. Bidagor. I, Roma 1972, 473).

[95] Das auf den nachkonziliaren Synoden diskutierte Problem des Sonntagsgebotes im Falle einer „Eucharistieunfähigkeit", die nicht selten das Leben einer Gemeinde belastet, ist nicht durch gesetzliche Auferlegung einer Alternativverpflichtung zu bewältigen, sondern bedarf wohl neuer pastoraler Initiativen, z. B. der Einführung eines Katechumenates, mit dem Ziel, die Teilnehmer von ihren Voraussetzungen her an das Geheimnis der Eucharistie heranzuführen und in die sonntägliche Altargemeinde zu integrieren. (Vgl. *Synode*. Amtliche Mitteilungen der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, 7/1973/8.)

[96] Vgl. *J. Neumann*, Das Kirchenrecht vor seiner Revision: Die Autorität der Freiheit. II, München 1967, 256 f; *ders.*, Das Kirchenrecht — Chance und Versuchung, Graz 1972, 51 f.

liche Bedeutung besitzt und die Gläubigen verpflichtend zur Feier der Heilsgeheimnisse zusammenruft[97], so daß von ihm das Psalmwort gilt, das Eusebius von Cäsarea erstmals auf den Sonntag angewendet hat und das seither als beherrschender Leitgedanke des christlichen Sonntags seinen Sitz im Leben der betenden Kirche gefunden hat: „Das ist der Tag, den der Herr gemacht hat!" (Ps 117, 24). Hieronymus sagt dazu: „Alle Tage hat der Herr gemacht. Aber die anderen Tage können Tage der Juden sein, sie können Tage der Häretiker sein, sie können auch Tage der Heiden sein. Der Tag des Herrn, der Tag der Auferstehung ist der Tag der Christen, ist unser Tag. Tag des Herrn wird er genannt, weil an ihm der Herr siegreich zum Vater aufstieg. Wenn er von den Heiden Tag der Sonne genannt wird, so nehmen auch wir dieses Bekenntnis gern an. Heute ist nämlich das Licht der Welt aufgeleuchtet. Heute ist die Sonne der Gerechtigkeit aufgegangen. In ihren Strahlen liegt das Heil"[98].

[97] Vgl. Calendarium Romanum n. 4.
[98] CCL 78, 550.

WERNER SCHOLZ

Vorstellungen über Caritas in der Gemeinde

Caritas im Wohlfahrtsstaat

Aus dem Dekret über das Laienapostolat 8: „Wie darum die hl. Kirche schon in ihrer Frühzeit die Feier der Agape mit dem eucharistischen Mahl verband und so, als ganzes durch das Band der Liebe um Christus geeint, in Erscheinung trat, wird sie auch zu allen Zeiten an diesem Zeichen der Liebe erkannt. Wenn sie sich auch über alles freut, was andere in dieser Hinsicht tun, nimmt sie doch die Werke der Liebe als ihre eigene Pflicht und ihr unveräußerliches Recht in Anspruch."

In den Jahren nach dem Konzil mußten diese Leitsätze an den Erfordernissen der österreichischen Situation geprüft und überholte Maßstäbe aus vergangenen Notzeiten überwunden werden.

„Beginn und Ziel aller christlicher Liebestätigkeit muß die unmittelbare, nicht programmierbare, zwischenmenschliche Form der Liebe zum Nächsten sein. Darüber hinaus hat aber die christliche Liebestätigkeit auch eine öffentlich-kirchliche Dimension. Auch im Zeitalter der kirchlich-ungebundenen Fürsorgearbeit muß daher die Kirche als Institution ihr eigenes Fürsorgeprogramm entwickeln, wenn sie das Vermächtnis des Herrn nicht verraten will. Darum haben die Synoden, die in den letzten Jahren in den österreichischen Diözesen durchgeführt worden sind, viel Mühe darauf verwendet, das Programm der kirchlichen Liebestätigkeit den heutigen Verhältnissen des sozialen Wohlfahrtsstaates anzupassen. Da es dabei nicht um ein Gegenüber, sondern um ein echtes Miteinander von kirchlicher Liebestätigkeit und außerkirchlicher Fürsorgearbeit geht, ist eine klare Standortbestimmung überaus wichtig"[1].

Die österreichischen Sozialgesetze bieten den Menschen in unserem Lande ein Ausmaß an Hilfe und Sicherheit, das kaum irgendwo sonst in der Welt erreicht wird. Krankheit, Arbeitsunfall, Arbeitslosigkeit, Pensionierung, Alter haben viel von ihrem

[1] Bischofsvikar Hans-Joachim Schramm am 24. 5. 1973 im Dom zu Innsbruck anläßlich der Tagung des Berufsverbandes österreichischer Diplomfürsorger.

Schrecken eingebüßt. In den sozialen Einrichtungen unserer Heimat stehen Zehntausende fachlich vorgebildete Helfer zur Verfügung.

Diese von der ganzen Welt anerkannten Leistungen können jedoch nur erbracht werden, weil durch Sozialversicherungsbeiträge und Steuern hiefür gewaltige Mittel aufgebracht werden. Dies hat dazu geführt, daß in Österreich auch Sozialeinrichtungen kirchlicher Stellen in irgendeiner Form in dieses System eingebunden werden müssen und bei Errichtung und Betrieb auf staatliche Zuschüsse angewiesen sind.

Sozialarbeit und soziale Hilfe müssen von Menschen mit entsprechender Ausbildung und nach fachlich anerkannten Methoden geleistet werden. Die Gleichheit der Staatsbürger und der Respekt vor seiner persönlichen Entscheidung bedingen, daß die Hilfe nach bestimmten Normen erfolgt und daß niemand „zu seinem Glück gezwungen" werden darf. Das föderalistische Prinzip und die historische Entwicklung ergeben, daß die Zuständigkeit zwischen Bund, Land und Gemeinde, zwischen verschiedenen Sozialversicherungsträgern und hinsichtlich der einzelnen Sozialeinrichtungen stark wechseln.

Sozial-karitative Arbeit der Kirche darf daher nicht wegen zu geringer Mittel, mangelnder Information oder fehlendem Personal in Dilettantismus münden. Keinesfalls dürfte unsere Hilfe den Hilfesuchenden davon abhalten, seinen Rechtsanspruch auf Hilfe aufzugeben oder zu vernachlässigen.

Nichtstaatliches, und insbesondere kirchliches Engagement auf sozial-karitativem Gebiet soll jedoch immer mehr eine *eigenständige Leistung* auch im Wohlfahrtsstaat erbringen: Viele Menschen finden sich tatsächlich im Gestrüpp der gesetzlichen Bestimmungen nicht zurecht. Viele andere finden in den angebotenen Leistungen nicht die Hilfe, die sie eigentlich brauchen würden. Gesetze geben nur einen sehr groben Raster. Das Gefühl von Wärme und Geborgenheit vermittelt mir erst der Kontakt mit Menschen, die mich verstehen.

Die Zahl der Benachteiligten im Wohlfahrtsstaat ist nicht gering. Bei einer statistischen Erfassung bleibt unberücksichtigt, daß es jedem Menschen freisteht, auch mit einem niedrigen Lebensstandard glücklich und zufrieden zu sein. Darum geht es nicht. Es geht um jene Menschen, die trotz der Leistungen des Wohlfahrtsstaates in Sorge und Angst leben, die so gehemmt sind, daß sie ihr Lebensziel nicht erreichen. Viele Beamte in der sozialen Administration und auch viele Politiker erkennen, daß der weitere Ausbau der sozialen Sicherheit ohne *Verbesserung des sozialen Klimas* sinnlos wird.

Die Bildung lebendiger Gemeinden, die nicht nur zur Überwindung akuter Notfälle bereit sind, sondern allen Mitmenschen in aufgeschlossener, brüderlicher Haltung begegnen, ist ein Anliegen der Kirche, um ihren Auftrag in unserer Zeit erfüllen zu können. Sie leistet damit auch unserer Gesellschaft einen Dienst, auf den diese immer weniger verzichten kann.

Spontane und organisierte Caritas in der Gemeinde

Gelegentlich wird die Ansicht vertreten, daß beide Formen von Caritas eher als gegensätzliche Erscheinungen aufzufassen seien und daß sie eigentlich je für sich existieren können[2].

Die Diözesansynode St. Pölten sah sich daher veranlaßt, dem Kapitel über *Pfarrcaritas* zwei Leitsätze voranzustellen:

[2] Z. B.: Wenn nur alle Christen für sich den Liebesauftrag erfüllten, dann wäre der ganze organisatorische Aufwand entbehrlich. Umgekehrt: Ein Kindergarten oder die Familienhilfe sind eben Formen professioneller Hilfe, die nach den dafür geltenden Spielregeln gestaltet werden müssen.

1. Zu den wichtigsten Pfarraufgaben gehört die Pflege der echten Brüderlichkeit und Mitmenschlichkeit in der Gemeinde.

2. Die persönlich geübte Caritas ist zwar die Grundlage der Erfüllung dieser Aufgabe, aber sie genügt oft nicht, sondern bedarf der organisierten Caritas. Jede Pfarrgemeinde soll sich um solche organisierte Caritas bemühen.

Durch persönliche Hilfe von Mensch zu Mensch, durch Information und Beratung, durch karitative Hilfsaktionen soll diese Hilfe in Familie und Nachbarschaft beginnen und durch Leistungen organisierter Hilfe auf höherer Ebene weitergeführt werden. Organisierte Caritas wird daher dort einsetzen müssen, wo die Möglichkeiten der spontanen Hilfe erschöpft sind. Sie wird aber besonders, um der Entstehung von Not vorzubeugen, im gesellschaftspolitischen Bereich wirksam werden. Damit erfüllt sie die Funktion der Kirche als „Anwalt der Benachteiligten". Hier ergibt sich eine große und dankenswerte Aufgabe für die in der Gemeinde tätigen Apostolatsgruppen!

Schwerpunkte für die Arbeit in der Gemeinde

I) Die „neue Not" erkennen

Solange über dieses Thema theoretisch abgehandelt wird, ist es nicht schwer, großzügig zu sein. Christi Auftrag ist radikal, er erlaubt uns nicht viele Ausflüchte. Wird jedoch über einen konkreten Fall gesprochen, so stellt sich bald heraus, daß die Übersetzung der Theorie in die Praxis mit vielen Schwierigkeiten verbunden ist:

Eine Frau kommt zum Pfarrer und ersucht um Hilfe. Ihr Mann ist vor mehr als Jahresfrist verunglückt. Das letzte Kind ist erst einige Monate nach dem Tod des Vaters zur Welt gekommen. Die Mutter spricht von der Sorge um fünf unversorgte Kinder, von der Belastung durch einen kürzlich notwendig gewordenen Wohnungswechsel. Die Frau erhält sofort einen größeren Geldbetrag aus Mitteln der Pfarrcaritas. Kurze Zeit später stellt sich heraus, daß die Witwen- und Waisenpension zusammen einen höheren Betrag ergibt, als vielen Familien in der Nachbarschaft zur Verfügung steht. Hat die Frau die Gutmütigkeit des Pfarrers ausnützen wollen, obwohl sie zuerst tatsächlich einen hilfebedürftigen Eindruck machte?

Gemessen an der Not in der dritten Welt sind die „Armen" in Österreich immer noch reich. Ich glaube jedoch, daß mit diesen und ähnlichen Hinweisen unsere soziale Verantwortung im Inland nicht abzutun ist.

Der Begriff „Not" ist vieldeutig geworden.

Die Formen der Not haben sich mit dem Wandel der Gesellschaft geändert. Not ist in vielfältiger und andersartiger Gestalt heute in viele Lebensbereiche und -formen eingedrungen, die früher von ihr nicht betroffen waren. Die frühere, relativ statische Gesellschaft machte viele Formen der Not deutlich erkennbar und als solche bestimmbar. Die heutige dynamische Gesellschaft erschwert es, Not exakt zu erkennen und zu bestimmen.

Unter Not wird hier die *Situation von Bedrängnis, Konflikt, Mangel* verstanden.

Die Ursachen der Not liegen nicht nur im individuellen und im familiären Bereich, sondern auch im weiteren sozialen Umfeld (Beruf und Freizeit) und zunehmend im gesellschaftlichen Bereich. *Fast immer liegt eine Verknüpfung von Ursachen vor.* Die so oft beklagte mangelnde Brüderlichkeit, die fehlende Nachbarschaftshilfe ist häufig darauf zurückzuführen, daß die „neue Not" gar nicht erkannt, und daher auch beim besten Willen nicht geholfen werden kann.

Obwohl die Not eines einzelnen Menschen immer durch sein persönliches Schicksal mitbestimmt ist, können wir doch *typische Formen heutiger konkreter Notsituationen* erkennen:

1. Wirtschaftliche Not

Sie muß gesehen werden in Relation zum allgemeinen Lebensstandard. Ständige Bedarfsweckung (Werbung) und gesteigerter Lebensstandard verschieben die Grenzen der Armut ständig nach oben. *Neuartig* sind jene Formen der Armut, *die durch die Methoden und Verhaltensweisen der Wohlstandsgesellschaft bewirkt werden:* Verstricktsein in Ratenkäufe — Lohnpfändung — unsinniger Zivilisationskomfort — Geltungskonsum ohne Sicherung des notwendigen täglichen Lebensbedarfs — hauswirtschaftliche Hilflosigkeit oder Überforderung der Mutter. Wer objektiv hilfsbedürftig ist, muß sich allerdings nicht unbedingt so fühlen und umgekehrt. Einen sehr guten Einblick bietet eine Studie der Arbeiterkammer, auch wenn sie schon einige Jahre zurückliegt: Am Beginn der siebziger Jahre wurde von der Arbeiterkammer Salzburg eine wissenschaftliche Studie über „Arme Familien im Salzburger Raum" durchgeführt. Die Studie selbst beschränkte sich nur auf den ländlichen Raum, da die Wiener Arbeiterkammer eine Studie über die Armut in Wien, d. h. über den städtischen Raum vornimmt. Zuerst mußte man eine Definition der Armut finden. Um diese zu erleichtern, wurde als Armutsgrenze der Ausgleichszulagenrichtsatz zur Pensionsversicherung, nämlich S 1428.— monatlich, angenommen (das waren rund S 20.000.— jährlich). Bei der Untersuchung ergaben sich vier große Gruppen von echt Armen:

a) Haushalte von kleinen Landwirten;
b) Pensionistenhaushalte;
c) kinderreiche Haushalte mit mehr als vier Kindern unter 15 Jahren, wobei oft ein durchaus durchschnittliches Einkommen vorhanden war, wegen der hohen Zahl der unversorgten Personen aber die oben angeführte Armutsgrenze unterschritten wurde;
d) Haushalte mit unzureichendem Arbeitseinkommen. In diese Gruppen fallen nicht nur Hilfsarbeiter, sondern auch zahlreiche Angestellte und öffentlich Bedienstete mit niedriger Qualifikation.

Die Ursachen der Armut sind bei jeder der angeführten Gruppen verschieden. Bei den Haushalten von Kleinlandwirten sind die drei Hauptquellen: große Familie, zu kleiner Betrieb (70 Prozent haben unter 10 ha), mangelnde Möglichkeit eines Nebenverdienstes. Bei den Pensionistenhaushalten beziehen die meisten eine Ausgleichszulage. Die niedrigen Pensionen sind die Folge von früherem niedrigem Berufseinkommen oder von Arbeitslosigkeit. Bei den kinderreichen Haushalten mit mehr als vier Kindern unter 15 Jahren findet man niedrige Arbeitslöhne auf Grund geringerer beruflicher Qualifikation. Bei den Haushalten mit unzureichendem Arbeitseinkommen wurde ein Durchschnittswert von etwa S 4000.— pro Monat festgestellt, wobei jedoch wegen einer höheren Kinderzahl (z. B. drei) das Einkommen unter die Armutsgrenze fiel. Überraschenderweise spielen Invalidität oder Arbeitslosigkeit als Armutsursache eine nur geringe Rolle. Die wichtigste Ursache ist jedoch bei allen Gruppen niedriger Ausbildungsstand verbunden mit niedrigem Lohn und niedrigem Lebensstandard. Man war überrascht, daß die meisten Armen (nämlich 74 Prozent) Besitzer von Eigenheimen sind. Der Grund dafür ist der, daß im ländlichen Raum viel zuwenig Mietwohnungen und kaum Gemeindewohnungen bestehen, so daß diese Armen gezwungen sind, sich unter vielen Entbehrungen ein Eigenheim zu schaffen. Dadurch haben sie zwar ein Dach über dem Kopf, sind jedoch bis unter die Elendsgrenze verschuldet. Laufende Kosten und Schuldentilgungen zehren einen beträchtlichen Teil ihres Einkommens auf. Weiters ist interessant, daß rund 50 Prozent der verarmten Haushalte über ein Auto verfügen. Die Betriebskosten verschulden die Familien noch mehr[3]. Was zum täglichen Leben übrig bleibt, ist minimal. Interessant war auch die

[3] Im ländlichen Raum sind jedoch in der Regel keine Arbeitsplätze vorhanden; daher muß man, um zum Arbeitsplatz zu gelangen, über ein Auto verfügen können.

Feststellung, daß nur 13 Prozent der befragten Armen sich als „arm" bezeichnen würden. Auf die Frage, um wieviel ihr Einkommen höher sein müßte, um aus den finanziellen Schwierigkeiten herauszukommen, meinten alle Gruppen, daß im Durchschnitt mit etwa S 1000.— pro Monat mehr dies möglich sein müßte. Es ist sicher kein Zufall, daß sich diese Summe weitgehend mit der monatlichen Schuldenrückzahlung deckt.

2. Gesundheitliche Not

a) Es wächst die Zahl der *geistig Behinderten,* der *spastisch Gelähmten,* der Epileptiker und der sonstwie *hirnorganisch Geschädigten.*
b) *Die dauernde Überforderung mit Hetze, Lärm, Leistungsdruck* führt oft zu psychisch verursachten organischen Erkrankungen. Hierhin gehören auch die *seelisch und nervlich Überreizten und Erschöpften,* die unter *Angst und Depressionszuständen,* unter *neurotischen Fehlhaltungen* Leidenden, die *Alkoholkranken, Drogenabhängigen.*
c) *Verkehrs-, Schulweg- und Berufsunfälle* verursachen oft dauernde körperliche wie auch psychische Behinderungen.

3. Seelisch — geistige Not

Verarmung und Störung mitmenschlicher Beziehungen in allen Lebenskreisen nehmen zu. Es mehren sich Schwierigkeiten, Spannungen, Konflikte in allen Gruppen und Institutionen. Insbesondere treten sie in Erscheinung als:

a) Familien- und Ehenot in vielschichtiger Problematik;
b) Erziehungsnot;
c) Generationenkonflikt;
d) Schwierigkeiten am Arbeitsplatz;
e) Isolierung und Vereinsamung;
f) Desintegration.[4]

II) Helfer gewinnen

Bei der SOS-Gemeinschaft St. Pölten nimmt die Zahl jener Ansuchen, die von Hilfesuchenden selbst gestellt werden, eigentlich ständig ab. Die Ausweitung der Tätigkeit ist ausschließlich darauf zurückzuführen, daß Priester und Laien aus den Pfarren Ansuchen zugunsten Hilfebedürftiger stellen. Es ist leichter für jemand anderen zu intervenieren, als selbst seine eigenen Schwierigkeiten mit der Bitte um Hilfe vorzutragen. In gleicher Weise ist es viel wirksamer, wenn Hilfesuchende durch Mundpropaganda auf Beratungsstellen aufmerksam werden. Ein noch so gut gestaltetes Flugblatt wird trotzdem viele Menschen nicht veranlassen, ihre Eheschwierigkeiten einem fremden Berater mitzuteilen. Dies geht schon bedeutend leichter, wenn ein Nachbar versichert, daß ihm dieser Berater persönlich bekannt und er ein feiner Kerl ist.

Darf ich mich überhaupt in diese intimen Probleme eines anderen Menschen einmischen?

Diese Frage ist sehr berechtigt. Von ihrer Beantwortung hängt es ab, ob wir vielen Notleidenden werden helfen können oder nicht.

Die meisten Menschen haben wohl insgeheim das Bedürfnis, ihre Ängste und Sorgen jemanden mitzuteilen. *Aber ihre Scham, diese bedrückenden Dinge an die Öffentlich-*

[4] Zu den betroffenen Personengruppen gehören: Obdachlose, Problemfamilien, Sozialschwierige und Unangepaßte, Ausländer, geistig Behinderte, Süchtige, Strafgefangene und Strafentlassene, Entlassene aus Heilstätten und psychiatrischen Krankenhäusern, Nichtseßhafte.

keit gelangen zu lassen, ist viel stärker. Die Barriere kann noch am ehesten überwunden werden, wenn zu dem anderen Menschen auch sonst ein freundschaftliches Nahverhältnis besteht.
Sobald mir jemand seine Not angezeigt hat, kann ich selbstverständlich mit ihm nach einer Lösung suchen. Ja ich bin dazu eigentlich verpflichtet. Dabei muß berücksichtigt werden, daß der Hilfesuchende vielleicht selbst sein eigenes Problem nicht richtig erkennt. In unserem eingangs erwähnten Fallbeispiel haben die Frau vermutlich viel eher Schwierigkeiten bei der Erziehung der Kinder, und die Belastung durch die alleinige Verantwortung in wirtschaftlichen Dingen, als Geldmangel bedrückt.
Es mag vielleicht absurd klingen, aber es ist zuerst notwendig, daß ganz einfach mit möglichst vielen Menschen gute Beziehungen hergestellt werden. *Erst wenn wir den Menschen im täglichen Leben glaubwürdig erscheinen, dann werden wir ihr Vertrauen in kritischen Lebenslagen erreichen.*
Caritashelfer sind daher nicht die Spezialisten für die Schattenseiten menschlicher Existenz, oder was noch trauriger wäre, ausschließlich die Steuereintreiber unseres karitativen Zehents. Vielleicht ist dieses Mißverständnis da und dort schuld an der Tatsache, daß in manchen Pfarren die Mitarbeiter für karitative Aufgaben aussterben. Unsere Pfarren sind durchwegs zu wenig finanzkräftig, um hauptamtliche Mitarbeiter für sozial-karitative Aufgaben anzustellen. Wie weit das Dekanat in dieser Richtung eine Funktion bekommt, kann ich derzeit nicht abschätzen.
Mitarbeiter im sozial-karitativen Dienst sind daher vorwiegend ehrenamtlich tätig. Ich kann nun feststellen, daß in immer mehr Pfarren die bestehenden Apostolatsgruppen der Frauen, Männer und Jugend an der Bildung des sozialen Bewußtseins arbeiten. Dies führt dazu, daß immer häufiger Sozialprobleme in einer durchaus zeitgemäßen Form aufgegriffen und Hilfsmaßnahmen eingeleitet werden. Beispiele hiefür sind in unserer Diözese etwa eine ziemlich umfangreiche sozialrechtliche Beratung durch Mitglieder der Kath. Männerbewegung, und die Werbung von Kontaktfamilien für Heimkinder durch die Kath. Frauenbewegung. In Stadtpfarren übernimmt das Wohnviertelapostolat immer mehr *auch* sozial-karitative Aufgaben. Die Jugend setzt sich besonders für karitative Anliegen in der dritten Welt ein, wobei ein wertvoller Beitrag zur Öffnung des sozialen Bewußtseins geleistet wird. Damit bleibt die Pfarrcaritas weltoffen.
Die positiven Beispiele haben allerdings eines gemeinsam. Die Helfer sind in einer Gruppe zusammengefaßt und haben so die Gelegenheit, ungünstige Erlebnisse zu verarbeiten und neuen Antrieb zu erhalten. *In all diesen Pfarren wird dieser Einsatz von den Verantwortlichen in der Pfarre geschätzt und anerkannt.* Wenn die sozial-karitative Arbeit in ein Pastoralkonzept der Gemeinde integriert ist, dann wird notfalls der Pfarrer geeignete Personen auch persönlich zur Mitarbeit einladen. Dieser Einladung verschließt sich in der Regel kaum jemand.

III) Organisation der Caritas in der Gemeinde

Jede Pfarre ist anders, überall sind die Bedürfnisse und Möglichkeiten verschieden. Es gibt kein Rezept, welche Organisationsform eine erfolgversprechende Arbeit gewährleistet.

Als Grundsätze mögen vielleicht gelten:

Jede Einmannarbeit ist in Gefahr, betriebsblind zu werden. Weder die alleinige Sorge des Priesters, noch der ausschließliche Einsatz eines einzigen Laien sind anzustreben. Größere Pfarren werden naturgemäß mehr Mitarbeiter brauchen. Aber auch in kleineren Pfarren wird der Seelsorger gewiß eine interessierte Frau und einen vielleicht im sozialrechtlichen Bereich besser informierten Mann (Gemeindevertreter, Betriebsrat usw.) finden und mit ihm gemeinsam die Anliegen besprechen.

So klein oder so groß auch dieser Kreis ist, es darf nie in der Gemeinde das Bewußtsein entstehen, „die anderen machen das ohnehin". *Jedes Gemeindemitglied muß das Gefühl haben, daß es einmal selbst an der entscheidenden Stelle steht.*
Bei aller gebotenen Diskretion soll die Gemeinde doch wissen, wie die sozial-karitative Arbeit organisiert ist. *Sie soll wenigstens zusammenfassend über die geleistete Hilfe informiert werden.* Damit wird vielen Vermutungen und Verdächtigungen der Boden entzogen.
Damit ist die Empfehlung, einen Ausschuß des Pfarrgemeinderates für diese Arbeit zu bestellen, sicher begründet!

Die Arbeitsweise

„Heute braucht niemand Not leiden, der sparsam und fleißig ist!" Selbst in kirchlichen Kreisen wird mit diesen und ähnlichen Argumenten unsere Wohlstandsgesellschaft gepriesen. Nur zu häufig wird übersehen, daß viele Menschen voller Ängste sind. Sie wissen, daß sie sich vor Krankheit, Verlust der Arbeitsfähigkeit, vor wirtschaftlichen Rückschlägen, vor dem Verlust nahestehender Menschen nicht wirklich schützen können.
In der heutigen Gesellschaft erfahren die einzelnen und ganze Gruppen, daß sie vielfältig bedroht sind durch die Möglichkeit, selbst an den Rand zu geraten. Um das innere Gleichgewicht zu erhalten, werden die Nöte derer, die bereits an den Rand geraten sind, nicht zur Kenntnis genommen, als selbstverschuldet hingestellt, mit Sanktionen belegt oder durch Wohltaten auf Abstand gehalten.
Es ist daher keineswegs selten, daß in vielen Gemeinden bei einer Neuorientierung der organisierten sozial-karitativen Arbeit kein rechter Ansatzpunkt gesehen wird.

Nachstehende Hinweise könnten einen Caritaskreis (immer wieder) zur Überprüfung der lokalen Situation und den sich daraus ergebenden Bedürfnissen veranlassen:

Bei Geburt, Erstkommunion, Firmung, Hochzeit, Krankheit, Tod erfahren Menschen den liturgischen und sakramentalen Dienst der Kirche. Gibt es in diesem Zusammenhang Möglichkeiten zur Behebung sozialer Schwierigkeiten?
Was tun wir, wenn in der Gemeinde ein *Unglücksfall* passiert?
Advent und Weihnachten verstärken bei vielen Menschen das Gefühl der Einsamkeit. Wer ist dies in unserer Gemeinde?
Mit *Beginn der kalten Jahreszeit* beginnen für viele Menschen die Heizprobleme. Aber ebenso gibt es Bedürftige, deren Bekleidung nicht genug Schutz vor der Kälte bietet.
Der *Schulanfang* bringt immer noch für viele Familien finanzielle Belastungen.
Der *Fasching* ist eine günstige Zeit, um auch kontaktärmere Menschen zu einem geselligen Treffen einzuladen.
Wer aus unserer Gemeinde sollte eigentlich auf *Erholung,* wird dies aber ohne finanzielle und organisatorische Hilfe nicht können?
Lehrer, besonders *Sonderschullehrer* und Briefträger könnten uns auch ohne Verletzung der Amtsverschwiegenheit auf manche verborgene Notstände aufmerksam machen.
Fürsorgerinnen des Jugendamtes betreuen auch bei uns manche Familie und sind über ein Angebot zur Mitsorge aus der Nachbarschaft sehr froh.
Wer aus unserer Gemeinde lebt vorübergehend oder dauernd in einem *Heim?* (Altersheim, Pflegeheim, Spital)
Welche Kontakte ergeben sich bei der alljährlichen *Caritas-Haussammlung?*
Welche Themen sollten in die *Bildungsarbeit* in unserer Gemeinde einfließen?[5]
Was können wir bei *Katastrophen* im In- und Ausland tun?

---

[5] Z. B. Ehe- und Erziehungsfragen, Kinder- und Jugendbücher bei der Buchausstellung, Spielzeugschau, Probleme alter Menschen, Suchtproblem usw.

Neben der richtigen Beurteilung der Situation in der Gemeinde wird es darauf ankommen, im Gespräch mit Hilfesuchenden jene Informationen zu bekommen, die Art und Umfang der Notlage, deren Ursache und mögliche Hilfe erkennen lassen. Dabei muß nochmals betont werden, daß vielen Bedrängten ihr eigentliches Problem gar nicht bewußt ist. Aber nur wenn das Problem an der Wurzel zu fassen ist, besteht einigermaßen Aussicht, zu einer längerwährenden Behebung zu kommen.
Eine eingehende Erhebung muß daher keine bürokratische Schikane sein, sondern soll sich durchaus als helfendes Gespräch abspielen. Geldsorgen, Schwierigkeiten in der Ehe, berufliches Versagen sind ja keine fixen Größen, sondern nur im Zusammenhang mit dem Lebensschicksal des oder der Betroffenen von Aussagewert. Die meisten Notleidenden werden gerne die Gelegenheit ausnützen, einen geduldigen, mitfühlenden Zuhörer zu haben. Sehr verschlossene Menschen werden vielleicht auf die eine oder andere behutsame Frage mehr aus sich herausgehen.

Nachstehender Raster könnte vielleicht als Orientierungshilfe dienen:

1. Wer ist von der Notlage betroffen, wer braucht Hilfe?
Daten der Familienmitglieder — deren Lebensbedingungen (Einkommen, Wohnung, Gesundheit) — Verhältnis zur Umgebung — familiäre Situation, Kindererziehung.

2. Um welche Notlage handelt es sich?
Wie wurde die Notlage aufgedeckt — was ist bisher schon geschehen — was ist momentan vordringlich — was dürfte die eigentliche Ursache der Notlage sein.

3. Planung der Hilfe
Was kann mit Mitteln und Kräften der Pfarre selbst geleistet werden — wer müßte noch eingeschaltet werden — ist mit einer einmaligen Hilfe das Problem gelöst oder werden Folgemaßnahmen notwendig sein?

Spezialprobleme

I) Wer ist „würdig", unsere Hilfe zu erhalten?
Dazu zwei Beispiele: Auf eine Anfrage beim zuständigen Pfarramt, ob eine Ermäßigung aus Caritasmitteln anläßlich eines Erholungsaufenthaltes eines Kindes befürwortet wird, erhielt die Caritas St. Pölten in zwei gleichgearteten Fällen zwei gänzlich verschiedene Stellungnahmen:

a) „Warum die Spenden unseres gutwilligen sonntäglichen Kirchenvolkes für Leute verwenden, die sich jahrein, jahraus um Kirche und Gottesdienst nicht kümmern?"
b) „Eigenartige Leute sind das. Die gehen überhaupt zu keinem Gottesdienst, die Kinder selten. Die Eltern lassen sich auch nicht kirchlich trauen, obwohl dies möglich wäre. Wohl haben sie die Kinder taufen lassen. Das Kind kann schließlich nichts für die Eltern. Die Caritas sollte vielleicht den Eltern kundtun: Nach Rückfrage beim Pfarramt wird die Ermäßigung bewilligt."

Wie schwierig dies in der Praxis ist, ergibt sich noch daraus, daß die soziale Begründung im Falle a) wesentlich schwerwiegender war. Im ersten Fall handelt es sich um die Stellungnahme eines jungen Pfarrers, der seinen Mitarbeitern in demokratischer Form ein Mitentscheidungsrecht einräumt. Die zweite Stellungnahme gab ein älterer Priester ab, der sicher einfach nach seiner persönlichen Beurteilung des Falles entschied.
Vielleicht ist bei vielen Gemeindemitgliedern die Einstellung gegenüber manchen Außenseitern in der Gemeinde deshalb so hart, weil das Bewußtsein der eigenen Schwäche und Erlösungsbedürftigkeit verkümmert ist.

Häufig wird auch der Begriff „unwürdig" verwendet, wenn die von Hilfesuchenden erbetene Form der Hilfe aus methodischen Gründen abgelehnt werden muß, z. B. Geld für den nächsten Wirtshausbesuch eines Alkoholikers usw. Die Verweigerung bestimmter Hilfe (meist Bargeld), weil deren Unwirksamkeit auf der Hand liegt, ist aber stets sachlich begründet und hat nichts damit zu tun, daß der Betreffende „unwürdig" sei.

II) Die materielle Grundlage der Arbeit

Geld- und Sachleistungen aus dem unmittelbaren Pfarrbereich haben bei größerem Umfang der Not meist die Wirkung einer *Initialzündung* und werden durch überpfarrliche Leistungen weitergeführt.
Am Beispiel von Hilfeleistungen in Katastrophenfällen (z. B. Brand, Hagel, tödl. Unfall) zeigt sich, daß die Bereitschaft zu einem materiellen Opfer in der Gemeinde sehr rasch steigt, wenn die Hilfe dem Hilfebedürftigen *angeboten* wird. In Mißkredit kommt karitative Hilfeleistung viel eher, wenn der Hilfesuchende ein mehr oder minder deutliches Ansinnen stellt und wenn weder die Ablehnung, noch die Gewährung der erbetenen Hilfe halbwegs befriedigt.
Je mehr Anerkennung die geleistete Hilfe in der Gemeinde erfährt, umso größer wird auch der materielle Rahmen für diese Arbeit werden. Schließlich sollte jede Pfarre wissen, daß die Diözesancaritas in schwerwiegenderen Fällen als nächste Instanz einspringt.

III) Grenzen der Hilfe

In jeder Gemeinde gibt es Situationen, wo Hilfeleistung sinnlos erscheint. Dies trifft für viele Verwahrlosungsfälle zu, für total unangepaßte Menschen, für manche Debile und Gestörte. Dürfen wir aber jemand abschreiben? Sollten wir nicht ganz im Gegenteil versuchen, die winzige Chance, die uns verbleibt, aufzuspüren? Gibt es nur die Eltern, die ihre Kinder verwahrlosen lassen, oder nicht auch diese Kinder und ihre Zukunft? Übertragen wir nicht oft unsere Abscheu vor einem Rechtsbrecher auch auf dessen Frau und Kinder?
In gleicher Weise muß vielen Menschen, deren Lage nicht verändert bzw. verbessert werden kann, ein Dienst des Verstehens und der Anteilnahme geleistet werden. Ein Gespräch kann stützen und entlasten. Ich denke an die Familie mit unheilbar Kranken, mit schwerbehinderten Kindern, an die verlassenen Frauen, die enttäuschten Menschen. Sie müssen ihren Weg gehen, aber wir können ihnen vielleicht das Bewußtsein vermitteln, nicht allein zu sein.
Es besteht die Gefahr, daß viele Enttäuschungen die Helfer mutlos machen. Es ist nicht leicht, scheinbar ohne Erfolg zu bleiben. Hier können wir erleben, daß das Paradies auf Erden nicht möglich ist, ohne daß wir es uns deswegen leichter machen dürfen.

Zusammenfassung

Der Lebensweg jedes Menschen ist durch zahlreiche Höhen und Tiefen gekennzeichnet. Perioden mit besonderem Erfolg oder persönlichem Glück werden abgelöst durch Zeiten, die eine starke Einschränkung der persönlichen Bedürfnisse und Erwartungen verlangen. Kindheit, Jugend, Reife und Alter, Schule und Berufsausbildung, Erarbeitung der eigenen Position im Beruf und in der Gesellschaft, Partnerwahl und Gestaltung der Familie, Pensionierung sind solche Stationen.

Daraus kann abgeleitet werden:

Not ist heute allgemein, jede Schichte der Bevölkerung ist von ihr betroffen, jeder Mensch kann unvermutet in Not geraten.

Immer häufiger geraten Menschen in die Situation, daß sie mit ihrer Not allein nicht fertig werden.
Not ist heute kompliziert und vielfältig nach Art und Ursache.
Not kann lange Zeit verborgen sein, ehe die Mitmenschen dies bemerken.
Wissenschaftliche Erkenntnisse und Rechtsanspruch auf Hilfe ermöglichen oft bessere Hilfeleistung als früher, sobald die eigentliche Ursache der aufgetretenen Schwierigkeiten erkannt wird.
Unser Apostolat in der Familie, im Beruf, im öffentlichen Leben, im Freizeitbereich erhöht die Chance, daß wir zur angegebenen Zeit den Menschen in Notsituationen helfen können.
Karitative Hilfe kann den Hilfebedürftigen diskriminieren und kann von der Gemeinde für bestimmte Menschen völlig abgelehnt werden. Sie erfordert heute ständige Information und Bildungsarbeit an den Gemeindemitgliedern, damit eine echte Gesinnungsänderung erreicht wird.
Bleibende Hilfe, die den Notleidenden mit Leib und Seele akzeptiert, den vielfältigen Bezügen zwischen dem Betroffenen und seiner Umgebung nachspürt, muß von unten her aufgebaut werden. Daher ist die Caritas in der Gemeinde entscheidend für alle Caritasarbeit schlechthin — unsere Aufgabe und unsere Hoffnung.

FERDINAND STAUDINGER

Schriftauslegung im Dienst kerygmatischer Seelsorge

Weihbischof Dr. Alois Stöger zum 70. Geburtstag (12. April 1974)

Dem Wort der Hl. Schrift und damit Christus eine glaubwürdige Bleibe in der heutigen Welt zu verschaffen, war und ist das Anliegen Stögers. Ein paar Lebensdaten helfen seine Bibelarbeit besser einordnen und verstehen.
Als Sohn eines Friseurs am 12. April 1904 zu Kautzen im Waldviertel geboren, maturierte er 1925 mit Auszeichnung am Stiftsgymnasium Melk an der Donau. Die philosophisch-theologischen Studien absolvierte er an der Diözesanlehranstalt St. Pölten und empfing am 6. Juli 1930 die Priesterweihe. Nach zweijähriger Kaplanstätigkeit in Groß-Gerungs studierte er vom Herbst 1932 bis Sommer 1935 in Rom als Anima-Kaplan und erwarb das Lizenziat in Philosophie und Bibelwissenschaften. Mit 1. Juli 1935 stellte ihn der damalige Bischof, Michael Memelauer, als Kurat an der Domkirche zu St. Pölten an und übertrug ihm 1938 das Amt des Spirituals am Priesterseminar, das er bis 1. August 1959 betreute. Im selben Jahr (1938) machte Stöger die Lehramtsprüfung für Mittelschulen und erhielt die Missio canonica für den Religionsunterricht an Höheren Schulen. Als 15. in der Reihe der Bibliker[1] übernahm er am 1. Juni 1942

[1] Laut „Gedenkbuch des Bischöflichen Alumnates in St. Pölten" I, 151, dozierten an der Hochschule: Anton Wohlfahrt (1. 11. 1791 bis 30. 9. 1797) zugleich Prof. des A. B.; Philipp Kirschenhofer (1. 10. 1797 bis 30. 9. 1806) zugleich Prof. des A. B.; Kaspar Schabl (1. 11. 1806 bis 31. 8. 1815) zugleich Prof. des A. B.; Alois Fierlinger (1. 11. 1815 bis 27. 9. 1831); Dr. Severin Gregor (1. 10. 1831 bis 8. 5. 1842); Karl Aigner (1. 10. 1842 bis 31. 7. 1855); Dr. Anton Pilz (21. 9. 1855 bis 31. 7. 1865); Dr. Karl Werner (1. 10. 1865 bis 30. 9. 1870); Carl Nader (1. 10. 1870 bis 31. 8. 1883); Dr. Franz Nagl (1. 9. 1883 bis 30. 9. 1885); Johann Fahrngruber (1. 10. 1885 bis 13. 8. 1901); Dr. Friedrich Schmidt (1. 10. 1901 bis 30. 9. 1903); Dr. Karl Unger (1. 10. 1903 bis 21. 3. 1924); Dr. Stephan Matzinger (1. 4. 1924 bis 31. 5. 1942).

die Professur für Neues Testament, die er fast 20 Jahre inne hatte. Er baute das Fach an der St. Pöltner Hochschule auf und aus, wie es den wachsenden Aufgaben kirchlicher Verkündigung und den auch im katholischen Raum sich langsam durchsetzenden Einsichten entsprach. Für zwei Perioden (1946/47; 1959/60) wählte ihn das Professorenkollegium zum Dekan der Lehranstalt. Der Bischof berief ihn als Canonicus theologus am 21. November 1959 ins St. Pöltner Domkapitel. Mit 16. September 1961 wurde er zum Rektor der Deutschen Nationalkirche in Rom, Santa Maria dell'Anima, bestellt und mit der Leitung des dortigen Priesterkollegs betraut. In der Bulle vom 3. Juli 1967 ernannte ihn Papst Paul VI. zum Titularbischof von Aptuca und Weihbischof von St. Pölten. Die Bischofsweihe erfolgte am 15. August 1967 im Dom zu St. Pölten. Seit 1. Februar 1968 ist er Bischofsvikar der Diözese und bekleidet im Domkapitel seit 1. Oktober 1969 das Amt des Domscholasters.

Im Wahlspruch „Verbum caro factum est" des Weihbischofs ist wohl sein Lebensprogramm eingefangen. Im Prolog des Jo 1, 1–18, dem höchstwahrscheinlich ein präjohanneischer Logos-Hymnus zugrundeliegt[2], heißt es:

V. 14 „Und das Wort ist Fleisch geworden
und hat unter uns gezeltet,
und wir haben seine Herrlichkeit geschaut,
die Herrlichkeit, wie sie dem Einzigerzeugten vom Vater her zukommt,
voll Gnade und Wahrheit."

Das Mysterium der Inkarnation des Logos, verstehbar und verkündbar vom Mysterium paschale her, „sieht" der Evangelist prägnant und verkündet es seiner Kirche. Gottes Machtglanz ist voller Huld in der konkreten Wirklichkeit des Sohnes schaubar und greifbar geworden allen, die Willens sind zu glauben. Nicht nur der Prozeß der Evangelienentstehung wird mit der Inkarnation verglichen, sondern auch der Vorgang der Auslegung im Raum der Kirche[3]. Es geht um das wirkmächtige „Wort Gottes", das in jeder Zeit neu durch die Eigenart und Hinfälligkeit menschlicher Verkündiger lebendiges „Fleisch" annehmen will und muß. Dieser Sorge galt und gilt Stögers exegetisches und priesterliches Schaffen.

Keimen, Aufblühen und Wachsen des sogenannten biblischen Frühlings in der katholischen Kirche der letzten 45 Jahre hat er tatkräftigst mitgestaltet und das Ringen um brauchbar-praktische Verkündigung der neuen Ergebnisse wohl auch miterlitten. Mancher junge Fachmann muß heute zugeben, daß er durch Stögers Bücher den Star für moderne Exegese gestochen bekam. Diverse exegetische Methoden und wissenschaftliche Hinterfragungen waren und sind ihm stets Mittel zum Zweck: Erschließung des wahren, vom Geist intendierten Schriftsinnes für die Verkündigung im Jetzt und Heute. Sicher regte ihn dazu besonders seine Tätigkeit als Spiritual am Priesterseminar in schwierigen Jahren an. Immer wieder mußte er bei Priesterkonferenzen innerhalb und außerhalb der Diözese antworten auf die Nöte der Prediger und Katecheten; er hatte selbst gern in zahllosen Predigten dem Wort Gottes im liturgischen Rahmen zum Durchbruch verholfen und bei Vorträgen im In- und Ausland sich kritischem Publikum als Kenner der Materie gestellt. In vielen Kurswochen, Wochenendseminaren u. dgl. wirkt er bei den Wiener Kursen für theologische Laienbildung seit Jahren mit und erstellt für beide Kurstypen das neutestamentliche Skriptum.

Seine kritische und zugleich für Gottes Wort werbende Stimme erhob Stöger wiederholt in Beiträgen der St. Pöltner Kirchenzeitung, in Buchbesprechungen, in der Mitarbeit an Zeitschriften und Reihenwerken. Seine Hauptsorge verlegte er auf Priesterbildung und Priesterweiterbildung. Ein großer Prozentsatz des St. Pöltner Diözesanklerus ist durch seine exegetische Schule gegangen, hört heute gern auf seine abge-

[2] Vgl. z. B. *R. Schnackenburg*, Das Johannes-Evangelium (HThK IV/1), Freiburg² 1967, 205 ff.
[3] Vgl. „Dei Verbum" nr. 10–12.19.

klärten, humorvoll-kritischen Ausführungen und dankt zugleich auf diesem Wege. Die unten folgende Zusammenstellung seines bisherigen literarischen Schaffens (soweit es greifbar war) dokumentiert immensen Fleiß, Sachlichkeit und Umfang exegetischen Arbeitens, Praxisbezogenheit und lebendiges Verbundensein mit Wissenschaft und Verkündigung. Seine große Aufgabe sah und sieht der Jubilar vor allem im „Übersetzen" fachlicher Forschungsergebnisse für den Verkündiger in allen Sparten. Es möge ihm weiterhin überzeugend gelingen ad multos felicissimos annos!

Veröffentlichungen von Alois Stöger:

Die frohe Botschaft nach Matthäus. I. Aufgang des großen Lichtes, Linz 1949
Das Buch des Seelsorgers, ThPQ 97 (1949) 193—202
Leben aus der heiligen Kommunion, ThPQ 99 (1951) 1—17
Erlöste Mutterschaft, ThPQ 99 (1951) 293—300
Ich aber sage euch. Die Bergpredigt nach Matthäus lebendig gemacht, München 1952
Ich bin gekommen. Das Christusbild aus Matthäus 8—12, München 1953
Opfer des Hohenpriesters Christus (Hebr. 8, 1—10, 18), ThPQ 101 (1953) 89—101
Die Mutter meines Herrn. Ein Marienbuch nach dem Neuen Testament, München 1954
Bauleute Gottes. Der 1. Petrusbrief als Grundlegung des Laienapostolates, München 1954
Brot des Lebens. Die Eucharistie nach dem Neuen Testament, München 1955
Ordnung des Herzens (Gedanken zu Mk 7, 21 f), ThPQ 103 (1955) 295—302
Die Bibel als Lebensbuch. Eine praktische Einführung in fruchtbringendes Bibellesen, Wien 1955.
Dienst am Glauben. Die Gemeinde und ihr Seelsorger nach dem Philipperbrief, München 1956
Der Hohepriester und Maria, ThPQ 104 (1956) 105—125
Österliche Menschen. Eine Deutung des Römerbriefes 1—8, München 1958
Die erste Kirchenordnung (Mt 18, 1—35) in pastoraltheologischer Schau, Der Seelsorger 29 (1958/59) 1—13
Aktuelle Methoden der volkstümlichen Bibelauslegung, Bibel und Liturgie 1959/60, 109—119
Gott und der Anfang. Eine Auslegung von Genesis 1—11, München 1961
Der große Hohepriester. Leben aus dem Gottesdienst nach dem Hebräerbrief, Sein und Sendung 26 (1961) Heft 1—12
Das Christusbild im johanneischen Schrifttum, in: K. Schubert (Hg.), Der historische Jesus und der Christus unseres Glaubens, 129—167, Wien 1962
Die Christologie der paulinischen und von Paulus abhängigen Briefe, in: K. Schubert (Hg.), Der historische Jesus und der Christus unseres Glaubens, 169—196, Wien 1962
Der Brief des Apostels Judas. Der zweite Brief des Apostels Petrus, Geistliche Schriftlesung Bd. 22/1+2, Düsseldorf 1962
Spiritualität der lukanischen Kindheitsgeschichte, GuL 36 (1963) 404—417
Die Bibel im geistlichen Leben des Priesters, Oberrheinisches Pastoralblatt 64 (1963) 161—170
In Christus Jesus. Gebete des Neuen Bundes, Wien 1964
Das Evangelium nach Matthäus (1—12), Kleiner Kommentar - NT 1/I, Stuttgart ^{2}1964.
Das Evangelium nach Matthäus (13—28), Kleiner Kommentar - NT 1/II, Stuttgart ^{2}1964.
Das Evangelium nach Lukas. Geistliche Schriftlesung Bd. 3/1, Düsseldorf 1964
Das biblische Anliegen. Seelsorge und Hl. Schrift, Lebendige Seelsorge 15 (1964) 201—207
Der Brief an Philemon, Geistliche Schriftlesung Bd. 12/2, Düsseldorf 1965
Die historische Wahrheit der Evangelien. Kommentar zur Instruktion der Päpstlichen Bibelkommission vom 21. April 1964, ThPQ 113 (1965) 57—79
Biblische Seelsorge, ThPQ 113 (1965) 239—250
Das Evangelium nach Lukas. Geistliche Schriftlesung Bd. 3/2, Düsseldorf 1966
Aufwertung der Homilie. Bibeltheologische Wörterbücher als Predigthilfe, Der Seelsorger 36 (1966) 30—35
Die Schriftlesung und ihr Sitz im Leben der Gemeinde, Bibel und Kirche 21 (1966) 69—73
Theologie der lukanischen Kindheitsgeschichte, in: Am Tisch des Wortes Nr. 14, 41—52, Stuttgart 1966
Was sucht ihr den Lebenden unter den Toten?, in: Bibel im Jahr '67, 78—81, Stuttgart 1966
Die dogmatische Konstitution „Dei Verbum" auf dem Hintergrund des Werkes Bultmanns, Der Seelsorger 36 (1966) 377—391
Erarbeitung eines Bibeltextes, in: E. Hesse/H. Erharter (Hg.), Gottes Wort in unserer Zeit, Wien 1967, 116—131
Einkehr Jesu bei Zachäus (Lk 19, 1—10), in: Am Tisch des Wortes Nr. 19, 38—47, Stuttgart 1967
Armut und Ehelosigkeit — Besitz und Ehe der Jünger nach dem Lukasevangelium, GuL 40 (1967) 43—59

Artikel: „Dank", „Demut", „Eucharistie", „Fleisch", „Gehorsam", „Jerusalem", „Priester(tum)", „Vater", „Zorn", in: BThWB, Graz ^{3}1967
Die Kindheitsgeschichte Jesu, in: Fragen zum Bibelunterricht, Graz 1968, 33—56
Die Auferstehungsberichte, in: Fragen zum Bibelunterricht 57—85, Graz 1968
Fastenpredigten im Jahr des Glaubens, Der Seelsorger 38 (1968) 121—127
Die brüderliche Ordnung unter Christen. Biblische Grundlegung, ThPQ 117 (1969) 185—190
Jesu Begegnung mit den Sündern, Der Seelsorger 39 (1969) 236—242
Die Reich-Gottes-Verkündigung Jesu, Christlich-pädagogische Blätter 84 (1971) 126—134
Vom „Historischen" zum „Realen" Jesus?, Die Zeit im Buch 25 (1971) 193—197
L'esprit synodal, Christus 18 (1971), 406—419.
Neue Jesus-Bücher, Die Zeit im Buch 25 (1971) 65—70
Die Evangelienperikopen im Lesejahr A, Österr. Klerus-Blatt 105/1972
Das Johannesevangelium aktuell?, ThPQ 121 (1973) 226—235
Das Kerygma des Markusevangeliums, Bibel und Liturgie 46 (1973) 22—29
Die Theologie des Lukasevangeliums, Bibel und Liturgie 46 (1973) 227—236
Die Evangelienperikopen im Lesejahr C, Österr. Klerus-Blatt 106—107/1973, 1974

HANS HEIMERL

Kirchliche Druckerlaubnis heute

Die kirchliche Druckerlaubnis („Imprimatur") wird zunehmend fragwürdig, sei es, daß „mutige" Autoren ihre Einholung als Einengung empfinden, sei es, daß die für ein religiöses Buch diskutablen Inhalts erteilte Druckerlaubnis als verfehlte Empfehlung mißverstanden wird.

1. Geschichtliche Hinweise

Die kirchliche Bücherzensur bestand zuerst als Verbot bereits erschienener (handschriftlich verbreiteter) Bücher; in dieser Form tritt sie ab dem 4. Jh. auf und wendet sich als Lese- und Besitzverbot, manchmal auch als Verbrennung, gegen irrgläubige Bücher. Die Erfindung des Buchdruckes veranlaßte, neben das Bücherverbot die vorgängige Zensur treten zu lassen. Nach den im Gefolge des Trienter Konzils verfügten Regeln mußte jedes (auch profane!) Buch der Vorzensur unterworfen werden und durfte nur mit (zunächst zweifacher) Erlaubnis der zuständigen kirchlichen Behörden gedruckt werden. Im Laufe der Zeit wurde freilich die Vorzensur profaner Schriften in der Praxis immer weniger urgiert. Bei diesem Umfang der an sich zensurpflichtigen Bücher ist es verständlich, daß die kirchliche Druckerlaubnis nach relativ großzügigen Kriterien gegeben werden mußte und keine Verleihung eines kirchlich-offiziellen Charakters bedeutete. Die Regeln Benedikt XIV., auf die die Formulierungen der späteren Gesetzgebung bis zum CIC zurückgehen, sagen darum ausdrücklich: Der Bücherzensor „muß bedenken, daß es nicht wenige Meinungen gibt, die einer Schule, einer Einrichtung oder Nation ganz sicher erscheinen, und doch ohne Schaden für Glauben und Religion von anderen Katholiken zurückgewiesen und angegriffen werden, die das Gegenteil verteidigen, mit Wissen und Zulassung des Apostolischen Stuhles, der jede dieser Meinungen gemäß ihrem Grad der Beweisbarkeit beläßt." Im Zweifelsfall sind die Anschauungen des Autors als rechtgläubig anzusehen[1].

Das vorige Jh. und mit ihm der CIC begnügten sich im wesentlichen damit, die Erlaubnispflicht aller Bücher formal auf diejenigen religiösen Inhalts einzuschränken, die weitere Differenzierung zwischen Schriften privater Autoren und Schriften offiziel-

[1] Const. „Sollicita ac provida" v. 9. 7. 1753, § 17. 19, Fontes CIC II, 411.

len Charakters geschah nur unvollkommen. Daher gibt es wohl Sonderbestimmungen für liturgische Bücher, Heiligsprechungsdokumente, Ablässe, neuerdings auch für Katechismen, jedoch sind Ausgaben der Hl. Schrift, Gebetbücher und Heiligenbilder (auch offizieller Art) im Gesetzestext nicht gegen private religiöse Literatur abgehoben (can. 1385).

Die Notwendigkeit der kirchlichen Druckerlaubnis ebenso wie ihre Kehrseite, das Bücherverbot, „geht zurück auf eine Zeit mit patriarchalischen Gesellschaftsformen, großen Bildungsunterschieden, starkem Autoritätsgefühl auf geistigem und politischem Gebiet, selbstverständlicher Zensurausübung auch im staatlichen Bereich"[2]. Dem häufig geäußerten Wunsch, den geänderten Verhältnissen Rechnung zu tragen, wurde teilweise entsprochen, als 1966 der Index der verbotenen Bücher und dann das allgemeine Bücherverbot des can. 1399 für rechtlich aufgehoben erklärt wurde; es ist nun Gewissensangelegenheit des einzelnen Christen, für ihn gefährliche Lektüre zu meiden[3]. Die Vorzensur der Bücher hingegen bleibt an sich aufrecht.

2. Die heutige Situation

Die Opportunität der noch geltenden rechtlichen Bestimmungen über die kirchliche Druckerlaubnis ist aus verschiedenen Gründen fraglich geworden. Das letzte Konzil bekannte sich zu geistigen Haltungen, die von den für die Bücherzensur grundlegenden recht verschieden sind.

Das Imprimatur sollte dazu dienen, die Gläubigen vor schädlichen Einflüssen zu schützen. Sie wurden dabei wenigstens de facto als in religiösen Dingen unmündig aufgefaßt. Heute dagegen wird die Mündigkeit des Christen grundsätzlich vorausgesetzt (Seine Ratlosigkeit vor der Pluralität der Meinungen ist etwas anderes als Unmündigkeit). Konsequenterweise wurde das System der Bewahrung durchbrochen durch die Aufhebung des Bücherverbotes; die inkonsequent fortbestehende kirchliche Druckerlaubnis hat einen großen Teil ihrer Funktion verloren.

In der Kirche soll es eine verantwortungsbewußte, wenn notwendig kritische, Meinungsäußerung geben[4], die durch Zensurbestimmungen aber leicht allzu sehr behindert werden kann. — Die Bücherzensur diente historisch hauptsächlich der Bekämpfung „häretischer" Schriften, die ökumenische Bewegung hingegen fordert, „Geist und Sinnesart der getrennten Brüder zu kennen"[5]. Eine ähnliche Haltungsänderung ergibt sich aus der Offenheit der Kirche für die nichtchristlichen Religionen[6] und für die Welt von heute[7]. — Die Kirche verlangt von der öffentlichen Gewalt, „die wahre und rechte Freiheit der Information, deren die heutige Gesellschaft zu ihrem Fortschritt bedarf, zu verteidigen und zu schützen, das gilt besonders für die Pressefreiheit"[8]; die religiösen Gemeinschaften haben „das Recht, keine Behinderung bei der öffentlichen Lehre und Bezeugung ihres Glaubens in Wort und Schrift zu erfahren"[9]. Die Kirche müßte überprüfen, wieweit sie diesen nach außen postulierten Grundsätzen nach innen entspricht.

Die Bildung hat an Intensität und Breite seit der Einführung der Büchervorzensur ungeheuer zugenommen („Bildungsexplosion"). Religiöse und theologische Literatur kann von mehr Leuten gelesen werden als früher. Doch werden Bildung und Mündigkeit oft nicht hinreichen, um das Gelesene einigermaßen ausgewogen beurteilen zu können. — Gleichzeitig ist die Bandbreite der nicht glaubenswidrigen Auffassungen wesentlich größer geworden. Für die Bücherzensur galt immer schon der Grundsatz, daß Meinungen, die von einer gewissen Schule abweichen, aber nicht der Glaubens- und Sittenlehre widersprechen, keinen Grund zur Verweigerung des Imprimatur darstellen.

---

[2] *A. Ebneter*, „Index", LThK² 5, 645.
[3] AAS 1966, 445. 1186.
[4] Kirchenkonst. 37.
[5] Ökumenismusdekret 9.
[6] Kirche und nichtchristliche Religionen 2.
[7] Kirche in der Welt 3.
[8] Soziale Kommunikationsmittel 12.
[9] Religionsfreiheit 4.

Früher aber hielten sich die verschiedenen Meinungen doch im Rahmen einer allen gemeinsamen Theologie, heute dagegen ist dieser Rahmen längst gesprengt. Wenn die Bücherzensur nach dem traditionellen Kriterium verfährt, so muß sie sich an can. 1323, § 3 halten, wonach nichts als dogmatisch definiert anzusehen ist, von dem es nicht offenkundig feststeht, und nicht mehr verlangen, als was das einfache katholische Glaubensbekenntnis fordert[10]; nur was unter diesem Gesichtspunkt der Glaubens- und Sittenlehre widerspricht, muß reprobiert werden. (Die Praxis mancher Zensoren und Ordinarien ist aber engherziger[11].) Das kann zur Folge haben, daß entgegengesetzte Auffassungen beide mit der kirchlichen Druckerlaubnis versehen sind, ja daß neue und recht problematische (aber nicht eindeutig heterodoxe) Meinungen im Imprimatur eine scheinbare Deckung finden.

Immer wieder macht man die Erfahrung, daß die im Impressum einer Veröffentlichung abgedruckte kirchliche Druckerlaubnis von weiten katholischen Kreisen dahin verstanden wird, als ob das Buch als solches von der kirchlichen Autorität empfohlen würde oder diese sich gar mit dessen Inhalt identifizierte. Aus dem Dargelegten geht hervor, daß dies ein Mißverständnis ist (vielleicht abgesehen von kirchlichen Amtsschriften). Wie es auch heute dazu kommt, mag erklärlich sein: Viele Katholiken wollen zwar nicht bevormundet sein, sie sind sich ihrer Bildung bewußt, fühlen sich aber doch durch die Pluralität der Meinungen verunsichert und suchen einen Fixpunkt; da ist das Imprimatur als scheinbare Bestätigung für die „sichere Lehre" willkommen. Möglicherweise liebäugeln auch Autor und Verlag mit diesem Mißverständnis, um für das Buch vor sich selbst und den Käufern eine Bestätigung zu finden.

Die kirchliche Druckerlaubnis hat also nicht nur weitgehend ihre Grundlagen verloren, sie kann sich unter Umständen sogar schädlich auswirken.

3. Möglichkeiten der Neugestaltung

Wenn und soweit die Erteilung der kirchlichen Druckerlaubnis (die vom Inhalt des Werkes her zulässig wäre) nicht nur teilweise, sondern ganz ihren Zweck verfehlt oder gar nachteilige Folgen für die kirchliche Gemeinschaft befürchten läßt, hat die Gesetzesbestimmung ihre Verpflichtungskraft verloren. Der Ordinarius kann dann von der Erteilung der Druckerlaubnis absehen (was nicht mit deren Verweigerung gleichzusetzen ist)[12]. Vielleicht genügt es aber auch, für den Abdruck des Imprimatur eine Formel zu wählen, die Mißverständnisse verhütet, etwa: „In diesem Buch wurden keine Widersprüche gegen die Glaubens- und Sittenlehre festgestellt." Auch dies wird aber mit Recht als nicht befriedigende Interimslösung empfunden werden. Die Bischöfe, die vom Ungenügen der Rechtslage betroffen sind, sollten daher beim Apostolischen Stuhl wegen einer baldigen Rechtsänderung vorstellig werden.

Die vorgängige Bücherzensur und die Notwendigkeit der kirchlichen Druckerlaubnis müßten aufgehoben werden[13]. An ihre Stelle sollte eine pastorale Hilfe zur Beurteilung neuerscheinender Bücher treten. In diese Richtung schien ja schon die Absicht bei der

---

[10] Ostkirchendekret 25.

[11] Gewiß nennt can. 1393 außer den Dogmen als Norm auch die allgemeine katholische Lehre, die in Konzilsdekreten, Dokumenten des Hl. Stuhles und dem Konsens der Theologen enthalten ist; doch ist Sicherheit und Einheit dieser Norm heute noch schwerer festzustellen als die der Dogmen. — Daß auch Opportunitätsgründe für die Verweigerung des Imprimatur maßgebend sein können, wird zwar von manchen Autoren erwähnt, scheint mir aber im Gesetzestext und seinen Quellen nicht hinreichend gedeckt. — Über die Glaubenslehre hinausgehende Kriterien sind nur bei Amtsschriften i. w. S. zu beachten: vgl. can. 1387 und S. Off. v. 17. 4. 1942, AAS 1942, 149.

[12] Die Anwendung der Epikie in dieser Materie wurde schon seit längerem ins Auge gefaßt: DDC, „Censure des livres" 166 u. PerRMCL 21 (1932) 189.

[13] Vgl. die Vorschläge der Canon Law Society of America bei *W. J. Nessel*, Prior Censorship and Human Rights: The Jurist 1967, 58—76.

Aufhebung des Bücherverbotes zu gehen[14]. So sehr die restriktiven Formen der Bücherzensur überholt sind, so wenig kann man die Glieder der Kirche in der Vielfalt der Meinungen ohne Orientierungshilfe lassen. Deren Formen müßten sich der örtlichen Situation und dem Einzelfall anpassen. Wenig beachtete Veröffentlichungen wird man wenig beachten; wegen Aufsehen erregender Bücher könnten die Bischöfe an Fachleute appellieren, in ihrem eigenen Namen in Massenmedien Besprechungen vorzunehmen. (Es versteht sich von selbst, daß oberflächliche und farblose Rezensionen, auch wenn sie in kirchlichen Amtsblättern erscheinen, dem Anliegen kaum dienen). In Sonderfällen könnten die Bischöfe (bzw. eine Bischofskonferenz) das Gutachten einer Theologenkommission einholen und in deren Namen publizieren oder es sich zu eigen machen und so mit größerem Gewicht auf Probleme, Gefahren oder Irrtümer hinweisen. Da solche Beurteilungen pastorale Hilfen sein sollen, brauchen sie durchaus keine Verurteilungen zu enthalten. Dazu muß ein erhöhtes Verantwortungsbewußtsein der katholischen Verleger und ihrer Lektoren treten.

Die kirchliche Druckerlaubnis sollte der Natur der Sache nach nur für amtliche Schriften im weitesten Sinne weiterhin notwendig sein; sie würde dann (anders als in den meisten Fällen bisher) die Verleihung eines offiziellen Charakters bedeuten, der aber auch nach der Art der Veröffentlichung weiter spezifiziert werden könnte und müßte. Liturgische Bücher oder Katechismen sind amtliche Schriften der verantwortlichen amtlichen Herausgeber; Arbeitsbehelfe dazu bedürften wohl auch der Druckerlaubnis, die aber eher als Unbedenklichkeitsbescheinigung gilt, durch die die Verwendung von an sich privaten Schriften für die Vorbereitung amtlicher Tätigkeiten zugelassen wird. Ähnlich wäre der mehr oder minder offizielle Charakter kirchlicher Amtsblätter und privater Gesetzessammlungen oder von Schriften kirchlicher Institutionen und Vereinigungen festzustellen.

Das kritische Verfolgen der religiösen und theologischen Literatur ebenso wie die Approbation von Amtsschriften müssen aber im Zusammenhang mit der ganzen Glaubensverkündigung und mit dem gelebten Glauben des Gottesvolkes stehen.

[14] AAS 1966, 445: „Es wird in geeigneter Weise gesorgt werden, daß das Urteil der Kirche über erschienene Werke zur Kenntnis der Christgläubigen gelangt."

PETER GRADAUER

Römische Erlässe und Entscheidungen

Interpretationen zu nachkonziliaren Dokumenten

Die der päpstlichen Kommission zur authentischen Interpretation der Dekrete des II. Vatikanums angehörenden Mitglieder haben auf ihnen vorgelegte Fragen nachstehende Antworten erteilt:

1. Ob angesichts der Dekrete des II. Vatikanums und insbesondere angesichts der Apostolischen Konstitution „Regimini Ecclesiae universae" vom 15. August 1967 sowie angesichts des Apostolischen Schreibens „Causas matrimoniales" vom 28. März 1971 die Entscheidung des Hl. Offiziums vom 27. Januar 1928 und der Art. 35 § 3 der Instruktion der Sakramentenkongregation „Provida Mater" vom 15. August 1936 als noch in Geltung stehend zu betrachten sind, denen zufolge getaufte oder ungetaufte Nichtkatholiken ohne besondere, in jedem Einzelfall zu erteilende Erlaubnis der Kongregation für die Glaubenslehre kein Klagerecht in Eheprozessen besitzen? Antwort: Nein, die genannten Bestimmungen stehen nicht mehr in Geltung (die genannten Personen haben also jetzt selber ein Klagerecht). — Papst Paul VI. hat

diese Entscheidung am 8. Januar 1973 gutgeheißen, approbiert und ihre Veröffentlichung angeordnet.

2. Ob nach Norm von Nr. VIII § 3 des Apostolischen Schreibens „Causas matrimoniales" vom 28. März 1971 das Gericht der 2. Instanz die Entscheidung der 1. Instanz, welche auf Ungültigkeit der Ehe lautet, durch ein *Dekret* bestätigen kann, wenn sowohl der Bandanwalt als auch der Partner, der für die Gültigkeit der Ehe eintritt, appelliert, d. h. Berufung eingelegt haben? Antwort: Ja (d. h. es genügt ein Dekret, es braucht keine Sentenz mit ausführlicher Begründung zu sein).

3. Ob ein Gericht der 3. Instanz eine Ehesache durch ein *Dekret* entscheiden kann, wenn die 1. Instanz die Nichtigkeit der Ehe deklariert, die 2. Instanz jedoch gegen die Nullität der Ehe aus demselben Klagegrund durch eine Sentenz entschieden hat? Antwort: Nein (es ist also eine Sentenz mit eingehender Begründung notwendig). Diese Entscheidungen wurden von Papst Paul VI. am 31. Oktober 1973 bekräftigt.

4. Dieselbe päpstliche Kommission erklärte am 18. April 1973, daß kraft der Vollmacht Nr. 13 des päpstlichen Reskriptes „Cum admotae" vom 6. November 1964 die Generaloberen der klerikalen Ordensgemeinschaften päpstlichen Rechtes die Strafe der Exkommunikation nicht nur als Urteilsstrafe (ferendae sententiae), sondern auch als Tatstrafe (latae sententiae) über ihre Untergebenen verhängen können. (AAS, LXV [1973] 59, 620, 220.)

Direktorium für Kindermessen

„Zwar erleben die Kinder im täglichen Leben im Zusammensein mit den Erwachsenen manches, was sie nicht verstehen, ohne daß sie sich deshalb langweilen. Deshalb kann man auch nicht verlangen, in der Liturgie müßte ihnen stets alles und jedes verständlich sein. Jedoch wäre eine Beeinträchtigung ihrer religiösen Entwicklung zu befürchten, wenn den Kindern Jahre hindurch im Gottesdienst immer nur Unverständliches begegnete." Mit dieser Begründung ließ die Kongregation für den Gottesdienst Richtlinien für die liturgische Gestaltung von Kindermessen ausarbeiten. Sie bilden einen Anhang zur „Allgemeinen Einführung" in das Römische Meßbuch von 1969 und räumen den Bischofskonferenzen und auch einzelnen Bischöfen für ihre Gebiete — nach Zustimmung des Apostolischen Stuhles — noch die Möglichkeit weiterer Anpassungen ein. Das Direktorium bezieht sich auf Kinder, die noch nicht in die Phase der Vorpubertät eingetreten sind; auf die Situation körperlich oder geistig behinderter Kinder geht es nicht eigens ein, da für sie, z. B. für Taubstumme, eine noch weitergehende Anpassung notwendig ist. Das umfangreiche Dokument umfaßt neben Einleitung und Schluß 3 Kapitel mit 55 Nummern.

Ein volles christliches Leben, betont das 1. Kap., ist nicht vorstellbar ohne Teilnahme am Gottesdienst, in dem die versammelten Gläubigen das Pascha-Mysterium feiern. Daher sollen alle Erzieher — die Eltern in der Familie, die Betreuer in den Kindergärten, die Lehrer und Katecheten in der Schule, die Paten, die christliche Gemeinde — darum bemüht sein, daß schon die Kinder entsprechend ihrem Alter und ihrer persönlichen Entwicklung auch die menschlichen Werte erleben, die der Eucharistiefeier zu Grunde liegen, wie z. B. gemeinsames Tun, Begrüßung, die Fähigkeit zuzuhören, Verzeihung zu erbitten und zu gewähren, Bezeugung der Dankbarkeit, Erfahrung zeichenhafter Handlungen und freundschaftlichen Gemeinschaftsmahles sowie festlichen Zusammenseins. Entsprechend der Fassungskraft der Kinder soll in diesen Feiern das Wort Gottes in zunehmendem Maße seinen Platz erhalten. Zu diesem Ziele führen ebenso eigens gestaltete Wortgottesdienste, vor allem in der Adventszeit und in der österlichen Bußzeit.

Die praktischen Bestimmungen des 2. und 3. Kap. werden an zwei Formen des Gottesdienstes dargestellt. An Sonn- und Feiertagen werden vielerorts Gemeindemessen gehalten, an denen hauptsächlich Erwachsene, aber auch Kinder teilnehmen;

diese sollen dabei eindrucksvoll das Glaubenszeugnis der Erwachsenen erfahren. Eine solche Feier kann für die Erwachsenen religiös bereichernd sein, weil sie die Rolle der Kinder in der christlichen Gemeinde erleben; so wird der christliche Geist der Familie gefördert. Die Kinder sollen sich bei diesen Meßfeiern nicht übergangen fühlen; ihre Anwesenheit ist in irgend einer Weise zu berücksichtigen, z. B. dadurch, daß sie am Beginn und am Schluß der Messe und bei der Predigt direkt angesprochen werden. Man könnte den Wortgottesdienst mit Predigt für die Kinder in einem nahegelegenen Raum halten und erst den Eucharistieteil wieder zusammen mit den Erwachsenen feiern; Kleinkinder könnten überhaupt erst zum Abschluß der Messe hinzukommen, um zusammen mit der Gemeinde den Segen zu erhalten. Ausführlich wird dann auf die Meßfeier mit Kindern eingegangen, an der nur wenige Erwachsene teilnehmen (z. B. Kindermessen an Wochentagen). Als Ziel muß gelten, daß solche Meßfeiern die Kinder zur Messe der Erwachsenen hinführen müssen; bei aller Anpassung darf es nicht zu einem ganz eigenen Ritus kommen; die Liturgie der Kindermesse muß die wesentlichen Elemente der allgemeinen Meßfeier enthalten. Anzustreben ist bewußte und tätige Teilnahme der Kinder. Diese sollen nach Möglichkeit den Raum und den Altar selber herrichten, vorsingen, im Kinderchor mitsingen, Musikinstrumente spielen, Lesungen vortragen, Fragen in der Predigt beantworten, bei den Fürbitten die einzelnen Anliegen nennen, die Gaben zum Altare bringen. Das fördert die innere Teilnahme. Doch hat auch die Stille in der Kindermesse ihre Bedeutung. Die höchste Form der Teilnahme besteht im Kommunionempfang.

Als Ort der Kindermesse kommt zunächst die Kirche in Betracht, eventuell entsprechend der Zahl der Mitfeiernden eine Seitenkapelle. Kongruiert die Kirche nicht, so darf ein anderer würdiger Raum benützt werden. Bei großer Zahl der Kinder empfiehlt es sich, mehrere Gruppen zu bilden, die an verschiedenen Wochentagen das Meßopfer feiern. Jede Kindermesse ist sorgfältig vorzubereiten, besonders hinsichtlich der Orationen, Gesänge, Lesungen und Fürbitten. Der Gesang ist der Volksart entsprechend zu pflegen. Zur Erleichterung des Singens dürfen auch Musikinstrumente benützt werden; ebenso ist mit gebührender Umsicht der Einsatz audiovisueller Mittel statthaft. Zu den kindertümlichen Gesten und Handlungen zählen Prozessionen, z. B. zum Einzug, zum Evangelium, zur Gabenbereitung und zur Kommunion. Großer Wert kommt anderen anschaulichen Elementen zu, die sich aus dem Ablauf des Kirchenjahres ergeben, wie der Kreuzverehrung, der Osterkerze, den Lichtern zum Lichtmeßfest, den unterschiedlichen liturgischen Farben und dem Kirchenschmuck sowie verschiedenen Bildern zur Illustration der Predigt, zur Darstellung der Fürbittanliegen und zur Anregung der Meditation.

Zu Beginn der Meßfeier darf zuweilen das eine oder andere Element der Eröffnung ausgelassen werden, eines muß jedoch immer bleiben und soll mit dem Tagesgebet abgeschlossen werden. Da die Schriftlesungen den Kern des Wortgottesdienstes bilden, darf es keine Kindermesse ohne biblische Lesung geben. Die Anzahl ist dem Seelsorger freigestellt, eine Lesung muß stets dem Evangelium entnommen sein. Der Lektor darf unter Umständen den einen oder anderen Vers, der den Kindern unverständlich ist, auslassen. Sollten alle im Lektionar enthaltenen Tageslesungen für das kindliche Verständnis ungeeignet erscheinen, dürfen die Lesungen direkt der Hl. Schrift entnommen werden. Damit die Kinder die Schriftlesung besser erfassen, werden vorausgehende erklärende Worte über den Sinn und Zusammenhang der jeweiligen Schriftstelle angeregt; ebenso kommt der Homilie oder Predigt als Auslegung des Wortes Gottes große Bedeutung zu; diese kann zuweilen auch die Form eines Dialoges mit den Kindern annehmen. Sofern der Text sich dafür eignet, kann er von den Kindern selbst auch mit verteilten Rollen gelesen werden. Wenn es dem Priester schwerfällt, die richtigen Worte für eine bestimmte Altersstufe zu finden, dann kann

ein dafür beauftragter Laie die Predigt halten. Die Orationen des Römischen Meßbuches dürfen dem Verständnis der Kinder angepaßt werden, jedoch müssen die Funktion und der wesentliche Inhalt dieser Gebete erhalten bleiben. Den Höhepunkt der ganzen Feier bildet das eucharistische Hochgebet; eine Atmosphäre der Ehrfurcht muß die Kinder innerlich aufmerken lassen auf die Realpräsenz Christi auf dem Altar unter den Gestalten von Brot und Wein. Vorläufig dürfen nur die vier approbierten Hochgebete verwendet werden. Dem Hochgebet müssen als wichtige Elemente immer das Vaterunser, das Brotbrechen und die Einladung zur Kommunion folgen. Die Kurzansprache vor dem Schlußsegen soll eine Zusammenfassung des Gehörten und Erlebten enthalten und den Zusammenhang zwischen der Liturgie und dem Leben aufzeigen. Dieses Direktorium wurde am 22. Oktober 1973 von Papst Paul VI. approbiert und bestätigt und am 1. November 1973 veröffentlicht. („L'Osservatore Romano", deutschsprachige Ausgabe vom 11. Januar 1974.)

Krankensalbung

Die Apostolische Konstitution „Sacram Unctionem infirmorum" vom 30. November 1972 bestimmte, daß der neue Ordo der Krankensalbung ab 1. Jänner 1974 für alle verpflichtend sei. Einige Bischofskonferenzen baten jedoch, daß diese Frist der „vacatio legis" verlängert werde, damit die volkssprachlichen Übersetzungen mit größerer Sorgfalt vorgenommen werden könnten.

Diesen Bitten entsprechend wird nun verordnet:

1. In lateinischer Sprache kann der neue Ordo für die Krankensalbung schon jetzt verwendet werden;
2. Die Bischofskonferenzen mögen Sorge tragen, daß die volkssprachliche Übersetzung und Erklärung möglichst bald hergestellt werde, und dann den Tag bestimmen, von dem an ihre vom Apostolischen Stuhl gutgeheißene Ausgabe benützt werden muß. Von da an darf nur der neue Ordo, sei es in der lateinischen, sei es in der volkssprachlichen Ausgabe, gebraucht werden. (Dekret der Kongregation für den Gottesdienst vom 10. Januar 1974; „L'Osservatore Romano" vom 23. Januar 1974.)

FRANZ MUSSNER

„Christologie — systematisch und exegetisch"[1]

Der Dogmatiker Karl *Rahner* und der Neutestamentler Wilhelm *Thüsing* haben sich in Münster im Winter-Semester 1970/71 zu einer gemeinsamen Christologievorlesung zusammengetan. In der vorliegenden Quaestio disputata sind einmal der Text veröffentlicht, den Rahner zu Beginn der Vorlesung im Hörsaal verteilen ließ und der nach seinen eigenen Worten „nichts anderes" sein will „als ein kleiner Leitfaden" (5)[2], zum andern die für den Druck überarbeiteten Skripten, die von Thüsing während der Vorlesung an die Hörer ausgegeben wurden, und „in denen der mündliche Vortrag zusammengefaßt, präzisiert und ergänzt wurde" (6). Das Ganze versteht sich laut Vorwort auch als ein Beitrag zur Studienreform, zu deren Desideraten interdisziplinäre Lehrveranstaltungen gehören, „die themenspezifisch orientiert sind und so die Fächerstruktur des bisherigen Studiums durch eine Themenstruktur so weit wie möglich korrigieren" (3). Insofern ist diese Quaestio disputata nicht bloß inhaltlich höchst interessant und lehrreich, sondern zugleich ein exemplarischer Beitrag zur viel disku-

[1] Bemerkungen zu dem Buch: *K. Rahner / W. Thüsing*, Christologie — systematisch und exegetisch. Arbeitsgrundlagen für eine interdisziplinäre Vorlesung (Quaest. disp. Bd. 55) (316.) Herder, Freiburg 1972. Kart. lam. DM 34.—.

[2] Dabei handelt es sich um 35 mehr oder weniger ausgeführte „Lehrsätze".

tierten Studienreform. Gerade auch um dieser zweiten Zielsetzung wegen greift man mit Spannung nach dem Werk.

Rahners christologischer Ansatz ist aus seinen vielen anderen Veröffentlichungen genugsam bekannt; es ist der „transzendentale", d. h. der vom Subjekt, vom Menschen ausgehende und zu einer „Aszendenzchristologie" führende, im Unterschied von einer reinen „Deszendenzchristologie" bzw. „Deszendenztheologie", die vom „descendere" Gottes bzw. seines Sohnes her denkt, wie sie beispielhaft in K. Barths „Kirchliche Dogmatik" vorliegt. Rahners „transzendentale Christologie" braucht hier nicht expliziert zu werden; er hat sich zu ihr häufig geäußert und stellt ihr Wesen in den Lehrsätzen 8—14 (20—24) dar. R. nennt dabei eine wichtige Grenze der „transzendentalen Christologie", die man nicht übersehen darf, wenn man seinem Ansatz gerecht werden will; er schreibt (24): „Eine transzendentale Christologie als solche kann sich nicht Aufgabe und Möglichkeit anmaßen zu sagen, daß dieser absolute Heilbringer, den die radikale Hoffnung auf Gott selbst als die absolute Zukunft in der Geschichte sucht, ... gerade in Jesus von Nazareth gefunden worden ist." In diesem „gerade in Jesus Christus" — und das Kerygma wie die Lehre der Kirche betonen dieses „gerade in Jesus Christus", ja darüber hinaus das „nur in Jesus Christus" — steckt freilich auch schon ein entscheidendes Problem, das transzendentale Christologie (nach R. selbst) weder lösen kann noch lösen will, das aber gerade den eigentlichen Skandal der Christologie ausmacht. Wenn der Mensch auch einen transzendentalen Ansatz zur Christologie besitzt und dieser Ansatz auf Jesus von Nazareth hin existentiell und reflektiv entwickelt werden kann, warum dann eigentlich der in der Geschichte sich bis heute zeigende ebenso „transzendentale" *Widerspruch* gegen Jesus von Nazareth und insbesondere gegen sein Kreuz und das „Wort vom Kreuz" und seine Auferstehung und die Verkündigung seiner Auferstehung?

Von da her gesehen erhebt sich die Forderung nach einer ebenso ernsthaften Erarbeitung einer transzendentalen Diabolik und „Antichristologie", ausgehend von der Aufdeckung des im Menschen (im „Subjekt") steckenden Unwesens[3]. Dieser nicht leugbare „Ansatz" wird weder von Rahner entwickelt noch von Thüsing gefordert. Ohne diesen Ansatz versteht man aber Jesus und seine ipsissima intentio — ein Ausdruck von Thüsing — nicht. Kann man dann sachgemäß die Christologie entwickeln? Dies nur einmal als Frage gestellt, die mir aber nicht unwichtig zu sein scheint, wenn der „transzendentale Ansatz" nicht zu einer euphorischen Beurteilung der Welt und ihrer Grundsituation führen soll. Man vergesse nicht, was Paulus über sein Evangelium sagt: es sei „nicht nach Menschengeschmack" (Gal 1,11)! Wie will der transzendentale Ansatz dieses „nicht nach Menschengeschmack" überwinden, gerade in heutiger, dem Kreuz durchgehend abholder Zeit?

Im übrigen ist der umfangreiche Beitrag Thüsings höchst lehrreich und bedeutsam und zeugt von einer enormen denkerischen Leistung. Th. bejaht einerseits den transzendentalen Ansatz in der Christologie, ergänzt ihn aber andrerseits in überzeugender Weise durch den „dialogischen"[4], bringt freilich auch sehr beachtliche, kritische Fragen und Anmerkungen zur „transzendentalen Christologie"[5]. Die Bibel ist ja nur z. T. ein „transzendentales" System — dieses zeigt sich etwa in den nicht überholten Fragen des Menschen an Gott in der Bibel —, zum Großteil ist sie ein „kategoriales" System[6]: Gott redet den Menschen nicht bloß an, sondern stellt ihn so und so oft in Frage. Der sogenannte Jahwismus beruht ja auf einem doppelten Prinzip: auf dem der Rettung und dem des Widerspruchs. Jesu Wollen geht ebenfalls in Richtung dieses doppelten Prinzips, wie seine Lehre und sein Handeln zeigen. Darum wäre zu überlegen, ob nicht das AT in die transzendental-dialogische Reflexion viel stärker ein-

[3] Bestehend aus Unwahrheit, Lüge, Aufsässigkeit, Haß u. dgl. m.
[4] Vgl. dazu besonders 292—298.
[5] Vgl. dazu besonders 104—113.
[6] Wir verwenden die Terminologie Rahners.

bezogen werden müßte, als es bei Rahner/Thüsing geschieht. Denn Christologie ist, was ihre Quellen angeht, nicht bloß von den ntl und dogmengeschichtlichen Daten her zu entwickeln, sondern ebenso schon von ihren atl Voraussetzungen her. Hier ist noch viel Arbeit zu leisten[7]. Thüsing kommt zwar auf dieses Thema AT und Christologie wiederholt zu sprechen[8], besonders auf das Problem des „Verheißungsüberschusses"[9], aber hier müßte noch wesentlich mehr gesagt werden, was den „transzendentalen Ansatz" möglicherweise nochmals relativieren würde.

Wie ist z. B. die von den Alttestamentlern festgestellte religionsgeschichtliche und religionspsychologische „Unableitbarkeit" des Jahwismus mit dem „transzendentalen Ansatz" in Einklang zu bringen? Jahwe, so weiß das AT zu erzählen, hat sich Israel „aufoktroyiert"; Israel wehrte sich mit Händen und Füßen gegen Jahwe! Israel entwickelte keinen transzendentalen Ansatz auf Jahwe hin. Jahwe war sowenig wie das Evangelium „nach Menschengeschmack". „Mein Volk hält fest am Abfall von mir" (Hos 11, 7 a). Der Mensch braucht lange, um an Jahwe und am Gekreuzigten Geschmack zu finden; der transzendentale Ansatz dafür muß erst durch die Gnade und bestimmte Lebenserfahrungen geweckt werden. Natürlich haben Völker Geschmack an einem Heilbringer, aber, wie die Erfahrung der Geschichte, besonders des deutschen Volkes, zeigt, an jenem Heilbringer, der sie an die „Fleischtöpfe Ägyptens" heranführt.

Beide Verfasser kommen auf das Problem der „Naherwartung" zu sprechen[10]. Auch hier bleiben mir Fragen. Hat sich Jesus geirrt, was die Naherwartung angeht? R. meint: „Wenn man ... den existentialontologisch richtigeren Begriff von ‚Irrtum' voraussetzt und bewahrt, ist kein Grund gegeben, von einem Irrtum Jesu in seiner Naherwartung zu sprechen: Ein echt menschliches Bewußtsein *muß* eine unbekannte Zukunft vor sich haben. Die Naherwartung Jesu war für ihn die *wahre* Weise, in der er in seiner Situation die zur unbedingten Entscheidung rufende Nähe Gottes realisieren mußte". Ob das Problem so abstrakt zu lösen ist? Thüsing versucht das Problem dadurch zu lösen, daß er von einer „Destruktion der apokalyptischen Naherwartung durch Jesus" spricht (vgl. 198f). Diese Destruktion bestand nach Th. in der „Reduktion des apokalyptischen Zeitenschemas auf eine Art ‚mathematischen Punkt'" in Jesu Verkündigung der futurischen Basileia; „dieser ‚mathematische Punkt'... ist inhaltlich *ein ‚Kommen der basileia tou theou' in der Weise einer nur in der souveränen Macht Gottes liegenden Neuschaffung*" (199). Ich frage: Hat Jesus wirklich das „apokalyptische Zeitenschema" destruiert, angesichts der drei Logien Mk 13, 30; 9, 1 und Mt 10, 23 mit ihrem eindeutigen Zeitkoëffizienten? Ich glaube, daß die Lösung des Problems anderswo zu suchen ist, nämlich in einer vorösterlichen „Zweistufenchristologie"[11]. Rahner selbst hat in seinem Aufsatz: Dogmatische Erwägungen über Wesen und Selbstbewußtsein Christi[12] darauf hingewiesen, daß in Jesu vorösterlichem Leben eine echt menschliche Bewußtseinsentwicklung anzunehmen sei. Genau darin ist aber die Lösung des Naherwartungsproblems in der Predigt Jesu zu suchen. Es lassen sich deutlich zwei Grundstufen im vorösterlichen (öffentlichen) Leben Jesu erkennen: eine Stufe des Angebots und eine Stufe der Ablehnung[13]. Die Stufe des Angebots der eschatologischen Gottesherrschaft an Israel implizierte „naturgemäß" die Ansage ihrer zeitlichen Nähe, die Ablehnung des Angebots durch Israel implizierte ebenso die

---

[7] Verwiesen sei auf *U. Mauser*, Gottesbild und Menschwerdung. Eine Untersuchung zur Einheit des Alten und Neuen Testaments. (BHTh Bd. 43) Tübingen 1971.

[8] Vgl. besonders seine Frage: „Kommt das Alte Testament, sein Verheißungsüberschuß und sein ‚personal-dialogisches' Verhältnis zu Jahwe in der ‚transzendentalen Christologie' adäquat zur Geltung?" (104)

[9] Vgl. dazu 104 f; 203; 206; 228; 230.

[10] Vgl. für *Rahner* Lehrsatz 20 (28 f), für *Thüsing* 186; 196—201; 206 f; 209.

[11] Vgl. dazu Näheres bei *F. Mußner*, Gab es eine „galiläische Krise"? in: Orientierung an Jesus. Zur Theologie der Synoptiker. (FS f. J. Schmid.) Herder, Freiburg 1973, 238—252, besonders 248—250.

[12] Schriften zur Theologie Bd. V, Einsiedeln 1962, 222—245.

[13] Siehe Näheres bei *Mußner*, a. a. O.

Verwandlung der Nächst- und Naherwartung in „Fernerwartung". D. h.: Nur im Hinblick auf das Verhalten Israels dem Angebot Jesu gegenüber läßt sich das Naherwartungsproblem lösen. Es gehört selbst in die (indirekte) „Zweistufenchristologie" des vorösterlichen Lebens Jesu hinein, die in der vorliegenden Quaestio disputata nicht zur Sprache kommt.

Worin mir die sorgsame Lektüre des Werkes keine rechte Klärung zu bringen vermochte, ist das Problem der „Gotteserfahrung" Jesu. Thüsing bemerkt dazu (187): „Das Gottesverhältnis Jesu setzt ... eine bestimmte singuläre *Gotteserfahrung* bei ihm voraus", die, wie Th. mit Recht betont, mit dem anderen Thema „Jesus als der Glaubende" zusammenhängt, auf das Th. dann 211–226 zu sprechen kommt. In Hebr 12,2 wird Jesus „Anführer und Vollender des Glaubens" genannt; aus dem Kontext ergibt sich klar, inwiefern er das ist: weil er durch die dunkle Nacht des Leidens gehen mußte, in der er gleich den atl Glaubenshelden ein „Nicht-Sehender" war (vgl. 11, 1); denn das Ziel, die „Herrlichkeit", lag noch vor ihm. Ich frage zudem: Ist in Mk 9, 23 wirklich vom Glauben *Jesu* die Rede, wie Th. annimmt[14]? Th. kennt die Einwände anderer Exegeten, und ich teile diese. Gewiß zeigt sich in Mk 9, 22–24 ein „ambivalenter Sachverhalt". Aber wie die in V. 24 erzählte Reaktion des Vaters („sofort schrie der Vater des Knaben und sagte: Ich glaube, hilf meinem Unglauben!") erkennen läßt, versteht der Vater den Satz Jesu in V. 23: „Was das ‚Wenn du vermagst' betrifft: alles ist dem möglich, der glaubt", nicht als Aussage über den Glauben *Jesu*, sondern als einen *Appell* Jesu zum Glauben. Und daß in Röm 3, 22 διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ nicht bedeute „durch den Glauben *an* Christus", sondern *„durch die πίστις Jesu Christi selbst"*, wie Th. meint (219), kann ich nicht abnehmen[15]. So bleibt die Frage: In welchem Sinn kann legitim vom *Glauben* Jesu gesprochen werden, und damit auch: von einer „Gotteserfahrung" Jesu. Das NT kennt einen „Glauben" Jesu nur in dem in Hebr 12, 2 anvisierten Sinn, und in diesem Sinn ist Jesus in der Tat Vorbild („Anführer") aller Glaubenden, aber niemals im Hinblick auf eine „fides historica", die jedoch zum Wesen des christlichen Glaubens gehört. Inwiefern könnte man aber richtig von einer „Gotteserfahrung" Jesu sprechen? Ich meine: Vor allem im Hinblick auf den „Lernprozeß", den Jesus hinsichtlich seines Weges zum Leiden durchmachen mußte (vgl. Hebr 5, 8: „Und obwohl er Sohn war, hat er aus seinen Leiden den Gehorsam *gelernt*"). Auch die Menschen (und unter ihnen auch die Glaubenden) lernen nicht gern *durch Leiden* den Gehorsam gegen Gott; insofern gibt es auch hier nur einen recht „fragmentarischen" transzendentalen Ansatz.

Es ist selbstverständlich, daß man einem so schwierigen Gegenstand gegenüber, wie er in dieser Quaestio disputata behandelt wird, auch nach gründlichem Studium noch Fragen hat, zumal wenn z. T. neue Wege in der Christologie begangen werden wie hier. Besonders Thüsing hat eine enorme Denkanstrengung geleistet, die durchaus der Theologie Rahners nicht bloß gerecht wird, sondern kongenial liegt. Mit aufrichtiger Bewunderung habe ich seinen Part durchgearbeitet und viel dabei gelernt. Enttäuscht ist man — das muß offen gesagt werden —, daß das Echo K. Rahners auf Thüsings sorgfältige Ausführungen (und behutsam vorgetragene Einwände) fehlt. Insofern ist diese Quaestio disputata ein Torso geblieben. Das Interessante wäre ja gerade, die „Reaktion" Rahners kennenlernen zu können, die ja im Hörsaal selber stattgefunden hat; nur erfährt der Leser davon leider nichts. Rahner selbst begründet im Vorwort (7) diesen „Verzicht" des dogmatischen Partners damit: „Eine solche Antwort wäre nur in einer ausgeführten großen Christologie möglich gewesen und ist für eine Quaestio disputata auch nicht zwingend gefordert". Beides überzeugt mich nicht, am wenigsten das letztere.

---

[14] Vgl. 213 f.

[15] Vgl. dazu jetzt E. *Käsemann*, An die Römer (Handbuch zum NT, 8 a), Tübingen 1973, zur Stelle: „Hier ist der gen. obj. durch V. 26 gesichert"; das scheint mir absolut richtig zu sein.

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.

BETZ OTTO, *Zustimmung.* Eine Einweisung in Sinnhaftigkeit und Sinnlichkeit. (Pfeiffer Werkbücher 121) (159.) München 1973. Kart. DM 10.80.

BIEHL PETER u. a., *Kirchengeschichte im Religionsunterricht.* Konzeptionen und Entwürfe (RPP 13). (104.) Kösel, München/Calwer, Stuttgart 1973. Paperback DM 14.80.

BLASIG WINFRIED / BOHUSCH WOLFGANG, *Von Jesus bis heute.* 46 Kapitel aus der Geschichte des Christentums. (208 S., 197 Bilder u. Karten.) Kösel, München 1973. Linson DM 12.80.

BLAZEJOWSKYJ DMYTRO, *De potestate metropolitarum kioviensium in clerum regularem (1595—1805).* (Analecta OSBM sectio I, vol. XXVII.) Romae 1973. Kart.

BUSCHBECK BERNHARD/BUTTLER GOTTFRIED, *Lernziele und Lernfreiheit.* Folgen der Curriculum-Diskussion für die religionspädagogische Ausbildung. (136.) Calwer, Stuttgart/Kösel, München 1973. Snolin DM 14.80.

DEMMER KLAUS, *Die Lebensentscheidung.* Ihre moraltheologischen Grundlagen. (265.) Schöningh, Paderborn 1974. Kart. DM 24.—.

DER FARBIGE PLOETZ, *Illustrierte Weltgeschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart.* 2. Aufl. (728 S., 82 Farbtafeln, 470 Abb.) Ploetz Freiburg/Würzburg 1973. Ln. DM 49.50.

DOEDENS FOLKERT / LANGE GÜNTER / ZACHARIAS THOMAS, *Farbholzschnitte zur Bibel von Thomas Zacharias.* Interpretationen und Unterrichtspraxis mit bildnerischer Kunst. (109 S., 8 farb. Bildtafeln, 24 Abb.) Kösel, München 1973. Paperback DM 19.80.

ERNST JOSEF, *Pleroma und Pleroma Christi.* Geschichte und Deutung eines Begriffs der paulinischen Antilegomena. (Bibl. Untersuchungen, hg. v. O. Kuss, Bd. 5) (XX u. 304.) Pustet, Regensburg 1970. Kart. lam. DM 54.—.

FABIAN NORBERT, *Protest gegen Ausbeuter.* Amos — sozialkritische Ansätze in der alttestamentlichen Prophetie. Ein Werkbuch für Religionsunterricht, Gemeinschaftskunde und Gemeindearbeit. (Pfeiffer Werkbücher 118) (136.) München 1973. Kart. DM 16.80.

FISCHER FRITZ / GRUBER ELMAR / SPORSCHILL GEORG, *Buße und Beichte.* Elternabend zur Vorbereitung der Erstbeichte. Ein Tonbild. (21 S., Tonband, 36 Dias.) Kösel, München 1973. PVC-Kasette DM 88.—.

FURGER FRANZ, *Sittliche Praxis.* Vorentscheidung — Vorsatz — Wollen. (Christliches Leben heute, Bd. 17) (122.) Winfried Werk, Augsburg 1973. Pappband DM 7.—.

GALLUS TIBOR, *„Der Nachkomme der Frau" (Gen 3, 15) in der altlutheranischen Schriftauslegung.* Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese von Gen 3, 15. I. Bd.: Luther, Zwingli und Calvin. (172.), II. Bd.: Zeitgenossen Luthers bis zur Aufklärungszeit. (176.) Carinthia, Klagenfurt 1964 u. 1973. Paperback.

GEFFRE CLAUDE, *Die neuen Wege der Theologie,* Erschließung und Überblick. (Theologisches Seminar) (155.) Herder, Freiburg 1973. Kart. lam. DM 18.—.

GÖLLNER REINHARD, *Der Beitrag des Romanwerkes Gertrud von le Forts zum ökumenischen Gespräch.* (Konfessionskundliche u. kontroverstheologische Studien hg. v. Johann-Adam-Möhler-Institut, Bd. XXXII) (154.) Bonifacius-Druck, Paderborn 1973. Ln. DM 18.—.

HAAS ODO, *Paulus der Missionar.* Ziel, Grundsätze und Methoden der Missionstätigkeit des Apostels Paulus nach seinen eigenen Aussagen. (Münsterschwarzacher Studien Bd. 11) (VIII u. 132.) Vier-Türme-V., Münsterschwarzach 1971. Kart. lam. DM 20.40.

HALBFAS HUBERTUS, *Fundamentalkatechetik.* Sprache und Erfahrung im Religionsunterricht. (Topos-Taschenbücher, Bd. 8) (239.) Patmos, Düsseldorf 1973. Kart. lam. DM 7.80.

HENGSTENBERG HANS-EDUARD, *Sinn und Sollen.* Zur Überwindung der Sinnkrise. (Thesen und Argumente 6) (70.) Butzon & Bercker, Kevelaer 1973. Kart. lam. DM 8.80.

HERBSTRITH WALTRAUD, *Gott erkennen — heute?* Meditationen zu Texten von Juan de la Cruz. (204.) Kaffke, Bergen-Enkheim o. J. Kart. DM 16.80.

HERRMANN KLAUS-JÜRGEN, *Das Tuskulanerpapsttum* (1012—1046). Benedikt VIII., Johannes XIX., Benedikt IX. (Päpste und Papsttum hg. v. Georg Denzler, Bd. 4) (220.) Hiersemann, Stuttgart 1973. Ln. DM 84.—.

HÖRMANN KARL, *Kirche und zweite Ehe.* Um die Zulassung wiederverheirateter Ge-

schiedener zu den Sakramenten. (87.) Tyrolia, Innsbruck 1973, Snolin S 88.—, sfr 16.50.

HONEDER JOSEF, *Johann Nepomuk Hauser*, Landeshauptmann von Oberösterreich (140 S., 24 Bildtafeln.) OÖ. Landesverlag, Linz 1973. Ln. S 148.—, DM 23.—.

JANSSEN HEINZ, *Thema Gottesdienst — Arbeit mit Gruppen.* (Schüler — Eltern — Lehrer, Arbeitshilfen 3) (139.) Butzon & Bercker, Kevelaer/Bernwand, Hildesheim 1973. Heftstreifen DM 11.—.

JORDAN PLACIDUS, *Die Töchter Gottes.* Zum Thema Frau und Kirche. (149.) Knecht, Frankfurt/M. 1973. Efalin DM 16.—.

KLEMM HANS GUNTHER, *Das Gleichnis vom Barmherzigen Samariter.* Grundzüge der Auslegung im 16./17. Jh. (BWANT 6. Folge, Bd. 103) (184.) Kohlhammer, Stuttgart 1973. Kart. lam. DM 36.—.

KRAMER HANS, *Unwiderrufliche Entscheidungen im Leben des Christen.* Ihre moralanthropologischen und moraltheologischen Voraussetzungen. (325.) Schöningh, Paderborn 1974. Snolin DM 56.—.

LAUN ANDREAS, *Die naturrechtliche Begründung der Ethik in der neueren katholischen Moraltheologie.* (Wiener Beiträge zur Theologie, Bd. XLV) (241.) Dom-V., Wien 1973. Kart. lam. S 190.—, DM 28.—.

LIGIER LOUIS, *La Confirmation.* Sens et conjoncture œcuménique hier et aujourd'hui. (Théologie historique, nr. 23) (302.) Beauchesne, Paris 1973. Pappband.

LOTZ JOHANNES B., *Kurze Anleitung zum Meditieren.* (298.) Knecht, Frankfurt/M. 1973. Efalin DM 25.—.

MAERTENS / FRISQUE, *Kurzkommentar zu den Lesungen der Liturgie.* 1034 Auslegungshilfen. (421.) Herder, Freiburg 1974. Snolin DM 31.50.

METZ JOHANN BAPTIST / MOLTMANN JÜRGEN, *Leidensgeschichte.* Zwei Meditationen zu Markus 8, 31—38. (58.) Herder, Freiburg 1974. Kart. lam. DM 5.80.

MUDRYJ SOPHRONIUS, *De transitu ad alium ritum.* (a Byzantino-Ucraino ad Latinum.) Diss. hist. jur. (Analecta OSBM sectio I, vol. XXVI.) Romae 1973. Kart.

MÜLLER KARLHEINZ, *Anstoß und Gericht.* Eine Studie zum jüdischen Hintergrund des paulinischen Skandalon-Begriffs. (Studien zum Alten und Neuen Testament, hg. v. Hamp/Schmid/Neuenzeit, Bd. XIX) (143.) Kösel, München 1969. Brosch. DM 35.—.

MUSCHALEK GEORG, *Tat Gottes und Selbstverwirklichung des Menschen.* Empfangen und Tätigsein als Fähigkeit christlichen Glaubens. (Qu. disp. 62) (137.) Herder, Freiburg 1974. Kart. lam. DM 18.80.

NEUMANN JOHANNES, *Synodales Prinzip.* Der größere Spielraum im Kirchenrecht. (Kirche im Gespräch) (117.) Herder, Freiburg 1973. Kart. lam. DM 12.50.

OOSTERHUIS HUUB, *Weiter sehen als wir sind.* Meditationstexte, Gebete, Lieder. (211.) Herder, Wien 1973. Kart. lam. DM 13.80, S 84.—.

POTOTSCHNIG FRANZ, *Staatlich-kirchliche Ehegesetzgebung im 19. Jh.* (Instructio Austriaca.) Problematik — Auswirkungen — Gegenwartsbedeutung einer österreichischen Rechtsreform. (Kirche und Recht 11; Beihefte zum ÖAKR) (429.) Herder, Wien 1974. Kart. lam.

ROGGEN HERIBERT R., *Berufen zu Dienst und Gemeinschaft.* Leben nach dem Evangelium in der „kleinen Gruppe". (Bibliothek Dienender Glaube 2) (141.) Butzon & Bercker, Kevelaer 1973. Snolin DM 14.80.

SCHEDL CLAUS, *Rufer des Heils in heilloser Zeit.* Der Prophet Jesajah, Kap. I—XII logotechnisch und bibeltheologisch erklärt. (XVIII u. 402.) Schöningh, Paderborn 1973. Kart. DM 28.—.

SCHERER GEORG, *Reflexion — Meditation — Gebet.* Ein philosophischer Versuch (99.) Driewer, Essen 1973. Kart. lam. DM 10.—.

SCHMITT ARMIN, *Entrückung — Aufnahme — Himmelfahrt.* Untersuchungen zu einem Vorstellungsbereich im Alten Testament. (Forschung zur Bibel hg. v. R. Schnackenburg/J. Schreiner, Bd. 10) (XIV u. 378.) KBW, Stuttgart 1973. Kart.

SCHMITZ PHILIPP, *Die Armut in der Welt als Frage an die christliche Sozialethik.* (Beiträge zur praktischen Theologie) (93.) Knecht, Frankfurt/M. 1973. Kart. lam. DM 9.80.

SCHNEIDER NORBERT, *Die rhetorische Eigenart der paulinischen Antithese.* (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie, hg. v. Ebeling/Fuchs/Mezger, Bd. 11) (147.) Mohr (Siebeck), Tübingen 1970. Ln. DM 30.—, Kart. DM 25.—.

SCHNEIDER THEOPHORA, *Weisen dienenden Glaubens.* (Bibliothek Dienender Glaube 1) (135.) Butzon & Bercker, Kevelaer 1973. Snolin DM 14.80.

SCHNYDRIG ERNST, *Das Herz muß Hände haben.* (Holzschnitte Robert Wyss) (56.) Knecht, Frankfurt/M. 1973. Efalin.

SCHOECK HELMUT, *Geschichte der Soziologie.* Ursprung und Aufstieg der Wissenschaft von der menschlichen Gesellschaft. (Herderbücherei 475) (381.) Freiburg 1974. Kart. lam. DM 8.90, sfr 11.60, S 70.30.

SCHREIBMAYR FRANZ, *Wovon der Glaube lebt.* (Beiträge zur praktischen Theologie) (78.) Knecht, Frankfurt/M. 1973. Kart. lam. DM 9.80.

SEIFERT ECKHART, *Paul Joseph Riegger (1705—1775).* Ein Beitrag zur theoretischen Grundlegung des josephinischen Staatskirchenrechts. (Schriften zur Rechtsgeschichte, Heft 5) (379.) Duncker & Humblot, Berlin 1973. Brosch. DM 78.—.

SEYBOLD MICHAEL, *Gnade und Heil.* (Christliches Leben heute, Bd. 18) (126.) Winfried Werk, Augsburg 1973. Pappband DM 7.—.

STOLLE VOLKER, *Der Zeuge als Angeklagter.* Untersuchungen zum Paulus-Bild des Lukas (BWANT 6. Folge, Bd. 102) (304.) Kohlhammer, Stuttgart 1973. Kart. lam. DM 48.—.

THOMAS LEONHARD, *Bibel — Jesus — glaubwürdig?* (Frage + Antwort, Bd. 5) (132.) St. Gabriel, Mödling 1973. Kart. lam. S 35.—, DM 5.—.

TROMP SEBASTIANO, *Corpus Christi quod est ecclesia.* Pars IV. De Virgine Deipara Maria corde Mystici Corporis. (XIII u. 496.) Pont. Univ. Gregoriana. Romae 1972. Kart. L 7000.

WAGENHAMMER HANS, *Das Wesen des Christentums.* Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung. (Tübinger theol. Studien, Bd. 2) (262.) Grünewald, Mainz 1973. Kart. lam. DM 38.—.

WAGNER ERENTRAUD/FINK HANS, *Handbuch zum Glaubensbuch 2.* Eine methodische Handreichung. (Religionsunterricht-Information und Verkündigung, hg. v. Fink/Korherr) (396.) Herder, Wien 1973. Kart. lam. DM 33.50, S 208.—.

WARKOTSCH ALBERT, *Antike Philosophie im Urteil der Kirchenväter.* Christlicher Glaube im Widerstreit der Philosophien. Texte in Übersetzungen. (XXIII u. 548.) Schöningh, Paderborn 1973. Kart. DM 48.—.

WEIDMANN FRITZ, *Das Gebet im Religionsunterricht.* Möglichkeiten und Grenzen einer Gebetserziehung im schulischen Religionsunterricht. (Studien zur prakt. Theol. hg. v. Feifel/Paul/Stachel, Bd. 3) (397.) Benziger, Einsiedeln 1973. Kart. lam.

WINKLER GERHARD B., *Erasmus von Rotterdam und die Einleitungsschriften zum Neuen Testament.* Formale Strukturen und theologischer Sinn. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 108) (XII u. 254.) Aschendorff, Münster 1974. Kart. DM 54.—.

HERAUSGEBER

BACHT HEINRICH, *Zeiten des Herrn.* III. Lesejahr C. (414.) Knecht, Frankfurt/M. 1973. Plastik DM 14.80.

BETZ OTTO, *Tugenden für heute.* Zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit. (Experiment Christentum 15) (148.) Pfeiffer, München 1973. Kart. lam. DM 14.80.

BETZ OTTO / KASPAR FRANZ, *Die Gruppe als Weg.* Einführung in die Gruppendynamik und Religionspädagogik. (Pfeiffer Werkbücher 117) (304.) München 1973. Kart. DM 18.80.

BLÄSER PETER, *Amt und Eucharistie.* (Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler-Instituts, Nr. 10) (255.) Bonifacius-Druck, Paderborn 1973. Kart. DM 14.80.

DEUTSCHER CARITASVERBAND, *Caritas '73.* Jahrbuch. (323.) Werthmann Haus, Freiburg. Kart. lam. DM 9.50.

GROSS ALEXANDER / PFÜRTNER STEPHAN H., *Sexualität und Gewissen.* (168.) Grünewald, Mainz 1973. Snolin DM 18.80.

HUBENSTEINER B./LEIDL A./ OSWALD J., *Ostbairische Grenzmarken.* Passauer Jahrbuch für Geschichte, Kunst und Volkskunde. 15. Bd. (306 S., 32 Tafeln.) Institut für Ostbairische Heimatforschung, Passau 1973. Kart.

ISTITUTO „SAN RAIMUNDO DE PENAFORT", *De lege ecclesiae fundamentali condenda.* Conventus canonistarum hispanogermanus Salmanticae 1972 habitus. (195.) Salamanca 1974. Brosch.

KAHLEFELD H./KNOCH O., *Die Episteln und Evangelien der Sonn- und Festtage.* Auslegung und Verkündigung. Fasz. 22, Episteln XII (114.) Kart. DM 9.—; Fasz. 23, Episteln XIII (152.) Kart. DM 11.80; Ergänzungsbände: I. Taufe und Firmung I/1 Taufe (208.) Linson DM 15.—. Knecht, Frankfurt/Main 1973.

KNOCH O./MESSERSCHMID F./ZENNER A., *Das Evangelium auf dem Weg zum Menschen.* Zur Vermittlung und zum Vollzug des Glaubens. (XIII u. 359.) Knecht, Frankfurt/M. 1973. Efalin DM 25.—.

MUMM REINHARD / LIENHARD MARC, *Eucharistische Gastfreundschaft.* Ökumenische Dokumente. (Kirche zwischen Planen und Hoffen 11) (153.) Stauda, Kassel 1974. Kart. lam. DM 15.—.

PIKULIK JERZY, *État des recherches sur la musique religieuse dans la culture polonaise.* (372.) Academie de Theologie catholique, Varsovie 1973. Brosch.

RESCH ANDREAS, *Der kosmische Mensch.* (Imago mundi, Bd. IV) (488.) Schöningh, Paderborn 1973. Kart. lam. DM 48.—.

RICKERS FOLKERT, *Religionsunterricht und politische Bildung.* Unterrichtsentwürfe im Überschneidungsfeld. (RRP 15) (107.) Kösel, München/Calwer, Stuttgart 1973. Paperback DM 16.80.

RUPP WALTER, *Neue Gottesdienste für heute.* (254.) Tyrolia, Innsbruck 1974. Balacron S 170.—.

SCHEFFCZYK LEO, *Erlösung und Emanzipation.* (Qu. disp. hg. v. K. Rahner/H. Schlier, Bd. 61) (155.) Herder, Freiburg 1973. Kart. lam. DM 16.80.

SCHUTZ ROGER, *Ein Fest ohne Ende.* Auf dem Weg zum Konzil der Jugend. (124.) (Herderbücherei 472.) Freiburg 1973. Kart. lam. DM 3.90, sfr 5.10, S 30.—.

SCHWAIGER GEORG, *Bavaria Sancta.* Zeugen christlichen Glaubens in Bayern. Bd. I. (432 S., 28 Bildtafeln.) Ln. DM 32.—;

Bd. II. (480 S., 28 Bildtafeln.) Ln. DM 39.—; Bd. III. (568 S., 36 Bildtafeln.) Ln. DM 48.—. Pustet, Regensburg 1970, 1971, 1973.

VRIES JOSEF DE/BRUGGER WALTER, *Der Mensch vor dem Anspruch der Wahrheit und der Freiheit.* (FS f. Joh. B. Lotz) (278.) Knecht, Frankfurt/M. 1973. Linson DM 24.—.

WEINZIERL ERIKA, *Der Modernismus.* Beiträge zu seiner Erforschung. (FS f. Thomas Michels) (412.) Styria, Graz 1974. Ln. S 450.—, sfr 78.50, DM 60.—.

BUCHBESPRECHUNGEN

PHILOSOPHIE

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

Diese Habilitationsschrift führt ein in die Fragestellungen der Freiheitstheorien des 13. Jh., die in einer metaphysischen Psychologie wurzeln. Dabei ist es Vf. gelungen, die Fülle von Gedanken und Spekulationen von der diese Denktradition weithin belastenden Esoterik zu befreien. Das erleichtert gerade jenem das Verständnis der Arbeit, der sich vornehmlich im modernen Denken zu Hause fühlt. Vf. will das Bemühen der Franziskanertheologen des 13. Jh. — genannt werden zwölf, von denen drei ausführlich behandelt werden —, eine Gegenposition zu den vom Aristotelismus beeinflußten Freiheitsspekulationen zu entwickeln, darstellen. Das wesentlich Neue, das die Franziskanerschule in der Auseinandersetzung mit dem Thomismus entwickelt, könnte kurz so umschrieben werden: Die aristotelische Definition des Willens als „movens motum" wird durch die Definition des Willens als „movens se" („universalis motor") ersetzt. Hinter dieser kurzen Formel verbirgt sich die anstrengende Bemühung, mit einer vorgefundenen, den eigenen Gedanken inadäquaten Terminologie, hinter der sich wiederum bestimmte, dem eigenen Denken fremde Denkkategorien verbergen, etwas Neues auszusagen. Zu diesen Neuformulierungen, die bei näherem Hinsehen weniger Neuformulierungen alter, längst erkannter Sachverhalte als vielmehr neue Erkenntnisse, die mit den alten Formulierungen ringen müssen, sind, kam es durch den berechtigten Verdacht, die Spekulationen des Thomismus könnten den Willen vollständig an die Außenwelt ausliefern, und der Wille könne sich auf keine Weise mehr der Kausalität der Objektwelt entziehen. Demgegenüber galt es, den Willen als vornehmliches Kriterium der Eigeninitiative zu betonen; eine nach wie vor beibehaltene realistische Erkenntnistheorie konnte dann die Determination durch die Außenwelt („bonum apprehensum") immer auf dem ihr zukommenden Bereich (der Bewegung von der Welt zur Seele hin, während der Wille die umgekehrte Bewegung vollzieht) wahren. Als Ergebnis dieses Prozesses kann festgehalten werden, daß aus der anfänglich beabsichtigten „Metamorphose des Aristotelismus" nach und nach eine Destruktion des Systems aristotelischer Metaphysik hervorging, die selbst jedoch nicht die Kraft zu neuer Systembildung aufbrachte.

Besonderes Interesse dürfte auch das Kapitel „Von Olivi zu Duns Scotus" (285—320) beanspruchen. Bei Scotus wird das fällig gewordene neue „System" wahrgenommen. So kann Vf. in bezug auf Scotus sagen: „Die klassische und treffsichere Art seiner Formulierungen gibt den Problemlösungen der Franziskaner jene Gestalt, in der sie erst vollgültig neben der aristotelisch orientierten Freiheitslehre bestehen können. Diese Leistung war ihm vorbehalten und wurde von keinem anderen vollbracht." (319) Allerdings wußte auch das neue „System" keine Antwort auf die Frage, „warum der Wille dieses oder jenes tut, es bleibt lediglich der Hinweis darauf, daß es sich beim Willen um eine freiwirkende Ursache handelt" (237). Voraussetzung dieses systembildenden Denkens war die schrittweise vorgenommene Herauslösung des Begriffes der Potenz aus dem metaphysischen Grundschema des herrschenden Aristotelismus, deren Folge eine Neuinterpretation der Akt-Potenz-Lehre war. Die Spannung zwischen Akt und Potenz erscheint jetzt als dem *Willen* immanent. Die Aktivität des Willens gründet in diesem selbst, nicht mehr in einer angenommenen Affektion durch irgendein Objekt. Auf diese Weise wurde die Gefahr eines einseitigen Intellektualismus, die immer mit einem radikalen Thomismus Hand in Hand ging, weitgehend immunisiert. *Olivi* z. B. (144—237) läßt das eigentlich Menschliche nicht beim Verstand, sondern beim Willen anheben: selbst der vollkommenste Verstand höbe den Menschen nicht über die Stufe der „quaedam bestiae intellectuales" (108) empor.

Was die vorliegende Studie so wertvoll macht, ist neben der gelungenen Darstellung und ihrem Überblick der aktuelle Bezug, der viele psychologische Kategorien der Moderne schon hier als im Denken erfaßt aufzeigt. Vf. hat auf diese Weise gezeigt, was phil. Geschichtsschreibung heute noch sein kann.

Münster/Westfalen *Carl-Friedrich Geyer*

CORETH EMERICH, *Einführung in die Philosophie der Neuzeit.* Bd. I: Rationalismus — Empirismus — Aufklärung. (Rombach Hoch-

schule Paperback 51) (168.) Freiburg 1972. DM 18.—.

In vier gut gegliederten Kapiteln stellt C. in verständlicher Sprache die Entwicklung der neuzeitlichen Philosophie bis vor Kant dar. Rationalismus (Descartes, Pascal, Malebranche, Spinoza, Leibniz), Empirismus (Bacon, Hobbes, Locke, Berkeley, Hume) und Aufklärung bilden die Hauptteile. Vorausgeschickt wird ein Rückblick in die Wurzeln der neuzeitlichen Philosophie, die ins Mittelalter reichen. Die Grundnorm der Darstellung ist das Verhältnis zur Metaphysik, der dann auch die weltanschaulich relevanten Fragen untergeordnet werden. Es ist daher der inneren Linie des Buches entsprechend, wenn ein kurzer Ausblick auf die Philosophie Kants, bei der sich die verschiedenen Ströme wieder vereinen, die systematischen Darlegungen abschließt. Ein ausgewogenes und darum für jeden brauchbares Literaturverzeichnis schließt den Band ab. Nachdem C. als Provinzial der Österreichischen Jesuiten eine zusätzliche Aufgabe erhalten hat, ist nur zu wünschen, daß er diese Philosophiegeschichte fortsetzen kann, zumal der (gut gekannte) Höhepunkt noch aussteht.

WELTE BERNHARD, *Dialektik der Liebe.* Gedanken zur Phänomenologie der Liebe und zur christlichen Nächstenliebe im technologischen Zeitalter. (127.) Knecht, Frankfurt/M. 1973. Kart. lam. DM 14.80.

An den Beginn der Darstellung dieses Buches möchte der Rezensent einen Wunsch stellen: daß es gelinge, dem Wert des Buches gerecht zu werden. W. zeigt nämlich jene tiefgehenden Dimensionen auf, die sonst oft übersehen werden. Diese sind jedoch nicht nur für das Verständnis des Phänomens selbst von Bedeutung, sondern könnten den Ansatz für eine Theologie bieten, die aus der „anthropologischen Wende" kommt. Es ist überhaupt zu wünschen, daß die Skizzen dieses Buches vom Autor selbst und auch von anderen weitergedacht und entfaltet werden.

Im 1. Teil behandelt W. jene Dialektik, die zwischen liebendem Ich und geliebtem Du waltet. W. bedient sich der phänomenologisch-hinführenden Methode. Geliebt wird ein Mensch wegen des aufstrahlenden Glanzes, den W. mit dem Schönen benennt und mit dem Guten identifiziert; zugleich jedoch wird das Geliebtwerden zum Lieben und umgekehrt. Es waltet nicht eine Subjekt-Objekt-Beziehung, sondern die personale Dialektik zwischen Ich und Du, wobei jeder Pol gleich ursprünglich ist. Darin entbirgt sich jedoch eine weitere Dynamik, ausgedrückt in der Spannung von „Sichbewahren und Sichverschenken".

Im 2. Teil wird die christliche Liebe behandelt. Das Kernstück ist ein Vortrag, den W. auf dem Ökumenischen Pfingsttreffen 1971 in Augsburg gehalten hat. Gerade die christliche Liebe steht in einer besonderen Dialektik zur technologischen Welt von heute. Das „Sich-selbst-Aufbauen-Wollen" der technischen Welt ist die Versuchung der „Mächte dieser Welt", denen sich die Liebe stets aussetzen muß, wenn sie ihre Werke vollbringen will. Die Verstrickung der Liebe in die „Mächte und Gewalten" öffnet den Blick auf den Tag Gottes, an dem sich die reine Liebe schenkt.

St. Pölten/Wien *Karl Beck*

ORAISON MARC, *Die Zeit der Alibis.* (150.) Knecht, Frankfurt a. M. 1973. Kart. lam. DM 14.80.

Der Mensch ist in sein „Da" geworfen. Niemand hat uns gefragt, ob wir hier und jetzt, mit diesen Anlagen und von diesen Eltern ins Leben wollten. Ursprung und Ziel des Daseins sind dunkel und unheimlich. Unser ständiges Versagen macht uns schuldig, eine aufkeimende Angst treibt uns zum Aufbau einer äußeren Scheinwelt, die uns die wahren Seinsfragen verbirgt. Wir sind nicht dort, wo wir sein sollten, wir sind anderswo. O. nennt dieses „Anderswo-Sein" das Alibi. Mit einer guten Kenntnis der Zeitproblematik und großem journalistischem Geschick geht er nun daran, das gesamte geistig-kulturelle Leben unserer Zeit mit ihrer Wissenschaft und Technik, ihrer Politik und Religion, ihrem Streben nach Fortschritt und Schreien nach Revolution, ihren Mondflügen und Betonbauten als eine Scheinwelt von lauter Alibis zu entlarven. Biafra und Vietnam, der Hunger in Afrika und die Ungerechtigkeiten in Brasilien zeigen uns, daß die UNO und die Großmächte, die Soziologie und die Politik unfähig sind, die wahren Fragen der Menschheit wirklich zu lösen. Unter dieser Zeitkritik verbirgt sich bei O. ein unverkennbarer Kulturpessimismus. Man bekommt fast Lust, statt mit dem stinkenden Auto lieber mit der Postkutsche zu reisen, man sehnt sich zurück nach jener zufriedenen Zeit, wo noch ein Kamel und eine Frau den vom Mann gelenkten Pflug gezogen haben.

Mit der Glut eines Neubekehrten sieht O. auch in dieser Schrift in der Psychoanalyse Freuds den Schlüssel zur Lösung der letzten Menschheitsfragen. Erst Narzißmus und Kastrationsangst, Inzestverbot und Ödipuskomplex, Aggressions- und Todestriebe enthüllen uns die letzten Motive und Urgründe unserer Seele. Dabei wird dogmatisch immer nur Freud zitiert, wir hören nichts von der Fortentwicklung durch A. Adler, C. G. Jung, V. Frankl und so vielen anderen, die Freud heute wahrlich anders sehen. O. erweckt ganz unversehens den Eindruck, als ob die Weltanschauung Freuds sich nahtlos in die christliche Glaubensüberzeugung einfügte und er

ist empört, wieso katholische Theologie Freud solange toschweigen konnte.
Wer die Existenzphilosophie M. Heideggers nur einigermaßen kennt, spürt sogleich, wie alle diese Gedanken direkt oder auf Umwegen dem Werke „Sein und Zeit" (1927) entnommen sind und bei Heidegger eine weitaus tiefere Antwort gefunden haben. Was Heidegger dort von der „Eigentlichkeit" (zum Ich hin) und von der „Uneigentlichkeit" (vom Ich weg) gesagt hat, wird hier von O. mehr journalistisch („Die andern scheren mich einen Dreck", „Geschwafel" usw.) auf die Tagesproblematik angewendet. Vf. irrt: Das II. Vatikanum und die ganze heutige religiöse Diskussion hat nicht von der Psychoanalyse, sondern vom Existentialismus die entscheidende Prägung erhalten.

Graz *Johann Fischl*

BIBELWISSENSCHAFT NT

BISER EUGEN, *Der Helfer.* Eine Vergegenwärtigung Jesu. (264.) Kösel, München 1973. Ln. DM 28.—.

Das Pendel der Jesusforschung schwingt wieder zurück. Am deutlichsten wird das an diesem Buch, das auf seine Weise das Thema des großen Werks Guardinis, Der Herr, aufgreift und fortführt. Es geht um die Vergegenwärtigung Jesu als des Retters, Helfers, Führers, Erlösers der Menschheit. „Der Helfer ist auch die Hilfe", diese Feststellung Kierkegaards bildet das Leitthema dieses Buches, das Vf. eine Meditation nennt, die aber mit allen zur Verfügung stehenden wissenschaftlich vertretbaren Methoden die Eigenart und Bedeutung der letztlich unbegreiflich reichen und komplexen Person Jesu dem suchenden und glaubenden Menschen der Gegenwart aufschließen will. Biser kennt sich sowohl in den Methoden wie auch in den Ergebnissen und Hypothesen der Exegese sehr gut aus; gerade deswegen aber zeigt er auf, wie unzureichend und voreilig es ist, mit Hilfe der historisch-kritischen Methode das Eigentliche Jesu zu fassen. Er prüft deshalb die geistig-geistliche Wirkungsgeschichte Jesu, wie sie sich in den „Gemeindezeugnissen" des NT niedergeschlagen hat, und zieht deshalb alle ntl Aussagen des NT über Jesus, auch die sogenannten nachösterlichen Jesusworte und -geschichten, in seine „Meditation" mit ein. Gerade die spirituellen Erfahrungen mit Jesus sind ihm daher wichtig, das Geheimnis Jesu zu entschleiern. Dabei will er „im glaubenden Jesus den geglaubten ... Christus erreichen", weil er der Überzeugung ist, daß „in diesem Zwischenfeld spiritueller Empirie (d. h. der Wirkungen des Auferstandenen —) (sich) Einsichten und Fühlungen ein(-stellen), die den Intentionen des historischen Jesus bisweilen erheblich näher kommen dürften als die in unmittelbarem Umgang mit ihm gewonnenen" (28f).
Von diesem methodischen Einstieg hängen die Stärken und die Schwächen dieses Buches ab. Die Stärken, insofern es gelingt, Jesus in seiner Einzigartigkeit und Eigenart mit Hilfe von Religionsphänomenologie und theologischem Nachdenken in einer Weise zu profilieren, die in vielerlei Hinsicht den Charakter der Evidenz und Glaubwürdigkeit für sich hat. Die Schwächen, insofern Biser versucht mit Hilfe der Menschensohnaussagen eine innere Entfaltung des Selbstbewußtseins Jesu zum absoluten Sendungsbewußtsein aufzuweisen. „Der Menschensohn ... war sein Stellvertreter bei Gott, so wie er in der Unbedingtheit seiner Liebe der Stellvertreter Gottes bei den Menschen war. Das Mittelglied dürfte dann die gemeinsam getragene ‚Verborgenheit' gewesen sein: das Gefühl des ‚Zurückgehaltenseins' im Köcher Gottes, das den Menschensohn auf seine Entsendung zum Gericht und das Jesus auf seine Stunde warten hieß ... zu einem nicht fixierbaren Zeitpunkt, vielleicht im Anschluß an das Petrus-Bekenntnis von Caesarea Philippi (mußte) die Stunde gekommen sein, in der die ‚Wand' der duplizierten Selbigkeit zusammenbrach und die uneingeschränkte Identität die beiden durch sie getrennten Räume einnahm. Mit dem Vollzug der Identifikation stürzte für Jesus buchstäblich, nur in einem durchaus positiven Sinn ‚der Himmel ein' ... Jetzt, in der Reaktion auf Jesus, entscheidet sich das Schicksal der von ihm Angerufenen für die gesamte Weltzeit" (102f).
Der Versuch Bisers ist jedoch bedeutend nach Intention, Durchführung, Gedankenreichtum, anregender Kraft und vermittelter Einsicht — trotz der angedeuteten Mängel. Er kann gerade Theologen eine notwendige Hilfe sein, dem ganzen Jesus Christus lebendig zu begegnen, den Schrift und Überlieferung bezeugen, nicht nur dem blutleer-abstrakten, aus bestimmten Vorentscheidungen geprägten der historisch-kritischen Vernunft allein.

Passau *Otto Knoch*

KREMER JACOB, *Pfingstbericht und Pfingstgeschehen.* Eine exegetische Untersuchung zu Apg 2, 1—13. (Stuttgarter Bibel-Studien, 63/64) (297.) KBW, Stuttgart 1973. Kart. lam. DM 24.—.

Der seit 1972 in Wien lehrende Neutestamentler, dem wir ein instruktives Buch über „Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi" (Stuttgart 1966. ^{3}1969) verdanken, legt nun sein umfangreiches Werk über den ntl Pfingstbericht vor. Vf. betont, daß diese neue Untersuchung durch viele Fragen angeregt ist, die ihm zur heutigen Bibelauslegung und zum Verständnis der biblischen Osterbotschaft gestellt wurden. Die fachliche Untersuchung wollte er darum so anlegen, daß

ihre Ergebnisse „auch den Theologen, Seelsorgern und Lehrern einsichtig werden, die sich nicht so ausgiebig dem Bibelstudium widmen können" (5). Diesem löblichen Anliegen wird die Durchführung gerecht, so daß man das Opus als wertvolle Ergänzung zu Kremers Auferstehungsbuch bezeichnen kann.

Das Buch hat vier Teile, von denen der dritte (über den Pfingstbericht) auch dem Umfang nach das Hauptgewicht trägt (87—267). *Teil 1* bespricht die jüdischen Gehalte des „Wochenfestes", das seit dem Exil nicht bloß Erntedankfest war, sondern gewiß auch „die Erinnerung an die Geschichte Israels" zum Inhalt hatte. Ob es allerdings vor der Tempelzerstörung schon (wie in den rabbinischen Schriften) dem Gedenken der Sinai-Gesetzgebung diente, muß bezweifelt werden (18f). *Teil 2* legt in umfassender Weise die „Urkirchliche Geisterfahrung" dar, die sich in vom AT her gebotenen Kategorien auslegen ließ. „Es kann nicht übersehen werden, daß sich die urkirchliche Geisterfahrung von dem griechischen Enthusiasmus und der Ekstase beachtlich unterscheidet" (85).

Bei der Analyse von Apg 2, 1—13 (*Teil 3*) fallen dem Vf. zunächst unterschiedliche Strukturen von 2, 1—4 und 2, 5—13 auf; sie werden auf einem beigefügten Faltblatt (mit dem deutschen und griechischen Text) ersichtlich. Die beiden Teilstücke unterscheiden sich aber auch, was das Ausmaß lukanischer Wort- und Stilelemente betrifft. Dadurch will K. erkennen, daß der Bericht über das eigentliche Pfingstgeschehen (VV. 1—4) weniger „lukanisch" und somit traditionell sei, während das Referat über die Wirkung des Geschehens auf die Bewohner Jerusalems (VV. 5—13) fast ausschließlich (ausgenommen vielleicht die Völkerliste der VV. 9—10) auf den dritten Evangelisten zurückgeht. Lukas fand demzufolge eine in apokalyptischem Stil (Brausen, Erscheinen von Feuerzungen) gehaltene Überlieferung (vgl. indessen S. 266f: „Vorlage") vor, die das Sprachen-Reden der Jünger auf den Hl. Geist zurückführte. „Es ist nicht ausgeschlossen . . ., daß der Verfasser die Apg 2, 5—13 geschilderten Szenen analog zu den Chorschlüssen der Wunderberichte im Evangelium selbständig entworfen hat" (164f). Der Historiker, der wissen will, „was Pfingsten geschah" (vgl. den Aufsatz des Vf. in: Wort und Wahrheit 28 [1973] 195—207), kann somit nur auf Apg 2, 1—4 zurückgreifen: Wahrscheinlich traten die Jünger Jesu am Pfingstfest nach dem Tod Jesu erstmals öffentlich in Jerusalem auf und verkündeten allen verbindlich, daß der Gekreuzigte der Messias ist. Dieses Auftreten sowie die apostolische Predigt wurde als geistgewirkt erkannt. Die alte Pfingstüberlieferung deutete somit die überwältigende Macht, die die Apostel zu diesem Aufbruch befähigte, als den Geist Gottes. Lukas hat diese Tradition so bearbeitet, daß Vision und Audition (Brausen, Zungen) als sinnlich wahrnehmbares Geschehen erscheinen (vgl. seine Szene der Taufe Jesu). Ihm kam es ferner, wie 2, 5—13 und die Pfingstpredigt des Petrus zeigen, darauf an, daß in der apostolischen Verkündigung der Hl. Geist für Christus Zeugnis ablegt (vgl. 5, 32). Das „Reden in fremden Sprachen", an das die Pfingsttradition dachte, ist für Lukas nicht von ausschlaggebendem Interesse. Es wird in dem interpretierenden doppelten Chorschluß (VV. 7—13) auf das reduziert, was ursprünglich gemeint war: die geistgewirkte Botschaft ist für alle Menschen bestimmt (266).
Damit stellt K. sich in Gegensatz zu der verbreiteten These (E. Lohse, E. Trocmé), am Anfang der Pfingstüberlieferung hätte die Erinnerung an glossolalische Erfahrungen gestanden. Daß K. mit seinen Kriterien der Scheidung von Tradition und Redaktion nicht überall Zustimmung finden dürfte, kann man vermuten. Wenn Lukas, wie K. annimmt, in 2, 5—13 selbst am Werk gewesen ist, hat er durch die Verwendung von *diálektos* in den VV. 6.8 (für *glōssa* der Tradition) m.E. eher auf „fremde Sprachen" abgehoben als der tradierte Text. Wie dem auch sei —, dankbar ist man dem Vf. für seine didaktisch geschickte Darstellung und nicht zuletzt dafür, daß er entsprechend seinem Programm abschließend (*Teil 4*) „die Bedeutung des Pfingstberichts für Theologie und Kirche" herausstellte.

Bochum *Gerhard Schneider*

SCHELKLE KARL HERMANN, *Theologie des Neuen Testaments.* II. Bd. Gott war in Christus. (Kommentare und Beiträge zum Alten und zum Neuen Testament) (326.) Patmos, Düsseldorf, 1973. Ln. DM 36.—.

Der Tübinger kath. Neutestamentler legt mit diesem Band bereits den 3. Bd. seiner auf vier Teile geplanten Theologie des Neuen Testaments vor (bisher I Schöpfung, 1968, und III Ethos, 1970). In seiner aus den bisherigen Bänden bekannten Art versucht Sch. vor allem eine Synthese ntl Begriffe und Themenzusammenhänge. Dieser Band ist in vier Teile eingeteilt. I. Offenbarung (Begrifflichkeit und Begriff biblischer Offenbarung in der Schrift und der späteren verschiedenkonfessionellen Theologie; Offenbarung in der Schöpfung; das Alte Testament im Neuen; Offenbarung im NT). II. Erlösung und Heil (Wort Christi und Christus das Wort; Machttaten und Wunder Christi; Passion Christi — Geschichte und Deutung; Erlösung und Sühne; Auferweckung und Erhöhung — Geschichte und Deutung; Inkarnation; Hoheitstitel Jesu — vor allem Messias, Menschensohn, Sohn und Sohn Gottes, Heiland, Herr und gottheitliche Prädikation).

III. Geist Gottes (der Geist als Offenbarung und Offenbarer). IV. Gottesglaube und Gotteslehre (Gottesfrage heute; atl Gottesglaube und griechischer Gottesbegriff; ntl Gottesglaube; ein Gott — eine Kirche; Gott als Schöpfer, Herr und Vater; Gottes Heiligkeit und Herrlichkeit; Gott als Geist, Licht, Liebe; philosophische Gottesprädikate; göttliche Dreiheit). Ein Register über „Wörter-Begriffe-Bezüge" (323—326) beschließt diesen Band.

Methodisch unterscheidet sich der Versuch Schelkles deutlich von den derzeit vorliegenden neueren Darstellungen ntl Theologie. In umfassender Weise werden die wesentlichen ntl Begriffe und Themen angesprochen. Dabei werden zwar beim einzelnen Begriff und Thema die verschiedenen Schichten ntl theologischer Aussagen selbstverständlich voneinander unterschieden. Hingegen kommt es zu keinem Versuch der Nachzeichnung einer Entwicklung theologischen Bewußtseins im NT insgesamt bzw. in seinen einzelnen Zeugen. Das ist natürlich ein Verzicht, bringt aber auch den Verzicht auf viel Hypothetisches mit sich. Vf. zwingt den Leser weder ausdrücklich noch einschlußweise zur Übernahme seiner spezifischen Konzeption, sondern erleichtert das Finden eines eigenen Standortes. Zur Eigenart dieser Theologie des NT gehört auch, daß die typischen konfessionellen Standpunkte unseres Lebenskreises (katholisch und evangelisch) zu Kontroversfragen dargelegt werden.

Man kann bei einer solchen Fülle von dargebotenen Details selbstverständlich oft geteilter Meinung sein. Ich würde kaum die Apostel dem Amt, das Charisma den Propheten zurechnen (19). Die Stellung Jesu gegenüber der erlaubten Ehescheidung muß nicht so interpretiert werden als: „Nicht jedes Wort der Bibel ist also Gottes Wort, sondern dieses muß vielleicht erst gefunden werden" (23). Vielmehr scheint auch nach dem überlieferten Jesuswort das Gotteswort als konkrete Anrede auch Demaskierung(!) des konkret angeredeten Menschen zu sein. Die Unterscheidung zwischen sittlichem und kultischem Gesetz im AT ist wahrscheinlich keine geeignete Kategorie, nach der das AT aus sich selber gemessen werden sollte (40ff). 1 Kor 9,9 bestreitet m. E. Paulus gar nicht den ursprünglichen Sinn der Vorschrift von Dt 25,4 (Tierschutzregel!), sondern hebt mit seiner rhetorischen Frage die allgemeine Gültigkeit des Prinzipes hervor (51). M. E. trägt A. Holl nicht zur Problematik von Erlösung und Sühne vom ntl Standpunkt bei (116). Wenn betont wird, daß Frauen von Paulus im Dienst der Kirche geschätzt waren (138), so soll man doch wieder nicht 1 Kor 14, 34 verschweigen. Außerdem ist das Argument, daß Frauen bei Juden nicht als Zeugen angenommen wurden, durch diese Feststellung Schelkles nicht erledigt. Solche natürlich fortsetzbaren Einwände ändern nichts am großen Wert dieses Bandes. Sch. beweist einen ausgeprägten Sinn, neue Erkenntnisse der ntl Forschung auch von einem traditionellen theologischen Standpunkt aus verstehbar zu machen. Von dort her scheint mir diese ntl Theologie gerade jenen theologisch gebildeten Katholiken empfehlenswert zu sein, die ihr Bibelstudium schon vor einiger *Zeit abgeschlossen* haben. Sie würden durch Zur-Kenntnis-Nehmen dieses Werkes in unprovokanter Weise mit vielen Ergebnissen bisheriger Arbeit vertraut gemacht werden. Daher ist das Studium der Theologie des NT eindringlich empfohlen. Hoffentlich kann Sch. sein Versprechen wahr machen, bald den letzten Teil dieses Werkes vorzulegen. Eine ntl Theologie dieser Qualität fehlt ja bekanntlich bis heute im katholischen Bereich.

LAUB FRANZ, *Eschatologische Verkündigung und Lebensgestaltung nach Paulus.* Eine Untersuchung zum Wirken des Apostels beim Aufbau der Gemeinde in Thessalonike. (Bibl. Untersuchungen, hg. v. O. Kuss, Bd. 10. Münchener Universitäts-Schriften) (X u. 225.) Pustet, Regensburg 1973. Kart. lam. DM 42.—.

Neuerlich eine bei O. Kuss erarbeitete Dissertation. Die ursprünglich geplante (V) Untersuchung der Regeln der Lebensgestaltung nach Paulus auf der Grundlage aller Paulusbriefe wurde zu einer Untersuchung der einschlägigen Teile der beiden Thessalonikerbriefe. 1. Kap. Zur Forschungsgeschichte der paulinischen Paränese (1—24; im Gegensatz zu anderen Arbeiten der Kuss-Schule eher geringen Umfangs, aber zureichend informierend); 2. Kap.: Das Evangelium für die Heiden nach dem Zeugnis des ersten Thessalonikerbriefs (25—49; Untersuchung von 1 Thess 1,9 und Vergleich mit der Gerichts- und Heilsankündigung des paulinischen Evangeliums); 3. Kap.: Die konkrete Paränese des ersten Thessalonikerbriefs (50—95; Untersuchung von 1 Thess 4, 1—12 und 5, 12—22; Heiligung und Pneuma; Gerichtsmotiv; Gegenüber von Apostel und Gemeinde; „Vorsteher"; „Oikodome"); 4. Kap.: Eschatologischer Glaube und Lebensbewährung (96—178; Exkurs über das Echtheitsproblem von 2 Thess — eher nein; Untersuchung 1 Thess 4, 11—5, 11; 2 Thess 2,2; 3, 6—15; Leben „zwischen den Zeiten"; eschatologisches Selbstverständnis der Gemeinde als paränetisches Motiv; ihr Verhältnis zu den gültigen Ordnungen); 5. Kap.: Die Paränese des ersten Thessalonikerbriefs im Rahmen der paränetischen Tradition (179—201; Beziehung zur spätjüdischen Vorstellungswelt; keine Möglichkeit, urchristliche Taufparänese zu rekonstruieren; katalogische Paränese 1 Thess 4, 3—8; 5, 4—10 und Einzelmahnungen zum Bestand der Gemeinde auf Grundlage von „Agape" und „Oikodome").

Zusammenfassung (202): 1 Thess Zeichen der Sorge des Paulus um seine Gemeinde auch in der Paränese; diese ist verschiedentlich der jüdischen Vergangenheit des Paulus verhaftet; neu ist das Vorzeichen, nämlich das „Evangelium Gottes"; wer ihm glaubt, hat an ihm schon Teil durch Heiligung und Pneuma; hat dadurch Hoffnung auf endgültiges Heil bei der nahe erwarteten Parusie; kaum änderndes Eingreifen in die Ordnungen dieser Welt (Spannung zwischen Heilserfahrung und Weiterbestehen der gültigen Ordnungen dieser Welt; Situation des Anfangs; erste Anfänge der Kirche, die sich in der Welt einzurichten hatte). Literaturverzeichnis, Stellen- und Namensregister. Redliche und gewissenhafte Untersuchung des Fragenkomplexes. Bemerkenswerte Einzeleinsichten. Kaum wesentliche Fortentwicklungen. Geeignet zur verantworteten Problemerfassung.

Salzburg *Wolfgang Beilner*

DENZLER G./BECK E./BLANK I./LANG H./KUHNLE FJ., *Zum Thema Wille Gottes.* (145.) KBW Stuttgart 1973. Snolin DM 15.—.

Es ist zu begrüßen, daß der mit vielen Mißverständnissen und negativen Assoziationen belastete Begriff: „Wille Gottes" in vorliegender Schrift von verschiedenen Aspekten her beleuchtet und einer sorgfältigen Untersuchung unterzogen wird. — Wieviele sittlich verwerfliche Taten im Lauf der Kirchengeschichte unter dem Motto: „Gott will es" begangen wurden, schildert *G. Denzler.* — Unter dem Titel: „Du sollst ... Alttestamentliche Perspektiven" behandelt *E. Beck* die Rolle des Gesetzes im Alten Bund. Daß es sich dabei nicht um eine statische, sondern um eine in ständigem Fluß befindliche Größe handelt, wird durch einen kurzen Überblick der Geschichte Israels — von der Patriarchenzeit bis zur nachexilischen Kultgemeinde — einsichtig. Die hervorragende Rolle, die die Propheten in der Gewissensbildung des Gottesvolkes gespielt haben, wird stark betont. Umso mehr überrascht es, daß die Verfasserin das nachexilische Judentum unter einem vorwiegend negativen Gesichtspunkt schildert: „Gott wird nicht mehr gebraucht. Er kann sich zurückziehen ... Gott wird an seinen im Gesetz fixierten Willen gebunden, auf ihn verpflichtet" (75). Bestünde dieser Vorwurf einer rein formalen Frömmigkeit zurecht, so würden Phänomene wie die Schechinah-Mystik, die Bewegung der Chassidim, die Gebete aus den Gaskammern und dem Warschauer Getto unverständlich.
Der Artikel von *J. Blank* „Die Auslegung des Willens Gottes im Neuen Testament" stellt den Höhepunkt vorliegenden Buches dar. Blank legt dar, daß der Gotteswille von Jesus als universeller Heils- und Liebeswille verstanden wird. Mit diesem göttlichen Liebeswillen soll der Mensch schon hier und heute rechnen und deshalb das unbedingte Heilsvertrauen zur Grundlage seines Selbstverständnisses wie seines ethischen Handelns machen. An die Stelle des Gesetzes tritt der Mitmensch. „Der Mensch definiert durch sein Handeln jeweils den Gotteswillen mit" (108). — Die Anwendung der Einzelweisungen Jesu, die alle unter dem Primat des Liebesgebotes stehen, fordert das persönliche Engagement, die schöpferische Neuinterpretation dessen, was jeweils zu tun ist, immer neu heraus. Zu diesem neuen Gehorsam wird dem Christen das von den Propheten verheißene „neue Herz" und der „neue Geist" zugesagt. — Abschließend weist Blank auf die große Bedeutung hin, die ein solches Verständnis der Botschaft Jesu gerade für unsere heutige Situation hat. Er ruft „zum Mut zu den eigenen Ursprüngen" auf, dem Mut zu einer genuin christlichen Identität, die sich an der eschatologischen Reichs-Botschaft Jesu orientiert (108).
In dem Beitrag von *H. Lang*, „Kritik des unkritischen Gehorsams", wird von der Sicht des Psychologen aus eine Erziehung zu „kritischem Gehorsam" gefordert. Schon dem Kind soll eine seiner Intelligenzstufe entsprechende Einsicht in das „Warum" der von ihm geforderten Triebverzichte geboten werden. Diese Forderung ließe sich sehr wohl mit der „Erziehungsmethode Jesu" in Einklang bringen, der ja auch durch Gleichnisse und Bildworte die Hörer zur Einsicht in das von ihm Geforderte bringen wollte. Abschließend faßt *F. J. Kuhnle* die Denkanstöße, die diese wertvolle Schrift vermittelt, in einem Predigtmodell: „Gott — ein Mittel zum Zweck?" zusammen.

Bertholdstein *Mirjam Prager*

LÉON-DUFOUR XAVIER, *Exegese im Methodenkonflikt.* Zwischen Geschichte und Struktur. (266.) Kösel, München 1973. Kart. lam. DM 35.—.

CHABROL CLAUDE/MARIN LOUIS, *Erzählende Semiotik nach Berichten der Bibel.* (211.) Kösel, München 1973. Kart. lam. DM 35.—.

Es ist ein natürlicher Prozeß, daß die biblische Exegese neue Methoden der profanen Sprachwissenschaft übernimmt. Vor allem sind es heute die Methoden der Linguistik, die für die biblische Exegese zunehmend an Bedeutung gewinnen. So hat die französische, katholische „Vereinigung zum Studium der Bibel" auf ihrem Kongreß 1969 das Gespräch gesucht mit dem linguistischen Strukturalismus, der von Frankreich ausging und dort weit verbreitet zu sein scheint. Der bekannte Jesuiten-Exeget X. Léon-Dufour hat die einzelnen Referate dieses Kongresses herausgegeben, die nun auch in deutscher Sprache vorliegen. Absicht des Unternehmens ist es, die historisch-kritische Methode sinnvoll zu

ergänzen. Da häufig hermeneutische Fragen behandelt werden, ist P. Ricoeur einer der wichtigsten Referenten. Da die historisch-kritische Methode das Schicksal des Historismus teile (21), versucht er einen Übergang von der historischen zur strukturalen Methode zu zeigen. Es wird das „semiologische" Modell, ausgehend von De Saussure, Lévi-Strauss und R. Barthes vorgestellt, das zwischen drei Operationsniveaus unterscheidet, nämlich dem der Funktionen, der Handlungen und der Narration (27). Den Begriff der Hermeneutik versucht Ricoeur beim amerikanischen Sprachanalytiker und Pragmatiker Ch. S. Peirce zu fixieren.

Am Beispiel von Gn 1 versucht P. Beauchamp eine strukturale Methode anzuwenden, wobei er deutlich für einen Methodenpluralismus plädiert. Die semantische Struktur des Textes soll direkt zu seiner Interpretation führen. — A. Vergote versucht eine psychoanalytische Deutung von Röm 7, was aber wenig mit einer strukturalen Linguistik zu tun haben dürfte. — Der methodisch stärkste Beitrag stammt von R. Barthes, der strukturale Erzählanalyse am Beispiel von Apg 10—11 vorstellt. Bei ihm erfährt man, daß „Strukturalismus" keine einheitliche Schule, kaum erst eine Methode und sicher keine Wissenschaft sei (119). Nach dem Formalisationsprinzip ist ein Text ein Sprechakt (parole), der auf ein Sprachsystem (langue) verweist. Die Arbeit geht so vor sich, daß ein Text zuerst in seine kleinsten Einheiten zerlegt wird; dann wird das sprachliche Inventar geordnet und es wird eine neue Koordination der gefundenen Einheiten vorgenommen. Eine sprachliche Botschaft verweist auf einen sprachlichen Code. Dieser Code oder dieses Sprachsystem soll durch die strukturale Analyse freigelegt werden. — J. Courtés analysiert Apg 10, 1—11, 18 als ein System mythischer Vorstellungen, wobei die Akteure, die Handlungen, das Bühnenbild des Textes usw. bestimmt werden. — L. Marin versucht im genannten Text eine narrative Struktur zu finden. (148ff) Dabei ist von Tiefenstruktur, Bedeutungsebenen und Archetypen die Rede. — H. Bouillard spricht sich aus der Sicht des Dogmatikers deutlich für einen Methodenpluralismus in Exegese und Dogmatik aus (175ff), wobei er Theologie als Hermeneutik verstehen möchte. P. Ricoeur faßt die Ergebnisse der Tagung zusammen: es soll nach neuen Methoden gesucht werden, aber es soll nicht vorschnell zu einer Synthese dieser Methoden kommen. Er will eine strukturale Methode von der Ideologie des Strukturalismus abheben. Drei Illusionen der historisch-kritischen Methode sollen korrigiert werden: die Illusion der Quelle, des Autors und des Empfängers (195). — Im Anhang des Buches finden sich Überlegungen von P. Ricoeur über eine modifizierte Theologie des Wortes sowie eine Textanalyse zu Apg 10, 1—11, 18 von E. Haulotte.

Das zweite Buch, das C. Chabrol und L. Marin herausgegeben haben, zeigt deutlicher die Anwendung strukturaler Methoden auf die Bibelexegese. Da wird zuerst in die Einzelprobleme einer erzählenden Semiologie eingeführt. Dann wird ausgehend von einer Informationstheorie die Genesis als Mythos analysiert (E.R. Leach). Auch hier wird mit psychoanalytischen Kategorien wie z. B. mit dem „Ödipuskomplex" gearbeitet. — Oder es wird der Text einer biblischen Blindenheilung nach sprachlichen Sequenzen und Funktionen untersucht. Da ist von einer Logik der Kontrakte die Rede, oder von Reihenstrukturen des Textes. — Nach ähnlichen Gesichtspunkten untersucht L. Marin die Texte Mt 28, 1—8 par. (die Frauen am Grabe) und Mt 27, 1—2. 11—31 (Jesus vor Pilatus). Hier wird der Text in Vers-Paare untergliedert. Ähnlich untersucht C. Chabrol einen Text der Passion (132ff). Dabei soll von einer erzählerischen zu einer semantischen Struktur weitergeführt werden. — E. Haulotte behandelt grundsätzliche Probleme der strukturalen Analyse von Texten und Schriften (157ff), wobei er von der Frage geleitet wird, wie die Erzeugung von Sinn vor sich gehe. Für L. Marin geht es am Schluß des Buches um drei Grundprobleme: um die Situation des Lesers vor dem Text, bzw. um eine gegebene Theorie über den bilischen Text; sodann um die Situation des Bibeltextes gegenüber der theoretischen Darstellung des Mythos; schließlich um die Situation der theoretischen Darstellung semantischer und psychoanalytischer Art im Verhältnis zum Bibeltext (191).

Mit diesen zwei Büchern werden also strukturale Methoden und Probleme in der Exegese dargestellt. Vor der Beurteilung eines solchen Unternehmens müssen einige Unterscheidungen eingeführt werden: Strukturalismus unterscheidet sich grundlegend von der angelsächsischen Sprachanalyse. Im ersten Fall wird vorwiegend linguistisch oder psychologisch oder kultursoziologisch gearbeitet, im zweiten Fall aber vorwiegend formal-logisch. Im ersten Fall handelt es sich nach Auskunft eines führenden Vertreters um keine Wissenschaft und noch kaum um eine Methode; im zweiten Fall aber haben wir es mit einer exakten Wissenschaft und Methodologie zu tun. Nun werden dieselben Begriffe gelegentlich von beiden Richtungen verwendet, was zu einem heillosen Durcheinander in der Diktion führen dürfte. Beidemale wird von „Struktur", von „Analyse", von „Semiotik" usw. geredet. Semiotik ist für die Sprachanalyse seit Morris und Carnap der Oberbegriff der drei Disziplinen Syntax, Semantik und Pragmatik. Strukturalisten reden vorwiegend von „Semiologie", gelegentlich auch von Semiotik und von linguistischer

Analyse. Was für die Strukturalisten die „Tiefenstruktur" des Textes ist, ist für Sprachlogiker nicht mehr als Oberflächenstruktur. Diese verstehen seit Wittgenstein oder Chomsky unter Tiefenstruktur die logische Struktur eines Textes. Gelegentlich wird auch von einem amerikanischen Strukturalismus im Zusammenhang mit den Vertretern der Generativen Transformationsgrammatik (Chomsky, Lakoff, Ross, Mc Cawley) gesprochen. Dieser unterscheidet sich aber streng vom taxonomischen französischen Strukturalismus und ist aus der Sprachanalyse und analytischen Philosophie hervorgegangen. Hier zeigt sich, daß wenig gewonnen ist, wenn man jede Forschungsrichtung als Strukturalismus bezeichnet, die Sprachstrukturen untersucht. Dann würden auch die exakten Logiker darunterfallen. Es kommt nämlich alles darauf an, mit wie exakten Mitteln und Methoden Sprachstrukturen analysiert werden.

Nach diesen Unterscheidungen einige kritische Anmerkungen: die beiden Bücher zeigen deutlich, daß der französische Strukturalismus noch zwischen Mode und Methode (G. Schiwy) pendelt. Sein Instrumentarium erreicht noch an kaum einem Punkt wissenschaftliche Exaktheit. Sein taxonomisches Vorgehen vermag dem lebendigen Sprachprozeß keineswegs gerecht zu werden. Auch scheint er nicht vor einem neuen Psychologismus gefeit zu sein. So dünkt eine Allianz mit hermeneutischem Sprachbewußtsein nur schwer möglich zu sein. Berechtigt bleibt die Forderung, die historisch-kritische Exegese durch linguistische Methoden zu ergänzen. Für eine solche Ergänzung aber dürften textlinguistische und pragmatische Methoden (D. Wunderlich, U. Maas, S. Schmid) geeigneter sein, die sich den Methoden der generativen Transformationsgrammatik verpflichtet wissen. Ebenfalls scheint eine Ergänzung der Exegese durch die exakten Methoden der Sprachanalyse und der Sprachlogik möglich und dringlich zu sein. Gewiß ist ein Methodenpluralismus in der Exegese wünschenswert. So werden strukturalistische Fragestellungen auch in der Exegese ihren Platz bekommen. Aber sie dürften nicht übernommen werden, ohne vorher den Status einer exakten und überprüfbaren Methode erreicht zu haben. Für die Theologie wäre es zu wenig, nur eine Mode übernommen zu haben.

Graz *Anton Grabner-Haider*

KIRCHENGESCHICHTE

ANDRESEN CARL, *Einführung in die Christliche Archäologie.* (Die Kirche in ihrer Geschichte, hg. v. Schmidt/Wolf, Bd. 1) (175.) Vandenhoek & Ruprecht, Göttingen 1971. Paperback.

Um es sofort zu sagen: Ich wüßte im Augenblick keine knappere und präzisere und dennoch derart zuverlässige und durchsichtige Einführung in die christliche Archäologie wie diese, die uns der Göttinger Ordinarius für alte Kirchengeschichte im Rahmen des großen historischen Handbuchs „Die Kirche in ihrer Geschichte" vorlegt. Er ist souveräner Kenner der Materie und zugleich didaktisch geschickter Lehrer. Auch wer die neuen großen kirchengeschichtlichen Handbücher (etwa von Herder und Benziger) besitzt, sollte sich diesen handlichen Faszikel beschaffen: In einer Zeit, wo der anspruchsvollere Tourismus die „alten Stätten der Christenheit" entdeckt hat, das Monument den Menschen vielfach eindrücklicher anspricht als das Dokument und vorzügliche Kunstbände über diese Epoche in den Händen vieler sind (Becks Universum der Kunst, die Bände des Hirmer-Verlags, Propyläen-Kunstgeschichte u. a. m.), sollte der Historiker und Liebhaber der alten Kirche diese Sparte gründlich und systematisch studieren und kennen.

In einem I. Teil werden die Disziplinen der christlichen Archäologie (Malerei, Plastik, Architektur, aber auch Glyptik, Epigraphik, Beerdigungswesen) einzeln je nach Thematik, Methode und Hauptmonumenten vorgestellt. Der II. Teil vermittelt dann eine chronologische Zuordnung und einen guten Durchblick durch die Perioden der frühen konstantinischen, theodosianischen und justinianischen Zeit. Mit dem Bilderstreit setzt eine Zäsur ein, die die Epoche der frühchristlichen Kunst abschließt. Das Werk hat vorzügliche Bibliographien, die fast die Hälfte der Druckseiten einnehmen. Sie streben keine eigentliche Vollständigkeit an, sind als bibliographie raisonnée gedacht, lassen aber keine wirklich wesentliche Arbeit vermissen. Das fast 30 Seiten umfassende Namens-, Orts- und Sachregister schlüsselt die Fakten vorzüglich auf; ein zusätzliches Verzeichnis der Abkürzungen und Stichworte vervollständigt das (als Faltblatt beigelegte) Siglenverzeichnis des Gesamtwerks für diesen speziellen Zweck. So besitzt man mit dieser Arbeit ein gediegenes Handbuch. Selbst wenn man im II. Teil gelegentlich einmal einen Akzent auch anders setzen könnte, so ist das wohl eher Ermessensfrage. Insgesamt ein Buch, das man mit Freuden anzeigt.

Wien *Johannes H. Emminghaus*

KHOURY ADEL-THÉODORE, *Polémique byzantine contre l'Islam.* (377.) 2e tirage. E. J. Brill, Leiden 1972.

Vf. der Herkunft nach Libanese, lehrt seit 1966 in der Kath. theol. Fakultät der Universität Münster als Spezialist auf dem Gebiet der byzantinisch-islamischen Kontroversliteratur und hat schon eine beträchtliche Anzahl wissenschaftlicher Publikationen vorzuweisen. Besondere Anerkennung verdient ein umfangreiches Handbuch des von Kh. vertretenen Spezialgebiets. Von den drei dafür

vorgesehenen Bänden sind die beiden ersten erschienen: „Les théologiens byzantins et l'Islam. Textes et auteurs (VIIIe—XIIIe S.)", Münster 1966, 2. Aufl. Löwen 1969, und das hier zu besprechende Werk. Ein dritter, das Handbuch abschließender Band „Apologétique byzantine contre l'Islam" ist in Vorbereitung.

In dem Büchlein „Der theologische Streit der Byzantiner mit dem Islam", das ich im Jahrgang 1970 dieser Zeitschrift angezeigt habe (293f.), ist der Inhalt der drei Bände in derselben Gliederung, aber äußerst knapp auf 78 Oktavseiten zusammengefaßt. In meiner Anzeige vertrat ich die Meinung, Vf. habe einen wichtigen Zeitschriftenaufsatz von Armand Abel übersehen, in dem dieser die Unechtheit des einschlägigen 101. Kapitels vom Buch der Häresien des Johannes Damaskenos nachweisen zu können glaubte. Das war, wie ich nachträglich mit Bedauern feststelle, ein Irrtum. Kh. hat schon in seiner Publikation „Les théologiens byzantins et l'Islam" eingehend auf die Einwände A. Abels Bezug genommen und sie entkräftet (49—55). In dem 1972 erschienenen Buch „John of Damascus on Islam, the Heresy of the Ishmaelites" von Daniel J. Sahas wird übrigens Abels These ebenfalls widerlegt (61—66).

Nachdem Kh. im ersten Band der Reihe die einschlägigen byzantinischen Autoren und deren Werke ausführlich besprochen hat, und zwar in chronologischer Reihenfolge von Johannes Damaskenos (8. Jh.) über Niketas von Byzanz (9. und 10. Jh.) bis auf Bartholomaios von Edessa und Euthymios (13. Jh.), kommt nunmehr im zweiten Band die Sache selber zur Sprache. Vf. berichtet in 3 Kap. auch wieder ausführlich und in chronologischer Reihenfolge über die Stellungnahme der byzantinischen Kontroverstheologen zu Mohammed, zum Koran und zu Lehre und Gesetz des Islam. In den Anmerkungen werden durchwegs die einschlägigen Textbelege angegeben, so daß man in irgendwie zweifelhaften Fällen die Möglichkeit hat, die betreffenden Stellen ohne viel Zeitaufwand im Original nachzuschlagen.

Im Detail von Khourys Berichterstattung ist vieles interessant. Während die erste lateinische Übersetzung des Korans erst im Jahre 1143 verfaßt worden ist, besaßen im griechisch-sprachigen byzantinischen Bereich schon Johannes von Damaskus in der ersten Hälfte des 8. Jh. und ganz besonders Niketas von Byzanz um die Mitte des 9. Jh. genaue Kenntnisse vom Inhalt des Korans. Johannes, der in muslimischem Milieu in Damaskus lebte, hatte wohl unmittelbaren Zugang zum Original (Les théologiens byzantins, 55f.). Niketas wird den Koran ebenfalls auf Arabisch gelesen haben, wenn man nicht etwa annehmen will, daß er von einer am kaiserlichen Hof bereits vorhandenen griechischen Koranübersetzung Gebrauch gemacht hat (ebd. 199f.). Johannes führt auch schon einige Namen von Suren an (Khoury, Les théologiens byzantins, 56; Sahas, John 89—93 u. 136—141). Die Namen „Die junge Kuh (boidion)", „Die Frau" (eigentlich müßte es heißen: „Die Frauen") und „Der Tisch" beziehen sich natürlich auf die Suren 2, 4 und 5. Mit dem weiteren Namen „Das Kamel Gottes" wird eine der drei Suren gemeint sein, in denen der entsprechende arabische Ausdruck *naqat Allah* vorkommt: Sure 7 (Vers 73, Flügelsche Zählung 71), Sure 11 (Vers 64, Fl. 67) und Sure 91 (Vers 13). Am ehesten käme wohl Sure 91 in Betracht, da hier die Vernichtung der Übeltäter, die „das Kamel Gottes" umgebracht haben, als einziges Thema behandelt wird. Sure 91 ist sonst allerdings unter dem Namen „Die Sonne" bekannt. Aber es ist durchaus möglich, daß man sie in Damaskus zur Zeit von Johannes tatsächlich als *surat naqat Allah* bezeichnet hat. Von einigen Suren waren ja noch in später Zeit verschiedene Namen im Gebrauch. Übrigens ist bei der Numerierung der Suren, wie sie bei Niketas vorliegt, immer eine Eins zu addieren, wenn man auf die übliche Zählung kommen will (Les théologiens, 121, Anm. 17; Polémique, 116., Anm. 70). Vermutlich hat in seiner Vorlage Sure 1 überhaupt gefehlt, wie das auch vom Kodex des Ibn Mas 'ud († 653) überliefert wird.

Beachtenswert ist die Bemerkung von Johannes zu Sure 4, Vers 3, wonach Mohammed „clearly legislates that one may have four wives and one thousand concubines if he can, as many as he can maintain beside the four wives" (Polémique, 260; Sahas, John 90, 138f.; hier auch der griechische Text). Sie zeigt, daß eine später allgemein verbreitete Fehldeutung des Schlusses von Vers 3 sich schon zur Zeit des Johannes eingebürgert hatte. Aus der Tatsache, daß der Passus „oder was ihr (an Sklavinnen) besitzt" im Gegensatz zu den im vorhergehenden aufgeführten Heiratsmöglichkeiten mit keiner Zahl versehen ist, glaubte man schließen zu können, daß ein Muslim neben seinen bis zu vier regulären Ehefrauen eine unbegrenzte Zahl von Konkubinen haben dürfe. In Wirklichkeit bedeutete der Passus ursprünglich gerade das Gegenteil. Dem einzelnen Gläubigen wurde im äußersten Fall die Möglichkeit eingeräumt, sich mit einer Sklavin zu begnügen, nämlich dann, wenn er die Kosten für die Ehe mit einer freien Frau nicht aufbringen konnte. Das ergibt sich aus dem Wortlaut von Vers 25 (Fl. 29) derselben Sure.

Beachtenswert ist auch ein Passus aus dem „Streitgespräch zwischen einem Sarazenen und einem Christen", in dem letzterer scharfsinnig unterscheidet zwischen dem einzigen hypostatischen Logos Gottes, der unerschaffen ist (= Christus), und der (Heiligen) Schrift, die er nicht „Logia", sondern (klein-

geschrieben) ῥήματα, „Aussagen" Gottes nennt (Khoury, Le théologiens, 77f.; Sahas, John, 148—151). Wenn wir in diesem Text mit Kh. (Polémique, 205f.) eine direkte Anspielung auf die islamische Lehre vom Nichtgeschaffensein des Korans sehen, müssen wir uns fragen, ob der Passus in seiner Substanz überhaupt auf Johannes Damaskenos zurückgehen kann, m. a. W. ob die islamische Lehre, daß der Koran in seiner Eigenschaft als göttliche Rede mit Gott bis in die Urewigkeit zurückreicht, sich in Damaskus schon in der ersten Hälfte des 8. Jh. durchgesetzt hatte. Wie dem auch sei, auf jeden Fall zeigt sich in diesem Paragraphen des Streitgesprächs wieder einmal, wie nahe Christologie und — sit venia verbo — Koranologie miteinander verwandt sind.

Derartiges Detail wird nun allerdings mehr bei Islamisten als bei Theologen Interesse finden. Der eigentlich theologische Befund der byzantinisch-islamischen Kontroversliteratur ist reichlich primitiv. Man mag es zwar erstaunlich finden, daß Kontroverstheologen wie Niketas von Byzanz sich so eingehende Kenntnisse vom Koran und von der islamischen Überlieferung verschaffen konnten. Ausgewertet haben sie diese Kenntnisse doch nur in negativem Sinn, nämlich zu dem Zweck, dem weltanschaulichen Gegner am Zeug zu flicken und ihm in intellektueller, religiöser und moralischer Hinsicht alles Schlechte zuzuschreiben. Man befand sich eben noch in einer unmittelbaren kämpferischen Auseinandersetzung mit den auch ihrerseits aggressiven Vertretern der islamischen Schwesternreligion. Daß es im Koran auch Stellen gibt, die von echter Frömmigkeit und tiefer Demut zeugen, wollte und konnte man nicht sehen. Erst im 12. Jh. wird einmal Kritk an der maßlosen Verketzerung des islamischen Glaubens laut. Sie kommt aus dem Mund des byzantinischen Kaisers Manuel Komnenos und richtet sich gegen eine Abschwörungsformel für Konvertiten vom Islam zum Christentum aus dem Ende des 9. oder Anfang des 10. Jh., in der unter anderem der Gott Mohammeds verflucht wird. „On sait que cet anathème a provoqué, à Constantinople, l'indignation de l'empereur Manuel Comnéne (1143—1180). L'empereur jugeait la formule blasphématoire, car si les sarrasins ne reconnaissaient pas la divinité de Jésus-Christ, il n'en est pas moins vrai qu'ils adorent le seul vrai Dieu et professent donc un monothéisme authentique" (352). Die kaiserliche Äußerung, auf die hier hingewiesen wird, klingt fast schon wie eine erste Vorwegnahme der positiven Würdigung der islamischen Gottesvorstellung, wie sie an einer Stelle der Verlautbarungen des II. Vatikanums zur Heilsbedeutung der nichtchristlichen Religionen formuliert worden ist.

Tübingen *Rudi Paret*

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.) Regensberg, Münster 1972. Paperback.

Diese Dissertation beschäftigt sich mit der literarischen Gattung der Legende, innerhalb dieser mit der ägyptischen Legende und darin wiederum mit dem „Motiv vom unzerstörbaren Leben", das vom altägyptischen Totenkult und den Einbalsamierungspraktiken ins Christlich-Koptische hinüberreicht. Nachdem zunächst der Forschungsstand über die Eigenart der Legendenliteratur dargelegt ist, entwickelt B. in 4 Kapiteln seinen Stoff logisch, konsequent und überzeugend. Zunächst beleuchtet er Ursprung und Bedeutung des Martyrerbildes der Legende, der es darum geht, den vor der Welt zwar Gescheiterten durch Gottes Schutz dennoch als den Sieger erscheinen zu lassen, in der koptischen Legende besonders durch seine Unempfindlichkeit gegen den Schmerz und in der leiblichen Restitution vor dem endgültigen Zeugentod manifestiert. Der Nachweis spezifisch jüdischer und frühchristlicher Elemente in der Martyrertheologie ist sehr bedeutsam. (Vielleicht hätte die Einbeziehung der Arbeit von E. Lohse, Martyrer und Gottesknecht, noch einige christologische Gesichtspunkte in bezug auf den Sühnegedanken besonders im NT beitragen können: Christi Tod „für uns" [Lk 22, 19.20; Mk 14, 24] als Martyrertod im theologisch interpretierenden Rückgriff auf Is. 53).

Die ägyptischen Legenden haben nun ihren „Sitz im Leben" im praktizierten Martyrerkult. Daher ist es sinnvoll, in einem 2. Kap. diese spezifische Verehrung darzustellen, deren Eigenart es ist, auf altägyptische Bräuche des Totenkults mit der vorherrschenden Idee der Unversehrtheit des — einbalsamierten und vielfach sichtbaren — Leichnams zurückzuverweisen. So erweisen sich (3. Kap.) die koptischen Legenden in ihrer Mehrzahl als ganz spezieller, im wesentlichen nur leicht variierter Typ mit dem auffallenden Kennzeichen der Häufung der Berichte von der wunderbaren Wiederherstellung des Leibes. Das Material ist überzeugend gesichtet und geordnet. Im letzten (4.) Kap. wird die koptische Legende dann noch genauer von der vorhergehenden ägyptisch-hellenistischen abgehoben, wodurch ihre bereits aufgezeigte Eigenart und ihr Charakter als Kultätiologie besonders klar hervorstechen: In der koptischen Legende soll nämlich die sonst nur sehr unanschaulich und allgemein erfaßbare Erlösung veranschaulicht werden, die sich dem Ägypter und Kopten im Bild der Wiederherstellung der leiblichen Integrität des jeweiligen hier am Ort verehrten Martyrers eindrucksvoll darstellt.

Literaturverzeichnis und Register runden die schöne Arbeit ab, deren Lektüre viele neue Einsichten über die Kontinuität (wie Diskontinuität) von Antike und Christentum vermittelt.

Wien *Johannes Emminghaus*

KUPISCH KARL, *Kirchengeschichte.* Bd. I: Von den Anfängen bis zu Karl dem Großen. (Urban Taschenbücher Bd. 168). (157.) Kohlhammer, Stuttgart 1973. Kart. lam. DM 8.—.

Es ist die erklärte Zielsetzung des Buches, Kirchengeschichte einem theologisch nicht vorgebildeten Leserkreis zu „erzählen" und den Zusammenhang mit der allgemeinen Geschichte „stärker zu unterstreichen" (10). Beides ist dem Vf. trefflich gelungen.

Im Vorwort wird die Geschichtsmüdigkeit unserer Tage beklagt. Den hier angestimmten elegischen Tönen kann freilich entgegengehalten werden, daß sich gerade heute nahezu alle theologischen Disziplinen auf ihre Geschichtlichkeit besonnen haben. Zurecht lehnt Vf. eine Theologie ohne Berücksichtigung der historischen Komponente ab. Wenn aber andererseits kein Unterschied zwischen Profan- und Kirchengeschichte gesehen wird (9), so scheint mir ein gewisser Widerspruch vorzuliegen. Aufgrund der Inkarnation sind auch bei der Kirche göttliche und menschliche Komponente untrennbar miteinander verbunden; keine der beiden Komponenten kann für sich allein untersucht werden. Und nur derjenige kann den Sinn der Kirchengeschichte wirklich verstehen, „der ihr innerstes Lebensgesetz bejaht" (Jedin). Der Abschnitt über die urkirchlichen Ämter wirkt wohltuend nüchtern. Ein Katholik hätte freilich manches anders geschrieben. Das gilt auch für andere Stellen des Buches, etwa den Abschnitt über den Primat. Aber das Ideal der völlig objektiven Darstellung wird nie gelingen, auch wenn es immer angestrebt werden muß.

Die vorliegende Kirchengeschichte, die auf fünf Bänddchen geplant ist, wird neben den anderen Kirchengeschichten in Taschenbuchform (*A. Franzen,* Kleine Kirchengeschichte, Herder-Bücherei 237/238; *W. v. Loewenich,* Die Geschichte der Kirche, Siebenstern — Taschenbücher 2 und 10; *E. Bizer/J. Wallmann,* Kirchengeschichte Deutschlands, Ullstein Bücher DG 11 und 12) schon wegen ihrer flüssigen Darstellung bestehen können. Wir sehen dem Erscheinen der weiteren Bände mit Erwartung entgegen.

HUBENSTEINER BENNO/LEIDL AUGUST/OSWALD JOSEF (Hg.), *Ostbairische Grenzmarken.* Passauer Jahrbuch für Geschichte, Kunst und Volkskunde. 15. Bd. (306 S, 32 Tafeln) Institut für Ostbairische Heimatforschung, Passau 1973. Kart.

J. Oswald eröffnet den Band mit einer umfangreichen Studie über die Staatliche Bibliothek Passau und schildert deren äußere (Bauten und Räumlichkeiten) und innere (Bücherbestand) Geschichte. Die Arbeit ist im Buchhandel auch separat erhältlich (Neue Veröffentlichung des Institutes für Ostbairische Heimatforschung Nr. 32). *G. Kapfhammer* berichtet über den Kunsthandwerker und Literaten Joseph Gutsmüthl (gestorben 1855), dessen skurilles Werk, das mit zahlreichen Textproben vorgestellt wird, in unserer Zeit, die das Absonderliche liebt, wieder auf Interesse stoßen dürfte. *G. Schäfer* setzt seine sorgfältige Abhandlung über das Passauer Theater fort. Eine Buchausgabe dieser eingehenden Darstellung ist bereits angekündigt. *A. Aign* bietet eine vorzügliche und im Urteil zurückhaltende Zusammenfassung der „Zeugnisse aus Passaus römischer Zeit" mit dem Stand von 1970. Hinsichtlich der Severinskirche wird erwähnt, daß einerseits ihre Lage genau den Angaben der Vita Severini über die „nova basilica" in „Boiotro" entspricht (178), andererseits aber der Grabungsbefund nicht vor das 8. Jh. zurückreicht (186).

A. Leidl ist es gelungen, den Werkvertrag mit Carlo Lurago von 1678 über die Errichtung der Domgruft wiederzuentdecken. Im Zusammenhang mit einem knappen Überblick über die Geschichte der Domgruft wird der interessante Fund publiziert. Er erhält seine Aktualität durch die vor kurzem erfolgte Restaurierung der Domgruft und die darin erfolgte Beisetzung des Altbischofs Simon Konrad Landersdorfer OSB (gestorben 1971). *H. Fischer* und *Th. Wohnhaas* behandeln die Barockorgel von Fürstenzell. Der Aufsatz *P. Praxls* über „Das Wyschehrader Landgut Prachatitz" enthält reichhaltiges Material zur Siedlungsgeschichte des mittleren Böhmerwaldes. Mit dem Abdruck von Regesten und Urkunden bringt *M. Wallner* seine in den Bänden 13—14 begonnenen Beiträge zur Geschichte Passaus während der Regierungszeit Bischof Alberts von Winkel (1362—1380) zum Abschluß. Die Arbeit stellt eine wertvolle Vorarbeit für ein kommendes Passauer Bischöfebuch dar. 20 Seiten Buchbesprechungen und 20 Seiten Bibliographie beschließen den inhalts- und abwechslungsreichen Band. Als Wunsch verbleibt mein „Ceterum censeo" (vgl. ThPQ 121 [1973] 187 f) nach einem handlicheren Format und der Anbringung der Fußnoten zur Textseite.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

DOGMATIK

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

Im Ringen um das „Weltverständnis", das immer in Wechselbeziehung zum Selbstverständnis steht, brachte Bonhoeffer die Theologie entscheidend weiter, obwohl er selbst das Weltverständnis nie thematisch ausgearbeitet hat. Man kann dabei mit Fug und Recht von „der" Theologie sprechen, weil sie gerade in diesem Fragenkomplex nicht in konfessionalistische Richtungen differenziert werden darf und die Frage von ihm auch bewußt als Dienst am umfassenden christlichen Weltauftrag angegangen wurde.

Dem Vf. der vorliegenden Untersuchung, einem Schüler von J. B. Metz, heute Ordinarius für Kath. Theologie an der Pädagogischen Hochschule Ruhr, ist hier eine erste und seit langem erwartete Gesamtdarstellung der Theologie Bonhoeffers gelungen. Der Dissertationstitel der hier veröffentlichten Arbeit lautete: „Die Fage heißt: Christus und die mündig gewordene Welt", ein Grundzitat der „Gefangenschaftsbriefe" Bonhoeffers. Eine eingehende, subtile Werkanalyse und die detaillierte Untersuchung auch unveröffentlichter Manuskripte erhärten die These, „daß die Theologie Bonhoeffers eine kontinuierliche Einheit bildet"(15). Also auch die letzten theologischen Überlegungen über das „religionslose Christentum" und die „nicht-religiöse Interpretation" der christlichen Botschaft entspringen dem Zentrum seines Denkens, durch weit zurückliegende Überlegungen und Versuche vorbereitet.

Eine Darstellung des Weltverständnisses ist erst dann sachlich begründet, wenn die Christologie Bonhoeffers in den Grundlinien nachgezeichnet wird, diese wieder muß in Zusammenhang mit wissenschaftstheoretischen Aussagen stehen, die sich auf das Verhältnis und die Problematik von konkretem Glauben und Theologie beziehen. Dies begründet die Einteilung der Arbeit: Bonhoeffers hermeneutischer Ansatz — Die Theologie im Dienste christlicher Praxis (I. Teil); Jesus Christus als Mitte und Mittler — ein historischer Überblick über die Christologie B. (II. Teil); Religionsloses Christentum in einer mündig gewordenen Welt — historisch, systematisch (III. Teil). Die voneinander sehr stark abweichenden Formen der Bonhoeffer-Rezeption (und damit zusammenhängend der Interpretation) verlangen einen historischen Durchgang durch das Gesamtwerk, der tief in das umfassende „Denken aus dem Leben" des Christen B. einführt.

Die These von der „Einheit" in der Theologie B. — wenn auch in ständiger Entwicklung begriffen — wird auf eine harte Probe gestellt, wo die „neue Theologie" vom „religionslosen Christentum", von der „nicht-religiösen, weltlichen Interpretation", durchbricht. Aber auch hier läßt uns Vf. nicht im Zweifel. Ohne Vermutungen und Rekonstruktionsversuche über die späteren Andeutungen, die noch B. selbst hinterlassen hat, hinweg erweisen allein die vorgelegten Texte und deren sachliche Interpretation, daß es B. in ständiger Einheit mit seiner Christologie um die „Inanspruchnahme der mündig gewordenen Welt durch Jesus Christus" geht, d. h. um sein ureigenstes Lebensthema, dessen Variationen und tödliche Konsequenzen B. selbst durchlitten hat, und das nicht „primär durch Verkündigung" (G. Ebeling), sondern „im Hineingerissenwerden in das Leiden Jesu Christi" (382) realisiert wird. Es ist der von Christi Beispiel mitgerissene *Tat*-Christ, dem B. inmitten der Welt der Aktivitäten und Leiden zum überzeugenden Durchbruch verhelfen will.
Das heute so hochaktuelle Thema der „Zuwendung zur Welt", die der ursprünglichen Dynamik des Christentums entspricht, macht das Buch von dessen tragendem Grund her verständlich: Es ist ein christologischer Grund, nämlich das „Für-andere-Dasein" Christi. Mit E. Bethge, dem wir die größte Bonhoeffer-Biographie und Bibliographie verdanken, stellt Vf. fest, daß auch bei der „nicht-religiösen Interpretation" die Praxis — und nicht die Hermeneutik — im Vordergrund steht. — Eine Frage drängt sich nach der Lektüre des Buches auf: Sind Theorie und Praxis, Hermeneutik und Ethik nicht überhaupt erst durch den Tod hindurch — wie bei Bonhoeffer — in einen letzten Einklang zu bringen?

RAHNER KARL (Hg)., *Ist Gott noch gefragt?* Zur Funktionslosigkeit des Gottesglaubens (144.). Patmos, Düsseldorf 1973. Kart. lam. DM 14.80.—.

Das Paperback vereinigt Vorträge, die von der Katholischen Akademie in Bayern veranstaltet wurden. Eine Ausnahme bildet der erste Aufsatz von *W. Kern* „Über den humanistischen Atheismus". Er bildet dem Umfang nach den größten Beitrag (fast 50 Seiten) und erklärt die auffallende Funktionslosigkeit des Gottesglaubens mit dem Atheismus humanistischer Prägung in seinen Ursprüngen, Gegenwartsformen und Konsequenzen. Beachtenswert der Appell: Unsere Kritik darf nicht in Widerlegung und Zurückweisung aufgehen, sondern muß die berechtigten Impulse dieses „Humanismus gegen Gott", der zur Rettung der Freiheit und Zukunft des Menschen verfochten wird, aufgreifen. Damit ist der Grundton angegeben, der durch die weiteren Beiträge klingt: Gott darf nicht unsere theoretische oder praktische Schlamperei ersetzen.

A. Keller spricht von der „Unbrauchbarkeit Gottes in einer säkularisierten Welt", nämlich eines falsch verstandenen Gottes, der nur die Rolle einer Ersatzfigur zu spielen hätte. Er weist diese funktionale Unbrauchbarkeit nach für den Bereich der wissenschaftlichen Welterkenntnis, für den der technischen und produktiven Weltgestaltung, wie

für das ethisch verantwortliche Handeln. — *G. Muschalek* macht in seinem Vortrag: „Die Notwendigkeit Gottes in einer emanzipierten Welt" darauf aufmerksam, daß die schroffe Transzendenzsetzung, wie sie im vorausgehenden Beitrag von Kern anklingt, neue Schwierigkeiten mit sich bringt (Gott wird aus der Welt restlos ausgewiesen) und sucht dem mit der von E. Przywara geprägten Formel des „in/über" Gottes (in seinem Verhältnis zur Welt) zu begegnen. — Das Aufkommen neuer Formen der Religiosität beobachtet *B. Grom* in folgenden Erscheinungen: in der Nachfrage nach östlichen Meditationsweisen, in der Verwendung gruppendynamischer Prozesse, in der Pfingstbewegung, in der Aufgeschlossenheit für meditative oder auch ekstatische Musik. Hier überall geht es um die Weckung der fundamentalen religiösen Erlebnisfähigkeit. Die Ausführungen Groms verdienen besonderes Interesse. — *K. Rahner* sucht in „Glaube zwischen Rationalität und Emotionalität" zu zeigen, daß der christliche Glaube gerade jene Rationalität radikal vollzieht, die nur atheistisch erscheinen kann, wenn sie nicht begriffen wird; daß er ebenso auch eigentlicher Vollzug der Emotionalität — und zwar vor allem in der Gestalt der Freiheit — ist. Im Atheismus werden beide Grundvollzüge verkannt. Gott ist — so die Antwort des Buches — „neuartig" wieder gefragt.

REIK THEODOR, *Dogma und Zwangsidee.* Eine psychoanalytische Studie zur Entwicklung der Religion. (Kohlhammer T-Reihe, Bd. 601) (152.). Kohlhammer, Stuttgart 1973. Kart. lam. DM 10.—.

Die Kohlhammer T-Reihe „ist eine Gelegenheit zum interdisziplinären Gespräch zwischen Theologie und den traditionell an sie angrenzenden Wissenschaften", heißt es auf der 2. Umschlagseite allgemein zu ihrem angestrebten Vorhaben. Das ist ohne Zweifel verdienstvoll und begrüßenswert. Fragt sich nur, ob es für diese Reihe sinnvoll ist, uralte Texte auszugraben, die weder vor dem Autor noch vor dem inzwischen tatsächlich in Gang gekommenen interdisziplinären Gespräch mit der Theologie heute noch bestehen können. In unserem Fall handelt es sich um eine mit allen Verrücktheiten der Psychoanalyse am Anfang dieses „Gespräches" — das zunächst mehr ein unverstandener Monolog der in sich selbst verliebten analytischen Spielerei war — ausgestattete Studie des Freud-Schülers Th. Reik (1888—1969), die er schon 1927 veröffentlichte, wenige Jahre nach seiner anderen religionsanalytischen Schrift „Der eigene und fremde Gott" (1923). In der Einleitung zur jüngsten Ausgabe sagen Y. Spiegel und J. Scharfenberg, daß der „beschämende Sachverhalt", daß wir heute in diesen Fragestellungen „noch kaum über die Ansatzpunkte der zwanziger Jahre hinausgekommen sein dürften" (14), rechtfertige die Neuauflage dieses Buches. Mir scheint, daß hier ein Obersatz postuliert wird, der nicht unbedingt stimmt: daß nämlich Reiks Schrift überhaupt einen mehr als nur experimentellen Wert hat. E. Fromm, in: Das Christusdogma und andere Essays (München 1965), worin sich eine kurz nach dem Erscheinen von „Dogma und Zwangsidee" veröffentlichte Kritik wiederfindet, hatte diese falsche Logik längst schon entlarvt.
Das Interpretationsschema, wonach „das Dogma" — gemeint ist fast ausschließlich das Christusdogma — psychoanalytisch untersucht wird — und dabei unheilbar verfälscht wird, wie Faktum beweist — lautet: Jesus erscheint als der Wiederholer und Vollender des Sohnestrotzes gegen den alten Totem-Gott und gegen Jahwe. Überall sieht der Analytiker hinter dem — von ihm zurechtgerückten — Dogma noch die latenten, verdrängten Triebregungen: Es geht um den „unbewußten Sinn" der Dogmen. Daß im Dogma überhaupt nicht in erster Linie intolerante Behauptungen aufgestellt werden, sondern auf die Geschichte Gottes mit den Menschen — die noch lange nicht zu Ende ist — eingegangen wird, kommt dem Herrn Analytiker gar nicht zu Bewußtsein. Wie sollte es auch? Wird er doch selbst ein Opfer eigener Zwangsideen.

Graz *Winfried Gruber*

MORALTHEOLOGIE

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.—.

Dieses Buch des früheren „Publik"-Redakteurs stellt eine gut informierende Zusammenfassung verschiedener Stellungnahmen zum strafrechtlichen Abtreibungsproblem (auf deutsche Verhältnisse bezogen) bis zum Jahre 1971 dar. Stimmen von Ärzten und Politikern, von Juristen, Theologen und Redakteuren kommen zu Wort und vermitteln ein anschauliches Bild vom Streit der Meinungen. Da neue Gedanken zu diesem Problem in der Folgezeit kaum noch zutage getreten sind, behält diese Materialsammlung ihre Aktualität, wenngleich sie wegen ihrer gedrängten Darstellungsweise zu einer fundierten Meinungsbildung nicht ausreicht. Es treten auch die unterschiedlichen Gesichtspunkte der juridischen und der ethischen Argumentation in bezug auf die Bewertung der Abtreibung zuwenig hervor. Nützlich ist der als „Dokumentation" bezeichnete Anhang, der Reformvorschläge für die betreffenden Gesetzestexte, Ergebnisse von Befragungen, Stellungnahmen kirchlicher Gremien usw. bietet.

GRÜNDEL JOHANNES (Hg.), *Triebsteuerung?* Für und wider die Askese. (128.) Kösel, München 1972. Kart. DM 12.—.

Askese steht in der heutigen, auf die Befriedigung jeglicher Wünsche ausgerichteten Zeit nicht hoch im Kurse. Auch mancher Christ vermag sich unter Selbstverleugnung und Entsagung nichts Sinnvolles vorzustellen. Umso begrüßenswerter ist es, daß in diesem Werk Vertreter verschiedener wissenschaftlicher Disziplinen zu diesem Thema Stellung nehmen, wobei sie von ihren Fachgebieten aus übereinstimmend zu dem Ergebnis gelangen, daß Askese auch für den modernen Menschen von nicht geringer Bedeutung ist. Während der Verhaltensforscher (F. Rauh) den Wert der Askese als Antriebsregulativ hervorhebt und der Psychologe (O. Hürter) deren Nutzen in der Einübung freier Verhaltenswahl sieht, faßt der Soziologe (R. Ritter) die gesellschaftlichen und ökonomischen Auswirkungen asketischer Lebenshaltung ins Auge. Von theologischer Seite macht J. Gründel auf einschlägige ethische und moraltheologische Aspekte, auch historischer Art, aufmerksam und zeigt R. Egenter die Bedeutung der Askese in einer zeitgemäßen Spiritualität. Mit Recht führt der Hg. in seinem Vorwort aus: „Freiheit und Humanisierung der Welt und des Menschen erfordern ... eine gewisse kritische Distanz gegenüber den eigenen Wünschen sowie den Reizen und Angeboten der Umwelt, eine Formung und Steuerung der eigenen Strebungen und Antriebe. Somit gewinnt das Thema ‚Askese' erneut an Aktualität, selbst wenn von seiten des Christentums die Mißverständnisse der Vergangenheit noch nicht genügend aufgearbeitet wurden."

Dem aus einer Sendereihe des Bayerischen Rundfunks erwachsenen Buch, das am Schluß willkommene Hinweise auf weiterführende Literatur bietet, ist weite Verbreitung zu wünschen.

Graz *Richard Bruch*

HARE R. M., *Freiheit und Vernunft.* (254.) Patmos Paperback, Düsseldorf 1973. Kart. lam. DM 25.—.

In einer Zeit, in der man weithin meint, moralische Grundsätze seien von den Großeltern ererbtes „Biedermeiermobiliar" (61), will Vf. aufzeigen, wie man die Moral wieder „einsatzfähig" (62) machen kann. Die Grundthese des englischen Moralphilosophen besteht in der Aussage, daß moralische Urteile universalisierbar („universalisieren heißt begründen" 19) und präskriptiv sind („nur Wesen, die in ihrem Denken und Handeln frei sind, bedürfen einer präskriptiven Sprache" 19). Hares Grundanliegen ist das moralische Begründen, wobei er auf seine Grundthese von der Universalisierbarkeit und Präskriptivität der moralischen Urteile immer wieder zurückkommt und zurückgreift. Am Schluß der Darstellung illustriert der Autor an dem schwierigen praktischen Problem der Rassenkonflikte einerseits seine Grundsätze und beleuchtet andererseits von seinen moralphilosophischen Ausführungen her den komplexen Fragenkreis der Rassenkämpfe.

Das Werk ist gut eingeteilt und durchdacht, klar aufgebaut und mit Scharfsinn und Akribie gearbeitet. Die Sprache ist persönlich und dialogartig, wie wenn der Schreiber, der besonders in den Werken der englischen und altgriechischen Denker bewandert ist, mündlich zum Leser spräche. Wohltuend wirken die guten und einfachen Beispiele, die, immer wieder zitiert, den abstrakten Inhalt erläutern. Das Personen- und Sachregister und der wissenschaftliche Apparat seien lobend erwähnt.

Die Moraltheologie, immer eine „unruhige Wissenschaft", ist heute überfordert: der Pluralismus der Zeit, die „theologia moralis reformanda" nach dem II. Vatikanum und die geänderten Verhältnisse verlangen neue und rasche Normierungen oder wenigstens Versuche dazu. Sicher ist der Moraltheologe zunächst Praktiker, er darf aber nicht vergessen, daß jede völlig unlogische Praktik falsch ist. Das Anliegen der logischen Begründbarkeit bleibt daher auch dem Moralisten aufgegeben. Er darf die (alten und neuen) Weisungen nicht nur auf ihre Situationsentsprechung hin testen, sondern wenigstens auch auf die Möglichkeit einer logischen Begründung. Der Beitrag des Buches besteht darin, daß es an die Notwendigkeit des moralischen Begründens erinnert und einen möglichen, gut gangbaren Weg der goldenen Mitte einer solchen logischen Begründung anzeigt.

SCHOECK HELMUT, *Die Lust am schlechten Gewissen.* (Herderbücherei 464) Freiburg 1973. Kart. lam. DM 3.90, sfr 5.10, S 30.—.

Der Mainzer Soziologe hat mutig, geistvoll und hie und da sarkastisch in seinem Buch manches gesagt, was viele kaum zu denken wagen. Schoeck stellt als Grundthese die Behauptung auf, daß es — hauptsächlich linksorientierten — Gesellschaftskritikern gelungen sei, bei ihren Gesprächspartnern eine Diktatur des manipulierten schlechten Gewissens zu errichten, die bei weiten Bevölkerungskreisen ein vages Schuldgefühl erzeugt und sie so für neue Heilslehren anfällig macht. Schlagworte (z. B. „Bewußtseinsveränderung", „Modernitätsrückstand", Repression, Go-in, sit-in, Verunsicherung, „Chancengleichheit", „lohnunabhängig", Eskalation, Establishment) und Sachverhalte (z. B. Autoritäts-Allergie, Umwelt als Knüppel, Konsumidiotie, Wettlauf zum Einheitsmenschen, Enttitelung) werden geprüft, ihre Entstehung, das jeweils rechte Anliegen,

hauptsächlich aber die Ungereimtheiten und Widersprüche aufgezeigt und immer wieder der Bezug zum aufoktroierten schlechten Gewissen hergestellt.

Vf. bringt nicht nur die gegenwärtigen „Trends", sondern sucht auch, sie zu analysieren und zu erklären, wobei gute Beispiele und aktuelle Tatbestände die Lektüre attraktiv und allgemeinverständlich machen (die Anmerkungen sind minimal, ein wissenschaftlicher Apparat ist nicht notwendig). Eine Leseprobe: „Gäbe es nicht Millionen Bürger, die verläßlich und unverdrossen ihre tägliche Aufgabe verrichten, so hätten die Strukturstürmer weder ein Feld noch Zeit für ihre Betätigung" (24). Wenn auch die Kirche weder genannt noch behandelt wird, so ist doch manches auch auf ihr Leben und auf ihre Situation anzuwenden.

Wer mit dem II. Vatikanum (Kirche und Welt 4) auf die „Zeichen der Zeit" aufmerken will, lese das Buch; das gilt besonders für Menschen in führenden Stellungen, sowie für Jugendseelsorger und Erzieher. Begreiflicherweise sind die Ausführungen oft einseitig (ohne jemals zu simplifizieren) und provozierend, immer aber regen sie durch Realismus und gesunden Skeptizismus zum Denken an. Es bleibt nur der eine Wunsch: Möge der kleine Band vielen Menschen die Augen öffnen!

Linz *Karl Böcklinger*

KIRCHENRECHT

HEIMERL HANS, *Der laisierte Priester.* Seine Rechtsstellung. (92). Styria, Graz 1973. Kart. lam. S 100.—, sfr. 18.75, DM 15.—.

Die Laisierung von Priestern wurde bis zum II. Vatikanum nach den strengen Bestimmungen des CIC gehandhabt. 1964 erfolgte die erste entscheidende Änderung durch Normen, die vom damaligen Hl. Offizium unter Geheimhaltung erlassen wurden. 1971 erflossen — zunächst ebenfalls „sub secreto", später jedoch veröffentlicht — neue Normen von der Glaubenskongregation; diese gab 1972 dazu auch eine authentische Interpretation im Sinne einer Verschärfung. Vf. untersucht als versierter Kirchenrechtler diese Gesetzestexte kritisch und genau; ohne die Vorteile und den Fortschritt gegenüber früher zu leugnen, findet er — besonders im Vergleich der endgültigen Fassung mit den vorausgegangenen „geheimen" Normen — manche Unsicherheiten und Ungenauigkeiten. Die Untersuchung will sich jedoch nicht so sehr mit dem Laisierungsverfahren als solchem als vielmehr mit der rechtlichen und kirchlich-gesellschaftlichen Stellung der aus dem Amt geschiedenen Priester auseinandersetzen, und das unter der Beschränkung auf den „typischen" Fall des laisierten Priesters, der aus Zölibatsschwierigkeiten sein Amt niederlegte, ohne zusätzlich seine Haltung zum Glauben oder zur Kirche wesentlich zu verändern.

Das Ergebnis: Trotz des sichtbaren und anerkannten „guten Willens" der römischen Stellen und eines Fortschrittes in der historischen Entwicklung des Verfahrens besteht immer noch eine diskriminierende Inkonsequenz: die Priester werden in den Laienstand zurückversetzt, dürfen aber in der Kirche dann doch nicht alle Dienste ausüben und nicht alle Ämter übernehmen, die sonst Laien offen stehen. Besonders schmerzlich wird dabei von manchen Laisierten der Ausschluß vom Lehramt an bestimmten kirchlichen Fakultäten, Hochschulen und Lehranstalten empfunden. Vf. macht darum Vorschläge für einen neuen Gesetzestext. Er ist dabei immer sichtlich bemüht, seine Ausführungen ohne Emotionen darzulegen und steht damit nicht in der Reihe jener Verbitterten und Verärgerten, die mit zornigen Ausfällen und radikalen Forderungen die Entwicklung vorantreiben möchten. Wegen ihrer korrekten Sachlichkeit ist somit die vorliegende Publikation geeignet, manche Vorurteile und Verbitterungen abzubauen und zu einer nüchternen Betrachtung des zweifelsohne brennenden Problems zu führen.

Linz *Peter Gradauer*

PASTORALTHEOLOGIE

MALY KARL, *Jesus: Anweisung zur Kritik an Gesellschaft, Mensch und Religion.* (172.) Butzon & Bercker, Kevelaer 1973. Snolin DM 11.80.

Etwa 1900 Jahre liegen zwischen der schriftlichen Fixierung der Botschaft Jesu und unserer heutigen Situation. Die Aktualisierung, die „Verheutigung" der „Guten Nachricht", die Lesbarkeit der Predigt Jesu für die Menschen heute sind das Anliegen dieses Werkes. Der Untertitel des Buches scheint etwas zu negativ formuliert zu sein, zumal das Wort Kritik meistens in ziemlich negativem Sinn verstanden wird. Der Leser wird positiv überrascht: es geht nicht um einseitige, destruktive „Anweisung zur Kritik", sondern um eine sehr deutliche Konfrontation der Botschaft Jesu mit der heutigen Gegebenheit des Lebens.

Das Buch gliedert sich in drei sehr logisch aufgebaute Abschnitte: Kritik an den Verhältnissen — Kritik am Menschen — Kritik an der Religion. Im 1. Abschnitt wird auf dem Hintergrund der Probleme, die uns heute stark bedrängen (Rassismus, Diskriminierung, Vorurteile, zunehmende Vereinsamung vieler Menschen, usw.), unter der Fragestellung „Was muß ich tun?", gezeigt, daß nur echte und ehrlich gemeinte Menschlichkeit im Sinne Jesu einen Ausweg bieten. Einerseits wird dem Leser bewußt, daß „in jedem tief verwurzelt die selbstgezogenen

Strebungen eines unausrottbaren Egoismus stecken" (19) und daß anderseits an jeden der Imperativ ergeht, daß „im Spannungsfeld zwischen Ich und Du nicht ein kaltes Gesetz, sondern die Spontaneität und Freiheit der Liebe regieren sollen" (20). Abbau von Freund-Feind-Kategorien, wirkliche Hin-wendung zum Mit-menschen: das ist die Forderung. Die Kritik, die Jesus geübt hat, müßte uns zumindest als Stachel im Fleisch stecken.

Daß der Mensch vielfach seine Identität verloren hat und von einer existentiellen Unsicherheit bedroht ist, wird im Abschnitt „Wer bin ich?" ausgewiesen. Das Streben nach Sicherheit wird durch Leistungsdenken allein nicht befriedigt. Was hat Bestand? Gibt es einen „Angelpunkt, der dem Menschen letzte Sicherheit gibt?" (63). Vor Gott, so sagt Jesu Botschaft, zählt keine do-ut-des-Mentalität. „Der Mensch kann die so ersehnte Sicherheit finden, wenn er sich diesem Gott jenseits allen Leistungsdenkens anvertraut" (65). Wiederum werden aktuelle menschliche Fragen und Schwierigkeiten des Miteinanderlebens aufgegriffen und in sehr geschickter Weise durch die „Gute Nachricht" ausgeleuchtet und kritisch unter die Lupe genommen. Da die einzelnen Kapitel ziemlich kurz gefaßt sind, kommt es zu manchen etwas vereinfachenden Darstellungen, z. B. politisch-wirtschaftliche Situationen, Christentum als Ideologie, Ehescheidung.

„Wie finde ich Gott?" ist die Ausgangsfrage des 3. Abschnittes. Vf. beginnt mit der lapidaren Feststellung: „Religion wird oft mit Magie verwechselt" (113). Im folgenden wird dann ziemlich gründlich aufgeräumt mit magisch-religiösen Vorstellungen, mit der immer wieder auch bei Christen anzutreffenden Vergeltungstheorie und schließlich wird auch einer dualistischen Aufspaltung der Welt in einen „profanen" und „sakralen" Bereich der Abschied kundgetan. Der Ansatz, der zur Frage Christentum und andere Religionen gemacht wird, hätte wahrscheinlich noch größerer Ausführlichkeit bedurft.

Das Buch ist jedenfalls sehr dazu angetan zu verhindern, den „Winterschlaf der Bürgerlichkeit", aus dem die Verkündigung Jesu zu wecken in der Lage ist, fortzusetzen (164).

BAUMANN R./BECK E./BOLL F./GRAMER W., *Zukunft — Das sind wir.* Provokationen — Kritik — Impulse. (128.) Butzon & Bercker, Kevelaer 1973. Snolin DM 12.80.

Die Zahl der Bücher mit provozierenden Gedanken und kritischen Texten ist in den letzten Jahren sehr gestiegen. Das Buch „Zukunft — Das sind wir" nimmt wohl einen hervorragenden Platz in dieser Reihe ein. Der auf Seite 26 zitierte Ausspruch Franz Kafkas mag als Motto für das Buch gesehen werden: „... es tut gut, wenn das Gewissen breite Wunden bekommt, denn dadurch wird es empfindlicher für jeden Biß. Ich glaube, man sollte überhaupt nur solche Bücher lesen, die einen beißen und stechen ...".

Dieses Buch beißt und sticht! Es macht die großen Fragen des Menschen nach seinem „Woher" und „Wohin", die Frage nach der Möglichkeit eines menschlichen Miteinanderlebens bewußt. Dies geschieht jedoch keineswegs in bloß theoretischer oder abstrakter Weise, sondern wird durch locker angeordnete Zitate, Befragungen und Beispiele veranschaulicht und illustriert. Diese Konkretionen ermöglichen es, von Leerformeln abzurücken und die aufgeworfenen Fragen als echte Lebensfragen zu empfinden. Sehr deutlich — nicht aber mit erhobenem Zeigefinger — wird bewußt gemacht, daß Wohlstand für uns alle eine geistig-seelische Verarmung bedeuten kann. Der Abschnitt über Jesus bietet keineswegs eine abgerundete Christologie, sondern zeigt in aller Deutlichkeit, daß sich Jesus nicht vereinnahmen läßt und daß das eigentlich Revolutionäre an ihm in seinem neuen Weg besteht; darin, daß er den primitiven Weg der Gewalt hinter sich läßt. Zusammenfassend läßt sich über die einzelnen Abschnitte, die nicht immer in direktem Zusammenhang stehen, sagen, daß niemand das Recht hat, ganz allein glücklich zu sein, falls wir als Menschen überleben wollen!

Eferding *Kurt Aigner*

KELM WOLFGANG (Hg.) *Faß ohne Boden?* Beiträge zum Obdachlosenproblem. Aus der Arbeit der Förderergemeinschaft „Kinder in Not", (199.) Jugenddienst/Hammer, Wuppertal 1973. Kart. lam. DM 12.80.

Der interessante Bericht über die Tätigkeit der Förderergemeinschaft „Kinder in Not" bringt zunächst grundsätzliche Überlegungen über die soziale Aktivierung und Ansätze zur Eingliederung sozial unangepaßter Familien. In den 10 Rundbriefen wird die Not und das Elend der rund 800.000 Obdachlosen in Deutschland allein publik gemacht. Der langwierige Lernprozeß führte zu den 18 Thesen über Erfahrungen und Methoden der Resozialisierung. Die Obdachlosen sind keineswegs eine homogene Gruppe, daher müssen die Ursachen der Obdachlosigkeit sorgfältig analysiert werden. Die primäre Armut geht auf Rückstand in der Bildung, Krankheit zurück. Obdachlosigkeit ist immer ein vielschichtiges Problem. Zur Resozialisierung muß sowohl der Betroffene wie auch die Gemeinschaft beitragen. Der Hilfe durch Selbsthilfe ist größte Bedeutung beizumessen. Nur durch eine Kombination der Maßnahmen wie Einzelfallhilfe, soziale Gruppenarbeit und Gemeinwesenarbeit ist der Erfolg gesichert.

Graz *Karl Gastgeber*

BLOCHING KARL-HEINZ, *Tod.* (Projekte zur theologischen Erwachsenenbildung, Bd. 2) (151.) Grünewald, Mainz 1973. Snolin DM 15.50.

Man kann bei vielen Ereignissen im menschlichen Leben den „Ernstfall" proben, beim Tod nicht. Man kann und soll sich aber mit ihm auseinandersetzen; und dazu will dieses Buch helfen. Es gibt, und kann auch keine endgültigen Lösungen geben, es verhilft aber dem Leser, und falls das Buch von einer Gruppe gemeinsam erarbeitet wird, sogar noch eher und leichter, zu der ihm persönlich gemäßen oder besser, zugemessenen Lösung. Mit einer nüchternen Sachlichkeit, die man am ehesten von einem Computer erwarten würde, geht Vf. an die „Durchführung des Projektes", wie er selber dieses Buch nennt. Die einzelnen Abschnitte sind klar voneinander geschieden, und selbst innerhalb dieser spürt man das Bemühen um Sachlichkeit. Eine Fülle von Gesprächsanregungen, Fragen, Impulsen und Kontrastthesen fordert zur persönlichen Stellungnahme heraus. Dazu gibt es sehr gute kritische Angaben über Literatur, Schallplatten, Filme, Tonbild-Serien und Lichtbildreihen.
Neben den Verhaltensweisen gegenüber dem Tod, den Todesdarstellungen und -deutungen bringt vor allem Kap. II: Sterben und Tod aus ärztlicher Sicht für den Laien viel Neues und Unbekanntes. Es folgen die Abschnitte über die philosophische Deutung des Todes und über das Todeserlebnis im Spiegel der neueren Literatur. Viel Hilfe und Trost darf man sich allerdings davon nicht erwarten; doch ist gerade hier die Kenntnis der Irrwege wichtig, man wird sie dann kaum selber noch gehen. Ganz besonders sei bei der christlichen Deutung des Todes hingewiesen auf die Literaturangabe auf den Seiten 107—110; hier sind wohl alle bedeutenden deutschsprachigen Neuerscheinungen der letzten Jahre berücksichtigt. Eine wahre Fundgrube! Der beste Beitrag zum Thema findet sich im letzten Kapitel, in dem „Material für die Hand der Teilnehmer" geboten wird: Heinz Zahrnt, aus: Wozu ist das Christentum gut? (148—150).
Wer sich in heilsamer Weise mit dem Tod befassen und von ihm erschüttern lassen will, ganz gleich ob einzelner oder Gruppe, soll zu diesem Buch greifen.

Spital am Pyhrn *Erich Tischler*

DERESCH WOLFGANG, *Handbuch für kirchliche Erwachsenenbildung.* (197.) Furche-V., Hamburg 1973. Ln. DM 25.—.

Erwachsenenbildung (EB) entwickelt sich mehr und mehr neben der Schul- und Jugendbildung zu einem gleichbedeutenden Teil, in einem das ganze Leben umfassenden Gesamtsystem der Bildung. Dabei wird EB als Aufgabe *der* Gesellschaft *für* die Gesellschaft verstanden. Welches ist nun das Spezifikum in Ansatz, Methoden, Inhalt und Zielsetzung von kirchlicher EB, so ist zu fragen.
D. versucht in seinem „Handbuch" eine Antwort darauf. Der evangelische Autor darf sich in Übereinstimmung auch mit vielen katholischen Erwachsenenbildnern wissen, wenn er die Lernziele kirchlicher EB nicht einfach aus der Summe der in der Theologie und Kirche vorgegebenen Stoffe ableitet. „Sie ist keine popularisierte, theologische Facharbeit". Theologie ist in ihr nur mittelbar anwesend, in der Art wie gefragt, verstanden und gelehrt wird. Folge theologischer Reflexion ist es z. B., daß Lernen nicht verstanden wird als Wissensanhäufung, sondern als Wahrnehmung der eigenen Lebenssituation und ihrer Widersprüche, als Problem. Auf gabe kirchlicher Erwachsenenbildung ist dementsprechend die Lösung dieses Problems in Reflexion und Aktion. Kirchliche EB beschränkt sich also nicht allein auf Information und Orientierungshilfen, sondern sie will befähigen zum einsichtigen Handeln." (Aus dem Vorwort).
Wenn er dann aber der theologischen Grundlegung nachgeht, so zeigt er wohl nicht nur eine sehr interessante, sondern auch zweifellos ernstzunehmende Wurzel moderner kirchlicher EB auf, aber eben doch nur *eine*, nämlich die, der evangelisch-kirchlichen Aufklärung in Deutschland in stark religiös-sozialistischer Ausprägung. Man kann ihm bei besten Willen nicht mehr folgen, kirchliche EB ausschließlich dieser Idee zu verpflichten. In der Methodologie stellt er im besonderen die gruppendynamische Komponente heraus. Die Organisation kirchlicher EB beschränkt sich nur auf die Situation in BRD. Genau die Hälfte des Buches gibt eine Darstellung verschiedener Beispiele evangelischer kirchlicher Erwachsenenbildung, von denen das einer Gemeindewoche zum Thema „Alt wird jeder" in der Martin-Luther-Gemeinde Hamburg-Alsterdorf besonders hervorzuheben ist. Es enthält eine ganze Fülle von wertvollen Anregungen, die verdienen, zu einer größeren Verbreitung zu gelangen.

Linz *Franz Stauber*

KATECHETIK/PÄDAGOGIK

FISCHER HUBERT (Hg.), *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.—.

Dieses Handbuch kann für die Katechetik als Standardwerk bezeichnet werden. Der 1. Bd. umfaßt die biblische Urgeschichte, die Patriarchengeschichte, die Zeit der Volkswerdung unter Moses und schließt mit den Rettergestalten der Richter ab. Der 2. Bd. beschließt die Kommentierung der atl Lehr-

stücke über das Königtum, über die prophetische Bewegung, sowie die nachexilische Zeit bis zu einem Schlußkapitel „Der Kommende", das die wichtigsten messianischen Texte des AT behandelt. Der 3. Bd. kommentiert vom NT die Kindheitsgeschichte Jesu und seine öffentliche Wirksamkeit. Der 4. Bd. führt vom Beginn der Leidensgeschichte über die Osterereignisse hinein in die junge Kirche.
Die Behandlung der einzelnen Perikopen enthält in der Regel eine kurze Darstellung der theologischen Bedeutung des Textes überhaupt; dann folgen als Arbeit am Text Wort- und Sacherklärungen als Hilfe für dessen Verständnis. Daran schließt sich die katechetische Aufbereitung, die in kluger Weise die theologische Sinnspitze der Stelle mit der katechetischen Aneignung im Lernziel verbindet. Es werden zudem Anleitungen für das Unterrichtsgespräch sowie für die Übungsphase in Form von Tafelanschriften zur Übertragung ins Heft, Gebeten und Aufgaben gegeben. Wenn dieses Kommentarwerk auch auf die deutsche Schulbibel „Reich Gottes" abgestimmt ist, so ist es doch offen auch für andere Arten methodischer und unterrichtlicher Verwendung, beispielsweise in den Glaubensbüchern der Oberstufe, die wir in Österreich haben. Es dürfte nicht schwer sein, auch unter Beibehaltung unserer Lernziele, die entsprechenden Hilfen zum Bau der Unterrichtsstunden von diesem Werk herüberzunehmen, zumal die bei uns angebotenen Hilfen ziemlich dürftig und für Anfänger der katechetischen Praxis unzureichend sind.

Der Vorzug dieses Werkes liegt auch darin, daß die Vf. einerseits die Ergebnisse der neueren Exegese aufgreifen, anderseits sich aber doch keiner kurzlebigen Moderichtung verschreiben, sondern gediegene Ergebnisse bringen. Sie erliegen nicht der Versuchung, Augenblicksentdeckungen, deren Tragkraft noch nicht erprobt ist, als Patentlösungen anzupreisen. Ein weiterer Vorteil liegt darin, daß in der praktischen Verwertung der Bibelstellen die Wirklichkeit der heutigen Welt im Auge behalten wird. So verpufft die Unterweisung nicht im leeren Raum. Sie steht vielmehr im Horizont des Lebensbewußtseins der heutigen säkularen Welt, versucht aber Zukunft im christlichen Geist zu denken und zu planen; denn die Autoren verstehen sich zugleich als Menschen der Jetztzeit, aber auch als Christen, die ihre Entscheidungen bewußt an der Bibel orientieren. Wichtig ist weiterhin, daß unter Beibehaltung einer sachgemäßen Auslegung doch stets das Kind im Blickfeld bleibt.

Es würde zu weit führen, auf einzelne Ergebnisse einzugehen. Diese mögen da und dort diskutabel sein. In welchem theologischen Buch gäbe es das heute nicht, wie könnte es dann in einem so umfangreichen Werk anders sein. Da auch die österreichische Katechese zum größten Teil Bibelkatechese ist — wenigstens heute noch — und es sehr schwer ist, Bibel richtig auszulegen, kann dieses Werk als eine echte Hilfe nicht genug empfohlen werden. Man möchte es für jeden Katecheten erreichbar wünschen, und wenn ihm vielleicht die nötigen Mittel zur persönlichen Anschaffung fehlen, dann sollte es von den Katecheten zur Anschaffung in der Lehrerbibliothek beantragt werden, Seelsorger sollten es in ihrer Bibliothek als Nachschlagwerk bei der Predigtvorbereitung verwenden.

KRAUTER BERNHARD, *Die Bergpredigt im Religionsunterricht.* Eine exegetisch-didaktische Erschließung zu Matthäus 5—7 (RPP 12) (104.). Calwer, Stuttgart/Kösel, München 1973. Kart. DM 13.50.

Vf. erschließt zuerst die Bergpredigt von der Mitte der Botschaft Jesu her, dem „Reich Gottes"-Gedanken. Er zeigt dabei die Bergpredigt als Beispielsammlung radikaler Gottesforderungen, die veranschaulichen sollen, was reiner Wille Gottes ist. Wenn uns diese Beispiele auch keine direkten Antworten auf unsere heutigen Fragen geben, so stellen sie doch Modellfälle dar, die uns bei dem Suchen nach dem Willen Gottes in unserer Situation Orientierung bieten. Die darin enthaltenen Forderungen Jesu klingen sehr radikal, ihre Erfüllbarkeit ist aber für Jesus selbstverständlich. Weil er aber zugleich mit der Schwäche des Menschen rechnet, eröffnet er ihm ständig die Möglichkeit der Vergebung und des Neubeginns.

Nach dieser theologischen Erschließung der Bergpredigt geht der Autor die didaktische Aufbereitung an. Er teilt sie in kleinere Einheiten für den Unterricht ein, die unter Umständen auch zeitlich auseinander liegen können. Das macht dieses Buch auch für unsere Verhältnisse verwendbar, weil in unserem Lehrplan keine systematische Behandlung der Bergpredigt vorgesehen ist. Die einzelnen Beispiele behandeln sehr praktische Fragen im sittlichen Verhalten, wie etwa die, daß das Böse nicht erst im Tun gegeben ist, sondern bis zu den Wurzeln zurückverfolgt werden muß, über das Wort bis zu den ersten Gedanken. Auch das strenge Wort Jesu, daß Ehebruch bereits bei dem Begehren beginnt, kann zu einer Unterscheidung verhelfen zwischen dem bloßen Begehren, das die Frau zum Lustobjekt erniedrigt, und einer personalen Liebe; am Schluß sollten Überlegungen zu einem unbefangenen Begegnen von Mann und Frau stehen. Die einzelnen Unterrichtseinheiten enthalten eine exegetische Erschließung mit einer Interpretation der Stelle, vielfach auch den zeitgenössischen jüdischen Hintergrund, und eine didaktische Erschließung mit möglichen Unterrichtszielen und Aufgaben.

Das Buch könnte einem Religionslehrer der Oberstufe, aber auch dem Seelsorger für Bibelrunden eine hilfreiche Handhabe sein.

SAUER RALPH (Hg.) *Wer ist Gott — wo ist Gott?* Die Gottesfrage in der religionspädagogischen Praxis. (208.) Pfeiffer, München 1973. Kart. lam. DM 22.—.

Das Buch bringt Beiträge verschiedener Autoren (Marielene Leist, Roman Bleistein, Hinrich Buss, Engelbert Gross, Barbara Hackl, Hermann Jeckel, Willi Stengelin und Lorenz Wachinger). Alle tragen Rechnung der modernen Erkenntnis, daß religiöse Unterweisung heute nicht zuerst in einer intellektuellen Belehrung bestehen kann, sondern im Anbieten und Vermitteln von religiösen Erfahrungen und Erlebnissen. Nicht der Verstand ist zuerst zu treffen, sondern der Mensch in seiner Personmitte, im Herzen. Die Frage nach Gott, die heute radikal gestellt wird, ist zugleich eine Frage nach dem Menschen; daher ist Ausgangspunkt der religiösen Unterweisung der Mensch. Die Gotteserfahrungen werden nicht mehr im kosmischen Bereich gesucht, sicher nicht in Form der alten Gottesbeweise, wenn auch das Staunenkönnen über die Schönheiten der Welt nicht übersehen werden darf, sondern im Leben des einzelnen und in der Geschichte. Das ist ja auch der Weg der Bibel.

Sauer selbst behandelt in 10 Thesen die Frage: Wie können wir mit kleinen Kindern von Gott sprechen? Dieser Beitrag wäre auch als Grundlage für ein Elternseminar in der Pfarre gut zu verwenden. Es werden darin die elementaren Erfahrungen des kleinen Kindes mit den Eltern in ihrer Transparenz auf Gott hin untersucht und herausgestellt. M. Leist behandelt auch hier, wie in ihren Büchern (Neue Wege der religiösen Erziehung, Kein Glaube ohne Erfahrung), „Erste Erfahrungen des kleinen Kindes mit Gott". Sie zeigt, wie die Urerfahrungen eines kleinen Kindes in der Familie: die radikale Bedürftigkeit, das Atmen, Erleben von Hunger und Durst, von Nähe und Geborgenheit usw., durchsichtig werden können auf Gott hin. Daß dem Kind auch die unvermeidbare Begegnung mit dem Leid aufgeschlossen werden muß, erweist A. Becker. Zwei weitere Kapitel behandeln die katechetische Praxis im Primar- und Sekundarbereich (nach unseren Verhältnissen Grundschule, Hauptschule und AHS). Für die Primarstufe wird besonders der anthropologische Akzent betont, der natürlich auch für später maßgebend ist, hier aber in der Form der Begegnung mit den Dingen: die Symbolträchtigkeit von Wasser, Brot, Feuer und Licht, Wohnung. Für die Sekundarstufe, die durch die Pubertätsphase gekennzeichnet ist, bietet Sauer ein Unterrichtsprojekt zur Gottesfrage an, das folgende Unterrichtseinheiten enthält: Der Mensch — ein fragendes Wesen, der Mensch fragt nach dem Sinn des Lebens, der Mensch lebt von der Hoffnung, kann man Gott beweisen, der heilige — andere Gott, Gott wohnt parterre (Erfahrung Gottes in unserem Leben), Gott und das Leid der Welt, Gott ist uns in Jesus von Nazareth nahe, der Glaube an den Auferstandenen macht den Menschen frei und eröffnet ihm eine Zukunft. Der letzte Teil des Buches bietet Materialien an und schließt mit 2 Abhandlungen über die Gottesfrage in der Jugendarbeit und in der theologischen Erwachsenenbildung. Am Schluß wird ein Wortgottesdienst für Jugendliche mit einer Bildmeditation angeboten. Nach unserem österreichischen Lehrplan könnte dieses Projekt vor allem in der 5. Klasse AHS mitverwendet werden.

Die Besprechung dürfte zeigen, daß dieses Buch eine reiche Fundgrube nicht bloß für eine zeitgemäße Methode katechetischer Arbeit sein kann, sondern darüber hinaus auch für Jugendarbeit und Erwachsenenbildung, gerade auch im Schnittpunkt von Elternhaus und Schule.

BERG SIGRID (Hg.), *Weihnachten.* Materialien und Entwürfe. (RPP 14) (152.) Calwer Stuttgart/Kösel, München 1973, Kart. DM 16.80.

Das Buch behandelt zuerst Weihnachten als Thema des RU, bietet im 2. Teil exegetisch-theologische Überlegungen zur Interpretation der Weihnachtsevangelien und kritische Erwägungen zur Problematik des Festes in unserer Zeit überhaupt, wobei verschiedene Autoren zu Wort kommen, u. a. K. Rahner mit einem „Kommentar zu Weihnachten". Der 3. Teil bringt Entwürfe und Materialzusammenstellungen. Es werden Schülereinstellungen zum Fest erhoben — Was ist für mich das Wichtigste zu Weihnachten? — sowie Reporterbefragungen: „Wie wollen Sie in diesem Jahr Weihnachten feiern?" Es werden dann Entwürfe zu einer Behandlung der Weihnachtsevangelien im RU angeboten, die jede romantische Träumerei in radikale Gegenwartsforderungen verwandeln, wie: „Hole deinen Bruder an den Tisch!" Daß die Entartungen des Festes nicht umgangen werden, versteht sich von selbst. Das zeigt auch das Thema: „Weihnachten, Konsum, Geschenke (dazu Plakate von einer Gegendemonstration mit Aufschriften in der Art von „Wir Unternehmer danken dem Christkind"). Auch das Thema „Friede" wird aufgegriffen.

Es kann hier nur kurz das reiche Material aufgezeigt werden, das dieses Buch für verschiedene Themen bringt, die in einer Oberstufenklasse, auch in der AHS, behandelt werden können. Natürlich kann man sich auch für den RU der Unterstufe etwas herausholen. Wer weiß, wie entartet gerade das Weihnachtsfest im Denken der Menschen ist, wird die große Aufgabe des RU

erkennen, einen Beitrag zu leisten zur Rettung einer christlichen Gestaltung des Festes in der Familie. Das Buch kann dem Religionslehrer wie dem Seelsorger vor jedem Weihnachtsfest zur Bereitung eine große Hilfe sein.

Linz *Sylvester Birngruber*

BLASIG WINFRIED/BOHUSCH WOLFGANG, *Von Jesus bis heute.* 46 Kapitel aus der Geschichte des Christentums. (208 S., 197 Bilder u. Karten) Kösel, München 1973. Linson DM 12.80.

Wie der Untertitel andeutet, trafen die Autoren eine Auswahl von Personen und Ereignissen, die sie für wichtig und geeignet hielten, um den Strom von Taten, Ereignissen und Schicksalen in der Kirche sowie im Bezug zu ihr zusammenfassend zu charakterisieren. Das ist ihnen auch gut gelungen, trotz der Beschränkung auf einen Band.

Das Buch ist flüssig und zügig geschrieben, die Darstellung ist lebendig und erweckt nicht den Eindruck, nur oberflächlich über die Geschichte hinwegzugleiten. Die Notwendigkeit zusammenzufassen und auszuwählen zwang die Vf. zu einer etwas episodenhaften Darstellung, die weitgehend nur die herausragenden Ereignisse und Personen einbezieht (vor allem Päpste, Kaiser, Fürsten und Heilige), während die Geschichte der Kirche im Alltag und in der Masse weitgehend unberücksichtigt bleibt: Leben, Bildung, Struktur, Frömmigkeit und Glauben des Volkes, die Situation der Seelsorge, die Gemeinden, Pfarreien, die sozialen und caritativen Einrichtungen, der Versuch und der gesellschaftliche Rahmen eines christlichen Lebens.

Für den heutigen Unterricht in Kirchengeschichte äußerst notwendig scheint mir zu sein, daß auf die leider zahlreichen Schattenseiten in dieser Geschichte deutlich und nicht beschönigend hingewiesen wird, da diese Schattenseiten für den Jugendlichen ein ernstes Glaubensproblem sind. Die Autoren geben eine zurückhaltende und sorgfältig abwägende Darstellung der Irrwege, Ungerechtigkeiten und der menschlichen Schwächen in der Geschichte der Kirche und versuchen soweit wie möglich, auch Hintergründe und zeitgeschichtliche Voraussetzungen zu zeigen, die manche Irrtümer und Fehler erklären, aber sie nicht ungeschehen machen können.

Die Geschichte der frühen Konzilien hätte etwas breiter ausgebaut werden können als Beispiel für die geschichtliche Entwicklung der Glaubenslehre. Der Artikel über die moderne Kunst in der Kirche ist etwas dürftig ausgefallen. Gerade an der modernen Kunst hätte sich vieles über die moderne Zeit und die Kirche, über Strömungen, Spannungen, Möglichkeiten, über Verwirrungen und Vielfalt von Ideen und Anschauungen aussagen lassen. Das Buch kann einen wertvollen Beitrag zur Belebung des Unterrichts in Kirchengeschichte leisten. Wegen seiner knappen Darstellungsweise ist es für den, der Kirchengeschichtsunterricht erteilt, unbedingt notwendig, sich über das Buch hinaus zu informieren, so daß er von seinem umfassenderen und tieferen Verständnis der Welt- und Kirchengeschichte her dem Schüler mit Hilfe dieses Buches die Geschichte der Kirche zu erschließen vermag.

Münster/Westf. *Berchtold Müller*

LITURGIK

TRAUTWEIN DIETER, *Lernprozeß Gottesdienst.* Ein Arbeitsbuch mit besonderer Berücksichtigung der „Gottesdienste in neuer Gestalt". (XX u. 370.) Pfeiffer, München 1972. Kart. lam. DM 28.—.

Das Buch ist eine von E. Käsemann angeregte und bei W. Jetter in Tübingen gearbeitete evang.-theol. Dissertation (1970/71), für den Druck etwas erweitert und in einzelnen Partien umgestellt. Die Arbeit ist höchst bemerkenswert: sie vermehrt nicht die Zahl der Handreichungen für einen „neuen Gottesdienst", sondern befragt sehr exakt die erfahrungswissenschaftlichen Grundlagen jeden Gottesdienstes, sei es nun, daß man sich an die offiziellen Agenden anlehnt, sei es, daß man auch zeit- und (gelegentlich auch) menschengemäßere Formen experimentiert. Die Arbeit ist für den evang. und kath. Gottesdienst in gleicher Weise anregend.

Liturgie ist freilich nach dem II. Vatikanum im kath. Verständnis mehr als nur Gottesdienst: Sie bedeutet das konkrete Heilshandeln Gottes am Menschen im Mysterium der Erlösung; sie geschieht in der Doppelbewegung Gottes zum Menschen hin und in der gläubigen Antwort des Menschen an Gott. Nur diese letzte Bewegung könnten wir eigentlich „Gottesdienst" nennen. Im Zusammenkommen des Gottesvolkes zu Verkündigung und gemeinsamen Beten (und — was in diesem Buch theologisch und vom Thema her natürlich nicht eigentlich zu erwarten ist: — Zur Gegenwärtigsetzung des als Opfer interpretierten Heilshandelns Christi in Tod und Auferstehung) soll Heil geschehen unter sakramentalen Zeichen. Das Zeichen ist natürlich noch nicht das Ganze, aber seiner Bestimmung nach deutet und bewirkt es das Heil. So ist das Verlangen nach anthropologischer Angemessenheit solcher Zeichen legitim und letztlich ja Grundanliegen der ganzen Liturgiereform der Gegenwart, von der nicht zu verkennen ist, daß sie im Augenblick stagniert. Offenbar, weil wir nicht tief genug angesetzt haben und vor

allem zutiefst menschliche Gesetzmäßigkeiten zu wenig ins Spiel gebracht haben.
An dieser Stelle könnte das Buch mit seiner besonderen Thematik weiterhelfen. Vf. (lange Jahre Jugendseelsorger und nun Propst in Frankfurt am Main) ist durch die Praxis und einschlägige Veröffentlichungen neuer Gottesdienste gut ausgewiesen. Es ist zu begrüßen, daß er dieser „praxis" nun auch eine „theoria" zugesellt. Er ist weit davon entfernt, einer einseitigen Verschulung, Psychologisierung und Pädagogisierung des Gottesdienstes das Wort zu reden. Aber es trifft sicher zu, daß er die Kategorie des „Lernens" in Beziehung setzen darf und kann zur Bemühung um rechten Gottesdienst. Er begreift das Lernen — mit W. Guyer — als ein „Bereitstellen von Erfahrungen für das zukünftige Tun des Menschen" und erörtert in diesem Sinne die lern- und kommunikationstheoretischen Voraussetzungen für Verkündigung und Gotteslob, wobei er besonders affektiv-kreative Phantasie und spontan-schöpferisches Eingehen auf die Verkündigung hervorhebt. Lernen beruht ja nicht bloß auf intellektuellen Faktoren, sondern beinhaltet auch emotionale, vitale und soziale Komponenten, soll es den Prozeß der Verhaltensänderung wirklich in Gang bringen. Wichtige Lernmittel sind das Wort wie das Schweigen, aber auch das Staunen, ferner Musik, Spiel, Bild, Tanz, Raum, Kleidung etc.
Daraus ergeben sich eminent wichtige pädagogische Forderungen an den rechten Gottesdienst, die wir bedenken müssen. Ich möchte das Buch zur Lektüre und zum intensiven Durcharbeiten eindringlich empfehlen.

REIFENBERG HERMANN (Hg.), *Hauseucharistie.* Gedanken und Modelle. (182.) Kösel, München 1973. Kart. DM 15.—.

Die Eucharistiefeier ist nach den verschiedenen Dokumenten des II. Vatikanums Quelle und Gipfel (fons et culmen), Wurzel und Angelpunkt (radix et cardo), Mittelpunkt und Vollendung (centrum et perfectio) kirchlichen Handelns. Angesichts der liturgischen Praxis könnte man aber Zweifel daran hegen und die Ausdrucksweisen als literarische Übertreibungen ansehen und abtun. Sie sind es theologisch aber nicht, sondern im Gegenteil sehr ernster Anruf an Liturgen wie Gottesvolk! Der Bamberger Liturgiewissenschaftler H. Reifenberg bemüht sich mit seinen Mitarbeitern darum, die Forderung des Konzils vollziehbar zu machen, indem er zeigt, daß das sakramentale Kerngeschehen, dem ohne Zweifel das entscheidende Gewicht zukommt, zu allen Zeiten eingebettet war in eine „Rahmung", die „aus mancherlei Details besteht, die man als Entfaltungen bzw. Ausdeutungen (Interpretamente) bezeichnen kann" und die „keineswegs als belanglos abgetan werden" können. „Solche Ausdeutungen explizieren nämlich den Kern nach verschiedenen Seiten hin, verdeutlichen ihn und heben Einzelheiten heraus. Die auf solche Weise zusammengefügte, im Lauf der Entwicklung stets wandelbare Gesamtgestalt der Feier muß dabei, gerade was die rahmenden Formen betrifft, stets das „für euch", d. h. die Ausrichtung auf die Menschen der jeweiligen Epoche im Auge haben" (7).
Als ein solches Mittel „interpretierender Rahmung", empfiehlt sich die Hauseucharistie, als Meßfeier im kleinen Kreis, natürlich anderen Strukturgesetzen als die Gemeindeeucharistie unterworfen, speziell dann in der Form der Bindung an ein häusliches Mahl oder die Feier einer bestimmten Gruppe. Es versteht sich, daß grundsätzlich das Mahl nicht die Grundgestalt der Messe hergibt — die sind eben Verkündigung und Eucharistie über Mahlgestalten —, sondern eben nur Rahmung ist, die aber sehr gut Brüderlichkeit grundlegen und befördern kann. Viele solcher Formen sind schon ausprobiert und eingeführt. Hier werden neue, sehr ansprechende Beispiele vorgeführt, die wohl durchdacht und vertretbar sind.
Das Buch hat auch ein ökumenisches Anliegen: Unter den Abhandlungen des I. Teils spricht der evang. Bamberger Dekan O. Dietz über „Die Verwirklichung der Katholizität der Kirche im heiligen Mahl ihres Herrn". Es sind sehr irenische Gedanken, die er dort vorträgt, basierend etwa auf W. Stählins Anschauungen vom Mysterium. Reifenberg steuert wichtige Überlegungen bei zum Problem der Konfliktüberwindung, besonders zur Frage des Vorsitzes der Eucharistie und einer — hier im kleinen Kreis — vielleicht möglichen Interkommunion. Ängstlichen sei aber gleich gesagt: Das Buch ist keine Aufforderung zu Rebellion oder Unstatthaftem; es führt als Dokumentation im Anhang ausdrücklich die „Richtlinien der deutschen Bischofskonferenz für die Meßfeier kleiner Gemeinschaften (Gruppenmessen)" vom 24. 9. 1970 an. Das Buch verdient Verbreitung in einschlägig interessierten Kreisen.

Wien *Johannes H. Emminghaus*

STEFFENS HANS, *Fürbitten und Texte zur Meßfeier.* Entwurf und Anregung. Bd. I. Sonn- und Festtage im Lesejahr A. (296.); Bd. II ... im Lesejahr B. (291.); Bd. III ... im Lesejahr C. (292); Bd. IV. Die Wochentage während des Jahres. (535.); Bd. VI. Allgemeine Messen für die Heiligen und Messen zu verschiedenen Anlässen. (334.) Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1972/73. Plastik DM 19.20 (I.), 22.— (II.), 24.— (III.), 32.— (IV.), 26.— (VI.).

Diese handlichen Plastikbände sind eine äußerst wertvolle, um nicht zu sagen notwendige Hilfe für alle Priester, die Gemein-

schaftsmessen zu feiern haben. Die Meßfeier in der Muttersprache stellt ja viel größere Anforderungen an die Zelebranten als die lateinische Form von früher. Die actuosa participatio der Gläubigen an der Liturgie, die wohl seit langem gefordert, aber kaum erfüllt wurde, ist kein frommer Wunsch mehr. Es hängt nun vom Geschick des Liturgen ab, alle Möglichkeiten zu nützen, die ihm dazu zu Gebote stehen. Nicht jeder kann alles, bloßer Zufall und Einfall wird nicht immer ausreichen, darum wird jeder Seelsorger dankbar sein, wenn er einen „Leitfaden" in die Hand bekommt, um seinen persönlichen Worten die rechte Richtung zu geben. Was hier auf 1750 Seiten an Gedanken und Anregungen geboten wird, ist so reichlich, daß jeder etwas Brauchbares für seinen Geschmack und seine Situation finden wird. Die persönliche Freiheit wird bei der großen Auswahl keineswegs beschnitten.

Alle Bände sind nach dem Schema gearbeitet: Jede Messe wird unter ein Thema gestellt, ihm folgt die Einführung, ein Bußgedanke und die Kyrie-Litanei. Die Orationen erhalten eine kurze Einladung, die Lesungen eine knappe Einführung; Fürbitten werden ausführlich formuliert und treffen die Anliegen unserer Zeit; der Entlaßgruß vor dem Schlußsegen begleitet die Christen in den Alltag. Daß dieses gedruckte Schema von allen Liturgie-Feiernden mit Leben erfüllt werde und unsere christlichen Gemeinschaften erneuere: dazu könnten diese schlichten Bände verhelfen.

Linz *Josef Häupl*

ASZETIK

RUDOLF SCHNACKENBURG, *Glaubensimpulse aus dem Neuen Testament.* (151.) Patmos, Düsseldorf 1972. Kart. lam. DM 9.80.

Es tut wohl, einem Theologen von Rang zuzuhören, der bei aller Tiefe der Gedanken und bei aller Offenheit der Sprache den überzeugten persönlichen Glauben mitsprechen läßt. So gibt das Werk tatsächlich „Impulse" zum Glauben, zu seiner Begründung und zu seiner Vertiefung. Die Abschnitte sind aus verschiedenen Vorträgen, Meditationen und Predigten des Verfassers zusammengestellt. Dadurch regen sie gut an zum Glaubensgespräch und zur „gemeinsamen Stärkung im Glauben", die wir heute nur allzugut brauchen können.

Zams/Tirol *Igo Mayr*

HÄRING BERNHARD (Hg.), *Haus des Gebets.* Impulse zur charismatischen Erneuerung. (Topos Taschenbücher Bd. 19.) (136.) Grünewald, Mainz 1973. Kart. lam. DM 5.80.

Häring wurde auf eine Bewegung zur Erneuerung der Spiritualität in den USA aufmerksam und gab ihr den Namen „Haus des Gebets". In diesem Taschenbuch berichten nach einem einführenden Wort des Hg. ein Priester, eine Ordensschwester und ein Mönch über sie. Eine ihrer Wurzeln ist die Not so vieler apostolisch Tätiger, die in der Fülle ihrer Arbeit zu ersticken drohen und schließlich und endlich nichts mehr weiterzugeben haben, was die Menschen wirklich froh machen kann, weil ihnen jede Durchlässigkeit auf Gott hin verloren gegangen ist. Einen weiteren Anstoß zu dieser Bewegung bildete das Programm der charismatischen Erneuerung in der Kath. Pfingstbewegung.

Im „Haus des Gebets" soll die Arbeit periodisch von Freizeit unterbrochen werden, die der Entspannung in der Gemeinschaft mit Gott und den Menschen dient. Ziel dieses Zusammenseins sind das Ruhigwerden in Gott, wodurch störende Hemmungen beseitigt, gebundene Kräfte befreit werden und der Mensch zu sich selber findet, aber auch das Erlebnis des gemeinsamen Betens und der gegenseitigen Bejahung. Frucht solcher Tage sind eine Erneuerung der Gottes- und Nächstenliebe, worüber einige Abschnitte des Buches sehr Schönes berichten (z. B. „Experiment Hoffnung bei Nervenkranken", S. 75). Sicher gibt es neben dem Weizen auch Unkraut und ist auch diese Bewegung nicht gefeit gegen die Gefahren, die in der Meditationsbewegung überhaupt liegen: daß der Mensch aus eigener Kraft Selbstidentität zu erreichen sucht und nicht sich selbst vom Du Gottes her erwartet. Wenn man z. B. meint, die Ehelosigkeit deshalb mit Recht gewählt zu haben, weil sie eben einer bestimmten Psyche mit dem Bedürfnis nach Alleinsein entspricht, so wäre das für sich allein genommen doch eine sehr egoistische Motivation zu dieser Lebensform, in der Zeugnis abgelegt werden soll für das schon begonnene Reich Gottes.

Linz *Mirjam Griesmayr*

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 1/1974: **Theater — Religion — Rituale — Spontaneität**

Rainer Volp, Riten und Spontaneität in Theater und Gottesdienst

Klaus Stolzmann, Sand im Getriebe eines kulturbeflissenen Theaters

Hans Schwab-Felisch, Spiegel der sozialen und politischen Wahrheit

Hans Joachim Schaefer, Notizen zu Samuel Beckett

Paul Pörtner, Offenes Theater und geschlossene Gesellschaft

Claus Bremer, Das Mitspiel

Gilbert Cope, Partizipation in Kult und Drama

Walter Hollenweger, Wenn nichts erfahren wird, gibt es auch nichts zu begreifen

Herbert Muck, Spielraum für Gott

Paul Jones, Die symbolische Dimension der Liturgie

Kreativität im Gottesdienst

Heft 2/1974: **Blickpunkt Schweiz — Kunst und Architektur in der Schweiz**

Heft 3/1974: **Bild und Meditation**

KUNST UND KIRCHE erscheint vierteljährlich.

Jahresabonnement: öS 158.—; DM 24.—; sfr 28.—;
Einzelheft: öS 46.—; DM 6.50; sfr 8.—;
(Preise einschl. 8 % Mwst.).

Bestellungen
über den Buchhandel oder an den Verlag

OBERÖSTERREICHISCHER LANDESVERLAG LINZ

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

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

J. L. BACON

Gegründet 1853 Komm.-Ges.

4021 LINZ, Wachreinergasse 2, Postfach 292
Telefon 75 3 33
1141 WIEN 14, Linzer Straße 140, Tel. 94 23 51

... die Versicherung für alles, gegen alles.

Oberösterreichische Landes-Brandschaden Versicherungsanstalt

Werkstätte für Echt-Antik- und Betonglasfenster und Mosaiken im Kloster S c h l i e r b a c h, OÖ.
A-4553 Schlierbach, OÖ., Telefon 0 75 82 / 27 50

glasmalerei

Lautsprecheranlagen, Kirchenheizungen, Elektrische Orgeln

VERITAS

A-4010 Linz, Harrachstraße 5, Postfach 403

Inlandbezug vom Verlag (Postscheckkonto Wien 7422.430) 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, Kobenhavn.

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

	Jahresabonnement	Einzelheft
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	$ 8.50	$ 2.50

(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.

Neuerscheinung

RUDOLF WALTER LITSCHEL

1934 — Das Jahr der Irrungen

130 Seiten, 48 Schwarzweißabbildungen, 5 Gefechtskizzen, Ganzleinen, Schutzumschlag, S 148.—.

Das Jahr 1934 mit seinen Höhepunkten im Februar und im Juli war ein Jahr der Irrungen, weil sich viele irrten, die aktiv an den Ereignissen teilnahmen, ohne ahnen zu können, daß sie damit den Anfang vom Ende eines freien Österreichs markierten. Diese Tatsache unterstreicht vor allem Walter Pollak, Rudolf Walter Litschel hingegen schildert die wehrhistorische Situation und vermittelt einen Überblick über den Einsatz des Bundesheeres einerseits und der politischen Kampfverbände anderseits. Der Bildteil enthält etliche bisher wenig bekannte Fotos, die die Lage vom Augenblick her charakterisieren.

Neuerscheinung

HARRY SLAPNICKA

Von Hauser bis Eigruber

Oberösterreich von 1918 bis 1938
Band I

223 Seiten Text, 32 Abbildungen, Ganzleinen, farbiger Schutzumschlag, S 196.—.

Der erste Teil dieser Zeitgeschichte Oberösterreichs reicht von den chaotischen Nachkriegswochen bis zum Tod von Landeshauptmann Hauser im Jahre 1927. In dieser ersten „Halbzeit" der Jahre zwischen 1918 und 1938 fällt der etwas turbulente Aufbau der Volkswehr; die Arbeiterräte von Oberösterreich sind neben denen von Wien und Niederösterreich die stärksten im Bundesgebiet, und das deutsche Böhmerwaldgebiet gehört durch rund einen Monat zu Oberösterreich. Es ist aber auch die Zeit des Ringens um eine neue Bundesverfassung und den Ausbau Österreichs zu einem Bundesstaat, bei dem der aus Oberösterreich stammende Michael Mayr einen gewichtigen Anteil hat. Zum politischen Verständnis ist aber auch das Bild der Wirtschaft erforderlich, die in diesen Jahren wichtige Probleme bewältigen mußte.

JOSEF HONEDER

Johann Nepomuk Hauser

Landeshauptmann von Oberösterreich
1908—1927

140 Seiten Text, 24 Bildseiten, Ganzleinen, S 148.—.

Josef Honeder versucht in einer sehr glücklichen Form der Persönlichkeit und dem Wirken Johann Nepomuk Hausers gerecht zu werden: Hauser erscheint in einem ganz neuen Licht, und zwar sowohl im öffentlichen Bereich als auch als Privatmensch. Das Buch über Landeshauptmann Hauser erlangt dadurch überregionale Bedeutung, zumal der Autor die Beziehungen Hausers zu den vielfältigen politischen Schattierungen in der Ersten österreichischen Republik aufzeigt.

Oberösterreichischer Landesverlag Linz

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

Theologisch-praktische Quartalschrift

Aus dem Inhalt:

R. Kaczynsky: Erneuerte Bußliturgie
D. Eissing: Fest – Feier – Gottesdienst
F. Zehrer: Das Problem der Wunder Jesu
H. Krätzl: Pastorale Schiedsgerichte in der Erzdiözese Wien
J. Messner: Sorge um die alten Menschen
R. J. Kleiner: Ein „Bill of Rights"
A. Grabner-Haider: Konkrete Hermeneutik
P. Gordan: Kirche in der Welt von heute

122. Jahr 1974 3. Heft

Inhaltsverzeichnis des dritten Heftes 1974

		Seite
	Abhandlungen	
Reiner Kaczynski:	Erneuerte Bußliturgie	209
Dieter Eissing:	Fest – Feier – Gottesdienst	222
Franz Zehrer:	Das Problem der Wunder Jesu	233
	Pastoralfragen	
Helmut Krätzl:	Pastorale Schiedsgerichte in der Erzdiözese Wien	244
Johann Messner:	Sorge um die alten Menschen	255
	Mitteilungen	
Rafael J. Kleiner:	Ein „Bill of Rights"	264
Anton Grabner-Haider	Konkrete Hermeneutik	269
	Berichte	
Peter Gradauer:	Römische Erlässe und Entscheidungen	276
Paulus Gordan:	Kirche in der Welt von heute	280
	Literatur	
	Eingesandte Bücher	285
	Buchbesprechungen Bibelwissenschaft AT, Kirchengeschichte, Fundamentaltheologie, Dogmatik, Ökumene, Moraltheologie, Pastoraltheologie, Katechetik/Pädagogik, Homiletik, Kunstgeschichte.	289
	Bezugsbedingungen	letzte Seite

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

Anschriften der Mitarbeiter: Dieter Eissing, Wiss. Ass., D-78 Freiburg, Werthmannplatz 1. P. Paulus Gordan OSB, Generalsekretär, I-00153 Roma, Piazza dei Cavalieri di Malta 5. Dr. Anton Grabner-Haider, A-8010 Graz, Obere Teichstraße 15 B/7. Dr. Reiner Kaczynski, I-00165 Roma, Via di Monte del Gallo 9/16. P. Dr. Rafael J. Kleiner OSB, Prof., I-00153 Roma, Piazza dei Cavalieri di Malta 5. Dr. Helmut Krätzl, Ordinariatskanzler, A-1010 Wien, Wollzeile 2. Dr. Johann Messner, Ordinariatsreferent, I-39042 Brixen, Hofburgplatz 1. DDr. Franz Zehrer, Univ.-Prof., A-8010 Graz, Burgring 6/IIr.

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

REINER KACZYNSKI

Erneuerte Bußliturgie

Wenn man vor etwa einem Jahr auf die Frage, was denn als nächste Neuerung im Gottesdienst zu erwarten sei, die Antwort gab: eine neue Ordnung für das Bußsakrament, konnte man mitunter eine weitere Frage auslösen, nämlich die, was man denn hier „schon wieder" oder „noch" ändern wolle. Wer so fragte, dachte sicher mehr an den Wandel in der Bußpraxis während der letzten Jahre als an Änderungen der liturgischen Bücher. Und so kam es womöglich zu einer nächsten Frage, die lautete: „Kann man denn da überhaupt etwas ändern?" Ja, man war sich tatsächlich kaum bewußt, daß die Beichte etwas mit dem Gottesdienst der Kirche zu tun hat, Liturgie ist und darum auch in den liturgischen Büchern ein Ritus für sie steht. Alle Priester kannten die für die Spendung des Sakramentes notwendigen Texte auswendig, und die wenigsten werden den Titulus IV, De Sacramento poenitentiae, des Rituale Romanum Pauls V. von 1614, der bis 1974 in Geltung war, näher studiert haben. Erst recht wird kaum jemand sich mit den längst aus der Übung gekommenen Bußriten aus dem 3. Teil des Pontificale Romanum Clemens' VIII. von 1596 beschäftigt haben, in denen sich noch bis in unsere Tage die letzten liturgischen Zeugen der altkirchlichen öffentlichen Bußdisziplin erhalten hatten, so besonders in den beiden Riten „De expulsione publica poenitentium ab Ecclesia feria quarta Cinerum" und „De reconciliatione poenitentium, quae fit in feria quinta Coenae Domini".

Wenn nun Paul VI. einen neuen „Ordo Paenitentiae" approbiert hat, der unter dem Datum des 2. Dezember 1973 im Februar 1974 veröffentlicht wurde, so hat er damit den vorläufigen Schlußpunkt unter die siebenjährige Ausführung eines zweizeiligen Beschlusses des II. Vatikanums gesetzt, der besagt: „Riten und Formeln des Bußsakraments sollen so revidiert werden, daß sie Natur und Wirkung des Sakraments deutlicher ausdrücken"[1].

Es wäre wünschenswert, daß dieser jüngste Faszikel des nachkonziliaren Rituale Romanum in nächster Zeit mehr Beachtung fände, als die erwähnten Teile der früheren liturgischen Bücher aus verständlichen Gründen in unseren Tagen fanden und finden konnten. Wie der endgültige Teil des neuen deutschen Rituale einmal genau aussehen wird, der den Titel tragen wird „Die Feier der Buße", kann man zwar zum gegenwärtigen Zeitpunkt noch nicht sagen; wie bei allen Ritualeteilen bestehen auch bei diesem Ordo weite Möglichkeiten der Anpassung für die Bischofskonferenzen (über die hinaus natürlich das Recht des einzelnen Bischofs auf Regelung der Bußdisziplin in seiner Diözese[2] unbenommen bleibt und auch der einzelne Spender des Sakramentes noch Möglichkeiten zur Akkommodation hat). Doch lohnt es sich schon jetzt, einige Grundanliegen der neuen lateinischen Bußliturgie aufzuzeigen (I), die für die Spendung des Bußsakramentes in lateinischer Sprache übrigens mit ihrem Erscheinen auch in Kraft getreten ist, und auf einige pastorale Möglichkeiten zur Erneuerung der Bußliturgie, und das heißt nicht nur des Bußsakramentes, hinzuweisen (II).

I. Die Grundanliegen der neuen Bußliturgie

1. Buße ist „mehr" als Bußsakrament

Das neue liturgische Buch trägt den Titel „Ordo Paenitentiae" (= OrdoPaen), nicht etwa, wie man in Konsequenz zum früheren Rituale erwarten könnte „Ordo Sacra-

[1] Liturgiekonstitution, Art. 72. Zum Gang der Erneuerungsarbeit vgl. *F. Sottocornola*, Il nuovo „Ordo Paenitentiae": Notitiae 10 (1974), 63–65. Eine kurze Vorstellung der Bußliturgie findet sich außer bei Sottocornola (65–79) auch bei *H. B. Meyer*, Die Feier der Buße. Der neue Römische Ordo Paenitentiae: Gottesdienst 8 (1974), 25–27.

[2] Vgl. Dogm. Konstitution über die Kirche, Art. 26.

menti Paenitentiae". Bereits im Titel hat sich also die Erkenntnis niedergeschlagen, daß Bußliturgie nicht auf den sakramentalen Vollzug eingeschränkt werden kann und gar nicht unbedingt sakramental sein muß. Die Kirche hat immer liturgische Vollzüge gekannt, die sie als Mittel der Sündenvergebung anerkannte, ohne ihnen deshalb sakramentale Kraft zuzuschreiben. Das bekannteste Beispiel dafür ist der etwa seit der Jahrtausendwende in der Meßfeier des römischen Ritus gebräuchliche Satz „Per evangelica dicta deleantur nostra delicta".

Die Lesung des Evangeliums (überhaupt der Hl. Schrift) in gottesdienstlicher wie in privater Form hatte nach Überzeugung der alten Kirche für Leser und Hörer sündentilgende Kraft; der Gesang der Lieder (Psalmen) aus der Hl. Schrift wurde als Reinigungsmittel von den täglichen Sünden angesehen[3]. Gebet, vor allem das Gebet des Herrn[4], sowie Mitfeier und besonders Empfang der Eucharistie, die der Herr in seinem Blut zur Vergebung der Sünden gestiftet hat[5], wurden neben den im strengen Sinn nicht-gottesdienstlichen Akten von Fasten und Almosengeben seit jeher als Möglichkeiten der Buße gewertet, wenn sie auch als solche gegenüber dem Empfang des Bußsakramentes sehr in den Hintergrund getreten sind.

Das *leise* gesprochene Wort nach dem Evangelium und das früher *leise* als Wechselgebet zwischen Priester und Meßdiener vollzogene Stufengebet haben das gläubige Wissen um eine nicht-sakramentale Sündenvergebung zu wenig wachgehalten. Wenn wir heute wieder in jeder Meßfeier den Bußakt haben mit der Bitte um Vergebung, die Gott ja nicht grundsätzlich unerhört lassen kann, so rückt die Wahrheit von der auf vielfache Weise möglichen Sündenvergebung vom äußersten Rand unseres Glaubensbewußtseins wieder etwas näher zu dessen Mitte.

Der OrdoPaen macht auch insofern ernst mit dieser Erkenntnis, als er den 50 Seiten liturgischer Texte für die verschiedenen Formen des Bußsakramentes 40 Seiten gegenüberstellt, auf denen Texte für nicht-sakramentale Bußgottesdienste als Modelle angeboten werden. Zwar wird in der Einführung zu diesen Modellen nicht ausdrücklich von der Sündenvergebung gesprochen — sie wird auch nicht bestritten —, aber an der Bestimmung, daß nur die schweren Sünden notwendiger Gegenstand des Bußsakramentes sind, hat sich nichts geändert. Für die sogenannten „peccata venialia" bleibt bestehen, was das Tridentinum gesagt hat: „multis aliis remediis expiari possunt"[6]. Da sie bereits durch die unvollkommene Reue getilgt werden, können sie strenggenommen immer nur als bereits vergebene Sünden Materie des Bußsakramentes sein. So kann der OrdoPaen einen ersten (und sicher nicht den letzten) Schritt aus einer ungesunden Verengung und damit Verarmung des Glaubensbewußtseins bezüglich der Sündenvergebung bedeuten. Dieser Schritt ist ganz sicher auch eine Frucht der gründlichen historischen Studien von J. A. Jungmann[7] und K. Rahner[8]. Die erneute Erkenntnis der möglichen Vielheit kirchlicher Bußliturgie hat es mit sich gebracht, daß der OrdoPaen nicht wie der entsprechende Titulus im alten Rituale Romanum mit 20 Seiten auskommt, sondern etwa sechsmal so lang ist.

---

[3] Vgl. etwa zur Meinung von Johannes Chrysostomus: *R. Kaczynski*, Das Wort Gottes in Liturgie und Alltag der Gemeinden des Johannes Chrysostomus (FreibThSt 94, [1974] 103 f., 254—257, 322).

[4] Vgl. z. B. *E. Sauser*, Baptismus-baptismus cottidianus — und Sündenvergebung in der Theologie des hl. Augustinus, in: *H. Auf der Maur / B. Kleinheyer* (Hg.), Zeichen des Glaubens. Studien zu Taufe und Firmung (FS f. B. Fischer, Einsiedeln 1972, 83—94).

[5] Vgl. Ordo Paenitentiae, Praenotanda, Art. 1.

[6] Sessio XIV, De sacramento paenitentiae, Cap. 5: DS 1680.

[7] Vgl. *J. A. Jungmann*, Die lateinischen Bußriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung (Forschungen zur Geschichte des innerkirchlichen Lebens 3/4, Innsbruck, 1932).

[8] Vgl. *K. Rahner*, Schriften zur Theologie 11. Frühe Bußgeschichte in Einzeluntersuchungen, Einsiedeln 1973.

2. „. . . löse ich dich von allen kirchlichen Strafen"

Auf einen weiteren Unterschied zwischen dem Rituale Pauls V. und dem Pauls VI. muß aufmerksam gemacht werden. Im Rituale von 1614 nehmen die liturgischen Texte für die Feier des Bußsakramentes genau eine Seite ein, während die Absolution von den kirchlichen Strafen der Exkommunikation, der Suspension und des Interdikts außerhalb des Bußsakramentes acht Seiten umfaßt[9] und die (bedingungsweise) Erwähnung dieser Strafen auch bei jedem Empfang des Bußsakramentes ihren Platz hat[10]. Im Rituale von 1973 folgt auf die 50 Textseiten für das Bußsakrament ein einseitiger Anhang, der zur Hälfte von der Lossprechung von kirchlichen Strafen innerhalb und außerhalb des Bußsakramentes handelt. Dabei wird ausdrücklich gesagt, daß die angegebene Formel innerhalb des Bußsakramentes fakultativ ist und an sich auch zur Lossprechung von den mit den reservierten Sünden verbundenen kirchlichen Strafen die gewöhnliche Absolutionsformel des Bußsakramentes verwendet werden soll, die die kirchlichen Strafen jedoch nicht mehr eigens erwähnt.
Man wird der Kirche nicht das Recht absprechen können, bestimmte Sünden zu reservieren, d. h. die Lossprechung von ihnen dem höheren kirchlichen Amtsträger vorzubehalten; theologisch richtiger ausgedrückt: Man wird es verstehen können, daß die Bischöfe, die vom letzten Konzil als „moderatores totius vitae liturgicae"[11] und als „moderatores disciplinae paenitentialis"[12] in ihrer Diözese bezeichnet wurden, nicht alle Aufgaben an die Amtsträger der zweiten Stufe weitergeben; die Bischöfe sind ja nicht nur die „ministri originarii" der Firmung[13], sondern auch anderer Sakramente, so der Buße. Aber auf dem Gebiet der kirchlichen Strafen sind in der Vergangenheit sicher weniger gute Wege beschritten worden. Und jeder Beichtvater hat die Unerträglichkeit empfungen, stereotyp jeden Büßer, vom Kind bei der Erstbeichte angefangen, „ab omni vinculo excommunicationis (suspensionis) et interdicti" loszusprechen, auch wenn er dazu sagen konnte „in quantum possum et tu indiges". Dieser Text war wohl mit daran schuld, daß viele Beichtväter in den letzten Jahren die Absolutionsformel nie deutsch gesprochen haben, obwohl die Übersetzung nur „von allen kirchlichen Strafen" sprach. Hier war eine radikale Änderung nötig, ohne daß damit, wie noch zu zeigen sein wird, der ekklesiale Aspekt des Sakramentes verlorengegangen wäre.

3. Sakrament der Versöhnung

Papst Paul VI. hat entscheidend mit dazu beigetragen, daß der Ordo Paen zu diesem Zeitpunkt veröffentlicht wurde und seine Erarbeitung nicht noch längere Zeit in Anspruch nahm. Er sollte nämlich zur Feier des Hl. Jahres, das unter dem Thema „Versöhnung" steht, vorliegen. Für die Feier des Hl. Jahres in den Ortskirchen wird man zwar im allgemeinen auf die muttersprachlichen Übersetzungen des Ritus noch verzichten müssen[14]. Doch bleibt zu hoffen, daß bis 1975 wenigstens die großen Sprachgebiete ihre vorläufigen oder schon endgültigen Übertragungen erarbeitet haben.
Während wir das Bußsakrament im Deutschen vielfach kurz „Beichte" nennen — analog zu den Namen des Sakramentes in den anderen großen westlichen Sprachen: confession (englisch), confession (französisch), confessione (italienisch), confesión

[9] Die Praenotanda umfassen 5 Seiten, die sog. „Generalabsolution", d. h. die Gewährung eines vollkommenen Ablasses an die Angehörigen verschiedener Ordensgemeinschaften, 6 Seiten.
[10] Zu nennen sind in diesem Zusammenhang auch noch der Ordo excommunicandi et absolvendi und der Ordo ad reconciliandum apostatam, schismaticum vel haereticum aus dem Pontificale Romanum von 1596, das bis in unsere Zeit Geltung hatte.
[11] Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche, Art. 15.
[12] Dogm. Konstitution über die Kirche, Art. 26.
[13] Vgl. ebd.
[14] Zu Ostern 1974 lag nur die italienische Übersetzung vor: Rito della Penitenza, Roma 1974.

(spanisch) —, gebraucht das neue Rituale in allen Überschriften der vom Bußsakrament handelnden Kapitel die Worte „reconciliari" (versöhnen) oder „reconciliatio" (Versöhnung). Die Überschriften der 4 Kapitel lauten übersetzt: Versöhnung eines einzelnen Büßers, Versöhnung mehrerer Büßer mit Einzelbekenntnis und persönlicher Lossprechung, Versöhnung mehrerer Büßer mit allgemeinem Sündenbekenntnis und Generalabsolution, Auswahltexte für die Feier der Versöhnung.

Solche Übersetzungen scheinen gekünstelt. Man mag zudem bedauern, daß bei diesen Überschriften nicht deutlich zum Ausdruck gebracht wird, daß es sich um das Buß*sakrament* handelt — Versöhnung ist auch außerhalb dieses Sakraments möglich, auch für den Büßer —, doch scheint es gerade bei diesem Sakrament wünschenswert, wenigstens im offiziellen Sprachgebrauch der liturgischen Bücher von der einseitigen Betonung der menschlichen Leistung wegzukommen. Es ist unbestritten, daß Buße dem Menschen nur möglich ist, wenn Gott ihm mit seiner Gnade zuvorgekommen ist; in diesem Sinn ist Buße, Umkehr, Hinwendung zu Gott immer schon Geschenk und im letzten auch Werk Gottes. Aber es ist kein Zweifel, daß dabei vom Wort her das menschliche Tun, die Bußleistung, im Vordergrund steht. Dies ist beim Wort „Versöhnung" wenn es im ntl Sinn auf das Verhalten zwischen Gott und Mensch angewendet wird, nicht der Fall.

„Versöhnung" im NT ist nicht eine christliche Fortsetzung der atl Praktiken des Versöhnungstages, an dem man „mit dem Blut von Böcken und Kälbern" (Hebr 9, 12) Gott versöhnen, d. h. umstimmen zu können glaubte (vgl. Lv 16). Vielmehr „kommt alles von Gott, der uns durch Christus mit sich versöhnt hat" (2 Kor 5, 18). Er hat die Initiative ergriffen: Gott *wird* nicht versöhnt, er *hat* versöhnt; Gott *wird* nicht umgestimmt, er *hat* umgestimmt. Und in den Sakramenten, in denen sich das Versöhnungswerk Gottes durch den „Dienst der Versöhnung" (2 Kor 5, 18) in der Kirche konkretisiert, werden der einzelne und die Gemeinde mit Gott versöhnt, von ihm selbst umgestimmt: grundlegend durch die Taufe, danach immer wieder, wenn „das Opfer der Versöhnung" (Hochgebet III) gefeiert wird, und schließlich auch in dem, was die alte Kirche gleichsam eine zweite Taufe nennen konnte, im Sakrament der Buße oder, wie man vollständiger sagen müßte, „der Bußerversöhnung". Das 1. Kap. der Vorbemerkungen zum neuen OrdoPaen führt diese Gedanken weiter aus, und es schließt mit dem Satz von Ambrosius: In der Kirche gibt es „Wasser und Tränen: das Wasser der Taufe und die Tränen der Buße"[15].

Durch die Wahl des Wortes „Versöhnung" für die Kapitelüberschriften hat sich das neue Rituale nicht nur von der Umgangssprache, sondern zugleich auch vom bisherigen Rituale abgesetzt, das in die Überschrift über den Ritus für das Bußsakrament auch ein menschliches Handeln einfließen ließ, zwar nicht das des Büßers, aber das des Priesters, wenn es den Titel wählte „Absolutionis forma communis".

Die erwähnten Gedanken von der Versöhnung haben sich dann auch an der wichtigsten Stelle des neuen Buches niedergeschlagen, dort wo es um die sakramentale Sündenvergebung geht. Die eigentliche Absolutionsformel lautet zwar wie bisher: „Ego te absolvo a peccatis tuis in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti". Aber diesen Worten geht ein „et" voraus, das sie mit dem unmittelbar davor zu sprechenden Satz verbindet. Und dieser lautet übersetzt: „Gott, der barmherzige Vater, hat durch den Tod und die Auferstehung seines Sohnes die Welt mit sich versöhnt und den Hl. Geist ausgegossen zur Vergebung der Sünden. Durch den Dienst der Kirche schenke er dir Verzeihung und Frieden."

Man hatte vielfach gewünscht, die indikativische Absolutionsformel durch eine deprekative zu ersetzen, was eine Rückkehr zur Ordnung des ersten Jahrtausends bedeutet

---

[15] Epistola 41, 12: PL 16, 1116.

hätte[16]. Es lassen sich Gründe für und gegen einen solchen Ersatz anführen. Gegen einen Ersatz sprechen sicher auch psychologische Erwägungen: Der Mensch erwartet, daß ihm die Vergebung im Bußsakrament deutlich und klar als Indikativ zugesprochen wird; er erwartet es im Sakrament ebenso wie im Alltag oder vor einem weltlichen Gericht. Und wenn jeder Mensch, gleich welcher Überzeugung und Einstellung er selber ist, die Vollmacht hat, einem anderen in indikativischer Form das Heil zuzusprechen, indem er sagt „Ich taufe dich", so kann man es durchaus verstehen, daß die Amtsträger der Kirche durch ihre Weihe bevollmächtigt sind, in dem Sakrament, das gleichsam eine „zweite Taufe" ist, über den Büßer zu sagen „Ich spreche dich los von deinen Sünden" — weiß der Glaube doch, daß „wenn immer einer tauft, Christus selber tauft"[17] und also auch wenn immer einer lossprícht, Christus selber lossprícht. Beide, der Taufende und der Lossprechende, handeln nicht aus eigener Macht, sondern ihr Tun ist rückgebunden an das Versöhnungswerk Gottes. Beide fügen ja auch ihren Worten hinzu „im Namen des Vaters und des Sohnes und des Hl. Geistes".
Wie bei der Taufe die trinitarische Dimension des Geschehens schon vor der eigentlichen Taufformel durch das Bekenntnis des Glaubens an das Heilswerk des dreifaltigen Gottes zum Ausdruck kommt, so wird das Heilshandeln Gottes vom lossprechenden Priester über dem Büßer angerufen: Weil Gott in seiner Barmherzigkeit durch das Paschamysterium seines Sohnes die Welt mit sich versöhnt hat und den Hl. Geist zur Vergebung der Sünden ausgegossen hat, deshalb und nur deshalb kann der Priester die Worte der Lossprechung sagen. Sünden vergeben kann auch heute niemand anderer „als Gott allein" (vgl. Mk 2, 7).

4. Ekklesiale Dimensionen

Zwischen der Anrufung des Heilswerkes Gottes und der Lossprechung durch den Priester steht die Bitte: „durch den Dienst der Kirche schenke er dir Verzeihung und Frieden". Der „Dienst der Versöhnung" (2 Kor 5, 18), jener Dienst, durch den dem einzelnen die Versöhnung von Gott geschenkt wird, ist Dienst der Kirche. Damit ist nicht etwa nur die Gesamtkirche gemeint, sondern auch die konkrete Gemeinde, deren Vorsteher das ausführende Organ dieses Dienstes der Kirche ist. Aber der Dienst der Kirche bedeutet mehr als nur die lossprechenden Worte des Priesters.
In der wichtigen Nr. 8 der Vorbemerkungen des OrdoPaen heißt es erst am Schluß, daß „die Kirche durch den von Christus den Aposteln und ihren Nachfolgern anvertrauten Dienst zum Instrument der Bekehrung und Lossprechung für den wird, der Buße tut". Zuvor aber wird festgestellt: „Als priesterliches Volk wirkt die ganze Gemeinde auf verschiedene Weise beim Werk der Versöhnung mit, das ihr von Gott anvertraut ist. Denn sie ruft nicht nur durch die Verkündigung des Wortes Gottes zur Buße, sondern tritt auch für die Sünder ein und kommt dem Büßer mit mütterlicher Sorge und Aufmerksamkeit zu Hilfe, damit er seine Sünden einsehe und bekenne und von Gott, der allein die Macht hat, Sünden zu vergeben, Barmherzigkeit erlange."
Die Aufforderung zur Umkehr ist nicht nur Aufgabe der Amtsträger, sondern gehört zu den Pflichten christlicher Nächstenliebe. Das Gebet für Sünder und Büßer ist nicht nur Amtspflicht des Priesters (vgl. Hebr 5, 1–3), sondern ein Auftrag, den die ganze Kirche zu erfüllen hat. Die Bitte im Allgemeinen Gebet „für jene, die von mancherlei Not bedrückt sind"[18], schließt auch das Gebet für jene ein, die von der Not der Sünde niedergedrückt sind. Die früher in der Fastenzeit über die Büßer gesprochenen Orationes super populum können nach den Hinweisen des Römischen Meßbuches

[16] Vgl. die in dem in Anm. 7 angegebenen Werk von *J. A. Jungmann*, 249–265, aufgezeigte Entwicklung seit der Jahrtausendwende.
[17] Liturgiekonstitution, Art. 7.
[18] Allgemeine Einführung zum Römischen Meßbuch, Art. 45.

grundsätzlich zum Abschluß jeder Meßfeier, jedes Wortgottesdienstes, jedes Teiles des Stundengebets und jeder sakramentalen Feier verwendet werden.

Das Gebet für die Menschen, die in Schuld verstrickt sind und den Weg zum Herrn noch nicht gefunden haben, wie auch für jene, die bereits auf dem Weg der Hinwendung zum Herrn sind, muß in der Kirche unserer Tage sicher noch intensiver werden. Die Sorge der ganzen Kirche muß jenen gehören, die sich von der communio des Leibes Christi ausgeschlossen haben und sich nun wieder mit der Kirche und mit Gott versöhnen wollen.

Es heißt in der zitierten Vorbemerkung weiter: Die ganze Kirche „kommt dem Büßer mit mütterlicher Sorge und Aufmerksamkeit zu Hilfe". Hinter diesem zunächst etwas hochtrabend klingenden Satz steht das Wissen um die soziale und ekklesiale Dimension der Sünde. Sünde ist keine Privatsache; sie belastet nicht nur das Verhältnis des einzelnen zu Gott, sondern auch das zu den Schwestern und Brüdern in der Kirche. Je mehr uns selbst Sünde und Versagen eines anderen getroffen haben, desto mehr erkennen wir, wie sie grundsätzlich die zwischenmenschlichen Beziehungen belasten, und wir müssen daraus schließen, daß dies nicht nur beim Versagen anderer, sondern auch bei unserem eigenen so ist. Hier gilt der Auftrag des Herrn, den Bruder nicht zu verurteilen und zu richten (vgl. Mt 7, 1–5), sondern ihm siebenundsiebzigmal zu vergeben (vgl. Mt 18, 22). Solche Vergebung unseren Schuldigern gegenüber ist Voraussetzung, daß der Herr auch uns unsere Schuld vergibt (vgl. Mt 6, 12). Man kann dem Ruf „Laßt euch mit Gott versöhnen" (2 Kor 5, 20) nicht folgen, wenn man nicht zuvor hingegangen ist und sich mit dem Bruder versöhnt hat (vgl. Mt 5, 24). Dies alles ist mit der angeführten „mütterlichen Sorge und Aufmerksamkeit" gemeint, mit der die *ganze* Kirche, d. h. jeder in der Kirche dem Sünder und Büßer zu Hilfe kommen soll. Dabei ist bewußt das Bild von der Mutter gewählt, die mit dem kranken Kind förmlich mitleidet. Es wird auf den Leib Christi übertragen, der als ganzer mit jedem einzelnen kranken Glied mitleidet (vgl. 1 Kor 12, 26).

Solche Überlegungen haben bekanntlich zur Einführung der Bußgottesdienste geführt, die mit dem neuen OrdoPaen zum ersten Male durch ein gesamtkirchliches liturgisches Buch empfohlen werden. Die gleichen Erwägungen haben auch den Ausschlag dafür gegeben, daß das neue Rituale einen eigenen Ritus anbietet, nach dem man das Sakrament der Buße (durch Einzelbekenntnis und persönliche Lossprechung) im Rahmen eines gemeinschaftlichen Gottesdienstes empfangen kann. Wenn dies auch in großen Gemeinden mit wenigen Geistlichen nicht immer leicht durchführbar sein wird, so kann von dieser Gottesdienstform wohl gerade für überschaubare Gemeinschaften, etwa Schulklassen, ein neues Verständnis des Bußsakramentes erwartet werden.

5. Das Bußsakrament ist Liturgie

Es ist heute einigermaßen verwunderlich, wie in einer Zeit, die ein so ausgeprägtes Bewußtsein von den kirchlichen Strafen und überhaupt vom kirchlichen Bußgericht hatte, die ekklesiale Dimension so sehr verkümmern konnte, daß die Buße nahezu völlig in die Privatsphäre abgeglitten ist und man auch heute noch allen Ernstes die Frage hören kann, was denn die „Einzelbeichte" mit Liturgie, dem Gottesdienst der Kirche, zu tun habe. Wenn solche Fragen bis in den Klerus hinein gestellt werden, ist dies ein Zeichen dafür, daß die liturgische Gestalt dieses Sakramentes bis auf ein Minimum zusammengeschrumpft war und daher dringend einer Erneuerung bedurfte.

Die eben erwähnte Form der Versöhnung mehrerer Büßer, wie sie im 2. Kap. des OrdoPaen vorgesehen ist, läßt keinen Zweifel mehr darüber, daß es sich hierbei um Liturgie handelt. In der Feier folgen aufeinander: Eröffnung, Wortgottesdienst mit Homilie, gemeinsame Gewissenserforschung, Reuegebet, danach Einzelbekenntnis mit persönlicher Lossprechung und schließlich wieder gemeinsame Danksagung, Schluß-

segen und Entlassung. Noch deutlicher wird das Bußsakrament als Liturgie der Kirche erkannt, wenn dieser Gottesdienst in den von den „Normae pastorales" der Glaubenskongregation vom 16. Juni 1972 vorgesehenen Fällen[19] verwendet wird und dabei an die Stelle des Einzelbekenntnisses und der persönlichen Lossprechung allgemeines Sündenbekenntnis und Generalabsolution treten, wie es das 3. Kap. des OrdoPaen vorsieht.

Es war jedoch erklärtes Ziel bei der Reform des Bußsakramentes, auch für den Normalfall, der im 1. Kap. des Bußrituales vorgesehenen „Versöhnung eines einzelnen Büßers", einen Rahmen zu schaffen, der tatsächlich als Liturgie erkannt werden kann. Hierbei wurde nicht etwa krampfhaft nach neuen Formen gesucht, sondern lediglich das Schema des Wortgottesdienstes (Eröffnung, Schriftlesung, Homilie, Fürbitte, Segen und Entlassung) in stark reduzierter Form aufgegriffen und an den sakramentalen Vollzug adaptiert: Begrüßung des Büßers, Schriftlesung, Sündenbekenntnis und Beichtgespräch mit Bußauflage, Reuegebet des Büßers und Lossprechung, Lobpreis Gottes und Entlassung des Büßers.

In dem Schema wird eine wichtige liturgietheologische Erkenntnis deutlich, die das Konzil, wie folgt, formuliert hat: „In der Liturgie spricht Gott zu seinem Volk; das Volk aber antwortet mit Gesang und Gebet"[20]. Gebet, das sich zu Gott hinwendet, ist immer erst Antwort auf das zuvor ergangene Wort Gottes. Das bedeutet zwar nicht, daß man immer erst dann ein Gebet formulieren kann, wenn man mindestens einen Satz aus der Hl. Schrift gehört oder gelesen hat; aber es bedeutet doch soviel, daß die Kirche, von der Anwesenheit Gottes in seinem Wort zutiefst überzeugt[21], in jeder von ihr veranstalteten Gottesdienstfeier auch dem Wort Gottes Raum gibt, sich nicht gleich betend an Gott wendet, sondern ihm gewissermaßen zunächst einmal Gelegenheit gibt, sich selbst an den Menschen zu wenden.

Dabei hängt sicher viel davon ab, wo das Bußsakrament empfangen wird und wie der Empfänger dafür aufgeschlossen ist. Im Beichtzimmer könnte man sich durchaus die Lesung mehrerer Schriftverse gut vorstellen, während sich der Priester im Beichtstuhl vielleicht mit einem kurzen Vers begnügen wird. Einem weniger gut vorbereiteten Büßer wird der Priester mit Hilfe des Wortes Gottes wirklich weiterzuhelfen versuchen (es also nicht nur in „frommen Sprüchen" im Rahmen des Beichtzuspruchs laut werden lassen), einem gut vorbereiteten wird er nur die von Gott gewirkte Versöhnung in Erinnerung zu rufen brauchen.

Zwischen Beichtgespräch und Lossprechung ist ein kurzes Reuegebet des Büßers vorgesehen, wie es in vielen Ländern bisher schon üblich war. Es muß als Antwort auf die Zuwendung Gottes gedeutet werden. Eröffnung und Schluß sind sehr kurz gehalten: Kreuzzeichen und kurze Einladung zum Gottvertrauen („Gott, der in unseren Herzen aufgeleuchtet ist, schenke dir die wahre Erkenntnis deiner Sünden und seiner Barmherzigkeit") am Beginn; Psalm 117,1 als dankender Lobpreis Gottes („Danket dem Herrn, denn er ist gütig, denn seine Huld währt ewig") und Entlassung („Der Herr hat dir die Sünden vergeben. Geh hin in Frieden!") zum Abschluß.

Wenn wir von Liturgie sprechen, denken wir unwillkürlich an Gottesdienste mit mehreren Teilnehmern. Der „Gottesdienst der Einzelbeichte" kann nur von zwei Menschen zugleich „gefeiert" werden. Doch die im Normalfall geringe Zahl der Teilnehmer und die von der Natur der Sache her geforderte private Atmosphäre dürfen nicht dazu verführen, diesem gottesdienstlichen Akt den Namen „Liturgie" abzusprechen. Hier zeigen sich die Folgen der Irreführung durch den allein gebräuchlichen

---

[19] Vgl. hierzu *H. B. Meyer*, Auf dem Weg zu einer erneuerten Bußdisziplin: LJ 23 (1973), 69—82, bes. 73—78. Der Autor bietet auch eine (am 25. 1. 73 abgeschlossene) ausführliche Bibliographie zum Thema Buße, Bußgottesdienst und Bußsakrament.

[20] Liturgiekonstitution, Art. 33.

[21] Vgl. ebd., Art. 7.

Namen „Beichte"; denn es geht hier eben nicht nur um die Leistung des Büßers, das Bekenntnis, die Beichte, und es geht auch nicht nur um die Konfrontation Büßer — Beichtvater, sondern hier vollzieht sich ein Geschehen, in dem Gott selbst der Haupthandelnde ist und auf den Büßer zugeht; und das ist Liturgie. Die Einzelbeichte ist genauso Liturgie wie die sogenannte „Privatmesse" und der „private" Vollzug des Stundengebets; auch die „Privatbeichte" ist im letzten keine Privatsache.

II. Erneuerung der Bußliturgie

Hat man die Grundanliegen der neuen Bußliturgie erkannt, so wird man sich die Frage nach ihrer Verwirklichung stellen müssen. Man weiß: „Buße" ist nicht gerade ein Modewort unserer Tage; wenn die Hl. Schrift die innere Umkehr und das äußere Tun der Buße in engster Verbindung mit dem Glauben sieht (Mk 1, 15: „Tut Buße und glaubt an das Evangelium"), so ist es gar nicht verwunderlich, daß Krisen des Glaubens auch Krisen der Buße mit sich bringen und daß kein Sakrament so von der innerkirchlichen Glaubenskrise der vergangenen Jahre erfaßt wurde wie das Bußsakrament[22]. Keines braucht darum eine Erneuerung so notwendig wie dieses.
Es wäre verkehrt, wollte man angesichts der Krise es vorziehen, nichts zu tun, vielleicht mit der Begründung, man wolle durch neue Forderungen „nicht noch mehr Leute aus dem Beichtstuhl treiben". Es wäre aber ebenso falsch, wollte man sich darauf beschränken, sobald der übersetzte Text des OrdoPaen vorliegt, zu vermelden: „Ab nächsten Sonntag wird nach einer neuen Ordnung gebeichtet"[23]. Zehn Jahre Liturgiereform sollten uns gelehrt haben, daß hier neben einem gewissen Mut zur Änderung größte Vorsicht und Behutsamkeit am Platz sind. Die Liturgie der Krankensalbung kann sich von heute auf morgen ändern, ohne daß irgendein Kranker daran Anstoß nimmt. Wollte man die Liturgie des Bußsakramentes auf diese Weise „erneuern", so erreichte man genau das Gegenteil vom erwünschten Ziel. Hier wird der Seelsorger so ähnlich vorgehen wie der Arzt, der an einem herzkranken Patienten eine Magenoperation vornehmen muß. Er wird sich erst über den Zustand des Herzens genaueste Kenntnis verschaffen, das Herz zu kräftigen versuchen und nicht eher operieren, bevor er nicht sicher ist, daß das Herz die Belastung aushält.

1. Die Buße in der Verkündigung

Eine der Hauptaufgaben, mit deren Verwirklichung der Seelsorger nicht zu warten braucht, bis die deutschen Texte der neuen Bußliturgie vorliegen, ist die Hinführung der Gemeinde zur Haltung der Umkehr und Buße, der Metanoia im biblischen Sinn. In der Bemühung um dieses Anliegen steht er in Gemeinschaft mit den Verantwortlichen aller christlichen Kirchen[24].
Am 17. Februar 1966 hat der Papst die Apostolische Konstitution „Paenitemini" über die kirchliche Fasten- und Bußdisziplin veröffentlicht. Man war damals froh, daß die vielfach als anachronistisch empfundenen Abstinenztage in Bußtage (dies paenitentiae) umbenannt wurden und statt des früheren Abstinenzgebotes von diesen Bußtagen gesagt wurde: „Ihre wesentliche Beobachtung (eorum substantialis observatio) stellt eine schwere Verpflichtung dar"[25].

---

[22] Vgl. zur gegenwärtigen Situation *L. Bertsch*, Buße und Bußsakrament in der heutigen Kirche (Pastorale. Handreichung für den pastoralen Dienst [ohne Bandangabe], Mainz 1970).
[23] Man hat gegenwärtig die Befürchtung, in Italien könnte die Umstellung diesmal zu rasch erfolgen. Der lateinische Ordo wurde am 7. 2. 74 veröffentlicht, die italienische Übersetzung am 7. 3. konfirmiert; Anfang April war diese im Buchhandel, ab 21. 4. ist sie im Bereich der italienischen Bischofskonferenz obligatorisch. Von einer Vorbereitung der Gemeinden kann kaum die Rede sein.
[24] Dies wird auf überzeugende Weise deutlich durch das Bändchen von *E. Ch. Suttner* (Hg.), Buße und Beichte. Drittes Regensburger Ökumenisches Symposion, Regensburg 1972.
[25] AAS 58 (1966) 183; deutsch: Nachkonziliare Dokumentation 2, Trier 1967, 43.

Man darf wohl behaupten, daß so mancher Ansatzpunkt, den der ausgedehnte, mit reichen Anmerkungen bestückte, lehrhafte Teil der Konstitution für die Verkündigung geboten hätte, in den Gemeinden nicht genügend genutzt wurde. Es wäre wichtig gewesen, von der legalistischen Erfüllung einer kirchlichen Abstinenzvorschrift zu einer überzeugten Haltung der Buße zu finden. Die Vorschrift und mit ihr der Legalismus in diesem Punkt sind gefallen. Die offizielle Umwandlung des Abstinenzgebotes in eine Verpflichtung zur Buße müßte noch viel mehr gedeutet und erläutert werden. Die Umkehr als innere Haltung, als ständig neuer Bruch mit der sündigen Vergangenheit ohne Gott und immer wieder neuer Aufbruch in eine von Gott erfüllte Zukunft ohne Sünde, die immer neue Abwendung von Fehlern und Schwächen, von falschen Wegen und Zielen und die stets neue Hinwendung zu Gott als dem letztgültigen Ziel, die Buße als sichtbarer Ausdruck der inneren Umkehr, als selbstverständliches Tun der Bußwerke, als Gebet und Schriftlesung, als Fasten und sonstiger Verzicht, als tätige Liebe zu den Mitmenschen und zu Gott — all das hat noch nicht recht Wurzeln gefaßt in den einzelnen Christen und in den Gemeinden. Und doch kann Glaube auf die Dauer nicht wachsen und sich festigen ohne solche Haltung der Umkehr und Buße. Nach wie vor stehen Verkündigung und Katechese vor der Aufgabe, die Befolgung dieses Auftrages des Evangeliums einzuschärfen. Bußerziehung, und das meint natürlich gleichzeitig auch Gewissensbildung, ist eine nie endende Aufgabe. Alle Verkündigung, die zum Glauben führen und im Glauben bestärken will, zielt auch auf Umkehr und Buße ab[26].

2. Besondere Zeiten der Buße

Es liegt Weisheit darin, daß die Kirche einen Tag jeder Woche zum Bußtag erklärt. Der Mensch braucht die regelmäßig wiederkehrenden Anlässe, um sich in seine Grundhaltungen einzuüben. In vielen Familien und Gemeinschaften wird auch weiterhin am Freitag kein Fleisch gegessen. Das ist sicher gut. Man bedenke aber, daß diese Tradition, die ja nicht mehr vom ausdrücklichen Gebot der Kirche gestützt wird, untergehen kann und wohl auch untergehen wird. Hier muß vorgesorgt und schon vorher hingewiesen werden auf andere Möglichkeiten, regelmäßig Abstinenz zu halten und den Konsum einzuschränken. Und vom Verzicht her muß dann der Sinn für andere Formen der Buße geweckt werden.

Es hilft dem konkreten Menschen so gut wie nichts, wenn man ihm nur sagt, er sei zur „wesentlichen Beobachtung" der Bußtage verpflichtet. Man frage doch einmal inner- oder außerhalb des Bußsakramentes, wie die einzelnen diese „wesentliche Beobachtung" der allwöchentlichen Bußtage konkretisiert haben. Hier besteht die seelsorgliche Aufgabe darin, Hinweise zu geben, wie das erfreulich weit gehaltene gesamtkirchliche Gesetz im Einzelfall befolgt werden kann und wie Werke der Buße in einer Gemeinde, bei Gruppen oder auch bei einzelnen aussehen könnten.

Was das ganze Jahr eingeübt wird, verdichtet sich in der jährlichen Quadragesima. Wir sind gewöhnt, sie Fastenzeit zu nennen, ein Name, der heute infolge der Wiederentdeckung des Fastens außerhalb der Kirche auch in der Kirche wieder Aktualität gewinnen kann[27]. Doch auch wenn das Fasten in der Kirche aus religiösen Motiven wieder zunehmen mag, wird es immer nur ein Teil dessen sein, was Buße als Vorbereitung auf das Osterfest meint. So hat sich in den liturgischen Büchern neben dem altbewährten Rufnamen „Fastenzeit" auch der Name „Österliche Bußzeit" eingebürgert und bewährt, der die Buße in ihrer ganzen Breite umgreifen und in Erinnerung rufen will.

---

[26] Vgl. Liturgiekonstitution, Art. 9.

[27] Vgl. *Balth. Fischer*, Immer noch „Fasten"-Zeit? Gottesdienst 6 (1972), 29; *G. Eberts*, Wieder einmal wirklich fasten: Gottesdienst 8 (1974), 28 f.

Wie jedoch der alleinige Gedanke an das Fasten eine Verengung des Sinnes der Quadragesima wäre, so muß es auch eine Verarmung für die Feier dieser Zeit bedeuten, wenn man, wie dies gelegentlich geschieht, nur noch auf die Verpflichtung zur Nächstenliebe und hier vor allem zum Geldopfer hinweist. Das Konzil deutet umfassendere Möglichkeiten an: Die Gläubigen sollen in dieser Zeit mit größerem Eifer „das Wort Gottes hören und dem Gebet obliegen"[28]; eigene Wortgottesdienste werden gerade für die Wochentage dieser Zeit empfohlen[29]. Vor allem während dieser Zeit des Jahres soll in der Katechese die Sünde in ihren sozialen Folgen und zugleich als Beleidigung Gottes deutlich gemacht werden; das wahre Wesen der Buße soll eingeschärft werden; dabei soll auch der Rolle der Kirche im Bußgeschehen Beachtung geschenkt werden und für die Sünder gebetet werden[30].

Die Seelsorger und Pfarrgemeinderäte werden sich überlegen müssen, wie sie diese Themen über die regelmäßigen Gottesdienste hinaus auch in Sondergottesdiensten (Wortgottesdiensten, Fastenpredigten) zur Sprache bringen können. Neben dem Auftakt der Fastenzeit im Aschermittwoch-Gottesdienst wird eine bevorzugte Gelegenheit dafür die Frühjahrs-Quatemberwoche sein, die die Bischofskonferenzen des deutschen Sprachgebiets auf die erste Woche der Fastenzeit festlegten und für deren Gestaltung sie den einzelnen Seelsorgern Freiheit ließen. Hier ist nun eine Art von Sondergottesdiensten besonders zu erwähnen.

3. Die Bußgottesdienste

Diese Gottesdienstform, die in den letzten Jahren immer mehr in den Gemeinden heimisch geworden ist, hat wohl am nachhaltigsten den Gedanken der Buße über diese Zeit der Krise hinweggerettet. Zum großen Erfolg dieser Bußliturgie haben sicher mehrere Faktoren zusammengewirkt: ganz gewiß das inzwischen feinere Gespür für die soziale und ekklesiale Bedeutung von Sünde, Schuld, Buße und Vergebung sowie das unterdessen geschärfte Bewußtsein, daß das Bußsakrament nur bei wirklich schweren Sünden empfangen werden muß, sicherlich auch die Krise des Bußsakramentes selbst, die wiederum nicht in oberflächlicher Argumentation den Bußgottesdiensten zur Last gelegt werden darf, und wohl auch der Zug zum bequemeren Weg, sich von Schuldgefühlen zu befreien.

Viele Bischöfe haben schon seit Jahren in den Bußordnungen für ihre Diözesen Bußgottesdienste empfohlen. Man konnte Sätze wie den folgenden lesen: „In allen Gemeinden des Bistums ist in der Fastenzeit ein Bußgottesdienst zu halten"[31]. Bußgottesdienste, freilich längst noch nicht in allen Ländern selbstverständliche Gottesdienstformen, sind nun als eine gesamtkirchliche Form der Bußliturgie anerkannt. Daß es nicht um eine Unterwanderung oder einen Ersatz der Einzelbeichte gehen kann, ist inzwischen mehrfach zum Ausdruck gebracht worden[32]. Ein Zitat mag für viele stehen: „Großer menschlicher und seelsorglicher Schaden wäre demnach nicht ausgeschlossen, nähme man unkritisch eine Entwicklung hin, in der die Einzelbeichte – ohnehin eine der letzten offiziellen Möglichkeiten privat-persönlicher Kontaktnahme zwischen den Seelsorgern und den übrigen Gliedern einer Gemeinde – praktisch durch den gemeinsamen Bußgottesdienst ersetzt wird"[33]. Nicht um einen Ersatz geht

---

[28] Liturgiekonstitution, Art. 109.
[29] Vgl. ebd. 35, 4.
[30] Vgl. ebd. 109 b; das Konzil wollte hier bewußt Akzente setzen im Sinn dessen, worauf *K. Rahner*, Vergessene Wahrheiten über das Bußsakrament, in: Schriften zur Theologie 2, Einsiedeln 1955 ([8]1968), 143–183, hingewiesen hatte.
[31] Amtsblatt für das Erzbistum München und Freising 1968, 66.
[32] Vgl. in diesem Jahr etwa den informativen Aufsatz von *P. J. Cordes*, Einzelbeichte und Bußgottesdienst: StdZ 192 (1974), 17–33.
[33] Ebd. 33.

es, sondern um ein gleichzeitiges Bestehen mehrerer (sakramentaler und nicht-sakramentaler) Formen der Bußliturgie in jeder Gemeinde. Die Gemeinde muß sich auch als ganze als eine sündige, auf Gottes Barmherzigkeit angewiesene Gemeinde erfahren, als die konkrete Ecclesia semper reformanda, der Gott die Versöhnung anbietet. Durch das Hören auf das Gotteswort, durch Gewissenserforschung, Reue und Gebet geschieht in solchen Gottesdiensten echte Vergebung.

Eine hervorragende Bedeutung der Bußgottesdienste liegt sicher in der *gemeinsamen* Gewissenserforschung der ganzen Gemeinde einschließlich ihrer Vorsteher, die als Beichtväter den Büßern notgedrungen immer als die im Moment Überlegenen begegnen[34]. Sie liegt überhaupt in der Tatsache, daß in der Gewissenserforschung eines Bußgottesdienstes Themen zur Sprache kommen, die in den vielfach noch verwendeten „Beichtspiegeln" früherer Zeiten nicht zu finden waren. Manch einer hat schon in solchen Bußgottesdiensten sein Gewissen wieder neu geschärft, Fehlhaltungen an sich selbst entdeckt und Anregungen für sein persönliches Sündenbekenntnis gewonnen. Es dürfte wohl gewiß sein, daß gute Bußgottesdienste ganz entscheidende Bedeutung für eine Erneuerung des Bußsakramentes haben.

Was die äußere Gestalt solcher Gottesdienste anbelangt, so halten sich die römischen Vorschläge an das gewohnte Schema des Wortgottesdienstes. Dabei ist allerdings beachtenswert, daß hier zum ersten Male von den erneuerten liturgischen Büchern ein bedeutsamer Schritt zur Einbeziehung der Gegenwart in den Gottesdienst getan wird, indem auch nicht-biblische Lesungen zugelassen werden, und zwar in einem weitherzigeren Maß als für das Stundengebet: „Vor oder nach den Schriftlesungen kann man Texte aus den Vätern *oder von anderen Autoren* vortragen, die die Gemeinde und den einzelnen zur Umkehr aufrufen und ihnen helfen, ihre Sünden zu erkennen und wahrhaft zu bereuen"[35]. Daß man auch in solchen Gottesdiensten die Lesung aus dem Wort Gottes nicht einfach durch die Lesung anderer Autoren ersetzen kann, wird jeder einsehen, der sich die zuvor erwähnte, grundsätzliche Bedeutung des Gotteswortes in jeder Liturgiefeier klar gemacht hat.

4. Das Bußsakrament

Erneuerung der Liturgie des Sakramentes der Versöhnung wird eine Aufgabe über Jahre hinaus sein. Gerade weil der Bußgottesdienst in eine gewisse „Konkurrenz" zur sakramentalen Bußliturgie getreten ist, wird es eifriges und verständiges Bemühen verlangen, das Sakrament wieder aufzuwerten und zu retten. „Wenn es nicht gelingt, der Einzelbeichte durch Unterweisung und Überzeugung aller Beteiligten sowie durch eine Neuordnung der Formen zu einem größeren spirituellen Gewicht und zu einem würdigeren liturgischen Rahmen zu verhelfen, wird sie trotz aller theoretischen Legitimation zum Schaden aller bedeutungslos werden für den Weg des Menschen zu Gott"[36].

Die Möglichkeit zu dem hier geforderten „würdigeren liturgischen Rahmen" ist nun gegeben. Er darf nur nicht den einzelnen plötzlich übergestülpt werden. Die Einzelbeichte ist letztlich gewiß keine Privatsache, und das muß immer wieder betont werden, aber es geht darin konkret doch immer um den privatesten Bereich und die persönlichsten Angelegenheiten des Menschen. Für keinen anderen Gottesdienst ist darum Anpassung auch des objektiven liturgischen Rahmens in dem Maße nötig wie für die Feier dieses Sakramentes.

---

[34] Vf. denkt etwa an die ungemein eindrucksvolle Bußfeier im Münchener Dom am 4. 4. 1974, in der nach der Ansprache von Kardinal Döpfner die ganze Gemeinde mit dem Kardinal zusammen Gewissenserforschung auf die Fragen hin hielt, die ein Priester vorlas. Ein sicher nachahmenswertes Beispiel war es, wenn sich der Kardinal dann selbst als Beichtvater in einen der Beichtstühle setzte.

[35] Praenotanda, Art. 36.

[36] *P. J. Cordes* in dem in Anm. 32 angegebenen Aufsatz, 31.

Bevor man die Neuordnung in einer Gemeinde einführt, wird man das Verständnis wecken müssen, daß die Gemeinde selbst die Möglichkeit einer neuen liturgischen Gestalt für das Bußsakrament als eine Notwendigkeit empfindet. Selbstverständlich soll mit dem liturgischen Rahmen der Härte des Beichtgesprächs nichts genommen werden, ebensowenig wie beispielsweise einer programmatischen Predigt durch die Einfügung in einen Wortgottesdienst. Sicher wird es auch bei erneuerter sakramentaler Bußliturgie Selbstüberwindung bedeuten, sich demütig vor den Amtsträger der Kirche zu begeben und ihm als dem Werkzeug, durch das Gott sein Versöhnungswerk wirksam machen will, sein Innerstes zu offenbaren.
Aber sollte Gottes Wort tatsächlich so unwirksam sein, daß es, in diesem Augenblick verlesen, einen Menschen nicht besonders tief ergreifen könnte? Kann es nicht ungemein trostvoll sein, unmittelbar vor dem Sündenbekenntnis ein Wort der Schrift zu hören, wie etwa: „Wenn ihr den Menschen ihre Verfehlungen vergebt, dann wird euer himmlischer Vater auch euch vergeben" (Mt 6, 14), oder: „Wenn wir unsere Sünden bekennen, ist er treu und gütig; er vergibt uns die Sünden und reinigt uns von jedem Unrecht" (1 Jo 1,9)? Nichts gegen Stoßgebete, aber könnte an Stelle des stereotyp an das Bekenntnis angehängten „Gott, sei mir Sünder gnädig" oder „Mein Jesus, Barmherzigkeit" (gelegentlich nur als „Ersatz" für das da und dort noch gebrauchte „Das ist alles" oder „Sonst hab' ich nichts mehr") bisweilen ein etwas längeres Gebet treten? Die praktischen Schwierigkeiten dürften nicht unüberwindlich sein. Man sollte jedenfalls eine solche Unüberwindlichkeit nicht behaupten, bevor man es nicht ehrlich versucht hat[37]. Wer von der durch Schriftlesung und Gebet verlängerten Bußliturgie eine Verärgerung in den Schlangen vor dem Beichtstuhl erwartet, der versuche zuvor einmal, ob er nicht von vornherein mehr Zeit und vielleicht auch andere Zeiten als einen Samstagnachmittag für das Sakrament ansetzen sollte. Ungeduld der Wartenden rechtfertigt grundsätzlich keine Oberflächlichkeit dem gegenüber, der gerade das Sakrament empfängt.
Zu einem würdigen liturgischen Rahmen gehören nicht nur die richtigen Worte, sondern auch die sie verdeutlichenden, ja selbst sprechenden Zeichen. Die Bußliturgie kannte immer ein solches Zeichen, und auch das Bußsakrament hatte stets dieses Zeichen, das aber in den letzten Jahrhunderten normalerweise leider nicht ausgeführt werden konnte und darum verkümmert ist: die Handauflegung als Zeichen der Vermittlung des Hl. Geistes und der Wiederaufnahme in die Gemeinschaft der Kirche. Infolge des Beichtstuhlgitters konnte der Priester die Hand immer nur ausstrecken. Er hat es wohl gar nicht bedacht, daß es sich bei dieser Geste eigentlich um eine Handauflegung handeln soll; denn kaum ein Priester hat sie dann dort praktiziert, wo es möglich gewesen wäre, etwa bei einer Beichte am Krankenbett. In Zukunft soll der Priester nach Möglichkeit sogar beide Hände zum Büßer hin ausstrecken — ein etwas schwieriges Unterfangen, wenn er in einem engen Beichtstuhl sitzt. Dieser Ritus ruft geradezu nach einem Beichtzimmer, wo er im Vollsinn als Hand*auflegung* vollzogen werden kann, während das Heilshandeln des dreifaltigen Gottes ausgesprochen und die Lossprechung erteilt wird.

Zum Schluß sei in mitbrüderlicher Offenheit eine ernste Frage an die Beichtväter angeschnitten: Wie kein anderes Sakrament fordert das Sakrament der Versöhnung Gottes mit dem Menschen den vollen Einsatz des „minister sacramenti". Ob nicht die heutige Beichtkrise zu einem Teil auch im Versagen der Beichtväter ihren Grund hat?
Wie oft begegnen einem Menschen, die schlechte Erfahrungen mit einem Beichtvater als Grund für ihre Abwendung von der Kirche angeben. Wie weit dieser Grund je-

[37] In Italien wurden sie so gelöst, daß man je ein handliches, festes Blatt für den Beichtvater und den Beichtenden herstellte, das eine Auswahl von Schriftlesungen bzw. Reuegebeten enthält. Bei den in Italien im allgemeinen offenen Beichtstühlen wird es keine allzu große Schwierigkeiten mit sich bringen, die Blätter zu gebrauchen.

weils stimmt, mag dahingestellt bleiben; sicher wird man ihn oft in Frage stellen dürfen, sicher ist er aber auch nicht immer völlig aus der Luft gegriffen. Man kann ihn auch nicht dadurch entkräften, daß man sagt, es käme ja schließlich und endlich auf die Begegnung mit Gott und nicht mit einem Menschen an. Wenn ein Mensch in diesem Sinn wie der Beichtvater Vermittler des Versöhnungswerkes Gottes an den Menschen ist, kann er sich nicht plötzlich aus dieser Rolle zurückziehen, wenn er andererseits fordern muß, daß der Mensch sich nicht auf die direkte Hinwendung zu Gott beschränken kann, sondern den Weg über ihn, einen gewiß auch unvollkommenen Menschen, wählen muß, um zur Versöhnung mit Gott zu kommen.

Menschen, die sich, vom Geist Gottes angerührt, vielleicht nach langen Jahren zu einer Aussprache mit einem Beichtvater bereitfinden, können zutiefst enttäuscht werden, wenn sie einem Priester begegnen, dem die menschlichen Voraussetzungen echter Gesprächsführung und Beratung fehlen, der im Wissen um das opus operatum sich den Büßer möglichst schnell vom Hals schafft, der nur zu Gericht sitzt und nicht in der Demut des Dieners die Liebe Gottes vermittelt. Der neue OrdoPaen mahnt den Beichtvater, sich durch Studium und Gebet das notwendige Wissen und die erforderliche Klugheit zu erwerben[38].

Diese menschlichen Voraussetzungen sind höchst erforderlich. Noch wichtiger sind freilich die geistlichen. „Geistliches Gespräch und geistliche Beratung verlangen geistliche Menschen", formuliert ein Kommentar des neuen Bußrituales[39], das selbst erklärt: „Bei der Unterscheidung der Geister handelt es sich nämlich um eine tiefe Erkenntnis des Wirkens Gottes im Herzen der Menschen; sie ist eine Gabe des Hl. Geistes und die Frucht der Liebe"[40].

Einem Beichtvater, der in menschlicher und vor allem geistlicher Hinsicht sein Bestes gibt, könnte wohl die Erneuerung des Bußsakramentes in seiner Gemeinde gelingen. Unter sein vermittelndes Wort werden sich dann auch immer wieder Menschen stellen, die das Sakrament eigentlich nicht empfangen *müssen*, die aber doch das Bedürfnis haben, sich auf dem Weg des Sakramentes Gottes Erbarmen zusprechen zu lassen, da sie auch gewöhnt sind, ihre Beziehungen zu ihren Mitmenschen nicht erst dann grundlegend neu zu ordnen, wenn sie sich ein Verbrechen zuschulden kommen lassen, sondern schon dann um Verzeihung bitten, wenn sie in geringfügiger Weise gegen die Liebe verstoßen haben[41]. Und es könnte in einer solchen Gemeinde nicht nur zu einer Erneuerung des Bußsakramentes kommen, sondern womöglich auch zu einer Erneuerung dieser Gemeinde durch die Bußliturgie. In dem kleinen französischen Dorf Ars hat einer das im vorigen Jahrhundert einmal versucht, und es ist ihm sogar ohne erneuerte Liturgie gelungen.

---

[38] Vgl. Praenotanda, Art. 10.

[39] *L. Bertsch*, Versöhnung — Leitwort der neuen kirchlichen Bußriten: KNA, Am Wege der Zeit, Nr. 5, 7. Februar 1974, 2.

[40] Ordo Paenitentiae, Praenotanda, Art. 10.

[41] Zu diesem ganzen Fragenkomplex vgl. den immer noch aktuellen Aufsatz von *K. Rahner*, Vom Sinn der häufigen Andachtsbeichte, in: Schriften zur Theologie 3, Einsiedeln 1956 (⁷1967), 211—225.

DIETER EISSING

Fest — Feier — Gottesdienst

Vorüberlegungen zur Gestalt des Gottesdienstes

Im Vorwort zu einem 1970 erschienenen Werkbuch heißt es über den Gottesdienst der Zukunft: „Morgen wird der Gottesdienst für Aktionsgruppen und lebendige Gemeinden der Ort sein, wo die Arbeitsvorhaben der Zukunft vor Gott und den Menschen vorgedacht, durchreflektiert und beschlossen werden"[1]. Diese Prognose hebt die menschliche Komponente im Gottesdienst sehr stark hervor. Die Willensentscheidung des Menschen, sein Planen und Handeln stehen im Vordergrund. Der Gottesdienst wird einseitig auf die — zudem noch recht vordergründig verstandene — Bewältigung der Gegenwart und Planung der Zukunft ausgerichtet. Es wird zwar davon gesprochen, daß er heute „auch Zuspruch gegen die Resignation, die Hoffnungslosigkeit, die Frustration"[2] sei, daß er aber überhaupt erst möglich und sinnvoll ist, weil es ein Heilshandeln Gottes in der Geschichte gibt und weil diese Geschichte Gottes mit den Menschen auch heute andauert, davon ist an dieser Stelle nicht die Rede. Über der Besinnung auf das „Noch-Nicht" tritt das „Schon" völlig in den Hintergrund. Daher sucht man hier auch vergebens nach dem Element der Feier und der Festlichkeit. Was an diesem extremen Beispiel deutlich wird, ist nach einer Feststellung von H. B. Meyer ein Charakterzug vieler sogenannter politischer Gottesdienste[3].

Das in einem solchen Konzept sich äußernde Bemühen, die politische Dimension der Kirche und ihre gesellschaftskritische Funktion hervorzuheben, ist sicher berechtigt. Wenn aber der Gottesdienst[4] als Ort konkreter Situationsanalyse, Planung und Aktion angesehen und darin sein eigentlicher Inhalt gefunden wird, dann liegt dem ein Gottesdienstverständnis zugrunde, das zu einer Verarmung der christlichen Gemeinde führen muß. Ein solcher Gottesdienst büßt weithin seinen anamnetischen Charakter und damit seinen spezifisch christlichen Inhalt ein. Sein festlicher Charakter geht verloren, weil Gottes ungeschuldete Initiative gegenüber der menschlichen Anstrengung in den Hintergrund tritt[5]. Wenn es aber zutrifft, daß Fest und Feier für ein sinnvolles menschliches Leben notwendig sind und ihre Wiedergewinnung und Pflege in der westlichen Industriegesellschaft eine vordringliche Aufgabe darstellen[6], dann ist damit letztlich der Humanisierung des Lebens in den Gemeinden kein Dienst erwiesen. Aus theologischen und anthropologischen Gründen muß eine Erneuerung und Aktualisierung des gottesdienstlichen Lebens u. E. daher hauptsächlich in einer anderen Richtung gesucht werden: Der festliche Charakter des Gottesdienstes muß belebt und verstärkt werden[7]. Das soll im folgenden begründet werden.

---

[1] Aktion Gottesdienst I. Hg. v. *U. Seidel / D. Zils.* Wuppertal, 1970, 9. [2] Ebd.

[3] *H. B. Meyer,* Politik im Gottesdienst? Kritische Erwägungen zur Politisierung des Gottesdienstes. Innsbruck 1971, 8.

[4] Wir verwenden im folgenden die Bezeichnung „Gottesdienst", weil die Aussagen nicht nur die Liturgie im engeren Sinne betreffen, sondern zum großen Teil auch die Feiern der Teilkirchen und die Andachtsübungen (so die Unterscheidung in Art. 13 der Liturgiekonstitution; vgl. dazu neben den einschlägigen Kommentaren auch *R. Berger,* Kleines liturgisches Wörterbuch. Freiburg 1969, 268—271). Zeichen, Symbol usw. sind daher nicht nur im engeren sakramentalen Sinn zu verstehen.

[5] Vgl. *G. Ebeling,* Die Notwendigkeit des christlichen Gottesdienstes: ZThK 67 (1970) 249: „Es wäre offenbar ein sehr einseitiges Verständnis von politischem Gottesdienst, wenn darin nur die Aktionen eine Rolle spielten und nicht auch und erst recht die Versäumnisse, die Schuldverstrickungen sowie die Erfahrungen von Ohnmacht und Scheitern, und wenn nicht in allem Elend dieser Welt etwas von dem Jubel laut würde, zu dem der Glaube das Recht gibt und durch den vielleicht gerade auch in politischer Hinsicht sich neue Wege öffnen, mit Mut und Geduld das Wenige zu tun, das in unseren Kräften steht."

[6] Vgl. dazu vor allem *H. Cox,* Das Fest der Narren. Das Gelächter ist der Hoffnung letzte Waffe. Stuttgart ^{3}1971. Ferner *J. Pieper,* Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes. München ^{2}1964. Dazu und zum folgenden siehe *A. Aubry,* Liturgie, Fest und Phantasie: Concilium 5 (1969), 674—680.

[7] Gedacht ist hier und im folgenden in erster Linie an die Intensivierung und Verbesserung des konkreten gottesdienstlichen Lebens in den Gemeinden. In diesem Punkt hat die Liturgiereform die Hoffnungen, die an sie geknüpft wurden, noch nicht wirklich erfüllt. Diese noch weithin ausstehende und vermutlich entscheidendere Reform muß jetzt in den Gemeinden auf der Grundlage des bisher Erarbeiteten verwirklicht werden. Sie ist nicht mehr nur von den „zuständigen Autoritäten" (Gottesdienstkongregation, Bischofskonferenzen usw.) zu erwarten. Wenn diese Erneuerung gelingen soll, müßte u. E. jedoch zunächst einmal mehr für die liturgische (Fort-)Bildung der Verantwortlichen getan werden.

I. Gottesdienst als Fest

Der Christ ist wie der Mensch des AB nicht nur auf die Gegenwart und die Zukunft und deren Gestaltung verwiesen. Für ihn ist die Erinnerung der Vergangenheit von eminenter Bedeutung, weil er im Glauben weiß, daß die Geschichte zugleich Heilsgeschichte ist. Gott handelt in der Geschichte an den Menschen und für das Heil der Menschen. Gott ist der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs. Ihn zu erkennen ist nur möglich in der Anamnese seines Handelns, das im Zeugnis von Menschen tradiert wird, und im Glauben an seine wirksame und liebende Nähe in der Gegenwart[8].

Dieses Handeln Gottes in der Geschichte hat in Christus seinen Höhepunkt erreicht. Gottes Sohn ist Mensch geworden. Durch Tod, Auferstehung und Himmelfahrt Christi ist der Mensch erlöst worden. Er hat die Möglichkeit, sich durch den Glauben an den erhöhten und jederzeit gegenwärtigen Christus aus den Fesseln der Ichbezogenheit und der Gottesferne befreien zu lassen, in der er selbst den Sinn seines Lebens und der Geschichte zu bestimmen versucht. Ohne das immer wieder neue Gedächtnis dieses Christusereignisses ist Glaube und Teilhabe am Heilswerk nicht möglich.

Jesus Christus ist das Haupt der neuen Schöpfung; er will alles in sich vereinen. Er selber ist das Ziel der Geschichte. Die Zukunft der Welt wird bestimmt von dem, was „sub Pontio Pilato" geschehen ist. Der Sinn der Geschichte und die Ausrichtung des menschlichen Handelns in der Gegenwart und in der Zukunft ist daher nur im glaubenden Rückbezug auf das Christusgeschehen und im Anschluß an den gegenwärtigen, weil erhöhten, Herrn zu bestimmen.

Bestandteil dieses glaubenden Anschlusses an Christus ist die Eingliederung in die Kirche. Sie ist die Gemeinschaft der Glaubenden, in der die Botschaft Christi und das Heilsangebot Gottes in der Zeit weitergetragen wird und in der Christus selber gegenwärtig ist. Die Verbindung der Menschen mit ihm und untereinander ist, soweit es auf den Menschen ankommt, nicht ein für allemal und unwiderruflich gegeben. Sie bedarf dauernder Erneuerung. Daher ist die Zusammenkunft der Glieder der Kirche zum Zusprechen und Hören der Glaubensbotschaft und zur immer wieder neuen Hinkehr und Verbindung zu Gott durch Christus im Wort und im Zeichen eine Grundgegebenheit der Kirche. Ohne solche Versammlung kann Kirche nicht sein[9].

Diese Versammlung der Kirche am jeweiligen Ort, der Gemeinde, geschieht im Gottesdienst[10]. Aus dem Gesagten ergibt sich die Eigenart, die diese liturgische Versammlung kennzeichnen muß. Sie ist primär Zusammenkunft der Gläubigen zur Erinnerung des Heilshandelns Gottes, wobei wegen der Größe und Vielfalt dieses göttlichen Wirkens und der besonderen Situation des einzelnen oder der Gemeinschaft je verschiedene Aspekte im Vordergrund stehen können bzw. müssen. Ein heilswirksames Ereignis der Vergangenheit wird glaubend zur Sprache gebracht, und im Glauben angenommen und bejaht, weil es entscheidend ist für ein sinnvolles Leben im Heute und Morgen und für die Ewigkeit. Das geschehene und verheißene Handeln Gottes und

---

[8] Zum Begriff der Anamnese vgl. *A. Darlapp*, Art. Anamnese II: LThK 1 (Freiburg ²1957), 483—486. Es geht bei der gottesdienstlichen Erinnerung (Anamnese) nicht nur um ein Sicherinnern der Menschen an ein Geschehen, das ganz und endgültig der Vergangenheit angehört. „Anamnese ist die feiernde Gegenwärtigsetzung eines geschichtlichen (Heils-) Ereignisses, um es so über die Situation des Feiernden Macht gewinnen zu lassen" (ebd. 483). Ein einmaliges Ereignis der Geschichte wird in die ebenso geschichtlich verstandene Gegenwart hineingenommen (vgl. ebd. 484). „Dort, wo die Anamnese sich auf ein Heilsereignis bezieht, das über die weitere Zukunft endgültig entschieden hat und sie darum unfehlbar heraufführt, also eschatologischen Charakter hat, wird eine solche Anamnese auch notwendig die antizipierende Erinnerung des künftigen Heils . . ." (ebd. 485).

[9] Vgl. *H. Reifenberg*, Gottesdienst als Feld, auf dem sich Gemeinde ereignet: LS 24 (1973), 87—91.

[10] Das bedeutet nicht — wie noch zu zeigen sein wird —, daß die gottesdienstliche Versammlung die einzige Form der Gemeindeversammlung ist, wohl aber, daß es die wichtigste und herausragendste ist.

seine Heil schaffende Nähe sind zentraler Inhalt jedes Gottesdienstes; sie können es sein, weil die Kirche durch Christus zu dieser Anamnese in Wort und Zeichen befähigt und bevollmächtigt ist und weil einer Versammlung im Namen Christi die Gegenwart des erhöhten Herrn verheißen ist.

Daher ist der Gottesdienst immer Ursache zur Freude, und diese Freude muß aufs Ganze gesehen ein Charakterzug des Gottesdienstes sein. Empfangene Freude spricht sich aus im Dank. Danksagung, Lob, Preis, Anbetung usw. gehören daher zu den Grundbestandteilen des Gottesdienstes. Gottes Sinn stiftendes Handeln wird verkündigt, ja im Wort und im Zeichen, die in seinem Auftrag vollzogen werden, ist Christus als Sinn und Ziel der Geschichte selber gegenwärtig. Er tritt in eine neue Gemeinschaft ein mit denen, die sich ihm im Glauben öffnen. In diesem Sinne ist jeder Gottesdienst der Kirche selber Heilsgeschehen.

Gottesdienst ist also wesentlich Erinnerung und Öffnung für Gottes Handeln und Antwort darauf in Wort und Zeichen. Dieses göttliche Wirken und seine Nähe in Wort und Sakrament sowie die Antwort der Menschen in Glaube, Hoffnung, Freude und Preisung stehen daher im Mittelpunkt des Gottesdienstes, ja sie machen eigentlich das aus, was wir als Gottesdienst bezeichnen. Das gilt natürlich in besonderer Weise für die Meßfeier. Es trifft aber in unterschiedlicher Akzentuierung und Auswahl der Elemente auch auf alle anderen Formen sakramentalen und nicht-sakramentalen Gottesdienstes zu.

Gottesdienst ist auf diese Weise das Ausdrücklich- und Sichtbarwerden einer Beziehung Gottes zu den Menschen und der Menschen zu Gott und untereinander, die das ganze Leben der Christen prägt. Die kirchlichen Festtage und die an ihnen stattfindenden liturgischen Versammlungen dienen dazu, diese Beziehungen im Symbol zu realisieren und explizit zu machen. Ohne Gottesdienst ist kirchliches Leben nicht möglich. Von da ergibt sich auch die unaufgebbare Pflicht der Gemeinde zur liturgischen Versammlung und die Notwendigkeit der Teilnahme daran für den einzelnen; das gilt besonders für die großen Festfeiern des liturgischen Jahres und in spezieller Weise für den wöchentlichen Gedenktag der Auferstehung des Herrn, den Sonntag[11].

Wenn Gottesdienst in dieser Weise Anamnese, Heilserfahrung und Preisung ist, dann ist er verschieden vom Leben im Alltag, das in erster Linie darauf ausgerichtet ist, innergeschichtliche Aufgaben zu erfüllen und Werte zu verwirklichen. Im Gottesdienst geht es um den Sinn des Ganzen, um das, was die Geschichte sinngebend umgreift. Er ist daher nur möglich, wenn vorübergehend alles inner-weltlich zweckhafte Denken und Handeln zurücktritt. Hier können und dürfen Leistung, Planung, Arbeit, Profit usw. nicht im Vordergrund stehen. Sinn erschließt sich für den Menschen nur dort, wo er sich dem übergeschichtlichen Schöpfer und Erhalter der Welt zuwendet und sein eigenes Zweckdenken und Sinngeben von ihm in Frage stellen läßt[12]. Erst auf diesem größeren Hintergrund wird die Welt und der Standort der Menschen und des einzelnen in ihr sichtbar, und zwar sowohl in ihrer Größe als auch in ihrer Kleinheit, in ihren Möglichkeiten und in ihren Grenzen, in ihrem Ernst und in ihrer Komik.

Gottesdienst, der in dieser Weise weder Arbeit noch Vorbereitung dazu ist, ermöglicht und fordert Verhaltensweisen und Formen, die vom Gewöhnlichen und Konventionellen abweichen. Die Distanz zum Alltag und die Freude, die aus der Heilszusage erwächst, müssen der Leib-Seele-Struktur der Menschen entsprechend auch im äußeren

---

[11] Vgl. dazu *A. Knauber*, Das „Kirchengebot" der sonntäglichen Eucharistiefeier. Sprachgebrauch und Gehalt. In: Ius et salus animarum. FS f. B. Panzram. Hg. v. *U. Mosiek / H. Zapp*. Freiburg 1972, 239–268. *J. Baumgartner*, Herrentag — Herrengedächtnis — Herrenmahl. Thesen zur Sonntagspflicht: Hl. Dienst 27 (1973), 4–12. *A. Knauber*, „Aus apostolischer Überlieferung ..." (Liturgiekonstitution Art. 106). Zur Frühgeschichte der sonntäglichen Eucharistieverpflichtung: ThGl 63 (1973), 308–321.

[12] Vgl. dazu *K. Lehmann*, Was ist eine christliche Gemeinde? Theologische Grundstrukturen: Internat. kath. Zeitschrift 1 (1972), 492 f.

Erscheinungsbild ihren Ausdruck finden. Das Wesen des gläubigen Menschen, sein Gerufensein von Gott und seine antwortende Liebe drücken sich hier aus. Das wird immer zu eigenen nur hier anzutreffenden Formen führen. Umgekehrt dienen Formen dieser Art (z. B. Festzeiten, sakrale Räume, besondere Kleidung, besondere Gesten usw.) der Distanzgewinnung und der Hinwendung zu Gott.

Daher ist ein vorgegebenes Ritual für den christlichen Gottesdienst notwendig. Es macht erst gemeinsame Glaubensäußerung möglich und stellt den Bezug zur Vergangenheit her, aus der jede Gemeinde kommt. Das erfordert allerdings, daß es sowohl hinsichtlich seiner sozialen als auch seiner historischen Seite verständlich und vollziehbar ist[13]. Es darf weder absonderlich werden, noch einer Vielzahl von Erklärungen bedürfen. Es muß unmittelbar das göttliche Handeln für die Gläubigen[14] im Zeichen und im Wort aufscheinen lassen und die gemeinsame Antwort ermöglichen. Gerade deshalb muß es der Gemeinde aber auch in seinem Grundbestand vorgegeben und bekannt sein; denn einerseits ist das göttliche Heilshandeln in Christus eine für den Menschen vorgegebene Initiative Gottes, deren Tradierung der Kirche anvertraut ist; andererseits würde ein je neu konzipiertes oder grundlegend variiertes Ritual die Aufmerksamkeit auf sich selber und nicht über sich hinaus lenken. Daher muß der Aufbau einer Feier allen Teilnehmern vorher bekannt sein. Das gilt grundsätzlich für alle Gottesdienste (nicht nur für die, die auf Grund ihrer ekklesiologischen Relevanz durch die zuständigen Autoritäten für einen größeren Bereich festgelegt sind).

In der Unterbrechung des innergeschichtlich nützlichen Handelns und in der Hinwendung zu Gott, seiner Offenbarung und seinem Handeln liegt auch die eigentliche politische Bedeutung des Gottesdienstes. Aus der Verheißung Gottes und dem Aufscheinen und Erfahrbarwerden der eschatologischen Vollendung erwächst ein Impuls zu neuem Handeln in der Welt. Der Christ ist gerufen, die erfahrene Liebe Gottes weiterzutragen[15].

Der Gottesdienst ermöglicht es, die Welt gleichsam mit den Augen Gottes zu sehen[16]. Daraus erwächst die Fähigkeit und Berechtigung zu Kritik an selbstmächtiger menschlicher Sinngebung und Planung. Im Gottesdienst können keine konkreten sozialpolitischen, wirtschaftlichen, technischen o. ä. Probleme gelöst werden oder auch nur einer realisierbaren Lösung nähergebracht werden. Über die Anwendung der Grundprinzipien christlicher Ethik hinaus gibt es für Fragen dieser Art ja in der Regel auch keine spezifisch christlichen Lösungen[17]. Wenn im Gottesdienst aber das Heilshandeln Gottes im Mittelpunkt steht und wenn dieser Gott die Liebe ist, dann ergibt sich daraus die Verpflichtung des Gläubigen und der Gemeinde zur Kritik und zum Einschreiten gegen alles Inhumane, weil Widergöttliche.

Aber auch darin ist nicht eigentlich ein Zweck des Gottesdienstes zu sehen. Gottesdienst geschieht nicht in der Absicht, dieses politische Ziel zu erreichen. Wo er nur

---

[13] Vgl. dazu *H. Cox*, a. a. O., 96 ff, und Art. 21 der Liturgiekonstitution des II. Vatikanums.

[14] Der Glaube ist Grundvoraussetzung jedes Gottesdienstes. Vgl. Art 9 der Liturgiekonstitution.

[15] S. dazu *K.-H. Crumbach*, Gottesdienst als Befähigung zum Weltdienst — Weltdienst als Auftrag des Gottesdienstes: GuL 41 (1968), 241—245; ferner die Aussage von *G. Ebeling* o. Anm. 5.

[16] Und zwar auf Grund der in Wort und Zeichen glaubend realisierten Gemeinschaft mit Gott. Darin unterscheidet sich der Gottesdienst von allen anderen Wegen der Gottes- und Welterkenntnis. Alle diese Wege werden, wenn sie zu Ende beschritten werden, zum Gottesdienst hinführen.

[17] Damit soll die Möglichkeit einer „christlichen Politik" nicht bestritten werden. Ihr Spezifikum besteht aber gerade nicht darin, daß sie besondere, nur ihr zur Verfügung stehende Antworten auf tagespolitische Fragen hat, sondern daß sie aus den sachlich möglichen Antworten jene auswählt, die am besten einer christlichen Ethik entspricht. Dazu ist aber ein komplizierter Informations- und Meinungsbildungsprozeß nötig, der kaum im Rahmen eines Gottesdienstes zu leisten sein dürfte, ohne dilettantisch oder manipulierend zu sein.

eines solchen Zweckes willen „veranstaltet" würde, könnte er sich nicht wirklich entfalten. Er hat im letzten keinen bestimmten Zweck zu erfüllen und ist nicht Mittel zur Erlangung eines anderen, zu dem er nur die Durchgangsstufe wäre. Er hat so wenig einen Zweck, wie z. B. die Schöpfung einen Zweck hat, oder wie die zwischenmenschliche Liebe im letzten etwas erreichen will, was mehr und anderes wäre als Liebe. Der Sinn des Gottesdienstes ist das gemeinsame Dasein vor Gott und das Leben in Gemeinschaft mit ihm. Wo er mehr sein will, stellt er sich selbst in Frage[18]. Gottesdienst ist Darstellung und Entfaltung der gott-menschlichen Liebe und Gemeinschaft. Man könnte ihn daher als Spiel bezeichnen[19]. Gerade in dieser Eigenart liegt seine person- und weltverändernde Kraft. Auf diesem Hintergrund ist auch die häufig mißverstandene Aussage des Vatikanum II zu sehen, daß die Liturgie Höhepunkt und Quelle des kirchlichen Lebens sei[20].

Gottesdienst bedeutet also eine Unterbrechung des innergeschichtlich nützlichen Handelns. Zugleich geschieht in ihm die Erinnerung und Bejahung eines sinnstiftenden Ereignisses der Vergangenheit. Mehr noch: Im Gottesdienst wird die Welt als ganze und ihre Geschichte trotz aller Mängel und Unzulänglichkeiten, die durchaus nicht verschwiegen werden, letztlich bejaht, weil sie von Gott gehalten und einer sinnvollen Vollendung zugeführt wird. Und das geschieht in der Gemeinschaft der Kirche, d. h. in der Gemeinschaft der Glaubenden, die in ihrem Glauben Gottes Wirken und Nähe erkannt und beantwortet haben. Beide Elemente — das Heraustreten aus dem Alltag und die freudige Gutheißung des Lebens und der Welt in der Gemeinschaft — sind aber die Hauptcharakteristika, die üblicherweise zur Kennzeichnung des Festes verwendet werden[21]. In diesem Sinne ist jeder Gottesdienst ein Fest[22]. Sachgerechte Gestaltung muß daher festliche Gestaltung sein[23].

---

[18] Es gilt hier dasselbe, was *Chr. Duquoc*, Vorwort [zu Heft 11/1972]: Concilium 8 (1972), 647, über die praktischen Folgen des Gebetes sagt: „Sie sind in dem Maß vorhanden, als man ihnen nicht nachjagt; sie gehören zum Dazugeschenkten, Ungeschuldeten." Vgl. auch die Feststellung *R. Leuenbergers* zum „Politischen Gottesdienst": „Wenn er viel vermag, dann wird er die Teilnehmer zur Einsicht bringen und unter ihnen Hoffnung und den Mut zum Denken und Handeln wecken. Darin liegt seine große, aber auch seine einzige Möglichkeit, auf die Welt verändernd einzuwirken. Will er über das hinaus, so wird er sich notwendig in seiner Ohnmacht erweisen und die Macht, die er als Gottesdienst hätte, verlieren." (ZThK 69 [1972] 123.)

[19] So schon *R. Guardini*, Vom Geist der Liturgie (Herder-Taschenbuch 2). Freiburg ^{5}1961, 87—105 (zuerst als Band 1 der Reihe „Ecclesia orans" erschienen im Jahre 1918). Vgl. *R. Leuenberger*, Wahrheit und Spiel. Zur Frage der Zukunft des evangelischen Gottesdienstes: ZThK 67 (1970), 250—262. *J. Moltmann*, Die ersten Freigelassenen der Schöpfung. Versuche über die Freude an der Freiheit und das Wohlgefallen am Spiel (Kaiser Traktate 2), München ^{2}1971.

[20] Liturgiekonstitution Art. 10: „Dennoch ist die Liturgie der Höhepunkt, dem das Tun der Kirche zustrebt, und zugleich die Quelle, aus der all ihre Kraft strömt ...".

[21] Vgl. *H. Cox*, a. a. O., 31—77. *J. Pieper*, a. a. O. *W. Siebel*, Art. Fest II: Historisches Wörterbuch der Philosophie 2 (Darmstadt 1972), 939 f. Mit den beiden genannten Elementen soll keine ausreichende Umschreibung des Phänomens Fest gegeben werden.

[22] Mit dem Gesagten sollen Fest und Gottesdienst selbstverständlich nicht einfach identifiziert werden. Das würde zu einer Abwertung des Feiertages und zu einer Isolierung des Gottesdienstes führen; beides wäre nicht sinnvoll und lebbar. Wohl aber soll gesagt sein, daß der religiöse Festtag die gottesdienstliche Versammlung erfordert und daß sich die festliche Begehung im Gottesdienst konzentriert. Gottesdienst geschieht in der Regel vor allem am Gedenktag eines Heilsgeschehens; er verliert seinen festlichen Charakter aber auch dann nicht, wenn er nicht an einem solchen Feiertag im engeren Sinne stattfindet, weil er selber Heilsgedächtnis ist. Vgl. *A. Häussling*, Art. Kirchenjahr: Sacramentum Mundi 2 (Freiburg 1968) 1215—1222; *Ders.*, Solange Gott Heil anbietet, gibt es seine Feste. Vom Sinn des Kirchenjahres: LS 20 (1969), 205—210.

[23] Mit „Gestaltung" ist hier die Art und Weise gemeint, wie Gottesdienst gefeiert und vorbereitet wird. Sie ist nicht nur eine Frage der Auswahl von Texten und Riten. Entscheidend ist vielmehr, wie diese mit Leben gefüllt werden.

II. Einige Folgerungen für die Gestalt des Gottesdienstes

Nach dem Gesagten gibt es Gottesdienst nicht ohne Festlichkeit[24]. Wenn das zutrifft, sollte man Veranstaltungen, die nicht in irgendeiner Form dieses Element enthalten, besser nicht so bezeichnen. Das ist nicht nur eine Frage der Terminologie. Wenn es eine Verpflichtung zum Engagement in der Welt nicht nur für den einzelnen, sondern auch für die christliche Gemeinde gibt, dann muß es für die ganze Gemeinde oder für Teile von ihr den Ort geben, „wo die Arbeitsvorhaben der Zukunft vor Gott und den Menschen vorgedacht, durchreflektiert und beschlossen werden"[25]. Das heißt: Es muß nicht-gottesdienstliche Formen der Versammlung der Gemeinde oder einzelner Gruppen geben, die der Information, Diskussion, Planung, Aktion usw. dienen. Der Impuls zu solchen Zusammenkünften kann aus dem Gottesdienst kommen; sie sind aber nicht ohne weiteres mit ihm zu identifizieren[26].

Es drängt sich die Frage auf, ob es nicht anachronistisch sei, heute einen festlichen Gottesdienst zu verlangen, zumal gesagt wird, daß die Fähigkeit zur Festfeier beim westlichen Menschen nur noch eingeschränkt vorhanden sei.

Die Antwort wird schon aus anthropologischen Gründen negativ ausfallen müssen[27]. Wenn die Möglichkeit, feiern zu können, eine spezifisch menschliche Eigenschaft ist und wenn sie für eine sinnvolle Lebensbewältigung notwendig ist, ihr Fehlen also einen Verlust darstellt, dann wäre der ersatzlose Verzicht auf einen festlichen Gottesdienst in der Kirche nicht der richtige Weg einer Reform. Geboten wäre vielmehr die Pflege aller Elemente, die der Entfaltung dieser Fähigkeit dienen können. Dazu gehört auch die Beibehaltung oder Wiederbelebung eines festlichen Gottesdienstes als Beispiel und Zeugnis. Allerdings darf dem jeweiligen Gottesdienst selber dieses pädagogische Ziel nicht gesetzt werden. Er würde damit verzweckt und zerstört.

Aber auch aus theologischen Gründen ist die gestellte Frage zu verneinen. Gottes freies Heilshandeln an der Welt ist geschehen und geschieht weiter. Wo der Mensch dessen im Glauben inne wird, ist das Fest nicht eine Zutat, sondern ein Ausdruck des Glaubens und der Liebe[28]. Je stärker der Glaube, um so stärker der „Zwang" zur festlichen Begehung. „C'est l'amour qui chante"[29]. Allerdings wird man darauf gefaßt sein müssen, daß diese Festlichkeit sich heute in anderen Gestalten und Ausdrucksformen äußert als früher. Ein „festliches Hochamt" aus der Blütezeit der Liturgischen Bewegung kann kaum das Muster abgeben.

Voraussetzung für einen solchen Gottesdienst ist eine ausgesprochen heilsgeschichtliche Verkündigung, die den Sinn des menschlichen Lebens im Rahmen von Schöpfung,

---

[24] „Fest, Feier ist keineswegs gleichzusetzen mit Prachtentfaltung, Illusion, Vergessenwollen." (*H. Reifenberg*, a. a. O. 87). Durch übertriebenen Aufwand und Pomp ist echte Festlichkeit wohl in der Regel überhaupt nicht zu erreichen. — Vgl. zum folgenden die zahlreichen Anregungen in *H. Hucke / H. Rennings*, Die gottesdienstliche Versammlung der Gemeinde (Pastorale 2. Handreichung für den pastoralen Dienst). Mainz 1973.

[25] Aktion Gottesdienst I, 9.

[26] Zum „Gottesdienst als eine von möglichen Gemeindeversammlungen" (88) vgl. *H. Reifenberg*, a. a. O.

[27] S. die in Anm. 6 genannten Werke. Zu dem Buch von *H. Cox* vgl. auch die folgenden Besprechungen: *E. Moeller*, Jours de fête. A propos de „La fête des fous" de Harvey Cox: QLP 52 (1971), 177—194. *J.-P. Manigne*, De la fête et de ceux qui la font...: MD 109 (1972) 149—151. *R. Marlé*, Fest, Gnade, Spiel: Theologie der Gegenwart 15 (1972), 37—47 (dieser Aufsatz bezieht sich auch auf die in Anm. 19 genannte Schrift von J. Moltmann). Kritik an bisherigen Festtheorien übt *G. M. Martin*, Fest und Alltag. Bausteine zu einer Theorie des Festes (Urban-Taschenbuch 604). Stuttgart 1973. (Seine Elemente einer messianischen Festtheorie und die darauf gründenden „Thesen zur Gottesdienstreform" [77—86] konnten hier nicht mehr im einzelnen in die Überlegungen einbezogen werden.)

[28] Vgl. *A. Häussling*, Solange Gott Heil anbietet, gibt es seine Feste. Vom Sinn des Kirchenjahres: LS 20 (1969), 205—210.

[29] De Maistre, zit. nach *J. Pieper*, Weistum — Dichtung — Sakrament. Aufsätze und Notizen. München 1954, 239. Vgl. dazu Institutio Generalis Missalis Romani Art. 19.

Erlösung und Vollendung, von Unheil und Heil aufscheinen läßt. Auf den Hintergrund eines solchen Glaubenszeugnisses kann auch die Bedeutung und Notwendigkeit des Gottesdienstes deutlich werden. Er muß als Teil und Ort der Geschichte Gottes mit den Menschen verstanden werden.

Darüber hinaus müssen die anthropologischen Voraussetzungen zum Vollzug von Gottesdienst geschaffen bzw. gepflegt werden; es kann nicht ohne weiteres davon ausgegangen werden, daß sie in ausreichendem Maße vorhanden sind. Die hier bestehenden Probleme zu lösen, wird nicht nur Aufgabe der Kirche sein; aber sie kann und muß im Dienste der Menschen und der Gesellschaft ihren Beitrag dazu leisten. Die gesamte pastorale Tätigkeit muß das Denken in den überbetonten Kategorien von Leistung, Profit, Fortschritt usw. in Frage stellen und auf die Gebiete beschränken, auf denen es seine Berechtigung hat. Es muß deutlich werden, daß sich Sinn nur dort erschließt, wo es so etwas wie Muße, Meditation, Fest, Spiel, Gottesdienst usw. gibt. Nur dort wird das Leben erträglich, wo es auch das nur innerweltlich gesehen nutzlose Tun gibt, das nicht Mittel zur Realisierung eines neuen Zieles ist und deshalb auch nicht wieder verplant und in Dienst genommen werden kann und darf. Nur dort kann auch die Frage nach dem Sinn des Lebens und der Welt wirklich aufkommen und bedacht werden. Diese Tätigkeit der Kirche kann nicht von ihrer Glaubensverkündigung getrennt werden. Beides gehört zusammen: Denn wo nach dem Sinn des Daseins gefragt wird, geht es immer um das, was größer ist als der Mensch, um die Transzendenz, um Gott. Wo die einseitige Überbewertung des Machbaren und des Nützlichen nicht durchbrochen wird, ist Glaube nicht möglich. Ohne einen lebendigen Glauben ist festlicher Gottesdienst nicht möglich[30]. Die Lösung all der Aufgaben, die einer Humanisierung des Lebens und der Gesellschaft gestellt sind, steht in unmittelbarer Beziehung zum Gottesdienst; sein Lebenswert wird nur deutlich werden können, wenn man sich zugleich diesen Problemen widmet.

Daneben muß die Gestaltung des Gottesdienstes so geartet sein, daß eine festliche Begehung dadurch ermöglicht bzw. erleichtert wird. Dem steht eine einseitige Betonung der intellektuellen Auseinandersetzung ebenso im Wege wie ein zu starkes Übergewicht des Wortes. Elemente, die den affektiven und emotionalen Bereich des Menschen ansprechen, gehören notwendig zum Gottesdienst[31]. Daher bedarf er z. B. nicht so sehr einer begrifflich-abstrakten, sondern eher einer bildhaften Sprache. Hier liegt ferner der Grund für die Berechtigung von Musik, besonderer Kleidung, Kerzen, Farben usw. im Gottesdienst. Sie sind Elemente der Festlichkeit auch im nicht-gottes-

---

[30] Das Bemühen um eine bessere Feier des Gottesdienstes setzt also voraus, daß man sich gleichzeitig in allem Ernst der Gottesfrage stellt, m. a. W.: daß man sich bemüht, Wege zu suchen und zu erschließen, auf denen eine Erfahrung des Heiligen heute möglich ist. S. dazu *A. Häussling*, Die kritische Funktion der Liturgiewissenschaft. In: *H. B. Meyer* (Hg.), Liturgie und Gesellschaft. Innsbruck 1970, 117—130. Ferner z. B. *B. Casper*, Seit ein Gespräch wir sind. In: *B. Casper / K. Hemmerle / P. Hünermann*, Besinnung auf das Heilige. Freiburg 1966, 80—123; bes. 108—123. *W. G. Esser* (Hg.), Erschließung der Frage nach Gott. Impulse aus einem sich wandelnden Gottesverhältnis II (Aktuelle Schriften zur Religionspädagogik 20). Freiburg 1970.

[31] Vgl. *W. Brandmüller*, Sinnenhaftigkeit und Rationalität. Versuch einer geistesgeschichtlichen Bestimmung des Barock: Internat. kath. Zeitschrift 2 (1973) 59—72. Der Autor schließt seinen Beitrag ab mit der Feststellung, „daß wir Heutigen von der Harmonie des Barock weit entfernt, in Gesellschaft und Kirche noch unter der von der Aufklärung inaugurierten Absolutsetzung der Ratio leiden, die ihre Triumphe im technischen industriellen Zeitalter feiert. Wir erleben es als ein beinahe unabwendbar erscheinendes Schicksal, daß der lebendige Mensch den Erfordernissen der rechnenden Vernunft, den Interessen von Bilanzen und Marktlagen geopfert wird. Der Triumph des technischen und naturwissenschaftlichen Denkens hat eine unmenschliche, menschenfeindliche Welt heraufgeführt ... Um so dringlicher erscheint die Sendung der Kirche, den *ganzen Menschen* ernstzunehmen und ihm in ihrer Gemeinschaft Raum für ein nach Geist *und Sinnen* gleich entfaltetes Leben zu schaffen." (72)

dienstlichen Bereich. Hier wie dort unterliegen sie der Wandlung; ihre grundsätzliche Berechtigung wird dadurch aber nicht in Frage gestellt. Man wird immer wieder darauf achten müssen, daß sich diese Elemente im Gottesdienst nicht weiter als von der besonderen Eigenart des Gottesdienstes her erforderlich von ihrem Pendant im außerliturgischen Bereich entfernen. Nur dann können sie „wiedererkannt" werden und dem Ausdruck der festlichen Gestimmtheit dienen. Das bedeutet aber, daß man sich in der Kirche wirklich um die Erkenntnis und das Verstehen „profaner" Elemente der Festlichkeit bemühen sollte, nicht um sie unbesehen in den Gottesdienst zu übernehmen, sondern um sich von ihnen dazu inspirieren zu lassen, dem Gegenstand der Feier und der teilnehmenden Gruppe entsprechende Formen zu entwickeln. Es heißt zugleich, daß für den gottesdienstlichen Bereich eine optimale Realisierung dieser Bestandteile angestrebt werden muß. Nicht primär aus ästhetischen Gründen, sondern um der festlichen Gestalt des Gottesdienstes und damit um der Beziehung der Gemeinde zu Gott willen verbieten sich dann allzu „praktische" und „sparsame" Lösungen.

Zu den hier zu nennenden Bestandteilen gehört auch der eigens gestaltete Raum. Er muß ebenfalls im Dienst einer Distanzgewinnung vom Alltäglichen und Gewöhnlichen stehen. In der Regel wird das wohl nur von einem speziell für gottesdienstliche Zwecke errichteten Kirchenbau zu leisten sein.

Auch die Begrüßung zur gottesdienstlichen Feier und die Einführung in die Tagesmesse, wie sie z. B. in der neuen Ordnung für die Meßfeier vorgesehen sind[32], haben diese Funktion. Sie müssen — soweit das in diesem Rahmen möglich ist — gemeinschaftsbildend wirken und zugleich zum gemeinsamen Tun hinführen und auffordern, wobei der Akzent sowohl auf der Gemeinsamkeit wie auf dem Tun im Sinne eines Empfangens und Gebens entsprechend dem soterischen und latreutischen Charakter der Liturgie[33] liegen muß. Zwei häufig begegnende Fehlformen sind daher nicht wirklich sachentsprechend: Im einen Fall weckt die Art der Formulierung von vornherein die Vorstellung eines Abstandes zwischen Zelebrant bzw. vorbereitender Gruppe und der übrigen Gemeinde und legt das Mißverständnis nahe, daß der Gottesdienst als eine Art Angebot eines einzelnen bzw. einer kleinen Gruppe an eine größere Gruppe zu verstehen sei. Das zweite Mißverständnis macht die Begrüßung zu einer ausgedehnten Einführung in die Lesungen. Hier wird ein Element der Gesamtfeier schon am Anfang einseitig herausgehoben, wobei zusätzlich die Gefahr besteht, daß die erkenntnishafte Seite ungebührlich in den Vordergrund tritt[34].

Der Distanz vom Alltäglichen und dem Innewerden des Handelns Gottes dient ferner die Meditation und Stille im Gottesdienst. Ihre Aufgabe besteht darin, das Gehörte und Empfangene tiefer zu durchdringen und aufzunehmen. Sie ist auf diese Weise Grundlage des Gebetes und muß darin einmünden. Zeiten der Stille im Gottesdienst

---

[32] Institutio Generalis Missalis Romani Art. 28 f (deutsch: *E. J. Lengeling*, Die neue Ordnung der Eucharistiefeier. Allgemeine Einführung in das römische Meßbuch. Endgültiger lateinischer und deutscher Text, Einleitung und Kommentar [Lebendiger Gottesdienst 17/18]. Münster 1970, 191 ff): „28. Nach dem Einzugsgesang macht der Priester gemeinsam mit allen das Kreuzzeichen. Dann ruft er der versammelten Gemeinde durch den Gruß die Gegenwart des Herrn ins Bewußtsein. Durch den Gruß und die Antwort der Gemeinde wird das Mysterium der versammelten Kirche zum Ausdruck gebracht. — 29. Nach der Begrüßung der Gemeinde kann der Priester oder ein anderer Geeigneter die Gläubigen kurz in die betreffende Meßfeier einführen. Dann lädt der Priester zum Schuldbekenntnis ein ..."

[33] Zu diesem Charakter der Liturgie vgl. u. a. *E. J. Lengeling*, Die Lehre der Liturgie-Konstitution vom Gottesdienst: LJ 15 (1965), 1—27.

[34] Zum Ganzen s. *J. Seuffert*, Das Eröffnungswort in der Meßfeier. Modelle für die Begrüßung und Einführung. München 1970. Vgl. auch den Kommentar von *E. J. Lengeling* zu Art. 29 der Institutio Generalis (s. o. Anm. 32).

haben immer eine dienende Funktion; daraus folgt, daß sie sich dem Gesamtaufbau und Verlauf des Gottesdienstes einfügen müssen. Je stärker die Struktur einer Feier vorgegeben und durchkomponiert ist, um so schwieriger wird es sein, Zeiten der Stille einzufügen (wenn sie nicht schon vorgesehen sind). Sie dürfen auf keinen Fall den Eindruck erwecken, eine Unterbrechung zu sein. Mit anderen Worten: Es müssen Zeiten gefüllter Stille sein, deren Notwendigkeit sich aus dem Vorausgehenden ergibt. Sie dürfen andererseits auch nicht zu einer Überlagerung anderer notwendiger Bestandteile des Gottesdienstes führen[35]. Das Ausmaß, in dem eine solche meditative Stille möglich ist, hängt von der Eigenart des jeweiligen Gottesdienstes ab. Weitaus wichtiger als die Einfügung solcher Zeiten der Stille ist jedoch etwas anderes: Ruhe, Konzentration, Besinnlichkeit und dgl. müssen eine Grundqualität des ganzen Gottesdienstes sein (im Gegensatz zu Geschäftigkeit, Hektik, Unruhe, Zerstreuung u. ä.)[36].

In einem solchen Gottesdienst wird das Heilshandeln Gottes leichter im Mittelpunkt stehen können. Und gerade das muß Ziel aller Gottesdienstgestaltung sein: Gottes Heilshandeln an den Menschen hörbar, wahrnehmbar zu machen und die gläubige Antwort darauf zu ermöglichen. Gottes Nähe für die Gemeinde in Wort und Zeichen muß dem Gottesdienst sein Gesicht geben. Wo z. B. die Verwendung nicht-biblischer Lesungen diesem Ziel nicht mehr dient oder sich ungebührlich in den Vordergrund stellt, hat sie selbst in einem eigenständigen Wortgottesdienst ihre Grenze, zumal dann, wenn es sich um rein informative Texte handelt.

Wenn im Gottesdienst in der oben skizzierten Weise die Beziehung Gottes zu den Menschen und der Menschen zu Gott zur Sprache kommt und realisiert wird, dann hat er immer einen eschatologischen Charakter: In ihm wird das „Schon" der in Christus geschehenen Vollendung gegenwärtig im Symbol und er schaut aus auf die endgültige Vollendung am Ende der Zeit. Er muß dann geprägt sein von der Freude über das bereits Empfangene und von der festen Hoffnung auf das Verheißene. Freude und Zuversicht müssen daher alle Elemente kennzeichnen; das gilt auch für die Gebete u. ä., die jeweils neu konzipiert werden müssen. Fürbitten, die einen moralisiereden oder kritisierenden Unterton haben, verbieten sich dann ebenso wie Predigten (und Hirtenschreiben), die nicht wirklich ermutigend und aufbauend wirken.

Zu den ermutigenden Elementen des Gottesdienstes gehört das Erleben der Glaubensgemeinschaft in der Gemeinde und in der Kirche. Der Gottesdienst muß die Erfahrung vermitteln, daß der einzelne mit seinen Problemen und seinen Fragen nach dem Sinn des Lebens und mit seiner glaubenden und zugleich angefochtenen Antwort nicht allein steht. Das geschieht u. a. durch teilkirchlich oder gesamtkirchlich vorgegebene Strukturen des Gottesdienstes und durch eine entsprechende inhaltliche Prägung der Texte usw. Die Aktualisierung darf diese Elemente nicht verdecken; sie muß sie eher — der jeweiligen Eigenart des Gottesdienstes entsprechend — herausstellen, um so das Getragensein von der Glaubensgemeinschaft[37], die allerdings auch

---

[35] Es ist erstaunlich, wie weit noch immer (oder wieder?) die Gewohnheit verbreitet ist, Teile des Hochgebetes leise zu sprechen. Dabei werden in der Regel zentrale Stücke des Gebetes für die Gemeinde nicht wahrnehmbar, die dazu ihr „Amen" sprechen soll. Die Folge ist eine meist sinnwidrige Isolierung des Stiftungstextes und eine Überbetonung der sog. Fürbitten. Diese Praxis wird häufig mit der Notwendigkeit begründet, Zeiten der Stille in der Meßfeier wiederzugewinnen. Dazu ist aber das Hochgebet als Zentrum der Eucharistiefeier wohl kaum der richtige Ort.

[36] Vgl. zu der ganzen Frage *K.-H. Zeiss*, Messe und Meditation: Gottesdienst 6 (1972), 164 f. 177 ff. Die Institutio Generalis Missalis Romani erwähnt ausdrücklich die Stille als Element der Feier (Art. 23; vgl. den Kommentar von *E. J. Lengeling*, a. a. O. 185). Vgl. Institutio Generalis Liturgiae Horarum Art. 201 f.

[37] Nicht nur der Gemeinde am Ort, sondern auch der größeren Gemeinschaft der Glaubenden und letztlich der gesamten Kirche.

eine Einschränkung des einzelnen und ein Absehen von sich selbst mit sich bringt bzw. erfordert, spürbar zu machen[38].

Das Gemeinschaftserleben im Gottesdienst wird kaum möglich sein und ermutigend wirken, wenn nicht gleichzeitig ein außergottesdienstliches Gemeinschaftsleben gefördert wird. Auch hier ist die Liturgie nur Höhepunkt und Quelle des kirchlichen Lebens. Eine Intensivierung und Verlebendigung des liturgischen Lebens ist nur zu erwarten, wenn das gesamte pastorale Wirken innerhalb der Gemeinde darauf ausgerichtet ist, Kommunikation und Gemeinschaftsbildung und -erfahrung zu fördern. Vereinsamung und Gleichgültigkeit müssen überwunden werden. Das ist eine Grundbedingung für festlichen Gottesdienst. Nur in einem Leben mit Bezügen zu anderen ist Sinnerfahrung und Glaubenszeugnis möglich. Daraus erwächst eine Gutheißung des Lebens, die im Gottesdienst ausdrücklich artikuliert werden kann. Die hier erfahrene sinnstiftende Nähe und Liebe Gottes für alle gibt umgekehrt den Impuls für ein außergottesdienstliches kommunikatives Gemeindeleben in Solidarität und Verantwortung für andere.

Man wird einwenden: Vermag ein festlicher Gottesdienst überhaupt solche Impulse zu geben? Dient er nicht eher der Vertröstung und der Inaktivität? Die Gefahr, daß er in dieser Weise entartet, besteht tatsächlich immer dann, wenn das göttliche Handeln zu einseitig betont wird. Festlicher Gottesdienst darf nicht über die wahre Lage hinwegtrösten. Wohl aber wird er — richtig verstanden — zu einer Relativierung des Bestehenden und zur Erkenntnis der Kleinheit und Größe der eigenen Person und des eigenen Handelns führen. Sie erwächst aus dem „Angeld", das im Gottesdienst von Gott geschenkt wird. Festlicher Gottesdienst wird daher Mut machen und Zuversicht geben; er wird trösten, ohne zu täuschen, und Hoffnung wecken, ohne Schwierigkeiten zu leugnen und Inhumanes als gegeben zu akzeptieren oder gar zu rechtfertigen.

Das hier dargelegte Verständnis vom Gottesdienst kann daher auch nicht dazu führen, daß die Liturgie selber verharmlost und an den Rand des kirchlichen Lebens gedrängt wird; wohl aber vermag es die innergeschichtlich gesehen zweckfreie Seite des Gottesdienstes hervorzuheben. Sein unmittelbar registrierbarer und meßbarer Effekt wird gering sein. Sein „Nutzen" in einem tieferen und umfassenderen Sinne wird sich jedoch überall dort erweisen, wo die Grenzen eigener menschlicher und innergeschichtlich verifizierbarer Sinngebung erreicht werden. Da diese Wirkung aber weithin auf der personalen Ebene liegt, ist sie im Regelfall wohl nur aus ihren Auswirkungen zu erschließen. Sie ist darüber hinaus ein permanentes und nie abgeschlossenes Geschehen: Mut, Vertrauen, Zuversicht, Glaube, Hoffnung, Liebe, Gemeinschaft usw. bedürfen stets der Erneuerung und der Entfaltung. Gottesdienst ist daher die nie endende Gestaltwerdung der Beziehung zwischen Gott und den Menschen durch Christus im Hl. Geist und damit zugleich das sichtbare In-Erscheinung-Treten der „unitas spiritus sancti", der Kirche[39].

Gottesdienst dieser Art bedarf der Vorbereitung und der Gestaltung. Das betrifft vor allem die variablen und die je neu zu formulierenden Texte. Alle Elemente müssen eine der Eigenart des Gottesdienstes und ihrer jeweiligen Funktion entsprechende Gestalt erhalten. Da — wie gesagt — ein unmittelbarer Effekt des Gottesdienstes (abgesehen vielleicht von der Predigt) kaum sicher festzustellen sein wird, ist das aus der Natur der Sache heraus eine sehr mühevolle Aufgabe. Hinzu kommt, daß es auch bei Erfüllung aller Voraussetzungen für eine „gute" Gottesdienstfeier nicht zu wirk-

[38] Vgl. dazu die im Kern noch immer aktuellen Gedanken von *R. Guardini*, a. a. O., 43–55.
[39] So die Deutung dieser Formulierung in der Schlußdoxologie des Hochgebetes durch *J. A. Jungmann*, Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe. II. Wien ⁵1962, 329 f. 580 f.

licher Festlichkeit kommen muß[40]: Die Freiheit Gottes bleibt ebenso bestehen wie die Begrenztheit der Menschen. Letztere erfordert, daß der Sinn des Gottesdienstes und die Bedeutung einzelner Handlungen und Texte zur Hebung der Liturgiefähigkeit der Gläubigen immer wieder in der Verkündigung erschlossen werden. Wie alle Fähigkeiten, so dürfte wohl auch die zur Feier des Gottesdienstes vor allem durch ständige Übung entfaltet werden[41]. Bezüglich der Meßfeier bieten die Feiern im kleinen Kreis hier eine gute Hilfe, wenn sie auf die der gesamten Gemeinde bzw. der größeren Gruppe ausgerichtet bleiben [42]. Das gilt in ähnlicher Weise von nicht-eucharistischen Gottesdiensten kleinerer Gruppen[43].

Auch der unmittelbaren Vorbereitung der einzelnen Gläubigen nach Art einer „Besinnung" vor der jeweiligen Feier[44] müßte vermutlich wieder mehr Aufmerksamkeit geschenkt werden. Eröffnungsriten, wie die der Meßfeier, können diese Aufgabe nicht übernehmen; jedenfalls nicht, wenn der Gottesdienst im oben dargelegten Sinne verstanden wird. Hier zeigt sich ein Problem, das schon im Hintergrund aller vorhergehenden Ausführungen stand: Liturgiereform und Belebung des Gottesdienstes wird nur insoweit möglich sein, als es gelingt, neue oder vielleicht auch alte Wege zu Gebet, Meditation und dgl. oder generell zu einem Geistlichen Leben des Christen in der heutigen Welt zu erschließen[45]. Ausdrückliche Bejahung im Gottesdienst, von der die

[40] Vgl. die Feststellung von *J. Goldbrunner*, Ein Weg zur Mitfeier der Gemeinde in der Osternacht. In: Paschatis Sollemnia. Studien zu Osterfeier und Osterfrömmigkeit. Hg. v. *B. Fischer / J. Wagner*. Basel 1959, 299: „Manchmal erfüllt sich diese Situation wie ein ‚Kairos'. ‚Es fügt sich' alles zusammen zu dem gemeinsamen Ereignis des Gottesdienstes. Ein andermal will es nicht gelingen, obwohl technisch alles brillant funktionierte ..."

[41] Vgl. Y. *Spiegel*, Der Gottesdienst unter dem Aspekt der symbolischen Interaktion: JLH 16 (1971), 105—119. „Es ist die These dieser Studie, daß die nonverbale Kommunikation eine solch hohe Anforderung an Einübung verlangt, daß sie nur durch sehr regelmäßigen Kirchgang erworben werden kann" (ebd. 108).

[42] Vgl. die „Instructio de missis pro coetibus particularibus" der Gottesdienstkongregation vom 15. 5. 1969 (Notitiae 6 [1970], 49—55) und die „Richtlinien der Deutschen Bischofskonferenz für Meßfeiern kleiner Gemeinschaften (Gruppenmessen)" vom 24. 9. 1970 (veröffentlicht in: Nachkonziliare Dokumentation, Bd. 31. Trier 1972, 54—64, mit dem Titel „Richtlinien ... für Meßfeiern kleiner Gruppen ..."). Vgl. dazu *H. Rennings*, Meßfeiern kleiner Gemeinschaften: Gottesdienst 4 (1970), 145—148. Ferner *J. H. Emminghaus*, Hausmessen: ThPQ 117 (1969), 314—326. *F. Nikolasch*, Die Feier der Messe im kleinen Kreis. Arbeitspapier für die Liturgische Kommission Österreichs: LJ 20 (1970), 40—52. *R. J. Kleiner*, Meßfeiern in Gruppen und Häusern: Hl. Dienst 26 (1972), 33 ff. Auf den Festcharakter der Gruppenmesse verweisen die Richtlinien der Deutschen Bischofskonferenz in II, 2 (a. a. O. 59). Noch deutlicher geschieht das in Nr. 43 f und 51 der „Handreichung der Liturgischen Kommission der Schweiz" zu den „Weisungen der Bischofskonferenz" für Meßfeiern für bestimmte Personenkreise (Meßfeier für bestimmte Personenkreise und in Gruppen. Kommunionspendung. Hg. vom Liturgischen Institut. Zürich 1971, 16 ff).

[43] Sie sind in der Regel variabler zu gestalten und bedürften angesichts des Rückgangs im Bereich der bisherigen Volksandachten und einer gewissen Unterbewertung nicht-eucharistischer Gottesdienste vielleicht einer stärkeren Aufmerksamkeit. Die hier entwickelten Formen werden in vielen Fällen nicht unmittelbar in die Feiern der größeren Gemeinde und noch weniger in ihre Eucharistiefeier zu übertragen sein. Sie sind eher als Ergänzung zu denken, die das gottesdienstliche Leben bereichert und vor Vereinseitigung bewahrt. Vgl. *J. H. Emminghaus*, Die Vollziehbarkeit des Kults. Überlegungen zur Liturgiefähigkeit des heutigen Menschen: ThPQ 117 (1969), 216 f.

[44] „Besinnung vor der Feier der Hl. Messe" lautet der Titel einer zum ersten Male 1939 erschienenen Schrift von *R. Guardini*. Vgl. aus der Literatur zu dieser Frage neben weiteren Schriften von *R. Guardini* z. B. auch *J. Bours*, Meditationen zur Meßfeier. Für die persönliche Vorbereitung der Meßfeier zusammengestellt. (Lebendiger Gottesdienst 2), Münster ^{2}1964. Ferner die Arbeiten von *Th. Schnitzler*, besonders: Der römische Meß-Kanon in Betrachtung, Verkündigung und Gebet (Freiburg 1968) und: Die drei neuen eucharistischen Hochgebete und die neuen Präfationen in Verkündigung und Betrachtung (Freiburg 1969), u. a. m. Vgl. auch Art. 11 der Liturgiekonstitution.

[45] Vgl. z. B. *J. Sudbrack*, Dienst am geistlichen Leben (Pastorale. Handreichung für den pastoralen Dienst), Mainz 1971. *O. H. Pesch*, Das Gebet. (Christliches Leben heute, 14), Augsburg 1972.

Rede war, kann nur hervorgehen aus einer Bejahung, die das ganze Leben in unterschiedlicher Weise kennzeichnet. Umgekehrt wird ein Gottesdienst, wie er hier gefordert wird als „Höhepunkt und Quelle" des Lebens der Gläubigen prägen können. Vielleicht wird er auch über den Bereich der Gläubigen hinaus dadurch ausstrahlen, daß sie ermutigt durch einen festlichen Gottesdienst zu Zeugen der Hoffnung werden[46].

[46] Vgl. dazu Art. 9 f der Liturgiekonstitution.

FRANZ ZEHRER

Das Problem der Wunder Jesu[1]

A) Die Problemlage

Das Problem der Wunder Jesu[2] umfaßt vor allem folgende vier Fragen: 1. die *historische Frage:* Hat Jesus überhaupt Wunder[3] gewirkt oder wäre er erst von der nachösterlichen Verkündigung zum Wundertäter gemacht worden? Wie steht es mit der historischen Bezeugung der Wunder Jesu? 2. Mit der historischen Frage ist die *form- und religionsgeschichtliche Frage* gekoppelt. Da die Wundererzählungen in den Evv nicht als Tatsachenberichte im Sinne von Direktreportagen der Wunder Jesu aufzufassen sind, sondern als Formulierungen der nachösterlichen Verkündigung, die schließlich in den Evv ihren Niederschlag gefunden hat (wobei für die letzte Formgebung z. T. auch „redaktionsgeschichtliche" Gesichtspunkte maßgeblich waren), ist zu fragen, ob etwa die ev. Wundererzählungen in religionsgeschichtlichen Analogien derart vorgeformt wären, daß ihnen jede Eigenständigkeit abgesprochen werden müßte. 3. Führen die unter 1. und 2. genannten Fragen zur Auffassung, daß Jesus tatsächlich Wunder gewirkt hat, so erhebt sich nun die *theologische Frage:* In welchem Sinnzusammenhang sah Jesus seine Wunder? Ferner: Welches ist das Verhältnis zwischen Wunder und Glaube? 4. Da die ev. Wundererzählungen ihren unmittelbaren Ursprung in der urchristlichen Verkündigung haben, stellt sich schließlich die *kerygmatische Frage* (wie wir sie nennen wollen): Welche Rolle spielten die Wunder Jesu im ur- und frühchristlichen Kerygma und wie sind sie in der heutigen Verkündigung zu behandeln?

B) Die weltanschauliche Vorentscheidung

Über das vielschichtige Problem der Wunder Jesu zu diskutieren, ist von vornherein sinnlos, wenn der Diskussionspartner die Möglichkeit von Wundern (im fundamentaltheologischen Sinn) nicht zugibt. Vielfach hält man die Annahme von Wundern als mit dem „naturwissenschaftlichen Denken" des kritischen Menschen von heute unvereinbar: Die Menschen früherer Zeiten hätten in ihrer primitiven Vorstellungsweise alle ihnen unerklärlichen Phänomene göttlichen (oder dämonischen) Mächten zugeschrieben und hätten sie solchermaßen als „Wunder" angesehen. Diese „mythische" Denkweise liege den ev. „Wundergeschichten" zugrunde. Um die in ihnen enthaltene religiöse

[1] Raumzwangbedingt stark verkürzter Abdruck der Vorlage für die am 31. 8. 1973 im Bildungshaus Maria Trost bei Graz gehaltene Vortragsreihe.
[2] Es geht hier nicht um die nach Ausweis der Evv an Jesus geschehenen Wunder (z. B. Jungfrauengeburt, Auferweckung), sondern um die von ihm vollbrachten Wundertaten.
[3] „Wunder" hier im fundamentaltheologischen Sinn, verstanden als ein Vorgang, der nicht auf natürliche Ursachen zurückgeführt werden kann.

Wahrheit dem Menschen von heute glaubhaft zu machen, müsse man die Wunderberichte „entmythologisieren". Dies ist die bekannte Forderung von *R. Bultmann.* Im Unterschied zu den Alten mit ihren primitiven „mythischen" Vorstellungen wisse der kritisch-naturwissenschaftlich denkende Mensch von heute, daß sich die Vorgänge in der Natur in Abläufen vollzögen, die in den Naturgesetzen *absolut determiniert* seien. Dieses, wie man meint, in der modernen Naturwissenschaft allgemein angenommene Axiom einer *in sich geschlossenen weltimmanenten Kausalität* dulde aber keine Durchbrechung, wie sie im Falle eines Wunders angenommen werden müßte. Infolgedessen hätten die ev. Wunder, wenn sie als tatsächlich geschehene Ereignisse verstanden würden, im kritischen Denken des heutigen Menschen keinen Platz mehr[4]. Im Gespräch mit Naturwissenschaftern erfährt man jedoch, daß es Naturgesetze, durch welche die Naturvorgänge unabänderlich geregelt würden, nicht gibt; vielmehr nötigen neue Entdeckungen auf naturwissenschaftlichem Gebiet immer wieder zur Modifizierung dessen, was man zuvor als Gesetz formuliert hatte[5].

C) Die historische Frage

Wenn zugegeben wird, daß Jesus von Nazareth eine historische Persönlichkeit war, dann kann die Frage nach der Geschichtlichkeit alles dessen, was über Jesus überliefert ist, nicht als unberechtigt angesehen werden[6]. Zur Überlieferung über Jesus gehören aber auch seine Wundertaten. Die Wundertätigkeit Jesu ist nicht nur im NT, sondern auch in alten jüdischen Quellen hinlänglich bezeugt.

I) Neutestamentliche Zeugnisse.

a) Hier sind vor allem einige *Herrenworte* zu nennen, in denen Jesus selbst auf seine Wunder hinweist, wie z. B. seine Antwort an den Täufer bei Mt 11, 4 f/Lk 7,22 („Blinde sehen und Lahme gehen, Aussätzige werden rein, Taube hören und Tote stehen auf") und das Drohwort bei Mt 11, 21-24/Lk 10, 13-15 („Wehe dir, Chorazin! Wehe dir, Bethsaida! Denn wenn in Sidon und Tyrus die Wunder geschehen wären, die in euch geschehen sind, sie hätten längst in Sack und Asche sich bekehrt! ... Und du, Kapharnaum, ... wenn in Sodoma die Wunder geschehen wären, die in dir geschehen sind, es wäre stehengeblieben bis auf den heutigen Tag"). In diesem Zusammenhang ist auch auf die Feststellung Jesu in der Beelzebul-Rede bei Mt 12, 27 f/Lk 11, 19 f, er treibe durch den Geist (Lk: Finger) Gottes die Dämonen aus, hinzuweisen. Dieses Herrenwort war durch die Anschuldigung: „Durch Beelzebul ... treibt er die Dämonen aus" (Mt 12, 24Parr; vgl. auch Mt 9, 34) ausgelöst worden. Mt 12, 24Parr bezeugt klar, daß die Gegner die Tatsache der Wunder (d. h. hier der Dämonenaustreibungen) Jesu nicht wegleugnen konnten; durch ihre Mißdeutung der Wunder als Teufelswerk wurden sie, ohne es zu wollen, zu Zeugen für Jesus, den Wundertäter. Die soeben besprochenen, aus ältester Überlieferung stammenden und daher unverdächtigen drei Herrenworte[7] sind nicht nur ein Zeugnis für die Tatsache der Wundertätig-

---

[4] Diese hinter dem Entmythologisierungsprogramm Bultmanns stehenden Überlegungen finden sich noch in der homiletischen und katechetischen Literatur jüngsten Datums; vgl. etwa *A. Grabner-Haider* in: *B. Dreher,* Neues Predigtwerk, Markus-Jahr II, Evangelien (1970), 96.

[5] Diese Information verdankt Vf. wiederholten Gesprächen mit *O. Kratky,* Prof. für physikalische Chemie an der Universität Graz, einem international anerkannten Naturwissenschafter, der eindringlich davor warnte, die Naturgesetze, wie er sagte, allzu „dogmatisch" zu nehmen.

[6] Vgl. *W. Beilner,* Der Weg zu Jesus, in: *A. Paus* (Hg.), Die Frage nach Jesus (1973), 94.

[7] Sie werden der „Logienquelle" zugewiesen; deshalb ist es sonderbar, daß *R. Bultmann,* Gesch. d. syn. Trad., ^{3}1957, 117 f, Mt 11, 21—24 Par „auf jeden Fall" als „Gemeindebildung" betrachten möchte. Vgl. die einleuchtende Entgegnung bei *F. Mußner,* Die Wunder Jesu (1967), 26 f.

keit Jesu im allgemeinen; in Mt 11,4fPar werden auch die drei wichtigsten Wundergattungen bezeugt: die Krankenheilungen, Dämonenaustreibungen und Totenerweckungen Jesu.

b) Von gewissen Wundern läßt sich nachweisen oder zumindest sehr wahrscheinlich machen, daß sie zu den *„ipsissima facta Jesu"* gehören. Als solche versteht *F. Mußner*[8] „Taten, die für Jesus bezeichnend sind und die nur er gewirkt haben kann". Dazu gehören nicht nur die Mahlzeiten Jesu mit Zöllnern und Sündern (Mt 9, 9-13Parr; Lk 19, 1-10), sondern auch die *Heilungswunder Jesu am Sabbat* (Mt 12, 9-14Parr; Lk 13, 10-17; 14, 1-6; Jo 5, 1 ff), da auch bei ihnen eine „antipharisäische Front"[9] unverkennbar ist. Wenn die polemische Auseinandersetzung mit den Pharisäern unleugbar zum historischen Jesus gehört, dann wird man zumindest die soeben genannten Wunder schwerlich als unhistorisch hinstellen können. Aber nicht nur die Sabbatheilungen, sondern auch zahlreiche andere Wundertaten Jesu dürften eine antipharisäische Provokation bedeutet haben — etwa wenn Jesus bei Mt 8, 3Parr den Aussätzigen anfaßte oder nach Mt 9, 25Parr; Lk 7, 14 den Toten bzw. die Totenbahre anrührte; nach rabbinischer Auffassung machte ja alles das den Täter „unrein" und galt daher, von unvermeidlichen Ausnahmefällen abgesehen, als streng verboten. Und ging es nicht auch gegen die besonders von den Pharisäern hochgehaltene Vergeltungslehre, wenn Jesus sich gerade der Kranken annahm, die nach dieser Lehre als von Gott Geschlagene angesehen werden konnten und wohl auch wurden?

c) Ein wichtiges Argument für die Geschichtlichkeit der Wunder Jesu ist der Umstand, daß die *Wunder Jesu mit seiner Botschaft vom Reich Gottes untrennbar verbunden* sind; Näheres hierüber unten (E, II, b).

II) Zur Bezeugung der Wunder Jesu im NT kommt das *Zeugnis der jüdischen Überlieferung* dazu. Eine Baraita im Traktat Sanhedrin (43a) des Babylonischen Talmud meldet: „Es ist überliefert: Am Rüsttage des Passa hat man Jesus von Nazareth gehängt. Ein Ausrufer ging vierzig Tage lang vor ihm her (und rief aus): Er soll gesteinigt werden, weil er *gezaubert* und verführt und Israel abwendig gemacht hat"[9a]. Aus diesem Text, der neben tendenziösen Zügen[10] historisch verläßliche Überlieferung enthält, ergibt sich, daß die alten Rabbinen Jesu Wunderwirken nicht leugneten, es jedoch als mit teuflischen Kräften vollbrachte „Zauberei" verunglimpften, wie dies nach Mt 12, 24Parr bereits zu Lebzeiten Jesu geschehen ist[11].

III) Wenn nach den vorausgehenden Überlegungen (C, I-II) anzunehmen ist, daß Jesus *tatsächlich* Wunder gewirkt hat (unter denen nach Mitteilung der Evv auch Totenerweckungen waren, d.h. Wundertaten, die damals wie heute als schlechterdings *menschenunmöglich* aufgefaßt werden mußten) und daher das Zeugnis der Evv, wonach Jesus durch seine Wunder *wiederholt großes Aufsehen* erregte, durchaus glaubwürdig erscheint — wie war es dann überhaupt möglich, daß das jüdische Volk Jesus nicht als den Messias anerkannt, sondern ihm den Glauben versagt hat?

Angesichts dieses sicherlich ernsten Problems ist jedoch folgendes zu bedenken: Die seltsame Tatsache des trotz der Wunder geradezu allgemeinen Unglaubens hatte ihren

---

[8] Die Wunder Jesu, 33.

[9] *F. Mußner*, a. a. O., 34.

[9a] Zitiert bei J. Blinzler, Der Prozeß Jesu ([4]1969), 41.

[10] Vgl. bes. die Stelle mit dem 40 Tage lang tätigen Ausrufer, wodurch offensichtlich jüdischerseits dem frühchristlichen Vorwurf, der Prozeß Jesu sei übereilt und darum rechtswidrig durchgeführt worden, begegnet werden sollte. Vgl. hierüber *J. Blinzler*, Der Prozeß Jesu, [4]1969, 41—44.

[11] Das seinerzeit meist stark angezweifelte sog. *Testimonium Flavianum* (bei *Flav. Jos.*, Ant., 18, 3, 3; § 63 f) mit seiner deutlichen Anspielung auf Jesu Wunder („er tat . . . ganz unglaubliche Dinge") wird in der neuesten Forschung weitgehend ernstgenommen; vgl. *J. Blinzler*, a. a. O., 46 ff; *W. Beilner*, a. a. O., 124 f.

hauptsächlichen Grund in den *abwegigen messianischen Erwartungen* der damaligen Juden. So mannigfaltig diese bei den einzelnen jüdischen Gruppen auch waren, so sicher ist, daß Jesus keiner von ihnen entsprach. Nach der fast ausnahmslos gehegten Hoffnung sollte der Messias ein irdisches Reich aufrichten und so Israel von seinen damaligen Bedrückern politisch erlösen (vgl. Lk 1, 71. 74). Statt diesen irdisch-politischen Hoffnungen, deren Erfüllung man mit brennender Ungeduld ersehnte, Raum zu geben[12], wirkte Jesus Wunder, die man vom Messias kaum erwartete[13]. Dazu kommt ein weiteres: Wenn Jesus die für unantastbar gehaltene Stellung des „heiligen" mosaischen Gesetzes (vgl. Röm 7, 12) zu relativieren wagte (vgl. Mt 5, 21—48), wenn er sich für „Größeres als der Tempel" (Mt 12, 6; vgl. 12, 42Par: „mehr als Salomon") hinstellte und es infolgedessen für pharisäisches Denken nahelag, ihn als Werkzeug des Teufels anzusehen, anstatt seinen Anspruch, der von Gott gesandte Heilbringer zu sein, anzuerkennen, so war dadurch die Interpretation der Wunder Jesu als Teufelswerk (Mt 12, 24Parr) nahegelegt; mit Hilfe dieser durch die vorhin angedeuteten Gedankengänge leicht plausibel zu machenden Verunglimpfung der Wunder Jesu war es dann für die jüdischen Führer ein leichtes, die Glaubenswilligkeit der Massen zu zerstören.

D) Die form- und religionsgeschichtliche Frage

In neuerer Zeit wurde die Geschichtlichkeit der ev. Jesuswunder aus form- und religionsgeschichtlichen Gründen bestritten:

a) Wenn man gegen die Historizität der ev. Wundergeschichten ihren (nicht schlechtweg abzuleugnenden) teilweisen *stereotypen Aufbau* und *schematischen Charakter* geltend macht[14], so bedenkt man dabei wohl zu wenig, daß die (nicht zu übertreibende!) stilistische Gleichförmigkeit in den ev. Wundererzählungen z.T. bereits in der Natur der geschilderten Vorgänge, die tatsächlich einen weitgehend gleichen Verlauf gehabt haben werden, begründet ist. Es ist doch ganz natürlich, daß ähnliche Tatsachenabläufe in einander ähnlichen Erzählungsmodellen (und bei schriftlicher Fixierung in ähnlichen literarischen Schemata) ihren Ausdruck finden. Eine Beeinflussung der ev. Wundererzählungen durch jüdische oder hellenistische Wundergeschichten ist nicht unmöglich, sollte jedoch nicht überschätzt werden[15], wie dies seitens der Formgeschichtler z. T. heute noch geschieht. Mit Hilfe von *bloß* formgeschichtlichen Überlegungen kann die historische Frage nicht entschieden werden; wenn die ur- und frühchristlichen Prediger bei ihren Erzählungen der Wunder Jesu traditionelle Topoi benützten, so folgt daraus noch lange nicht, daß das von ihnen Erzählte sich nicht wirklich ereignet habe[16]. Die stilistische Gleichförmigkeit der Wundergeschichten in den Evv wird in etwa auch daraus verständlich, daß die urchristlichen Prediger meistenteils rhetorisch ungebildet waren und daher über keine großen rednerischen Variationsmöglichkeiten verfügten.

b) Weit größer als die Ähnlichkeiten der ev. Wundererzählungen mit den außerchristlichen Wundergeschichten sind die *Verschiedenheiten* zwischen beiden[17].
Die in den *jüdischen Wundergeschichten* erzählten Wunder dienen vielfach der Verherrlichung bestimmter Rabbinen, sie weisen oft spektakuläre Züge auf und werden meist als Frucht der Gebetserhörung der Wundertäter dargestellt, die vor Eintreten des Wun-

---

[12] Mt 22, 21 Parr („Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist . . .") zeigt besonders deutlich das Desinteresse Jesu an den politisch-messianischen Aspirationen seines Volkes.
[13] Nach Mt 11, 4—6 Par mußte Jesus den Täufer auf die messianische Beweiskraft seiner Wunder erst nachdrücklich hinweisen.
[14] Zur Formanalyse der Wundergeschichten vgl. *R. Bultmann*, Gesch. d. syn. Trad., 236—241; *E. Käsemann*, in: RGG VI (³1962), 1835 f.
[15] *A. Vögtle*, in: LThK X (²1965), 1257, 3 a.
[16] *F. Mußner*, Ipsissima facta Jesu? ThRv 68 (1972), 179 f.
[17] Die formgeschichtliche Forschung hat die Ähnlichkeiten herausgestellt, ohne jedoch die Unähnlichkeiten zwischen beiden gebührend zu würdigen.

ders nicht selten komplizierte magische Praktiken zur Anwendung bringen. Nicht viel anders ist es bei den *hellenistischen Wundergeschichten,* wie sie sowohl von „göttlichen Männern" θεῖοι ἄνδρες, d. h. von Menschen, denen überirdische Kräfte nachgesagt wurden, z. B. von Apollonius v. Tyana (geb. um 3 nach Chr.), als insbesondere von Göttern, bes. von dem in Epidauros verehrten Heilgott Asklepios, erzählt wurden. Diese Wundergeschichten weisen nicht selten absonderliche, z. T. geradezu groteske Einzelheiten auf. Für die Asklepios-Wunder ist kennzeichnend, daß sie im Tempel des Gottes den Empfängern in der Regel im Traumzustand gewährt wurden[18].

Unter den Wundern Jesu gibt es *keine Schauwunder,* die Aufsehen erregen wollen; Jesus lehnte die Forderung eines „Zeichens vom Himmel" (Mt 12, 38-40; 16, 1-4Par; vgl. Jo 6, 30), d. h. eines auf Wunsch der Zeichenforderer zum Erweis seiner göttlichen Sendung hic et nunc gewirkten spektakulären Wunderzeichens, entschieden ab; vielmehr war er sichtlich bemüht, als Wundertäter womöglich jedes Aufsehen zu vermeiden. Nach Ausweis der Evv hat Jesus kein Wunder gewirkt, um dadurch seine Person zur Geltung zu bringen; seine Wundertätigkeit stellte er einzig und allein in den Dienst seiner Sendung. Um ja nicht in den Verruf zu kommen, mit seinen Wundern Sensation machen zu wollen, entzog er sich nach seinen Wundertaten der Menge (Mk 1, 35Par; Jo 6, 15). Nach der Auffassung des ersten Evangelisten (Mt 12, 15-21) sind aus dieser Haltung Jesu heraus auch seine (bei Mk bes. zahlreichen) Schweigegebote gegenüber den von ihm Geheilten (Mk 1, 44Parr; 3, 12; 5, 43Par; 7, 36; Mt 9, 30; vgl. auch Mk 8, 26) zu verstehen, denen man zumindest einen geschichtlichen Kern kaum absprechen kann[19].

Die Wunderheilungen Jesu geschehen ausschließlich im Wachzustand des Wunderempfängers, wobei Jesus keine komplizierten Praktiken zur Anwendung bringt; wenn er gelegentlich die zu Heilenden mit der Hand berührt, so ist dieser Gestus wie das ihn begleitende kurze Wort bloß als Ausdruck seines Willens anzusehen, welcher allein als der das Wunder bewirkende Faktor zu betrachten ist. Bei aller Anerkennung einer gewissen Verwandtschaft in der Erzählungstechnik und Topik zwischen den ev. Wundererzählungen und den außerchristlichen Wundergeschichten darf die auffallende *Nüchternheit und Erhabenheit der Darstellung,* wodurch sich die ersteren gegenüber den letzteren auszeichnen, nicht übersehen werden. Originell sind die Wunder Jesu vor allem wegen ihres einzigartigen *Sinnzusammenhanges* mit der Sendung und Botschaft Jesu (vgl. unten, E, II). Ohne Parallelen in den jüdischen und hellenistischen Wundergeschichten ist ferner das Verhältnis zwischen Wunder und Glaube, das sich in den Evv abzeichnet (E, III). *Zusammenfassend* stellen wir also die unleugbare *religions- und gattungsgeschichtliche Originalität* der ev. Jesuswundererzählungen gegenüber den außerchristlichen Wundergeschichten fest.

c) Seit einiger Zeit rechnet man mit der Möglichkeit, daß die frühchristliche Predigt ihr Glaubensverständnis von Christus u. a. auch mittels *fiktiver Jesuswundergeschichten* (rein „kerygmatischer Wunder" Jesu), die im Anschluß an gewisse atl Motive gebildet worden seien, zum Ausdruck gebracht habe; so sei man zu einer *neuen literarischen Gattung,* dem Genus „Wundergeschichten", gekommen[20]. So z. B. wäre nach *A. Heising*[21], die Wundergeschichte von der *Brotvermehrung* nach dem Vorbild der Speisung der Hundert durch Elisäus (2Kg 4, 42-44) und unter Einfluß der wunderbaren Speisung der Israeliten mit Manna (Ex 16) vom urchristlichen Kerygma gebildet worden, um dadurch zum Ausdruck zu bringen: Christus ist der neue Moses, der Prophet-

---

[18] Zusammenfassende Charakterisierung der jüdischen und hellenistischen Wundergeschichten s. LThK X, 1257 f (*A. Vögtle*).

[19] Vgl. *A. Vögtle,* Jesu Wunder einst und heute, in: Bibel und Leben 2 (1961), 242; *O. Cullmann,* Einführung in das NT (1968), 44 f.

[20] *A. Vögtle,* in: LThK X, 1260.

[21] Die Botschaft der Brotvermehrung, SBS 15 (1966), 81.

Messias der Endzeit; er bereitet dem neuen Heilsvolk auf einem neuen Exodus das eschatologische Freudenmahl, indem er es mit dem wahren Lebensbrot der Eucharistie speist. Bei der *Sturmesstillung* (Mt 8, 18.23-27Parr) wird angenommen, es sei die Aussage über Jahwe in Ps 65,8 („der das Brausen der Meere stillt, das Brausen ihrer Wogen...") auf Jesus übertragen worden[22], und beim *Flutenwandel* Jesu (Mt 14, 22-33 Parr) werde die von Jahwe geltende Stelle bei Job 9,8 („Gott geht auf den Wogen des Meeres wie auf festem Boden") dem Gottessohn zugeschrieben[23]. — Ausgerechnet das Brotwunder, das — wie kein anderes Wunder Jesu — in dreifacher (!) Überlieferung vorliegt (Mt 14, 13-21Parr; 15, 32-39Par; Jo 6, 1-15), sollte unhistorisch sein?! Daß gewisse ev. Wunder*erzählungen* vom AT her beeinflußt wurden, ist jedoch ohneweiteres möglich.

E) Die theologische Frage

In welchem Sinnzusammenhang verstand Jesus seine Wunder? Um dieser Frage beizukommen, ist zunächst das Sinnverständnis der Wunder Jahwes im AT zu erörtern; dieses Wunderverständnis konnte Jesus bei seinem Volk voraussetzen, und so war es für ihn naheliegend, seinen Wundern einen Sinn zu geben (und diesen Sinn auch in seiner Verkündigung kundzutun), der an das Wunderverständnis des AT anknüpfte.

I) Wunderverständnis im AT

In den nachstehenden vier Punkten (a-d) werden jene Beobachtungen im AT, die im Hinblick auf das anschließend (E, II) darzulegende Sinnverständnis der Wunder Jesu bedeutsam zu sein scheinen, kurz zusammengefaßt[24]:

a) Nach atl Auffassung ist es der Hauptzweck der Wunder, daß Jahwe durch sie offenbar wird; vgl. etwa Ex 7, 3-5: „Ich werde meine Zeichen und Wunder im Land Ägypten zahlreich machen" und so „werden die Ägypter erkennen, daß ich Jahwe bin"; vgl. auch Ex 10,1f. Die Wunder Jahwes sind Offenbarungszeichen; nur unter Bedachtnahme auf ihre im AT deutliche *Offenbarungsfunktion* werden sie richtig verstanden.

b) In atl Schau stellt die in den Wundern Jahwes vor sich gehende Tatoffenbarung Gottes mit seiner Wortoffenbarung eine Einheit dar; vgl. in Gn 1,1-2,4 das wiederholte Nacheinander von Gottes schöpferischem Wort („Gott sprach") und seiner schöpferischen Tat („Gott schuf").

c) Wichtig in der atl Betrachtungsweise ist der Zusammenhang zwischen „Wunder" und „Heil"; vgl. Ps 107,8.15.21.31, wo Gottes Wundertaten als *heilspendendes* Tun erscheinen.

d) Beachtenswert ist ferner an mehreren atl Stellen der Nahkontext der *Wunder* Jahwes mit seiner *Königsherrschaft;* vgl. Ps 145, 5.11-13; vgl. auch in Ps 96 den V.3 mit V.10[24a].

II) Sinndeutung der Wunder Jesu aufgrund seiner Botschaft im NT

a) Offenbarungsfunktion der Wunder Jesu

Wie die Wunder Jahwes und seine Offenbarung im Wort zusammengehören (E, I, b), so bilden auch im Wirken Jesu Wunder und Lehre eine Einheit. Hier wie dort kommt den Wundern nicht eine isolierte Zweckhaftigkeit zu (sie werden nicht in erster Linie als Mittel, die Menschen in Erstaunen zu versetzen, gesehen), sondern sie stellen einen

---

[22] *G. Bornkamm,* Jesus von Nazareth ([8]1965), 190 f (Anm. 40).
[23] *E. Haenchen,* Der Weg Jesu ([2]1968), 252.
[24] Ausführlicheres über das atl Wunderverständnis bei *F. Mußner,* Die Wunder Jesu, 11—22; *H. Haag,* in: LThK [2]X, 252 f.
[24a] Auf den soeben erwähnten Zusammenhang der Wunder Jahwes mit seiner Königsherrschaft wurde u. E. bisher noch nie aufmerksam gemacht.

integrierenden Bestandteil des Offenbarungsgeschehens dar[25]. Daraus folgt, daß man am Sinn der Wunder Jesu vorbeisieht, wenn man ihre Offenbarungsfunktion übersieht.

Die sachliche Zusammengehörigkeit von Wortverkündigung und Wunderwirken zeigt sich bereits deutlich im Aufbau des Mt-Ev: Auf die Bergpredigt (Kap. 5-7) folgt der große Wunderzyklus (Kap. 8-9), wobei diese beiden Großabschnitte durch die fast wörtlich gleiche Einleitungs- und Schlußformel in 4,23 bzw. 9,35 („und Jesus zog ... umher, lehrte in ihren Synagogen, *verkündete* die Frohbotschaft... *und heilte*...") redaktionell als eine zusammengehörige Einheit hervorgehoben erscheinen. Die gleiche Auffassung verrät auch Mk, u.zw. schon im Einleitungsvers (1,1: „Anfang des Evangeliums von Jesus Christus..."), der sich offensichtlich auf das *ganze* Mk-Ev bezieht, einschließlich des Tatwirkens Jesu; somit sind die Wunder Jesu (die bei Mk unter den Taten Jesu besonders hervorstechen) „Evangelium"; sie sind also „Offenbarungsereignisse"[26]. Die Offenbarungsfunktion der Wunder Jesu tritt besonders deutlich bei Jo hervor, u.zw. nicht nur in der für ihn charakteristischen Bezeichnung der Jesuswunder als „Zeichen", sondern auch in der für den vierten Evangelisten nicht weniger bezeichnenden Eigenart, gewisse Wunder mit wichtigen Offenbarungsworten Jesu zu einer Einheit zu verbinden; vgl. Jo 6, 1-15 (Brotwunder) mit 6, 22-58 (Brotrede); vgl. ferner das Offenbarungswort 11, 25-26 („Ich bin die Auferstehung und das Leben...") mit der beziehungsvoll damit verbundenen Auferweckung des Lazarus (11, 33-44); eine ähnliche Verbindung zwischen Wunder und Offenbarungswort liegt auch in Jo 5 und 9 vor.

b) Basileia-Bezug der Wunder

1) Aus dem zufällig anmutenden Nebeneinander von Wunder und Gottesherrschaft im AT (E, I, d) wird in der Botschaft Jesu eine deutliche Bezogenheit beider aufeinander: Jesus betrachtet seine Wunder als alarmierende Zeichen des Anbruches der mit seinem Wirken inaugurierten Gottesherrschaft; vgl. Mt 12, 28/Lk 11,20: „Wenn ich durch den Geist (Lk: Finger) Gottes die Dämonen austreibe, dann ist ja das Reich Gottes schon zu euch gekommen." Aber nicht nur die Dämonenaustreibungen Jesu, sondern auch seine Krankenheilungen sind Manifestationen der angebrochenen Gottesherrschaft. Dies ergibt sich aus Lk 10,17f in Zusammenschau mit der unmittelbar vorausgehenden Perikope von der Aussendung der (zweiund)siebzig Jünger (Lk 10, 1-16): In 10, 17 berichten die von ihrer Reichgottesverkündigung (vgl. V.9) zurückgekehrten Jünger freudestrahlend: „Herr, sogar die Dämonen sind uns in deinem Namen untertan", worauf Jesus (V. 18) antwortet: „Ich sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen". Dieses rätselhaft klingende Jesuswort bezieht sich nicht etwa auf den vorweltlichen „Höllensturz" Luzifers, sondern weist auf die Entmachtung des Satans hin, die in der damaligen Gegenwart infolge der Reichgottesverkündigung der Jünger und ihrer damit verbundenen Wunderheilungen (Lk 10,9a), besonders aber infolge ihrer Dämonenaustreibungen (V.17) unaufhaltsam in Gang gekommen war. Die in Jesu Vollmacht (vgl. V.9) vollbrachten Heilungswunder und Dämonenaustreibungen der Jünger zeigen den Niedergang der Satansherrschaft und damit indirekt das Vordringen der Gottesherrschaft deutlich an. Nach Mt 10,7f gehört neben den Heilungs- und Austrei-

---

[25] Der Ausdruck „Wunder" (τέρας, im Profangriechischen = ungeheuerliches Phänomen, Götterzeichen) kommt im NT nie im Singular (als Bezeichnung eines bestimmten Wunders) vor, sondern nur im Plural, u. zw. nur in der im AT vorgeformten Verbindung „Zeichen und Wunder" (bes. häufig im Dt; von den Wundern Jesu bei Jo 4, 48 und in Apg 2, 22 gebraucht). Dadurch wird schon rein sprachlich angedeutet, daß dem Urchristentum (wie bereits dem AT) die Wunder Jesu (bzw. Jahwes) nicht so sehr als aufsehenerregende Begebenheiten, sondern vor allem als „Zeichen" wichtig waren.

[26] K. *Kertelge*, Die Wunder Jesu im Markusevangelium, STANT XXIII (1970), 37—39. 56. 88. 137.

bungswundern auch die Erweckung von Toten (vgl. 8a) zur Verkündigung der Botschaft vom „nahe herbeigekommenen Himmelreich" (7b).

2) Jesus verkündigt den Anbruch der Gottesherrschaft als Beginn einer neuen *Heilszeit*. Das Heil der Gottesherrschaft ist aber nicht nur als ein geistig-„seelisches" zu sehen, es erstreckt sich auch auf den Leib; ja es erfaßt nicht nur den Menschen, sondern auch die vernunftlose Schöpfung (vgl. Röm 8, 19 ff). In seinen Wundern „führt Jesus die Schöpfung schon anfanghaft ins Heile"; in ihnen „zeigt sich das Heil der Gottesherrschaft, das in Jesus schon gewaltig hereinbricht", deutlich „an" (F. *Mussner*[27]). Wir sehen also, daß mit dem Basileia-Bezug der Wunder ihre heilsanzeigende Funktion (vgl. E, I, c) unablösbar verbunden ist.

3) Der Einwand, den sog. *Naturwundern* fehle der für die Wunder Jesu wesentliche heilsanzeigende Aspekt, besteht kaum zu Recht. Dies gilt schon einmal bezüglich der *Stillung des Seesturmes* (Mt 8,18.23-27Parr). Man beachte, daß nach Mt 8,26bParr Jesus den Wind „drohend anfuhr" (ἐπετίμησεν), so wie er nach Mk 1,25Par auch in der Synagoge von Kapharnaum den Dämonen „drohend anfuhr" (ἐπετίμησεν); und in beiden Fällen enthält der das Wunder auslösende Befehl Jesu den bei Mk (1,25 [4,39]; vgl. auch Lk 4,35) für die Dämonenaustreibungen charakteristischen Ausdruck „schweige" (φιμώθητι). Man erkennt daraus, daß die älteste ev. Überlieferung den Seesturm als Äußerung *dämonischer Mächte* ansah und infolgedessen die Sturmesstillung nicht als ein „Naturwunder", sondern als eine Art von *Dämonenaustreibung* auffaßte und dementsprechend wohl auch als heilsanzeigenden Hinweis theologisch deutete. Wenn man die Heilungswunder, Dämonenaustreibungen und Totenerweckungen Jesu, insofern in ihnen *Befreiung aus physischer Not* geschenkt wurde, als Hinweis auf das mit der Gottesherrschaft angebrochene Heil betrachtet (E, II, b,2), „wieso sollte man dann nicht auch in der *wunderbaren Speisung* des vom Hunger bedrohten (Mt 15, 32/Mk 8, 2f) Volkes (wie auch in der Weinspende von Kana) diesen heilsanzeigenden Aspekt erkennen dürfen? — Der *Flutenwandel* Jesu (Mt 14,22-32Parr) bleibt hier außer Betracht, da er seinem Wesen nach ein Epiphaniewunder ist; letzteres gilt wohl auch vom *reichen Fischfang*, dessen Fassung bei Jo 21,1ff gegenüber Lk 5,1ff ursprünglicher sein dürfte. Auch die *Verfluchung des Feigenbaumes* (Mt 21, 18-22Par) ist hier zu übergehen, falls sie nach neuerer Annahme[28] erst nachträglich zu einer Wundergeschichte umgestaltet worden sein sollte.

Daß die Botschaft vom angebrochenen Gottesreich das beherrschende Hauptthema der Verkündigung Jesu war, wird niemand leugnen. Wenn nun aber die Wunder Jesu von der Reichgottesbotschaft nicht getrennt werden können, weil sich nach Jesu Verkündigung in den Wundern das Heil der Gottesherrschaft anzeigt (E, II, b,2), dann wird man auch die Tatsächlichkeit der Wunder Jesu nicht leugnen können. Der Basileia-Bezug der Wunder Jesu stellt ein wichtiges Argument für ihre Geschichtlichkeit dar.

c) Christologische Funktion der Wunder Jesu

Nach Jesu eigener Verkündigung kommt seinen Wundern deutlich ein christologischer Sinn zu, insofern nämlich die Wunder anzeigen, daß Jesus, u.zw. nur er, der Heilbringer, der Messias ist, in dem Gott sein eschatologisches Heilswerk beginnt. Dieser christologische Akzent der Wunder Jesu tritt an verschiedenen Stellen der Evv klar zutage: Nach Mt 11,5/Lk 7,22 (Antwort Jesu auf die Anfrage des Täufers) wird Jesus durch seine Wundertaten als der Messias erwiesen. Man beachte im daran anschließenden Mahnruf („selig, wer an mir nicht Anstoß nimmt") den unüberhörbaren Hinweis Jesu auf die entscheidende Heilsbedeutung seiner Person: An der Stellung zu Jesus entscheidet sich das Heil oder Unheil der Menschen. Ein ähnlich stark betontes

[27] Die Wunder Jesu, 52.
[28] Vgl. *A. Vögtle*, in: LThK X, 1258 d.

Ich findet sich auch im Herrenwort bei Mt 12,28/Lk 11,20: „Wenn *ich* (bei Mt durch ἐγώ betont) durch den Geist (Lk: Finger) Gottes die Dämonen austreibe, dann ist das Reich Gottes schon zu euch gekommen." Jesus, er allein, ist der Bringer des Gottesreiches.

Mehr oder minder deutlich offenbart sich in jedem Wunder Jesu die göttliche Würde des Wundertäters, u. zw. nicht nur bei Jo, wonach es augenscheinlich der Hauptzweck der Wunder („Zeichen") Jesu ist, die göttliche Herrlichkeit (δόξα) Jesu „zeichenhaft" transparent zu machen, sondern auch bereits bei den Synoptikern; dort (bes. bei Mk) wird auffallend häufig festgestellt, daß Jesu Wunder Erstaunen (Mt 9,33; 15,31; Mk 5,20; 7,37; Lk 11,14), ja oft sogar Erschrecken (Mt 9,8; 12,23; Mk 1,27; 2,12; 5,42; 6,51; Lk 4,36; 5,26; 8,56) bei den Augenzeugen hervorriefen. Diese auffallend zahlreichen Stellen lassen erkennen, daß die Wunder Jesu von sich aus *zur Offenbarung des Wundertäters* geradezu *drängten.*

Andererseits geht aus den Evv nicht minder deutlich hervor, daß Jesus als Wundertäter so viel wie möglich verborgen bleiben wollte; er umgab — besonders deutlich bei Mk, unverkennbar aber auch bei den übrigen Synoptikern bis hin zu Jo[29] — seine Person und sein Wirken mit dem Schleier des „Geheimnisses". Darum die besonders bei Mk häufigen Gebote, die Wunder geheimzuhalten. Klingen zwar diese Schweigegebote negativ, so verstehen die Evangelisten sie nichtsdestoweniger *positiv*, was sich gerade bei Mk deutlich darin zeigt, daß er, offensichtlich mit Vorbedacht, wiederholt (1,45; 7,36) auf die *Frustrierung* der Schweigegebote hinweist: Wenn Mk meldet, daß die Schweigegebote die Verbreitung der Kunde von den Wundern nicht zu verhindern vermochten, so deutet er dadurch an, daß die *Wunder* ihrem Wesen nach *auf Epiphanie angelegt* sind. Die Epiphanietendenz der Wunder sollte jedoch nach dem Willen Jesu vor Ostern womöglich noch nicht zur Geltung kommen; erst nach seiner Auferstehung will Jesus epiphan werden; vgl. Mt 17,9/Mk 9,9 („bis der Menschensohn von den Toten auferweckt worden ist"). So kam es denn, daß Jesus durch seine Wundertaten, obwohl sie ihrem Wesen nach offenbarend waren, vor Ostern (zumindest für die Masse des Volkes) de facto nicht epiphan wurde; er wurde es erst nach Ostern — in den als „Evangelium" verkündeten Wundern[30].

III) Wunder und Glaube

Nach Ausweis der Evv sind die Wunder Jesu einerseits (a) geeignet, zum Glauben zu führen, andererseits (b) sind sie auf den Glauben angewiesen, d. h. sie setzen bereits Glauben voraus.

a) Jesus betont wiederholt den glaubenbegründenden Charakter seiner Wunder, vor allem bei Jo; vgl. 10, 37f: „Wenn ich die Werke meines Vaters nicht tue, so glaubet nicht! Wenn ich sie aber tue und ihr mir (aufs Wort) nicht glauben wollt, so glaubt den Werken!" Vgl. auch 5,36; 10,25, wonach die „Werke", d. h. die Wunder Jesu, für ihn „Zeugnis ablegen". Das „Zeichen" von Kana führt die Jünger zum Glauben an Jesus (2,11); nach 20,30f ist es Zweck der Wunder Jesu, zum Glauben zu führen. Aber auch bei den Synoptikern sind die Wunder als glaubenbegründende Zeugnisse zu erkennen, denn nur wenn sie dies sind, kann Jesus den Unglauben der galiläischen Städte, der

---

[29] Auch in dem von den Synoptikern kaum direkt abhängigen Jo-Ev (vgl. *R. Schnackenburg*, Das Johannesevangelium, HThHk IV/1. 15—31) stößt man auf das „Messiasgeheimnis"; dies geht nicht nur aus Jo 10, 24, sondern auch aus dem bei Jo häufigen „johannäischen Mißverständnis" betreffs Jesu Wesen (vgl.4, 11, 15; 6, 41 f, 52, 60 u. ö.) klar hervor. Hier sei auch auf das von Mk nicht ableitbare Schweigegebot bei Mt 9, 30 (Mt 9, 27—31 ist matthäisches Sondergut!) hingewiesen. Nach alledem dürften die Schweigegebote nicht reine Erfindung des Mk sein, sondern *letztlich* auf Jesus zurückgehen, wie dies auch neuestens noch vertreten wird; vgl. *O. Cullmann*, Einführung in das NT (1968), 44 f. Mk hat allerdings die Schweigegebote bes. stark herausgestellt.

[30] *K. Kertelge*, a. a. O., 67 f. 191 ff.

bevorzugten Zeugen seiner Wundertätigkeit, begründetermaßen verurteilen (Mt 11, 20-24/Lk 10,13-15). Weil die Wunder Jesu hinreichen, den Glauben an ihn zu begründen, weist Jesus die Zeichenforderung seiner Gegner entschieden zurück (Mt 12, 38fPar; 16,1-4Par).

Sind zwar die Wunder Jesu geeignet, zum Glauben zu führen, so *zwingen* sie jedoch *nicht zum Glauben*. Der schlagende Beweis dafür ist die in den Evv mehrfach bezeugte Tatsache, daß die Juden die Wunder Jesu zwar als außerordentliche Ereignisse anerkannten, trotzdem aber nicht gläubig wurden; vgl. Jo 11,47; 12,37. Aus Jo 6,26 ergibt sich, daß es möglich ist, daß man ein Wunder zwar als wunderbares Geschehen erkennt, dabei aber an der „Zeichenhaftigkeit" des Wunders vorbeisieht.

Daß die Wunder Jesu die Möglichkeit der freien Zustimmung offenlassen, ergibt sich auch aus dem im NT erkennbaren *Wesen des Glaubensaktes*. Dieser ist nicht ein bloß verständnismäßiger Akt, d. h. nicht eine infolge von Evidenz sich ergebende Zustimmung des Verstandes; vielmehr ist er ein Akt des ganzen Menschen, vor allem seines *Willens*; vgl. Jo 5,40, wo die tiefste Wurzel des Unglaubens der Juden aufgedeckt wird, wenn es dort heißt: „... doch ihr *wollt* (einfach) nicht zu mir kommen"[31]. Wo jede innere Bereitschaft des Menschen zum Glauben fehlt, da nützt auch das größte Wunder nichts; vgl. Lk 16,30f.

b) Wie die Wunder einerseits geeignet sind, zum Glauben zu führen, so sind sie andererseits auf den Glauben angewiesen. Weil *Glaube unerläßliche Voraussetzung* dafür ist, daß Jesus ein Wunder wirkt (Mt 9,2bParr; 9,22Parr; Mk 5,36Par; 9,23; 10,52Par), darum „konnte" Jesus in Nazareth „keinerlei Wunder wirken" (Mk 6,5); der Unglaube seiner Landsleute (6,6) verhinderte es. „Er konnte nicht" will weder besagen, daß Jesus bei Glaubensmangel von sich aus ein Wunder sozusagen nicht zuwege gebracht hätte, noch, daß der für ein Wunder erforderliche Glaube in sich die das Wunder bewirkende Kraft besäße; vielmehr kommt darin eindeutig zum Ausdruck, daß aufseiten des Empfängers eines Wunders als unumgängliche seelische Vorbedingung Glaube vorhanden sein muß — zumindest eine, wenn auch noch so unvollkommene *Glaubensbereitschaft*, wie sie aus dem paradox klingenden Aufschrei des Vaters des besessenen Knaben bei Mk 9,24 („ich glaube, hilf meinem Unglauben") spricht.

Zusammenfassend ist also zu sagen: Die Wunder Jesu wollen zwar zum Glauben führen, ihn aber nicht erzwingen. Der Mensch kann und muß sich angesichts der Wunder Jesu für oder wider den Glauben an ihn entscheiden; die Wunder nehmen dem Menschen die Glaubensentscheidung nicht ab. So haben denn die Wunder Ruf- und zugleich Entscheidungscharakter[32].

F) Die Wunder Jesu in der Verkündigung

Obwohl die Wunder Jesu bei den damaligen Juden als Volksganzes betrachtet ihren glaubenbegründenden Zweck nicht erreichten (Jo 12,37ff), ließ sie das nachösterliche Kerygma immer wieder zu Worte kommen (Apg 2,22; 10,38), weil man offensichtlich der Auffassung war, daß Jesu Wunder auch für den nachösterlichen Glauben als alarmierende Hinweise auf die durch Jesus eröffnete Heilsära des Gottesreiches und als sichere Zeichen der Sendung Jesu als des vollmächtigen Offenbarers und einzigen Heilvermittlers unverminderte Bedeutung haben. Dasselbe gilt auch für die heutige Verkündigung. Um jedoch dem Menschen von heute jenes gewisse Unbehagen, das er bei der Erwähnung der Wunder Jesu empfinden mag, zu nehmen, wäre in der Wunderverkündigung hauptsächlich auf folgende, zum Großteil oben bereits erwähnte Dinge hinzuweisen[33].

---

[31] „Zu Jesus *kommen*" ist bei Jo gleichbedeutend mit „an Jesus *glauben*"; vgl. 6, 35.

[32] *G. Söhngen*, Wunderzeichen und Glaube, in: Die Einheit in der Theologie (1952), 265—285, bei *F. Mußner*, Die Wunder Jesu, 19.

[33] Vgl. *A. Vögtle*, in: Bibel und Leben 2 (1961), 249—254.

a) Die Wunder „beweisen" den Glauben nicht; sind sie zwar glaubensbegründende Motive, so sind sie es jedoch nicht im Sinne eines Experimentalbeweises, daß sie jeden Widerspruch des Menschen unmöglich machen würden (E, III, a-b). Wie zur Zeit Jesu (C, III) so gibt es auch heute Vorurteile (B), welche die gläubige Bejahung der Wunder Jesu erschweren. Die Verkündiger müssen zunächst einmal solchen Vorurteilen nachspüren, um ihnen wirksam begegnen zu können.

b) Der Glaubensakt ist nicht allein Sache des Verstandes, sondern auch des Willens des Menschen (E, III, a); wer nicht glaubenswillig ist, der sucht sich eben eine „vernünftige" Interpretation der ev. „Wundergeschichten", um so vor dem glaubensfordernden Anspruch der Wunder Jesu auskneifen zu können. Man vergesse nie: Glauben ist letztlich Gnade (vgl. Jo 6,44)!

c) Nicht zu vernachlässigen in der Verkündigung ist der Hinweis auf den *Sinnzusammenhang der Wunder* im Gesamtwirken Jesu (E, II, a-c). Auf diesem Hintergrund wird auch die immerhin beachtliche Zahl der Wunder Jesu in den Evv begreiflich: Jener heilsgeschichtlich einmalige Zeitpunkt, für den Gott den Anbruch seiner Herrschaft beschlossen hatte, rechtfertigt die Tatsache und Zahl der Wunder Jesu vollauf.

d) So sehr die Botschaft von den Wundern Jesu dem fortschrittlich denkenden Menschen von heute Schwierigkeiten bereiten mag (B), so bietet andererseits vielleicht gerade sie ihm eine Hilfe zur Bewältigung seiner spezifischen Situation an: Der heutige Mensch befindet sich im Spannungsfeld zweier großer Versuchungen: die erste ist sein an Hybris grenzendes *Selbstvertrauen,* ausgelöst durch den ungeahnten technischen Fortschritt unserer Tage, die zweite die gerade aus diesem Fortschritt entspringende wachsende *Existenzangst,* die den Menschen des bereits erreichten oder erst als zukünftig erträumten materiellen Wohlstandes nicht froh werden läßt. Aus der Botschaft Jesu ergibt sich nun für den gläubigen Christen, daß am Ende der Weltzeit weder das irdische Paradies des Fortschrittsglaubens im Sinne von *K. Marx,* noch die Vernichtung der Welt sein wird, sondern die dann zur vollen Durchsetzung gelangte Gottesherrschaft.

Die Wunder Jesu sind nicht nur Zeichen der bereits begonnenen Gottesherrschaft (E, II, b), sondern sie sind zugleich auch Verheißung, sozusagen „bezeugende Antizipation"[34] des noch ausstehenden Vollendungsstadiums der Gottesherrschaft. Am Ende unseres Äons steht „der neue Himmel und die neue Erde" (2 Petr 3,13; Offb 21,1) — ein Vollendungszustand, den Gott herbeiführen wird, nicht der von Gott sich emanzipierende Mensch — jener vollkommene Heilszustand, nach dem die Schöpfung derzeit seufzend sich sehnt (Röm 8,20-22).

So verkündet, können die Wunder Jesu gerade für den sie zu bezweifeln geneigten Menschen von heute in seiner Unruhe und Existenzangst das werden, was sie nach der Absicht dessen, der sie gewirkt hat, sein sollen: Evangelium (E, II, a), d. h. befreiende Frohbotschaft.

---

[34] *F. Mußner,* Die Wunder Jesu, 74.

HELMUT KRÄTZL

Pastorale Schiedsgerichte in der Erzdiözese Wien

Der „kleine" Wiener Weg[1] innerhalb verschiedener Versuche einer Verwaltungsgerichtsbarkeit

Mit Wirksamkeit vom 1. August 1972 wurde in der Erzdiözese Wien eine „Ordnung für die Pastoralen Schiedsgerichte in der Erzdiözese Wien" (OPSG) erlassen. Damit wurde partikularrechtlich ein Weg beschritten, der in dieser Form m. E. erstmals gegangen wurde. Aber nicht nur deshalb scheint eine kurze Darstellung und Kommentierung dieser Schiedsgerichtsordnung von Interesse zu sein, sondern vor allem, weil sie heute *einen* unter vielen Wegen darstellt, die nach dem II. Vatikanum im Hinblick auf Konfliktlösungen innerhalb der kirchlichen Verwaltung versucht werden.
Um die OPSG in diesem größeren Zusammenhang beurteilen zu können, bietet sich wohl folgende Darstellungsweise an:

1. Gesamtkirchliche Tendenzen nach dem II. Vatikanum im Hinblick auf die Verwaltungsgerichtsbarkeit,
2. Verwirklichungsversuche in der Verwaltungsgerichtsbarkeit in der Bundesrepublik Deutschland,
3. Ordnung für die pastoralen Schiedsgerichte in der Erzdiözese Wien,
4. Kommentar zur Schiedsgerichtsordnung,
5. Praktische Erfahrungen mit den pastoralen Schiedsgerichten,
6. Konsequenzen und allgemeine Feststellungen.

1. Gesamtkirchliche Tendenzen nach dem II. Vatikanum im Hinblick auf die Verwaltungsgerichtsbarkeit

Allgemeine Tendenzen

Zu wiederholten Malen haben die letzten Päpste auf die Notwendigkeit eines stärkeren Schutzes der Persönlichkeitsrechte auch innerhalb der Kirche, und zwar durch unabhängige Gerichte, hingewiesen. In ausführlicher Weise hat dann auch die „Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute"[2] über die Würde der menschlichen Person gehandelt und sich im Kapitel über die Aufgabe der Kirche in der Welt von heute ausdrücklich zu neuen Formen des Rechtsschutzes bekannt[3]. Noch deutlicher wird diese Tendenz in der Erklärung über die Religionsfreiheit, wo es gleich zu Beginn heißt: „Die Würde der menschlichen Person kommt den Menschen unserer Zeit immer mehr zum Bewußtsein, und es wächst die Zahl derer, die den Anspruch erheben, daß die Menschen bei ihrem Tun ihr eigenes Urteil und eine verantwortliche Freiheit besitzen und davon Gebrauch machen sollen, nicht unter Zwang, sondern vom Bewußtsein der Pflicht geleitet. In gleicher Weise fordern sie eine rechtliche Einschränkung der öffentlichen Gewalt, damit die Grenzen einer ehrenhaften Freiheit der Person und auch der Gesellschaftsformen nicht zu eng umschrieben werden"[4]. Diese und andere Äußerungen zogen fast notwendig auch im innerkirchlichen Bereich Konsequenzen nach sich, die nun bald in ihren ersten Anfängen sichtbar wurden.

Konkrete Verwirklichungsversuche auf gesamtkirchlicher Ebene

Mit der Apost. Konst. „Regimini Ecclesiae" vom 15. 8. 1967[5] hat Paul VI. die notwendigen Normen zur Neuorganisation der römischen Kurie erlassen. Dabei bekam

---

[1] Diese Bezeichnung verwendete *J. Neumann* in seinem Artikel: Kontrolle der kirchlichen Verwaltung? in: Christ in der Gegenwart 49 (1972), 405.
[2] GS, Art. 12—32.
[3] GS, Art. 41.
[4] DH, Art. 1; zur Würde der menschlichen Person vgl. auch Johannes XXIII., Enz. Pacem in terris, 11. 4. 1963: AAS 55 (1963), 279 265; Pius XII., Radiobotschaft, 24. 12. 1944: AAS 37 (1945), 14.
[5] AAS 59 (1967), 885 — 928.

die Apostolische Signatur eine neugebildete zweite Sektion, der die Aufgabe eines Verwaltungsgerichtshofes im Bereich der römischen Kurie zukommt. Sie ist zuständig für Entscheidung von Streitigkeiten über kirchliche Verwaltungsmaßnahmen, wenn der betreffende Akt von einer Behörde der römischen Kurie erlassen und wegen eines Verstoßes gegen ein Gesetz angefochten wird.
Im selben Jahr wurden der Generalversammlung der Bischofssynode zehn Leitsätze für die Neubearbeitung des kirchlichen Gesetzbuches zur Stellungnahme vorgelegt. In den Leitsätzen 1 und 6[6] wurde Grundsätzliches über den Schutz der Persönlichkeitsrechte ausgesagt, im Leitsatz 7 über Notwendigkeit und Verfaßtheit kirchlicher Verwaltungsgerichte gesprochen[7]. Die Bischofssynode hat diesen Leitsätzen einmütig zugestimmt und damit die Einrichtung kirchlicher Verwaltungsgerichte zum Schutz der persönlichen Rechte in der Kirche gesamtkirchlich gutgeheißen. 1972 wurde bereits ein Entwurf einer Ordnung für das Verwaltungsverfahren an alle Bischofskonferenzen zur Begutachtung ausgesandt. Darin waren einerseits Grundsätze für eine Ordnung der Verwaltungstätigkeit angegeben, andererseits aber auch die Gelegenheit zur Anfechtung ungerecht erscheinender Verwaltungsakte vorgesehen[8]. Zur Anfechtung von Verwaltungsakten wurden zwei Wege gewiesen, nämlich ein recursus hierarchicus (die Beschwerde beim kirchlichen Oberen) und ein recursus ad tribunal administrativum (die Klage beim Verwaltungsgericht). Damit wollte Rom ein Rahmengesetz herausgeben und die Regelung weiterer Einzelheiten später den Bischofskonferenzen überlassen. Tatsächlich sind nun auch schon in verschiedenen Ländern Versuche mit Schieds- und Schlichtungsstellen gemacht worden und in manchen Diözesen Vorarbeiten für kirchliche Verwaltungsgerichte im Gange[9].

2. Verwirklichungsversuche in der Verwaltungsgerichtsbarkeit in der Bundesrepublik Deutschland

Für den deutschen Sprachraum sind in diesem Zusammenhang besonders zwei Versuche interessant, nämlich eine Verwaltungsprozeßordnung der kirchlichen Provinzen in Bayern und die Vorlage einer Ordnung für Schiedsstellen und Verwaltungsgerichte der Bistümer in der BRD, die von der gesamtdeutschen Synode behandelt wurde.

Die kirchliche Verwaltungsprozeßordnung der Kirchenprovinzen in Bayern (VPO)[10]

Im Frühjahr 1969 beauftragte die Freisinger Bischofskonferenz eine kleine Kommission unter der Leitung des Regensburger Weihbischofs Karl Flügel, zu prüfen, ob im Bereich der bayrischen Diözesen eine Schlichtungsstelle oder eine Verwaltungsgerichtsbarkeit eingerichtet werden kann und soll[11]. Man entschied sich schließlich gegen eine Schlichtungsstelle und für eine ordentliche Verwaltungsgerichtsbarkeit, für die ein erster Entwurf 1970 erstellt wurde, ein zweiter, verbesserter 1971[12]. Die VPO sieht ein unabhängiges Gericht vor, das von jedem Priester, Diakon und jeder juristischen Person kirchlichen Rechts im Geltungsgebiet dieser VPO angerufen werden kann, sofern sich der Kläger von einem Verwaltungsakt bayrischer katholischer Kirchenbehörden rechtswidrig beschwert glaubt. In einem ersten Teil handelt sie über den Verwaltungsrekurs (recursus hierarchicus), in einem zweiten über die Verwaltungsgerichtsbarkeit (processus administrativus). Da sich das Klagerecht nur auf Kleriker

---

[6] Communicationes 2 (1969), 78, 82.
[7] Communicationes 2 (1969), 83.
[8] Vgl. dazu *P. Wesemann*, Ad tuenda iura personarum, in: Diaconia et Ius; (FS f. H. Flatten), Schöningh 1973, 151 ff.
[9] Vgl. dazu *J. Neumann*: Kontrolle der kirchlichen Verwaltung? in: Christ in der Gegenwart 49 (1972), 405.
[10] Näheres dazu in PerRMCL 60, 4 (1971), 591 ff.
[11] Zum Ganzen: *J. Neumann* a. a. O. 405.
[12] Genauer Wortlaut deutsch und lateinisch in PerRMCL 60, 4 (1971), 598—641.

und kirchliche juristische Personen bezieht, sind z. B. alle neuen pastoralen Gremien wie Priesterrat, Diözesanrat, Vikariatsrat, Pfarrgemeinderat etc. ausgeschlossen. Ebenso bleiben die übrigen Gläubigen im Hinblick auf ihre individuellen kirchlichen Rechte unberücksichtigt. „Durch die starke Beschränkung des Klagerechtes wollte man zunächst einmal überhaupt die Praktikabilität einer solchen Verwaltungsgerichtsordnung erproben, ohne befürchten zu müssen, daß die Arbeit der Verwaltung mehr oder weniger gelähmt würde"[13].

Die VPO wurde 1971 dem Präfekt der Signatura Apostolica, Kardinal Dino Staffa mit der Bitte um Approbation übergeben. Am 26. Februar 1971 ließ der Papst selbst dieses Schema dem Präsidenten der Codexreformkommission, Kardinal Pericle Felici, übergeben mit dem Auftrag, eine eigene Kommission nach Rom einzuladen, die dieses Schema mit dem von der Codexreformkommission erarbeiteten Entwurf vergleichen sollte[14]. Die bayrischen Vertreter bei dieser Kommission konnten ihre Vorstellungen über die Rechtsgestalt des kirchlichen Verwaltungsgerichtes in das allgemeine Schema einbringen. Die römische Vorlage (Schema canonum de procedura administrativa), wie sie 1972 an die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen ausgesandt wurde, entspricht als Rahmengesetz in allen wesentlichen Punkten den Erwartungen der bayrischen Arbeitskommission. Die Autoren der VPO sind sogar der Meinung, daß künftighin dieses Rahmengesetz mit nur geringfügigen Anpassungen auf die deutschen Verhältnisse adaptiert werden könne, so daß voraussichtlich um eine eigene deutsche Regelung in Rom gar nicht mehr eingekommen werden müßte.

Ordnung für Schiedsstellen und Verwaltungsgerichte der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (KVGO)[15].

Die Vorlage kam bei der Plenarsitzung der gemeinsamen Synode der Bistümer in der BRD 1973 zur ersten Lesung und wurde mit großer Mehrheit als Verhandlungsgrundlage angenommen[16].

Die hier vorgesehene kirchliche Verwaltungsgerichtsbarkeit gewährt Rechtsschutz gegenüber Organen und Personen, die kirchliche Funktionen ausüben und gibt physischen und juristischen Personen ein sehr weites Klagerecht, so daß der Relator vor der Plenarversammlung stolz betonen konnte: „Jedermann — ich wiederhole — jedermann, der sich durch das Handeln oder Nichthandeln einer Person, die eine kirchliche Funktion ausübt, in seinem Recht beeinträchtigt sieht, soll klageberechtigt sein"[17]. Ferner wird nach der KVGO entschieden bei Meinungsverschiedenheiten zwischen kirchlichen Gremien und Ämtern auf Antrag des Amtsträgers oder der Mehrheit des Gremiums. Ausgenommen sind Disziplinar- und Lehrstreitigkeiten, die noch einer eigenen Regelung bedürfen.

Der Aufbau des hier gewiesenen Rechtsschutzweges ist dreistufig:

1. Die *Schiedsstelle:* Sie ist kein eigentliches Gericht (weil sie nicht bindend entscheidet) und besteht aus dem Vorsitzenden und zwei Beisitzern, die von den Parteien ausgewählt werden. Nach Möglichkeit sollen schon hier Konflikte bereinigt werden. Um eine sachliche und menschliche Nähe zum Streitort und Streitgegenstand

---

[13] *J. Neumann*, a. a. O. 406.

[14] Vgl. zum Ganzen *H. Straub*, De tribunali administrativo in Germania erigendo: PerRMCL 60, 4 (1971), 591 ff.

[15] Genauer Wortlaut: Synode; Amtliche Mitteilungen der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der BRD 5 / 1972, 39—56.

[16] Vgl. zum Ganzen den Bericht des Relators P. Wesemann vor der 3. Vollversammlung der gemeinsamen Synode der Bistümer in der BRD, gedrucktes Tagesprotokoll (3. — 7. 1. 1973), 118—122; ausführlicher Kommentar von *P. Wesemann:* Ad tuenda iura personarum; in: Diaconia et Ius, 151—170.

[17] Tagesprotokoll, 121.

zu haben, wird bei der Schiedsstelle in der Regel für jede Region eine eigene Kammer gebildet.

2. Das *Verwaltungsgericht* der Diözese: Ist eine der Parteien nicht zur Annahme des von der Schiedsstelle vorgelegten Einigungsvorschlages bereit, dann kann die Entscheidung auf dem Weg eines Urteilsspruches beim Verwaltungsgericht der Diözese versucht werden. Es besteht aus dem Präsidenten und der erforderlichen Zahl von Verwaltungsrichtern. Die Richter werden in den diözesanen Leitungsgremien gewählt und vom Bischof ernannt, und zwar auf die Amtszeit von acht Jahren. Der Präsident wird vom Richterkollegium aus seiner Mitte gewählt und vom Bischof ernannt, und zwar auf vier Jahre. Das Verwaltungsgericht entscheidet in Kammern, die mit einem Seelsorger und je einem Fachmann des kanonischen und des staatlichen Rechtes besetzt sind[18].

3. Das *Obere Verwaltungsgericht:* Es stellt die dritte Stufe bei der deutschen Bischofskonferenz dar. Es ist keine Berufungsinstanz, sondern eine Revisionsinstanz und prüft ausschließlich Rechtsverletzungen im bisherigen Verfahren. Durch dieses obere Verwaltungsgericht soll überdies in wichtigen Fragen eine einheitliche Rechtsprechung innerhalb der Bistümer der BRD ermöglicht werden.
In der KVGO herrscht die Offizialmaxime vor, d. h. es besteht die Verpflichtung für Schiedsstelle und Gericht, von sich aus alles zu tun, was zur Wahrheitsfindung und zur Regelung des Streites notwendig und nützlich ist; man darf sich also nicht mit dem vielleicht unzureichenden und ungeschickten Vorbringen des Antragstellers begnügen.
Der Relator und viele Debattenredner waren vor der dritten Vollversammlung der gesamtdeutschen Synode der Meinung, daß man mit der zweiten abschließenden Lesung dieser Vorlage bis zu jenem Zeitpunkt warten solle, da das entsprechende römische Rahmengesetz erlassen sei, „so daß dann vor der zweiten Lesung nur noch eine Feinabstimmung der Vorlage der Synode als eines teilkirchlichen Gesetzes mit dem gesamtkirchlichen Rahmengesetz zu erfolgen hätte"[19]. Also waren auch die Vertreter der KVGO genauso wie die Autoren der VPO der Meinung, dem römischen Gesetzesentwurf weitgehend zu entsprechen.

Zusammenfassung

Dem unvoreingenommenen Beobachter fällt auf, daß sowohl die VPO, als die KVGO von ihren Vertretern jeweils als dem römischen Schema entsprechend bezeichnet wurden. Nach eingehender Betrachtung beider Versuche tritt aber doch ein nicht unerheblicher Unterschied zutage. So stellt die VPO ein sehr einheitliches strenges Rechtsverfahren dar mit Verwaltungsrekurs und Verwaltungsgerichtsbarkeit, was tatsächlich genau dem römischen Schema entspricht. Die Besetzung der Gerichte sowie die Verfahrensweise gleicht den bisher üblichen kirchlichen Prozeßformen und nimmt viel von Erfahrungen, die darin gemacht wurden, in diese neue Verwaltungsgerichtsbarkeit herein. Die KVGO hingegen ist in ihren einzelnen Stufen sehr uneinheitlich. So steht neben einer Schiedsstelle, die nichts mit Gericht zu tun hat, ein Verwaltungsgericht, das, wie es scheint, sich in seiner Verfaßtheit mehr an den staatlichen Gesetzen Deutschlands orientiert als an herkömmlichen kirchlichen Normen. Bei der personellen Besetzung wird auffällig stark die Mitwirkung von Laien betont.
Es verwundert, daß vor der Synodalversammlung kein direkter Hinweis auf den anderen Versuch der VPO gemacht wurde, obwohl Weihbischof Flügel einerseits die vorbereitenden Arbeiten zur VPO leistete, andererseits sich namens der Bischofskonferenz hinter die KVGO stellte. Eine Spannung läßt sich aus verschiedenen Wort-

[18] KVGO, § 13.
[19] Tagesprotokoll, 118.

meldungen erschließen. Besonders der Synodale Dr. Geiger hat Kritik an der KVGO geübt und auch ihre Übereinstimmung mit dem römischen Rahmengesetz bezweifelt. Er kam als einziger in der Grundsatzdebatte wegen der Fülle seiner Argumente zweimal zu Worte[20] und legte kurz darauf seine Gegenargumente sehr ausführlich in der Zeitschrift „Communio"[21] dar.
Es kann nun tatsächlich mit einiger Spannung abgewartet werden, ob nach Inkrafttreten des römischen Rahmengesetzes die Synodenvorlage wirklich so leicht adaptiert werden kann oder ob nicht doch der in Rom noch immer deponierte Entwurf der VPO diesem gesamtkirchlichen Gesetz eher entsprechen wird.

3. Ordnung für die pastoralen Schiedsgerichte in der Erzdiözese Wien (OPSG)

1. Entstehung

Die Wiener Diözesansynode (1969 bis 1971) hat in den Ordnungen für den Pfarrgemeinderat (PGR)[22], für den pastoralen Dekanatsrat (PDR)[23], für den pastoralen Vikariatsrat[24] und für den pastoralen Diözesanrat (PDzR)[25] Schiedsgerichte zur Lösung von Konflikten zwischen dem kirchlichen Amtsträger als geistlichen Leiter pastoraler Gremien und den entsprechenden Gremien selbst vorgesehen[26].
Ein Schiedsgericht auf Vikariatsebene sollte im wesentlichen für Entscheidungen über den Einspruch der Pfarrer gegen Beschlüsse der Pfarrgemeinderäte, der Dechanten gegen Beschlüsse der pastoralen Dekanatsräte sowie über die Rekurse von Pfarrgemeinderäten gegen Beschlüsse der pastoralen Dekanatsräte zuständig sein[27]. Weiters sollte ein Schiedsgericht auf diözesaner Ebene über den Einspruch der Vikare gegen Beschlüsse der Vikariatsräte und über Rekurse der Dekanatsräte gegen Beschlüsse der Vikariatsräte entscheiden[28]. Im Sinne der eben genannten Ordnungen der Wiener Diözesansynode hat der Erzbischof von Wien nach Beschlußfassung durch den pastoralen Diözesanrat mit Wirksamkeit vom 1. August 1972 die OPSG erlassen[29].
Auf Grund dieser Ordnung wurden alsbald je ein pastorales Schiedsgericht in den drei Territorialvikariaten errichtet, ferner ein pastorales Schiedsgericht der Erzdiözese Wien und schließlich ein Appellationssenat.

2. Zusammensetzung

Jedes pastorale Schiedsgericht besteht aus mindestens einem Senat. Jedem Senat gehören fünf ständige Mitglieder und fünf Ersatzmitglieder an, die durch Wahl bestellt werden. Zu dem fünfgliedrigen Senat sind zwei Schiedsrichter als nicht ständige Mitglieder zuzuziehen, die von den beiden streitenden Parteien vorgeschlagen werden.

---

[20] Tagesprotokoll, 123 u. 128.
[21] Internat. kath. Zeitschrift „Communio" 3 (1973), 269—283.
[22] PGR-Ordnung, 15 c; in: Leben und Wirken der Kirche von Wien; Handbuch der Synode 1969—1971, Selbstverlag des Erzbischöflichen Ordinariates Wien, 1972, 40.
[23] PDR-Ordnung, § 31 u. 32, Handbuch 52.
[24] Vikariats-Ordnung, § 27, Handbuch 60. In der Erzdiözese Wien wurden mit Wirksamkeit vom 1. 9. 1969 drei Territorialvikariate gegründet, und zwar das Vikariat Wien-Stadt, das Vikariat Unter dem Manhartsberg und das Vikariat Unter dem Wienerwald. An der Spitze dieser drei Vikariate steht jeweils ein Bischofsvikar. Näheres in: Wiener Diözesanblatt 1969, 23.
[25] PDzR-Ordnung, § 32—40, Handbuch, 67 f.
[26] Außerdem wurde dem Priesterrat die baldige Schaffung eines Schiedsgerichtes für Priester im allgemeinen aufgetragen. Handbuch, 245, Nr. 867. Dieses Schiedsgericht ist bis heute noch nicht gebildet worden.
[27] Vikariats-Ordnung, § 32, Handbuch, 61.
[28] PDzR-Ordnung, § 32, Handbuch, 67.
[29] Wiener Diözesanblatt 1972, 136—140.

Die Wahl der ständigen und der Ersatzmitglieder erfolgt durch die Mitglieder jenes pastoralen Rates, für den das betreffende Schiedsgericht errichtet wird. Das passive Wahlrecht haben alle Personen mit pastoraler und rechtlicher Erfahrung, die für den entsprechenden pastoralen Rat wählbar sind.
Die Funktionsdauer läuft mit der Periode des pastoralen Rates ab, jedoch bleiben die Schiedsgerichte bis zur Konstituierung der neuen Schiedsgerichte entscheidungsfähig.
Auch der Appellationssenat setzt sich aus fünf ständigen und fünf Ersatzmitgliedern zusammen.
Zur Zeit setzt sich jeder der fünfgliedrigen Senate aus zwei Priestern und drei Laien (zwei Männer, eine Frau) zusammen, wobei nahezu alle Priester (mit einer Ausnahme) aus der praktischen Seelsorge kommen und keine spezielle Rechtserfahrung haben. Unter den Laien ist aber in jedem Senat mindestens ein Jurist vertreten.

3. Zuständigkeit

a) Die pastoralen Schiedsgerichte in den Vikariaten haben taxative zu entscheiden über:
— den Einspruch eines Pfarrers gegen einen Beschluß des Pfarrgemeinderates,
— den Rekurs des PGR gegen Maßnahmen des Pfarrers, die dieser gegen rechtskräftige Beschlüsse des PGR getroffen hat,
— den Einspruch gegen eine Wahl zum PGR,
— den Einspruch eines Dechanten gegen einen Beschluß des PDR,
— den Rekurs des PDR gegen Maßnahmen des Dechanten, die dieser gegen rechtskräftige Beschlüsse des PDR getroffen hat,
— den Einspruch gegen eine Wahl zum PDR,
— den Rekurs eines PGR gegen den Beschluß des zuständigen PDR,
— den Amtsverlust eines Mitgliedes eines PGR,
— den Amtsverlust eines Mitgliedes eines PDR.

Neben diesen taxativ aufgezählten Zuständigkeitsbereichen können dem Schiedsgericht auf Vikariatsebene durch diözesane Vorschriften auch andere Agenden zugewiesen werden.

b) Das pastorale Schiedsgericht der Erzdiözese Wien hat zu entscheiden über:
— einen Einspruch gegen eine Wahl zum pastoralen Vikariatsrat oder PDzR,
— den Einspruch eines Bischofsvikars gegen einen Beschluß des pastoralen Vikariatsrates,
— den Rekurs eines PDR gegen einen Beschluß des pastoralen Vikariatsrates,
— den Amtsverlust eines Mitgliedes des pastoralen Vikariatsrates,
— den Amtsverlust eines Mitgliedes des PDzR.

Weitere Agenden können durch diözesane Vorschriften zugewiesen werden.

c) Der Appellationssenat des pastoralen Schiedsgerichtes der Erzdiözese Wien entscheidet über Anträge auf Wiederaufnahme rechtskräftig beendeter Verfahren und führt diese neu durch.

4. Arbeitsweise

Die Einleitung eines Verfahrens erfolgt durch einen schriftlichen Antrag beim Vorsitzenden des zuständigen Schiedsgerichtes binnen 14 Tagen nach Eintritt des Ereignisses, das den Grund für den Antrag bietet.
Auf Vikariatsebene hat nun zunächst der zuständige Bischofsvikar (oder ein von ihm schriftlich beauftragter Amtsträger) einen Schlichtungsversuch zu unternehmen. Bleibt dieser ohne Erfolg, hat der Vorsitzende des Senates die Parteien binnen acht Tagen aufzufordern, je eine Person als Schiedsrichter namhaft zu machen bzw., wenn dieser Aufforderung nicht entsprochen wird, diese selbst zu berufen. Beim Verfahren selbst

gilt die Verhandlungsmaxime, d. h. der Vorsitzende hat alle zur Klärung des Sachverhaltes dienenden Erhebungen unter Mitwirkung der Parteien durchzuführen.
Die Mitglieder der pastoralen Schiedsgerichte sind nicht an Weisungen gebunden und können wegen ihrer richterlichen Tätigkeit auch nicht zur Rechenschaft gezogen werden.
Die Verhandlungen selbst sind grundsätzlich öffentlich. Der Vorsitzende soll zu Beginn nochmals eine gütliche Einigung der Parteien versuchen. Die Beschlüsse werden mit einfacher Mehrheit gefaßt.
Die Erkenntnisse der pastoralen Schiedsgerichte der Vikariate bedürfen der Bestätigung durch den Bischofsvikar, die des pastoralen Schiedsgerichtes der Erzdiözese der Bestätigung durch den Diözesanbischof.
Bei Verfahrensmängel oder beim Aufkommen neuer Beweismittel kann ein Antrag auf Wiederaufnahme des Verfahrens an den Appellationssenat gerichtet werden.

4. Kommentar zur Schiedsgerichtsordnung in der Erzdiözese Wien

Die Grundstruktur dieser Ordnung läßt erkennen, daß es vor allem darum geht, mögliche Konflikte bereits auf dem Schlichtungsweg zu bereinigen. Dies wird unterstrichen durch die Verpflichtung des Bischofsvikars, zu Beginn des Verfahrens einen Schlichtungsversuch zu unternehmen und ebenso durch die Vorschrift, zu Beginn der Verhandlung eine gütliche Einigung zu versuchen.
Das Schieds*gericht* selbst verdient eigentlich gar nicht diesen Namen, da die vorliegende Ordnung ein unabhängiges richterliches Verfahren nicht vorsieht. Dies geht daraus hervor, daß jedes Erkenntnis die Bestätigung des zuständigen Jurisdiktionsträgers (Bischofsvikar oder Diözesanbischof) braucht. Neumann nennt diese Wiener Ordnung daher „ein Mittelding zwischen autonomer Schiedsstelle und gebundener Ermittlungsbehörde für einen Entscheid des Bischofs"[30]. Dies wird um so deutlicher, wenn man bedenkt, daß der Pfarrer neben der Möglichkeit, sich an das Schiedsgericht zu wenden, jederzeit auch das verbriefte Recht hat, sich direkt an den Bischof zu wenden[31] und dieser wiederum auch nichtangefochtene Beschlüsse des PGR jederzeit aufheben[32] kann. Liegt aber die Letztentscheidung ohnehin immer beim Bischof, dann ist das Schiedsgericht nicht mehr als ein zwischengeschaltetes Beratungsorgan, das zumindest in einigen Zuständigkeitsfällen sogar nach Belieben übergangen werden kann. Dies mag den in Konflikte verstrickten Priestern das durchaus begrüßenswerte Gefühl der Stütze und Zufluchtsmöglichkeit beim Bischof geben. Es stellt sich aber die Frage, ob es mit der Tendenz des CIC noch übereinstimmt, der wohl den Bischof als Träger der ordentlichen Gerichtsgewalt ansieht, aber dennoch, besonders in schwerwiegenden Fällen, ihm eher rät, den Streitfall seinem Tribunal zu überlassen[33].
Durch diese eigentümliche Verquickung von Schiedsstelle und Ermittlungs- bzw. Beratungsorgan ist das Schiedsgericht nach der Wiener Ordnung sicher sui generis und hat auch im weltlichen Bereich keine Parallele. Andererseits hat es sich aber gerade dadurch ohne viel Neuerungen und damit auch ohne Genehmigung des Hl. Stuhls im Rahmen einer diözesanen Gesetzgebung verwirklichen lassen.
Was die Mitglieder der pastoralen Schiedsgerichte anlangt, wird keinerlei Unterscheidung zwischen Priestern und Laien gemacht[34] und als einzige zusätzliche Bedingung

---

[30] *Neumann*, a. a. O. 406. Vgl. auch *Geiger*, in: Communio 3 (1973), 272, wo dasselbe Problem noch deutlicher im Hinblick auf die Schiedsstellen in der KVGO erörtert wird.
[31] PGR-Ordnung 15 c); Handbuch, 40.
[32] PGR-Ordnung 15 f); Handbuch, 40.
[33] Can. 1578 CIC.
[34] Auch in der Vorlage zur gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland „Schiedsstellen und Verwaltungsgerichtsbarkeit" wurde bewußt kein Unterschied zwischen Kleriker und Laien im Hinblick auf die personelle Zusammensetzung gemacht. Vgl. Tagesprotokoll der 3. Vollversammlung, 122.

zur sonstigen Wählbarkeit für pastorale Räte die „pastorale und rechtliche Erfahrung" genannt. Bei der tatsächlichen Zusammensetzung wurde aber, vor allem was die Priester betrifft, viel stärker die pastorale als die kirchenrechtliche Erfahrung ins Auge gefaßt. Dies mag, weil es letztlich um keine wirklich richterliche Entscheidung geht, nicht so schwer wiegen. Bei heiklen Streitfällen könnte sich allerdings die Notwendigkeit ergeben, daß vor der Endentscheidung der Bischof (Bischofsvikar) noch zusätzlich einen Experten des kanonischen Rechtes heranziehen muß.

Als negativ und „der Unabhängigkeit dieser pastoralen Schiedsgerichte zweifellos abträglich und ihrer Funktionsfähigkeit kaum dienlich" bezeichnet Neumann die Festlegung, daß die Funktionsperiode jeweils mit dem übergeordneten pastoralen Gremium endet[35]. Dadurch scheint doch eine starke Verklammerung mit dem pastoralen Gremium gegeben zu sein, was übrigens dadurch noch erhärtet wird, daß den Gremien selbst ausschließlich die Wahl der Mitglieder zusteht. Auf diözesaner Ebene könnte man allerdings noch, da alle Beschlüsse des pastoralen Diözesanrates erst vom Bischof in Kraft gesetzt werden, von einer bischöflichen Bestätigung der Mitglieder sprechen. Für die Vikariatsebene gilt dies aber nicht, da dort dem Bischofsvikar bloß ein Einspruchsrecht zusteht.

Schwerer wiegt aber wohl noch, daß bei der Beschreibung des passiven Wahlrechtes[36] die Frage der Inkompatibilität gar nicht berührt wurde. Es genügt nicht, in einem konkreten Fall einen Richter als befangen auszuschließen[37], sondern es müßten, wenn man den Anschein richterlicher Unabhängigkeit wahren will, von vornherein alle jene als Mitglieder der Senate ausgeschlossen sein, die in jenen Gremien arbeiten, die als streitende Parteien aufscheinen können[38].

In der OPSG ist das mündliche Prozeßverfahren vorgesehen. Auf den ersten Blick vereinfacht dies das Vorgehen und verkürzt es vielleicht sogar. Näher betrachtet würde aber das Prinzip der Schriftlichkeit, wie es das kanonische Recht für seine Gerichtsordnung vorsieht[39], eine erheblich solidere Grundlage für Entscheidungen und ihre Überprüfbarkeit ergeben[40].

Die Verhandlungen in den Senaten der Schiedsgerichte sind grundsätzlich öffentlich. Die Erfahrung wird erst zeigen, ob diese Anleihe aus dem weltlichen Prozeßrecht sich im Gegensatz zu dem vom CIC bevorzugten Prinzip des Ausschlusses der Öffentlichkeit[41] als gerechtfertigt erweisen wird.

Bei der Urteilsfindung sollen die pastoralen Schiedsgerichte „die allgemeinen Normen des Kirchenrechtes und des II. Vatikanums, aber auch die Beschlüsse der Wiener Diözesansynode und das jeweilige Pastoralkonzept" anwenden[42]. Soll es wirklich um ein richterliches Verfahren gehen, dann können die Richter letztlich nur an das Recht gebunden sein. Dies finden sie im allgemeinen Kirchenrecht und im Partikularrecht, das auch in Synodenbeschlüssen begründet sein kann. Das II. Vatikanum im allgemeinen und das jeweilige Pastoralkonzept enthalten aber keineswegs in gleicher Weise praktikable Rechtssätze für eine objektive Urteilsfindung[43].

Neben all den begreiflichen Mängeln eines so neuen und ersten Versuches darf aber doch nicht übersehen werden, daß diese Schiedsgerichte weitab von allzu komplizierter Juristerei mehr die praktische Hilfe vor Augen haben. Die kurze Fristsetzung und vor

---

[35] *Neumann* a. a. O. 406.
[36] OPSG, § 3 (2).
[37] OPSG, § 6 (5) u. (6).
[38] Vgl. dazu auch die Ausführung von *Geiger*, a. a. O. 271 f.
[39] Can. 1643 CIC.
[40] Denselben Einwand erhebt Geiger gegen die KVGO: *Geiger*, a. a. O. 270.
[41] Can. 1640, § 1 CIC.
[42] OPSG, § 10 (8).
[43] Vgl. dazu die grundsätzlichen Ausführungen von *Geiger*, a. a. O. 270 f.

allem auch die Kürze des Verfahrens selbst weisen darauf hin, daß die Ordnung tatsächlich auf die schnelle Bereinigung von Konfliktfällen abgestellt ist, um die Pastoral so vor unnötigen Hemmnissen zu bewahren.
Der „kleine" Wiener Weg ist auch im Hinblick auf den Verwaltungsapparat bescheiden. Für die kanzleimäßige Erledigung der Akten und Poststücke hat das Pastoralamt nach der Weisung des Vorsitzenden zu sorgen; d. h. also, daß hier nur ehrenamtlich gearbeitet wird und keinerlei zusätzlicher Büroapparat aufgebaut werden muß.
Die positiven Gesichtspunkte zusammenfassend meint Neumann schließlich: „Die Form eines schiedsgerichtlichen Verfahrens wahrt einerseits die formale Entscheidungskompetenz des zuständigen kirchlichen Amtsträgers und sorgt andererseits doch für eine korrekte und objektive Durchführung der Untersuchung und bietet so die Möglichkeit für eine gerechte Entscheidung, die auch demjenigen, der sich beschwert fühlt, die Gewißheit verschafft, daß sein Anliegen von unabhängigen Schiedsleuten objektiv gewürdigt werden konnte"[44].

5. Praktische Erfahrungen mit den pastoralen Schiedsgerichten in der Erzdiözese Wien

1. Die bisherige Tätigkeit der einzelnen Schiedsgerichte

Im Dezember 1972 hat sich das diözesane Schiedsgericht, am 31. 8. 1972 das pastorale Schiedsgericht im Vikariat Unter dem Manhartsberg, am 16. 10. 1972 das pastorale Schiedsgericht im Vikariat Wien-Stadt und am 27. 10. 1972 der Appellationssenat konstituiert[45]. Während beim Appellationssenat und beim diözesanen Schiedsgericht bisher überhaupt noch kein Verfahren eingeleitet wurde, geschah dies bei den pastoralen Schiedsgerichten auf Vikariatsebene bisher viermal.

Im Vikariat Unter dem Wienerwald hatte ein Pfarrer gegen den Beschluß des PGR, einen neuen Abziehapparat anzuschaffen, sein Veto eingelegt. Der Bischofsvikar machte hierauf einen Schlichtungsversuch, der aber scheiterte. Bevor noch das pastorale Schiedsgericht die Parteien laden und mit ihnen die Erhebungen beginnen konnte, hat der Pfarrer, der bereits über 80 Jahre alt war, auf die Pfarre resigniert. Im gleichen Vikariat wurde in einer Pfarre nach einer nicht genehmigten Wahlordnung der PGR gewählt. Dieser PGR konnte konsequenterweise keine Bestätigung erhalten. Im Schlichtungsversuch des Bischofvikars wurde nun dieses Gremium zunächst als bloßes Beratungsgremium anerkannt und eine Neuwahl für später anberaumt.
Im Vikariat Unter dem Manhartsberg hatte ein Pfarrer ein Pfarrgemeinderatsmitglied aus Verärgerung wegen einer Eigenmächtigkeit kurzerhand aus dem PGR ausgeschlossen. Das Verfahren wurde beim Schiedsgericht eingeleitet. Das Urteil fiel zuungunsten des Pfarrers aus und wurde vom zuständigen Bischofsvikar bestätigt. Als das Erkenntnis dem Pfarrer zugestellt wurde, verweigerte dieser die Annahme. Um des Friedens in der Pfarre willen hat hierauf das Pfarrgemeinderatsmitglied auf sein Mandat verzichtet.
Im Vikariat Wien-Stadt wurde von einem ebenfalls gewählten Pfarrgemeinderatsmitglied Einspruch gegen die Rechtmäßigkeit der Wahl erhoben. Der zuständige Senatsvorsitzende konnte den Konflikt gütlich lösen.

Von der Möglichkeit, über die taxativ aufgezählten Zuständigkeiten noch weitere Agenden durch diözesane Vorschriften den einzelnen pastoralen Schiedsgerichten zuzuweisen, wurde bis heute kein Gebrauch gemacht.
Zusammenfassend muß man also sagen, daß bisher, mit Ausnahme im Vikariat Unter dem Manhartsberg, kein einziger Senat seines Amtes gewaltet hat, geschweige denn entscheiden mußte. Wie weit die gegebene OPSG praktikabel ist oder was der Erfahrung nach geändert werden müßte, kann daher zur Zeit nicht angegeben werden. Bis jetzt ist also das eingetreten, was Neumann in seinem schon öfter zitierten Artikel etwas ironisch vorausgesagt hat[46] und was auch Geiger allgemein für die neuen

[44] *Neumann*, a. a. O. 406.
[45] Die Mitglieder des pastoralen Schiedsgerichtes im Vikariat Unter dem Wienerwald wurden zwar ernannt, eine Konstituierung hat aber bis heute noch nicht stattgefunden.
[46] „Die Schiedsstellen können eingerichtet werden und mit der Arbeit beginnen — so sie welche haben." *Neumann*, a. a. O. 406.

Verwaltungsgerichte aus der bisherigen Erfahrung mit den evangelischen Verwaltungsgerichten in den vergangenen Jahren prognostizierte[47], daß diese nämlich kaum in Aktion zu treten hätten.

2. Eine neue Situation

Die von der Wiener Diözesansynode verabschiedete und vom Wiener Diözesanbischof mit Wirksamkeit vom 30. Dezember 1970[48] in Kraft gesetzte Pfarrgemeinderatsordnung hat neben vielen positiven Erfahrungen im Laufe der ersten Erprobungsjahre auch immer wieder Diskussionen ausgelöst. Im besonderen stand die Definition des PGR und das Einspruchsrecht des Pfarrers zur Debatte. Auch die S. Congr. pro Clericis hat sich in diese Diskussion eingeschaltet[49]. Im Einvernehmen mit den zuständigen römischen Stellen wurde eine Kompromißlösung hinsichtlich einer neuen Definition des PGR gefunden, die von der Österreichischen Bischofskonferenz im April 1973 gebilligt wurde. Die sich daraus ergebenden Änderungen in der PGR-Ordnung der Erzdiözese Wien wurden im Oktober 1973[50] veröffentlicht. Die wesentlichste Änderung war wohl, daß nun nicht mehr ein Vetorecht des Pfarrers besteht, sondern daß Beschlüsse des PGR nur dann in Kraft treten, wenn der Pfarrer diesen auch zustimmt. Verweigert der Pfarrer einem Beschluß die Zustimmung, so kann der PGR beschließen, Einspruch zu erheben. Dabei hat der PGR jenes Mitglied zu bestimmen, das den Einspruch einzubringen und zu vertreten hat. So hätte sich also nach dieser neuen Situation nicht der Pfarrer im Streitfall als Kläger an das Schiedsgericht zu wenden, sondern der vom PGR bestimmte Vertreter[51]. Nach Inkrafttreten der dahingehend novellierten PGR-Ordnung müßte nun auch die OPSG dementsprechend geändert werden[52].

6. Konsequenzen und allgemeine Feststellungen

Vergleicht man die drei dargestellten Versuche einer Verwaltungsgerichtsbarkeit im deutschen Sprachraum, so drängt man, abgesehen von juristischen Detailfragen, besonders auf die Lösung folgender Probleme:
Wäre die bessere Lösung tatsächlich ein Verwaltungsgericht oder bloß eine Schiedsstelle? Welche Voraussetzungen sind für Mitglieder solcher Gerichte oder Schiedsstellen zu verlangen? Wessen Recht soll eigentlich in erster Linie geschützt werden, das der Einzelperson oder eines Gremiums, und wer soll daher Klagerecht besitzen? Wofür sollen schließlich Verwaltungsgerichte oder Schiedsgerichte im besonderen und im allgemeinen zuständig sein?
Einige allgemeine Feststellungen seien zu diesen Fragen hier versucht und ebenso die Angabe möglicher Konsequenzen. Dies alles kann aber keineswegs den Stellenwert einer durch Erfahrung fundierten Kritik oder wissenschaftlichen Analyse erhalten, sondern bloß als Diskussionsanstoß verstanden werden.

---

[47] „Man muß einmal nüchtern überlegen, wie groß voraussichtlich die Zahl der Streitfälle sein wird, die vor die neuen Verwaltungsgerichte gebracht werden. Wenn die Geschäftslast der evangelischen Verwaltungsgerichte in den vergangenen Jahren einen Anhalt für die hier interessierende Prognose geben kann, werden jene Schiedsstellen, Geschäftsstellen und Kammern, salopp formuliert, mangels Arbeit verstauben." *Geiger*, a. a. O. 272 f.
[48] Wiener Diözesanblatt 1. 1. 1971, 5 ff.
[49] Näheres dazu Wiener Diözesanblatt 1. 10. 1973, 131.
[50] Wiener Diözesanblatt 1. 10. 1973, 132.
[51] Eine Gesamtnovellierung der PGR-Ordnung in der Erzdiözese Wien wurde nach Beschlußfassung durch den PDzR vom Wiener Erzbischof mit Wirksamkeit vom 1. 4. 1974 in Kraft gesetzt. Neue PGO siehe Wiener Diözesanblatt 1974, 49—57.
[52] Es würde zunächst genügen, § 7 (1) a), also das Einspruchsrecht des Pfarrers, zu adaptieren. Sollten künftighin analog zur PGR-Ordnung auch die PDR-Ordnung u. Vikariatsratsordnung geändert werden, müßten auch § 7 (1) d) u. § 8 (1) b) adaptiert werden.

1. Falls man sich in Hinkunft eher für *Schiedsstellen* entscheidet, wäre zu überlegen, ob hier nicht *eine* in der Diözese genügen würde. Man könnte sie dann auch tatsächlich mit Experten des Kirchenrechtes und der Pastoral besetzen; sie würde ferner durch das Behandeln mehrerer Fälle eine größere Spruchpraxis bekommen und daher in den Einzelfällen präziser entscheiden können. Vielleicht wäre eine solche Schiedsstelle gleichsam als Ausschuß des Vikariatsrates oder des PDzR zu ernennen, so daß die Mitglieder auf diese Weise im Hinblick auf alle pastoralen Planungen und Vorgänge auf dem laufenden wären[53].

Da es sich nach den bisherigen Erfahrungen ohnehin meist um ein persönliches Problem des Amtsträgers handelt, könnte in viel einfacherer Weise eine Vertrauensperson in der Diözese aufgestellt werden (nicht der Bischofsvikar, der durch seine Anordnungen meist befangen ist), die den Schlichtungsversuch vorzunehmen hätte. Auch an einen in der Öffentlichkeit so stark diskutierten Ombudsmann wäre hier zu denken.
Nach der heutigen Form werden die Schiedsgerichte tatsächlich bald „verstauben", sich frustriert fühlen, und bei der nächsten Amtsperiode wird man voraussichtlich schwer bereitwillige Mitglieder finden.

2. Wenn andererseits an ein tatsächliches *Gericht* (Verwaltungsgericht oder Schiedsgericht) gedacht wird, dann müßte es in erster Linie auch mit kirchenrechtlichen Fachleuten besetzt werden. Da diese nur in geringer Zahl zur Verfügung stehen und außerdem der Arbeitsanfall ohnehin minimal ist, wäre zu überlegen, ob diese Gerichtsbarkeit nicht direkt in die bestehenden Diözesangerichte eingebaut werden könnte.

3. Die gesamtkirchlichen Tendenzen nach dem II. Vatikanum im Hinblick auf die Verwaltungsgerichtsbarkeit zielen zunächst auf den Einzelmenschen, die Freiheit der Person und den Schutz seiner Rechte ab. In der OPSG wie auch in der KVGO scheint vielmehr das Recht der Gremien geschützt zu sein. Dies könnte aber leicht dazu führen, daß die Spannungen zwischen Gremien und Amtsträgern, die aus verschiedenen Gründen heute ohnehin bestehen, nur noch größer werden. Lediglich in der VPO wird das Recht des Priesters in besonderer Weise geschützt. Aber gerade hier sind heute die meisten Klagen, geht es doch dabei um jene Menschen, die sich existentiell ihrem Beruf gewidmet haben und die durch erfahrene Ungerechtigkeiten in ihrer ganzen Lebensentscheidung, ja sogar bis hinein in ihren Glauben, erschüttert werden können. Sie zu schützen, wäre sicher die erste Aufgabe der Kirche heute, und gerade daraufhin zielen auch alle Äußerungen des Konzils und der nachfolgenden gesamtkirchlichen gesetzlichen Bestimmungen.

4. Die bisher von den Schiedsgerichten behandelten Fälle zeigen eindeutig, daß es sich fast nie um sachliche Differenzen handelt, sondern um Spannungen, die im persönlichen Bereich liegen. Gerade hier scheint aber ein richterliches Verfahren nie zum Ziel kommen zu können. Wenn durch menschliche Fehlhaltungen ein solcher Streit entsteht, wird auch ein richterliches Urteil keine Heilung bringen. Hier müßte man dem Übel an der Wurzel begegnen. Dies würde aber eher in den aszetisch spirituellen Bereich führen als in den juristischen. Überdies fehlt letztlich zur Wirksammachung einmal gefällter Urteile eine wie immer geartete strafrechtliche Sanktion. Wie der eine Fall im Vikariat Unter dem Manhartsberg gezeigt hat, kann ein rechtskräftiges Urteil vom betroffenen Amtsträger abgelehnt werden, ohne daß daraus weitere Folgen entstehen. Wiederholt sich dieser Fall, werden alle künftigen Urteile ad absurdum geführt. Welche Maßnahmen hätte der Diözesanbischof aber ergreifen sollen oder ergreifen können?

---

[53] Dies widerspricht nicht dem weiter oben Gesagten, da es sich in dieser Form ja nur um gütliche Schlichtung oder allenfalls sorgfältige Beratung des für die Entscheidung zuständigen Jurisdiktionsträgers handelt.

5. Die geringe Zahl von Fällen, die zur Schlichtung anstehen, zeigt entweder, daß gar kein Bedarf für solche Schlichtungsstellen besteht oder aber, daß ihre Zuständigkeit in eine falsche Richtung geht. Wie die Spannungen zwischen Seelsorgsklerus und Kirchenleitung, ferner zwischen dem Seelsorgsklerus untereinander und schließlich zwischen Klerus und Laienmitarbeitern zeigen, wären wohl genügend Fälle da, nur scheinen sie sich auf einer anderen Ebene abzuspielen, die in der derzeitigen Ordnung gar nicht getroffen ist. Aber nochmals sei die Frage gestellt, ob sich jene Spannungen auch tatsächlich richterlich lösen lassen?

6. Nach der Erfahrung, die sich in diesen wenigen Jahren machen ließ, scheint künftig doch eher ein Verwaltungsgericht nach dem Muster der PGO als günstigste Lösung, wenngleich man auch hier noch an eine wesentliche Vereinfachung und vor allem an einen engen Anschluß an die bestehenden Diözesangerichte denken müßte.

7. Die gesamtkirchliche Tendenz, nicht minder die bisher gemachten Einzelversuche verdienen großes Lob, weil sie sich um einen größeren Schutz der Rechte des Menschen bemühen und um eine Lösung so mancher die Seelsorge hemmender Spannungen. Gleichzeitig sind sie aber auch ein Symptom für den Stand der Kirche heute. Man glaubt, so manchem Unbehagen, das in seiner letzten Wurzel noch nicht geklärt werden konnte, durch neue Strukturen und Verfahrensmaßnahmen beikommen zu können. Würde die Zeit, die zur Erarbeitung so diffiziler Ordnungen und eines so komplizierten Amtsweges verwendet wird, besser zur Analyse vieler anstehender Probleme ausgenützt, dann könnten manche Krankheitssymptome in der Kirche besser diagnostiziert und vielleicht schon, bevor sie vor ein richterliches Forum kommen, geheilt werden.
Es wäre erfreulich, wenn der „kleine" Wiener Weg und die Erfahrungen, die damit gemacht wurden, für die künftige Entwicklung in diesem Sinn etwas beitragen könnten.

JOHANN MESSNER

Sorge um die alten Menschen

Das Altwerden erfährt das Kind, der reife Mensch und der Greis. Es bedeutet zunächst Entwicklung und Veränderung, nie aber bloß Abbau und Verschleiß. Altwerden ist ein allmählicher Prozeß, der nicht auf eine bestimmte Lebensphase begrenzt ist, dem der Mensch unterworfen ist, so wie alles Lebendige in der Natur. Er kann ihn nicht rückgängig machen, wohl aber beobachten, kritisch verfolgen und darauf Einfluß nehmen. Es handelt sich dabei um das Ineinanderwirken verschiedener biologischer, psychologischer und soziologischer Komponenten, die in einer engen Abhängigkeit und in vielfältiger Einflußnahme zueinander stehen. Auch treten in jeder dieser Komponenten ständig Veränderungen auf. Da das Alter so variabel ist, kann es auch im geschichtlichen Ablauf nicht ein für allemal definiert werden. Es bedarf stets erneuter Zuwendung und erneuten Verständnisses.
Doch wann beginnt das Alter? In der Rentengesetzgebung gibt es große Unterschiede je nach Land, Geschlecht, nach selbständig und unselbständig, wobei flexible Altersgrenzen Zwangspensionierung und Berufsausgliederung verhindern sollen[1]. Sie setzen den Beginn des Alters nicht nach individuell verlaufenden Altersprozessen fest, sondern als abhängig von überindividuellen, das unterschiedliche Leistungsvermögen des einzelnen nicht berücksichtigenden Faktoren der Berufs- und Beschäftigungsstruktur.

[1] Vgl. Die moderne Gesellschaft, in der Reihe: Wissen im Überblick, Freiburg 1972, 371.

In der Bevölkerungslehre zählt man die Personen über 65 Jahren zu den Alten[2]. Die Medizin bestimmt das Alter nach dem Zustand der Gefäße, nach dem Nachlassen der Tätigkeit des Herzens, der Muskeln und des Gehirns, nach Versagen oder Abbau des Stützapparates[3]. Der Volksmund sagt: Man ist so alt, wie man sich fühlt, oder: Man ist so alt, wie die anderen einen einschätzen.

Die Altenproblematik ist gegeben durch die stets wachsende Zahl alter Menschen. Die mittlere Lebenserwartung des Neugeborenen in den Industrieländern hat sich im Lauf der letzten hundert Jahre von rund 35 auf über 70 Jahre erhöht[4]. Der Anteil der Personen über 65 hat sich gegenüber der vorindustriellen Periode mehr als verdreifacht[5]. Unter diesen ist der Anteil der Frauen rund 50 Prozent höher als der der Männer[6]. Ungleich weniger erhöht hat sich die Lebenserwartung eines Erwachsenen oder eines Greises. Für die Zukunft wird mit der Steigerung der Lebenserwartung bei den höheren Lebensaltern gerechnet.

Je nach Entwicklungsstand eines Volkes beträgt der Anteil der unter 15 Jahren 20 bis 50 Prozent, der über 65jährigen 15 bis 20 Prozent und der 15- bis 64jährigen 65 bis 50 Prozent der Gesamtbevölkerung. Die größten Unterschiede im Altersaufbau zwischen einer vorindustriellen und industriellen Bevölkerung finden sich in der Gruppe der Alten[7].

1. Die alten Menschen in Gesellschaft, Familie, Beruf

Am Schicksal der alten Menschen zeigt sich, was die Gesellschaft an ihnen bewirkt oder an ihnen versäumt hat. Durch die zahlenmäßige Zunahme haben die Alten an

---

[2] *G. Mackenroth*, Bevölkerungslehre, Berlin 1953, 20.

[3] *K. Fellinger*, Medizinische Aspekte des Alterns, in: Alter — Altern — Altenpastoral, Wien 1973, 15.

[4] Mittlere Lebenserwartung eines

	Neugeborenen		60jährigen		70jährigen	
	männlich	weiblich	männlich	weiblich	männlich	weiblich
Deutschland						
1901—1910	44,8	48,3	13,1	14,2	8,0	8,5
1966—1968	67,6	73,6	15,3	18,9	9,5	11,5
Italien						
1901—1911	44,2	44,8	13,8	14,0	8,0	8,0
1960—1962	67,2	72,3	16,7	19,3	10,4	11,8
Österreich						
1901—1905	39,1	41,1	12,8	13,1	7,8	7,9
1971	66,6	73,1	15,2	19,1	9,3	11,6
Schweiz						
1901—1910	49,3	52,2	12,7	13,7	7,8	8,2
1958—1963	68,7	74,1	16,2	19,2	10,0	11,7
Vgl. Indien						
1951—1960	41,9	40,6	11,8	13,0	8,1	9,3

Statistisches Handbuch für die Republik Österreich, hg. v. Österreichischen Statistischen Zentralamt, XXIII, NF 1972, 459 f.

[5] In Deutschland war um 1800 jeder 30. älter als 65, um 1880 jeder 20., 1962 jeder 10.; 1970 waren in Deutschland, Österreich und Schweden 14 Prozent, in Großbritannien und Frankreich 13 Prozent, in der Schweiz (1969) 11 Prozent 65 oder älter; in Italien betrug der Anteil der über 65jährigen 1911 6,5, 1961 9,6, 1968 10 Prozent; in Venezuela hingegen 1968 3 Prozent; in Westberlin und Wien hat jeder 5. Bewohner das 65. Lebensjahr erreicht bzw. überschritten. Vgl. *L. Rosenmayr*, Wie steht es um die alten Menschen, in: Alter — Altern — Altenpastoral, Wien 1973, 46; Statistisches Handbuch für die Republik Österreich, a. a. O. 458.

[6] In der BRD (1968) waren 9,6 Prozent der Männer und 13,6 Prozent der Frauen 65 und älter; in Italien (1970) waren es 9,1 und 15,9; in Österreich (1969) 11,3 und 17,7; in der Schweiz (1968) 9,4 und 16,4; in Venezuela (1968) 2,3 und 6,9. Vgl. Annuario Statistico Italiano 1972, hg. ISTAT Roma 1972, 438 f.

[7] *P. Calderan Beltrao*, Analisi della popolazione mondiale, Roma 1967, 55.

Seltenheitswert verloren. Sie haben auch ihre Bedeutung als Erblasser vielfach eingebüßt. Buch, Film, Rundfunk und Fernsehen haben dazu geführt, daß sie weder die einzigen noch die besten Quellen historischer Information sind. Sie haben im Durchschnitt eine geringere schulische Ausbildung genossen als die Jüngeren und sind darum gegenüber gewissen Phänomenen und Einrichtungen der modernen Gesellschaft weniger vorgebildet.

Die zunehmende Verbürokratisierung immer breiterer Lebensbereiche, die Häufung von gesetzlichen Bestimmungen und der ständigen „Verbesserungen für den alten Menschen" überfordern vielfach ihre soziale Reaktionsfähigkeit und verunsichern sie. Das Gefühl, sich vergeblich um Unterstützung bei Behörden zu bemühen, Unsicherheit in der Sozialversicherung und Fürsorgegesetzgebung belasten viele von ihnen.

Die derzeitige besondere Hochschätzung jugend- und leistungsorientierter Werte erschweren eine angemessene Wertung des alten Menschen.

Der in jungen Jahren erlebte oder von den Massenkommunikationsmitteln angepriesene Wohlstand einer raffinierten Konsum- und Freizeitindustrie erzeugt auch bei den alten Leuten das Bewußtsein menschlicher Chancen und Ansprüche. Dieses ihr gehobenes Anspruchsniveau mag das Gefühl der Belastung durch die alten Menschen bei ihren Angehörigen und der Gesellschaft verstärken. Auch gibt es in keiner Altersgruppe so viele Arme wie unter den Alten[8].

Von außerordentlicher Bedeutung für die Situation des alten Menschen ist seine Stellung zur Familie. Zunächst sei festgestellt, daß von den Verheirateten unter 65 im städtischen Bereich rund 75 Prozent nur mit dem Ehepartner wohnen. Weiters überwiegen die Alleinstehenden über 65 sehr stark die Verheirateten über 65, wobei bei ersteren der Anteil der Frauen mehr als doppelt so hoch ist wie der der Männer, so daß „das Altenproblem vorwiegend als ein Problem der betagten alleinstehenden Frauen" bezeichnet wird[9].

Da in der industriellen Gesellschaft jedes Familienmitglied nur noch durch außerhalb des Hauses geübte Erwerbstätigkeit zur Existenzsicherung der Familie beiträgt, kann jedes nicht erwerbstätige Familienmitglied zur Belastung oder gar zur Gefährdung des Familienverbandes führen. Die Familie hat gegenüber früher nicht nur wirtschaftliche Funktionen aufgegeben, sie hat auch erzieherische und pflegerische Funktionen an außerfamiliäre, bürokratisch-staatliche Institutionen abgegeben. Durch die Verminderung, den Verlust oder Wandel der Funktionen hat die Familie für den alten Menschen mehr an Bedeutung verloren als für die Eltern- oder Kindergeneration, wobei der alte Mann stärker davon betroffen ist als die alte Frau[10]. Dieser Funktionsverlust der Familie führt zur Trennung zwischen den Generationen. Zur Lockerung des Mehr-Generationshaushaltes, wenn auch nicht der Mehr-Generationenfamilie, tragen weiters die Kleinheit der Wohnung, Übersiedlung der Kinder, Spannungen zwischen den Generationen und viele andere Faktoren bei. Demzufolge kann man die alten Leute als die Hauptleidtragenden des Funktionsverlustes und -wandels der modernen Familie bezeichnen (Schelsky).

Die Altersproblematik ist weiters gegeben durch die Pensionierung. Erreichung eines bestimmten Alters bedeutet in der fortgeschrittenen Industriegesellschaft für die 80 Prozent der Erwerbstätigen, die ihren Beruf in abhängiger Stellung ausüben, Ausscheiden aus dem Beruf und Eintritt in die einzig klare Altersrolle, die unsere Gesellschaft zur Verfügung stellt, nämlich die des Pensionisten oder Rentners. Dieser völlig übergangslose Abbruch der Berufstätigkeit des alten Menschen zu einem bestimmten und von ihm nicht beeinflußbaren Zeitpunkt gehört zu den Hauptsorgen

[8] *L. Rosenmayr*, a. a. O., 54.
[9] *L. Rosenmayr / E. Köckeis*, Umwelt und Familie alter Menschen, Berlin 1965, 34 f.
[10] *R. Tartler*, Das Alter in der modernen Gesellschaft, Stuttgart 1961, 62.

der heutigen Altersproblematik. Dies vor allem, weil die Bedeutung des Berufs in der industriellen Gesellschaft dauernd zugenommen hat und heute im Leben des Menschen eine zentrale Rolle spielt. „Wo einer in der Gesellschaft ‚steht', welches Prestige er genießt, wer sich mit ihm und mit wem er sich assoziiert, zu wem er und wer zu ihm hinauf- und hinabblickt, ist vorwiegend durch seinen Beruf bestimmt. Auf Grund ihres Berufes werden Menschen eingeordnet"[11]. Weiters ist die Berufstätigkeit die primäre, wenn nicht einzige Möglichkeit, um materiell soziale Sicherheit zu erlangen. Der Beruf ist weiters für den Menschen in einer immer komplizierter und unüberschaubarer werdenden Welt ein Interpretationsmedium gegenüber seiner Umwelt und eine Orientierungsmöglichkeit in ihr. Die Arbeitsstätte ist heute für den Menschen ein Ort, an dem wesentlich die soziale Kontaktnahme außerhalb der Privatsphäre vor sich geht. Der Beruf ist zur Achse geworden, um die herum das Leben des Arbeiters organisiert ist. Aus diesem Beruf soll er mit 55, 60, 65 oder 70 Jahren aussteigen.

Bei der Loslösung aus dem Arbeitsleben ist nicht nur aus sozio-ökonomischen, sondern auch aus sozial-psychologischen Gründen zwischen selbständig und unselbständig Berufstätigen zu unterscheiden. Der Selbständige hat die Möglichkeit, sein Arbeitspensum entsprechend seinem Leistungsvermögen langsam zu reduzieren und in einem ihm vertrauten Arbeitsvollzug weiter tätig zu sein. Bei ihm entfällt der Kontinuitätsbruch, der bei der Entlassung von Unselbständigen in irgendeiner Form immer auftritt. Da aber auch die immer kleiner werdende Gruppe der Selbständigen in zunehmendem Maße von den Möglichkeiten organisatorischer und staatlicher Altersversicherung Gebrauch machen „müssen", liegt es auf der Hand, daß sich in der sozialen Entwicklung die Altersmodelle der Unselbständigen und keineswegs die der Selbständigen durchsetzen werden.

2. Erwartungen an Gesellschaft, Familie, Beruf.

Die Gesellschaft darf den alten Menschen nicht als Objekt der Betreuung und Fürsorge sehen, sondern in erster Linie als wertvolles Glied, das je nach Vermögen und Können Funktionen und Dienste selbst wahrnimmt und nur aus der Ganzheit seines Lebens verstanden werden kann.

Das Altenproblem darf nicht nur als Summe der vielfältigen Schwierigkeiten der alten Menschen und auch nicht gesellschaftlich isoliert gesehen werden. Es ist stets in der gesamtgesellschaftlichen Problematik und Entwicklung zu betrachten. Dabei sind auch die Rückwirkungen zu berücksichtigen, die dieses Problem auf andere gesellschaftliche Gruppen wie die Erwerbstätigen und insbesondere die in der Altenbetreuung stehenden Personen hat. Für die Erwerbstätigen bedeutet steigender Anteil an Alten und Verbesserung von deren Lebensbedingungen wachsende Belastungsquote durch die Alten, aber auch nur durch die Alten, denn die Gesamtbelastungsquote hat im letzten Jahrhundert auf Grund des sinkenden Anteils der Noch-nicht-Erwerbstätigen abgenommen. Klagen über hohe Belastungsquoten lassen also darauf schließen, daß entweder die Belastung durch Kinder weniger empfunden wird als die Belastung durch alte Leute, oder daß die heutige Gesellschaft weniger geneigt ist, den Ertrag ihrer Arbeit mit anderen zu teilen. Mehr Verantwortung in dieser Hinsicht tut sicher not[12].

Eine wachsende Zahl an alten Leuten führt auch zu einem Wandel im Selbstverständnis der Pflegenden, vor allem auch der Familienmitglieder, die sich um die Betreuung kümmern. Es wäre jeweils zu untersuchen, wo sich für die Alten, die Angehörigen, die Betreuenden und die Gesamt-Gesellschaft die besonderen Belastungen

---

[11] *R. Dahrendorf*, Industrie- und Betriebssoziologie, Sammlung Göschen, Bd. 103, 1956, 106.

[12] *H. Schubnell*, Die Entwicklung unserer Bevölkerung, in: Die Gesellschaft der nächsten Generation, hg. v. *H. J. Netzer*, München 1966, 53 f.

durch das Alter konzentrieren, damit sie ihre Aufgabe gegenüber den Alten aufrechterhalten und erfüllen können.

Wenn es stimmt, daß in jeder Kulturepoche nur eine begrenzte Anzahl von Werten obenan steht und daß diese in unserer Zeit Jugend, Stärke, wissenschaftlicher Fortschritt, Erfolg und persönliche Leistung sind, dann ist es verständlich, daß es schwerfällt, das Alter positiv zu erleben und zu werten[13]. Riley hat darum von der Notwendigkeit der Entwicklung positiver Alternskonzepte, von Modellen oder Leitbildern gesprochen, ähnlich denen der Berufsberatung im ersten Lebensabschnitt[14]. Der Sinn des Lebens fällt nämlich letztlich nicht mit einer gesellschaftlichen Rolle und wirtschaftlichen Leistung zusammen. Das ganze menschliche Leben, auch wenn Vitalität und Aktivität verschwunden sind, verdient Ehrfurcht. An die Stelle der einseitigen Betonung der Leistung muß die entschiedene Anerkennung von Würde und Wert der menschlichen Person treten. Auch das Alter hat Selbstwert. Es ist nicht nur Übergang, sondern eine einmalige und unersetzbare Existenzform, eine Einladung zu einem kultivierten Leben, zu einem Lebensstil, der frei über Zeit verfügt, wie es den allermeisten im Berufsleben Stehenden nicht möglich ist. Die Erziehung müßte die einzelnen auf ihr eigenes Altwerden vorbereiten und die Jüngeren zu einer besseren Beurteilung der Probleme des Alters führen. Die Zunahme der Lebenserwartung erfordert, daß schon in der Jugend eine Vielzahl von intellektuellen und emotionalen Interessen gepflegt werden.

Notwendig ist auch der Abbau stereotyper, durchwegs negativer Vorstellungen, die mit dem Alter verbunden sind. Diese Vorstellungen sind psychologisch bedingt. Hinter ihnen steht unsere eigene Vorstellung vom Alter, unsere Angst vor Schwäche, Leid und Tod. Nachdem die Öffentlichkeit die Situation und die Probleme der alten Menschen vielfach anders einschätzt als die Alten selbst, dürfte es erste Aufgabe einer auf die Förderung der Alten ausgerichteten Öffentlichkeitsarbeit sein, diese Fehleinschätzungen bewußt zu machen, damit die zu leistende Hilfe und der Kontakt zu den alten Menschen sich an den tatsächlichen Einstellungen und Bedürfnissen der Alten orientieren.

Von der Familie wird zur Verbesserung der Situation der Alten gefordert, daß sie die alten Leute wieder in die Familie eingliedere und ihnen im familiären Raum Lebenssicherheit und Lebenserfüllung gebe. Diese Forderung geht davon aus, daß mit der Distanzierung der alten Menschen von ihrer Familie sich ihre Lebenssituation notwendig erschwere und verschlechtere und daß der alte Mensch genauso wie das Kind das Bedürfnis nach Geborgenheit und nach Aufgehobenheit in der Familie habe. Die Erwartungen der Alten und deren Forderungen an die Familien scheinen jedoch zum Teil anders zu liegen. In eine andere Richtung deuten die gegenwärtig allseitig bejahten Bemühungen, die materielle Existenzsicherung der alten Menschen durch staatliche und private Versicherungsmaßnahmen aus der Abhängigkeit der Familie herauszunehmen. Die alten Menschen, besonders jene der Großstädte, äußern den Wunsch, in materieller Hinsicht von ihrer Familie unabhängig zu sein, und zwar auch dort, wo sie noch mit den Kindern zusammenleben. Die alten Menschen selbst wünschen nur zu einem erstaunlich geringen Teil, gemeinsam mit ihren Kindern zu wohnen[15]. Die Versorgung und Betreuung alter Eltern lastet auf der Frau und kann deren Gesundheit sowie deren familiäre und eheliche Rolle beeinträchtigen, vor allem, wenn sie selbst für Kinder und Jugendliche in schwierigen Jahren zu sorgen hat.

Das Zusammenleben der Generationen gestaltet sich nur dann überwiegend positiv, wenn die alten Menschen entweder innerhalb der Familie ausreichend echte Familien-

---

[13] *H. J. Brower*, Neue Wege in der Altenpastoral, Wien 1971, 17.
[14] *L. Rosenmayr*, a. a. O., 60.
[15] *R. Tartler*, a. a. O., 69 ff.

funktionen übernehmen können oder außerhalb der Familie einen eigenen sie ausfüllenden Funktionskreis besitzen. Eine unterschiedslose Eingliederung der Alten in die Familie ohne entsprechende Funktionen und Eigenraum scheint also weder den Erwartungen und Bedürfnissen der Alten noch denen der Familie gerecht zu werden. Die Aufrechterhaltung positiver Familienbeziehungen scheint am ehesten erreichbar gemäß der Formel „Innere Nähe durch äußere Distanz" oder „Intimität — aber auch Abstand"[16]. Alte Menschen schätzen solche Formen, die es ihnen ermöglichen, ihre Umwelt zu beobachten, ohne selbst einbezogen und zu aktiver Teilnahme gezwungen zu sein, und die ohne erheblichen Zeit- und Kostenaufwand eine beliebige Kontaktnahme oder auch gelegentliche Funktionsübernahme in der Familie zulassen.

Ein Abrücken von Modellen, die in der Großfamilie, in der Agrargesellschaft und im ländlichen Raum ihre Gültigkeit hatten und haben, entbindet die Kinder nicht von ihrer Verpflichtung, für die alten Eltern zu sorgen. Die neuen Erwartungen der Alten stellen größere Forderungen an die Familie und die Gesellschaft. Sie wollen nicht nur so mitgeschleppt werden, sondern ihren eigenen Bereich auch in der Familie haben. Nun sind sich auch heute nicht alle Familien gleich. Es finden sich die verschiedensten Familientypen. Bei etwas gutem Willen dürfte es auch heute, öfters als es der Fall ist, möglich sein, den alten Menschen im eigenen Heim Platz zu gewähren. Diese Formel müßte aber von außen materiell und psychisch gestützt werden durch Aushilfsdienste, Altenbetreuer.

Zur Lösung der durch die derzeitige Zwangspensionierung auftretenden Altersprobleme werden die Einführung flexibler Altersgrenzen, die Umlenkung von Interessen, wodurch nach dem Berufsaustritt rechtzeitig die Aufnahme von selbstgewählten Tätigkeiten ermöglicht werden soll, schrittweise Überführung in den Ruhestand durch Verkürzung der Arbeitszeit, mehrmaliger Urlaub, Abfangen der geringeren Entlohnung durch die Altersversicherung und Anpassung der Arbeitsplätze an den alternden Arbeitnehmer gefordert. Da aber das stufenweise, der Leistungskapazität des einzelnen entsprechende, Ausscheiden aus dem Beruf in der modernen Arbeitswelt auf fast unüberwindliche Schwierigkeiten stößt, sollte schon früh begonnen werden, aus oder außer der Berufstätigkeit ein Sonderinteresse zu entwickeln, das nach der Pensionierung Berufscharakter annehmen könnte. Wesentlich ist dabei, daß es sich um die Weiterentwicklung von Interessen handelt, für die der alternde Mensch sein Leben lang und damit lange vor Aufgabe der Berufstätigkeit gearbeitet hat, so daß es mit der Pensionierung zu keinem Kontinuitätsbruch kommt. Bei allen Bemühungen um den alten Menschen am Arbeitsplatz ist zu vermeiden, daß man ihm dort mit steigendem Alter immer deutlicher und aufdringlicher als „alten Menschen" begegnet und ihn dabei in eine soziale Rolle drängt, die den Forderungen der modernen Berufe widerspricht[17].

Vielleicht verlangt die Bewältigung eines verlängerten Alters eine neue Einstellung zur Berufsarbeit. Schelsky nennt diese bei der Jugend deutlich hervortretende Grundeinstellung „den zivilisatorischen Bezug zur Arbeit". Dies dürfte zur Bewältigung der Probleme der Pensionierung besser beitragen als die Haltung „der Beruf ist mir alles". Er meint, „daß der Jugendliche den teilhaften Aspekt der Arbeit im Lebensganzen realisiert, ihre bloße Zweck- und Mittelhaftigkeit für Lebensziele und -bereiche, die außerhalb der Arbeit liegen, betont, ihre Notwendigkeit dafür fraglos anerkennt, aber auch die Grenzen des Bereichs Arbeit gegenüber den anderen Lebensbereichen gewahrt wissen will". Dahinter steht die Frage, ob Freizeit und Freizeitbeschäftigung wie Spiel einmal dieselbe Anerkennung haben könnten wie Arbeit und Beruf[18].

---

[16] *L. Rosenmayr*, a. a. O., 49.
[17] *R. Tartler*, a. a. O., 110 ff.
[18] *H. Schelsky*, Die skeptische Generation, Düsseldorf 1957, 265 f.

3. Formen der Altenbetreuung

Natürlich wollen alle, die in der Sozialarbeit an den alten Menschen stehen, deren Wohl. Die Meinungen gehen aber weit auseinander im Wie. Da gibt es die Verteidiger der Aktivitäts- oder Tätigkeitstheorie, die vertreten, daß dem alten Menschen am besten gedient sei, wenn man ihm die Tätigkeiten und Haltungen seines mittleren Lebensalters möglichst erhalte. Die Anhänger der Disengagement- oder Loslösungstheorie vertreten die Auffassung, man fördere das Wohl des alten Menschen, wenn man seinen Wunsch nach Rückzug aus dem aktiven Leben bejahe. Nach der ersten Auffassung würde sich die Gesellschaft vom alten Menschen zurückziehen, nach der zweiten der alte Mensch von der Gesellschaft. Es ist aber auch nicht ausgeschlossen, daß sich beide zurückziehen oder daß die eine Theorie auf eine Personengruppe und die andere auf eine andere mit anderer Persönlichkeitsstruktur zutrifft[19].
Angesichts der häufigen Hilfsbedürftigkeit alter Menschen, ihres Verlangens nach Verbleiben in der gewohnten Umgebung — Wohnung, Arbeitsplatz, Gesellschaft — der Überforderung der eigenen Familie, des Wunsches nach Intimität auf Abstand und eines Gesellschaftskonzeptes, wonach unsere alten Mitbürger auch weiterhin ihr Leben in freier Selbstentscheidung sollen führen können, sind Maßnahmen im materiellen, psychologischen, soziologischen und gesundheitspolitischen Bereich notwendig. Davon lassen sich auch einzelne Maßnahmen ableiten, die notwendig sind, um den alten Mitbürgern unter Wahrung ihrer Unabhängigkeit zu einem möglichst hohen Maß an Eigenständigkeit zu verhelfen. Das verlangt, daß die Schwerpunkte in die Maßnahme der offenen Altenhilfe gelegt werden, die von der Bereitstellung altersgerechter Wohnungen bis zu Sozialstationen reichen[20].

Als Möglichkeit des Wohnens für den alten Menschen bieten sich die bisher innegehabte Wohnung, die Altenwohnung, das Altenwohnheim, das Altenheim, das Altenkrankenheim und die geriatrische Klinik. Zu einem Programm zeitgerechter Altenhilfe gehören also zunächst alle Maßnahmen, die geeignet sind, dem alten Menschen das Verbleiben im eigenen Haus möglichst lange zu erlauben und die Führung eines eigenen Haushaltes möglichst lange zu gestatten. In vielen Fällen wird ihm die eigene Familie helfen können und wollen, denn ohne die Leistung der Familie sind die öffentliche wie private Fürsorge überfordert. Sieht man die Familienmitglieder als umittelbare Helfer an, so müssen auch für sie finanzielle Leistungen gewährt werden. Dabei könnte eine echte Pflegesatzregelung ähnlich dem Krankenhaus oder Altersheim geschaffen werden. In manchen Fällen ist die Familie nicht da oder überfordert.
Das Verbleiben in der eigenen Wohnung erfordert einen bisher weder genügend durchdachten noch zureichend geförderten Aushilfsdienst von seiten der öffentlichen wie privaten Fürsorge. In beiden Fällen müßten zusätzliche Haushaltsaushilfen und Pflege im Fall von Krankheit durch Altenhelfer geleistet werden. Der „offenen Altenhilfe" kommt immer größere Bedeutung zu. Sie wird auch in den Altenplänen immer mehr berücksichtigt. Verrichtungen, zu denen die alten Leute körperlich oder geistig nicht mehr imstande sind, müßten ihnen abgenommen werden durch Einkaufshilfen oder Essen auf Rädern. Für jene, die die Wohnungen noch verlassen, sich aber nicht mehr selbst verköstigen können, könnten Mittagstische geschaffen werden. Dies erfordert weiter ein Team von Fachkräften, bestehend aus Raumpflegern, Altenbetreuern, Sozialassistenten, Krankenschwestern und Ärzten. In großen Orten könnten Zentren errichtet werden, in denen alte Leute von Physio-Therapeuten, Heilgymnasten, Beschäftigungs-Therapeuten und Freizeitpädagogen betreut werden.
Die Altenwohnungen sollten in Anlage, Ausstattung und Einrichtung den besonderen Bedürfnissen der alten Menschen Rechnung tragen. Das Altenwohnheim verbindet

---

[19] *H. J. Brower*, a. a. O., 46 ff.
[20] *A. Schönberger*, Moderne Altenhilfe, in: Die neue Ordnung 26 (1972) 3, 185 ff.

die Vorzüge der Altenwohnung mit der weitgehenden Versorgung und Betreuungsmöglichkeit. Im Altenheim gibt der alte Mensch seinen Haushalt auf. Im Altenpflege- oder Krankenheim werden chronisch kranke und pflegebedürftige alte Menschen umfassend betreut. Für sämtliche Einrichtungen der Altenpflege ist eine gewisse Ortsgebundenheit anzustreben, damit die alten Menschen nicht aus ihrer gewohnten Umgebung herausgerissen werden.

Bei der Vielgestaltigkeit unserer Lebensverhältnisse ist bei allen Bevölkerungsgruppen, insbesondere bei den alten, ein verstärkter Beratungsdienst notwendig, um ihnen zu den finanziellen Ansprüchen wie Wohnungsbeihilfen, Renten, Sozialhilfen zu verhelfen. Besondere Bedeutung kommt aber auch der Aufklärung und Information zu, um das Verständnis der jüngeren Generation für die ältere zu wecken und die ältere zu einer positiven Einstellung gegenüber der Jugend zu führen.

Die Pflege der gesellschaftlichen Bindungen ist ein weiteres Gebiet der Altenfürsorge. Dies kann geschehen durch Telefon, Schaffung von Altenklubs und Alten-Tagesstätten, von Hobby- und Gymnastikräumen, Beratungszimmern, Begegnung- und Veranstaltungsräumen, durch eigene Bildungsangebote in Form von Vorträgen, Spezialkursen und Lesezirkeln. Hieher gehört auch das weite Feld kirchlicher Altenbetreuung in Form von Vorträgen, Exerzitien, Gottesdiensten. Soll für den aus dem Berufsleben ausgeschiedenen alten Menschen nicht ein Verfall seiner Personalität und Sozialität einsetzen, dann darf er nicht völlig aus der Gemeinschaft ausgeschlossen und sich selbst überlassen sein. Dabei wäre es zu wenig, wenn die Gemeinschaft ihm nur die Unterhaltsmittel sicherte. Diese Betreuungsarbeit ist in erster Linie eine Aufgabe der Verbände der freien Wohlfahrtspflege, wozu ihnen die finanzielle Unterstützung des Staates zusteht oder zustehen müßte.

Die wachsende Zahl der Pflegebedürftigen erfordert eine entsprechende Zahl von Kräften, die in pflegerischen Berufen wirken. Dabei ist keineswegs nur an die Krankenpflege zu denken, sondern an die Vielzahl der Pflegeberufe, in denen Sozialarbeiter und Sozialarbeiterinnen tätig sind. Nun gibt es in diesen Berufen keinen zeitsparenden Ersatz des menschlichen Faktors Arbeit durch die Technik. Hier geht es ja darum, daß der Mensch dem Mitmenschen, dem Verlassenen, dem Rat- und Hilfesuchenden, dem Alten seine Person und seine Zeit schenkt. „Unterhalten kann ihn auch das Radio und das Fernsehen, aber ihm das Bewußtsein geben, daß er nicht nur immer noch ein Glied der menschlichen Gesellschaft ist, sondern auch als solches gewertet und behandelt wird, kann nur der andere Mensch, dem seine Zeit nicht schade ist, um sie ihm zu schenken[21]."

Die materielle und finanzielle Leistung der Gemeinschaft ist nicht schwer zu erbringen. Der Engpaß, den es zu überwinden gilt, ist nicht ökonomisch, sondern personeller Art. Die Ehrfurcht vor dem Alter und die Achtung seiner Würde von seiten der Gesellschaft zeigt sich darin, ob diese in der Lage ist, die für eine zeitgemäße Altenbetreuung erforderlichen Kräfte aufzubringen. Bereits in Schule und Erziehung muß auf diese Dienste hingewiesen und bei Jugendlichen und jungen Erwachsenen Mitarbeiter dafür geworben, Abwehrmechanismen gegen Alter und Tod abgebaut und die Arbeitsbedingungen der in der Altenbetreuung Tätigen so gestaltet werden, daß sie auch für junge Menschen noch attraktiv sein können.

4. Seelsorge an den alten Menschen

Die Seelsorge müßte schon von früh an jedem für sein individuelles Leben solche Werte mitgeben, mit denen er älter und alt werden kann. Ehe man es unternimmt, die verschiedenen altersbedingten Umstände für den alten Menschen christlich zu

[21] *O. v. Nell-Breuning*, Das Alter im Aufbau der Gesellschaft, in: StdZ 91 (1966), 223.

deuten, sollte geklärt werden, was diese Umstände für ihn bedeuten. Nur so kann ihm geholfen werden, bewußt das Leben eines alten Menschen zu führen. Denn auch in der Altenfürsorge geht es zunächst um die Periode des Alters selbst und nicht die Periode nach dem Alter.

Im NT erscheinen die „Alten im Tempel" als Typus der wachen, gläubigen Erwartung des Heils, des vertrauenden Jüngers, der in totaler Glaubensbereitschaft einzig von Gott das Heil erwartet, des Hoffenden, der noch im Tod vertraut, die entscheidende Zukunft vor sich zu haben. Die christliche Gemeinde verbürgt und verkündet den Alten den Pilgercharakter des christlichen Lebens. Wichtigste Aufgabe der Seelsorge an den Alten ist, die theologische Sinndeutung des Alterns und des Alters in Verkündigung und Leben zum Leuchten zu bringen und so auch die Voraussetzungen für eine Spiritualität des alten Menschen zu schaffen. Die Verkündigung des Sinnes des Alters geschieht im Wort und vor allem in der gelebten Achtung vor dem Alter. Der gesellschaftlichen Abwertung der Alten muß die christliche Gemeinde exemplarisch entgegentreten und entgegenwirken[22].

Die Alten müssen als vollberechtigte und vollverantwortliche Glieder der Gemeinde geachtet werden, in die Gemeinde eingegliedert sein wie Jugend und Erwachsene, Veranstaltungen mitbestimmen und mittragen, auch durch ihre Beteiligung in den verantwortlichen Gremien. „Die Liebe zu den alten Leuten wird erfinderisch machen, wie alte Leute in Werken des Apostolates und der Nächstenliebe weiterhin tätig sein oder erst tätig werden können"[23].

Die Gemeindeseelsorge muß helfen, dem Wandel der seelsorglichen Gehalte und Anforderungen, wie er sich auf Grund von Konzil und Synoden neuer Theologie und des gesamtgesellschaftlichen Wandels sowie des christlichen Lebensstils und Lebensgefühls ergibt, zu bewältigen. In der innerkirchlichen Erneuerung ist Rücksicht zu nehmen auf die älteren Gemeindemitglieder, damit diese die Erneuerung noch mitbekommen.

Soweit sich die Alten gruppenspezifisch von der Situation der anderen Gemeindemitglieder unterscheiden, haben sie Anspruch auf besondere Seelsorgehilfe. Die Seelsorge wird altenspezifische Angebote machen wie Alten-Gottesdienste, Glaubens- und Seelsorgegespräche, Einkehrtage, Besinnungstage, stille Wochen und Wallfahrten für Alte. Dabei ist nicht zu übersehen, daß eine verhältnismäßig große Gruppe alter Menschen ein ruhiges und reifes Alter leben. Nicht alle sind sie voller Probleme. Darum brauchen sie zunächst Festigung im Glauben und erst dann Tröstung, Heilung und Führung[24].

Wenn es auch in der Altenseelsorge nicht um die Periode nach dem Alter, sondern um die Periode des Alters selbst geht, so darf dem alten Menschen doch nicht verschwiegen werden, daß die Zukunft für sie auch Bereitung zum Tod heißt. Die Unabwendbarkeit des Todes darf auch in diesem Lebensraum nicht verleugnet werden. Nur wenn das Sterben nicht verdrängt, sondern in das Dasein einbezogen wird, wächst dem alternden Menschen die Hoffnung, daß es ein Jenseits gibt und daß der Tod dafür der Durchgang ist. Vielleicht kann der Seelsorger dem alten Menschen auch helfen, sein Sterben bewußt und mutig auf sich zu nehmen, damit er den Tod nicht nur auf sich zukommen sieht, sondern auch annimmt[25].

Der Altenseelsorger soll religiöse Sachkenntnis, allgemeine Kenntnis des Alters und seiner Eigenheiten, besondere Kenntnis der Religiosität im Alter, eine richtige Einstellung zum alten Menschen und einen kirchlichen Auftrag haben. Wichtig ist, daß

---

[22] *H. Fleckenstein*, Inhalt und Erfordernisse der Altenseelsorge, in: LS 23 (1972), 334 ff.
[23] *J. Gargitter*, Fastenhirtenbrief 1973 „Unsere Sorge um die alten Leute", in: Folium Dioecesanum Bauzanense-Brixinense 9 (1973), 46 ff.
[24] *H. J. Brower*, a. a. O., 71 f.
[25] *K. Fellinger*, a. a. O., 21.

er sich als Mitarbeiter in das Team der Altenbetreuung einfügt, sei es im Altersheim, sei es in der offenen Altenfürsorge, und sich vor allem als Seelsorger der in der Altenbetreuung stehenden Personen versteht. Eine solche Zusammenarbeit verlangt Respekt vor dem, was die anderen zu verantworten haben, das Wissen um ein gemeinsames Berufsgeheimnis und ständige Kontakte mit den Mitarbeitern[26].

[26] *H. J. Brower*, a. a. O., 126 ff.

RAFAEL JOSEF KLEINER

Ein „Bill of Rights"

als Alternative zur „Lex Ecclesiae fundamentalis"

„Mutter aller Demokratien" wird das englische Parlament manchmal genannt. Interessanterweise haben sich gerade in diesem Land ein Kirchenrechtler (D. Shanahan), ein Theologe (P. Hebblethwite), ein Pfarrer (J. Maxwell), ein katholischer Laie (Ph. Daniel) und ein Rechtsanwalt (P. Sieghart) zusammengetan, um einen vorläufigen Entwurf von einführenden Abschnitten für ein künftiges kirchliches Gesetzbuch zur Diskussion zu stellen. Ihre Vorschläge sind so beachtenswert, weil sie sowohl organisch an die Tradition der Kanonistik anknüpfen, als auch dem zeitgenössischen Rechtsempfinden entsprechen; daher soll hier berichtet und eine allgemeine Wertung versucht werden[1].

Im Vorwort handelt der 1. Artikel von der Gemeinschaft der Getauften, die Kirche genannt wird, als pilgerndes Gottesvolk unterwegs ist und als Mysterium (gnadenhaftes Heilsereignis) nicht erschöpfend definiert werden kann. In ihr sind die sichtbaren und unsichtbaren, die materiellen und geistlichen, die weltlich-zeitlichen und die sakral-ewigen Elemente ihrer Wirklichkeit untrennbar verbunden. Die Orts- und Teilkirchen mit ihren verschiedenen Überlieferungen, Bräuchen und Riten bilden durch die Gemeinschaft untereinander und mit dem römischen Bischof die Gesamtkirche.

Der zweite Artikel befaßt sich mit den weltlichen Gesetzen der Kirche, die infolge der Unvollkommenheit und Sündhaftigkeit ihrer Glieder zur Regelung ihrer gegenseitigen Beziehungen nötig sind. Im kirchlichen Rechtsbuch werden diese Gesetze der Glaubensgemeinschaft veröffentlicht. Dieses enthält nur menschliches, unvollkommenes und veränderbares Recht, das dem göttlichen Gesetz unterworfen ist. Die allgemeinen Rechtsgrundsätze dieses 1. Buches („Bill of Rights") ordnen Detailvorschriften der anderen Bücher des „Codex" und geben den Ausschlag für deren Auslegung im Zweifelsfall. Jeder Orts- oder Teilkirche wird die Freiheit zur Festsetzung solcher zusätzlicher Gesetze garantiert, solange sie mit den Grundsätzen des 1. Buches übereinstimmen.

Dieses 1. Buch formuliert die allgemeinen Rechtsprinzipien in vier Artikeln: Kirchenleitung und Vollmacht — Rechte und Pflichten — Autorität — Verwaltung und Rechtsprechung. Unter den vielen Quellen für diese Prinzipien werden genannt die Evangelien, die Dokumente des II. Vatikanums, das Corpus Juris und der Codex Juris Canonici, die Rechts- und Verfassungsgeschichte einiger abendländischer Staaten seit ca. 1600, besonders jene der angelsächsischen Tradition. Nun zu den einzelnen Artikeln:

[1] Der volle Text des Entwurfes ist zu finden in AFER (= African Ecclesiastical Review, publ. Past. Inst. Eastern Africa Gaba). Vol. XV (1973), Nr. 2, pg. 161—167.

I. Kirchenleitung und Vollmacht

An der Vollmacht zur Kirchenleitung in ihren weltlichen Bezügen hat das ganze Volk Gottes als Gemeinschaft Anteil und solidarische Mitverantwortung. Sie muß als Dienst an der Einheit der Kirche ausgeübt werden. Der Träger der höchsten Vollmacht der weltlichen Leitung der Gesamtkirche ist das *Bischofskollegium* mit seinem Haupt, dem *römischen Bischof*, der Mitglied dieses Kollegiums ist. Der Diözesanbischof ist Träger der Leitung der Teil- oder Ortskirche. Diese Leitungsvollmacht hat einen gesetzgebenden, einen ausführenden und einen richterlichen Bereich, der wahrzunehmen ist von je verschiedenen Personen und verschiedenen Einrichtungen, die voneinander unabhängig sind. Die Ausübung der gesetzgebenden und ausführenden Vollmacht sind der *Kontrolle durch die Rechtsprechung* unterworfen. Jede dieser Vollmachten zur Kirchenleitung darf auf jeweils höherer oder niederer Ebene ausgeübt werden. Kein höherer Oberer darf sich zu tun anmaßen, was Zuständigkeit des niederen ist, ausgenommen wenn er dazu um des Gemeinwohls willen angerufen wird (Appellation). Die Inhaber der gesetzgebenden und ausführenden Vollmacht haben die Pflicht, jene *Beratungsgremien* am Bestehen zu erhalten und zu respektieren, durch die das ihnen anvertraute Gottesvolk repräsentiert wird (z. B. Pfarrgemeinderat, diözesaner Pastoralrat, nationale oder gesamtkirchliche Gremien der Mitberatung und Mitbestimmung). Es ist darüber hinaus Pflicht der Vollmachtträger, sicherzustellen, daß es in ihrem Zuständigkeitsbereich entsprechende Einrichtungen für die *Anwendung und Durchsetzung der Gesetze* des CIC gibt, daß der Zugang zu diesen Instanzen allen in gleicher Weise möglich ist, daß das Bestehen und Funktionieren und der freie Zugang zu ihnen allen bekanntgemacht wird. Es ist auch Sache der Träger dieser drei Vollmachten, über diese ihrer Zuständigkeit anvertrauten Einrichtungen sowohl eine ständige Aufsicht zu führen und ihre Funktion entsprechend dem CIC zu kontrollieren als auch zu beurteilen, ob diese Bestimmungen im Ablauf der Entwicklung *der Glaubensgemeinschaft dienstbar* sind, als auch sie zu ändern oder ihre Änderung zu empfehlen in jenem Maß, als jene diesen Bedürfnissen nicht mehr entsprechen.

II. Rechte und Pflichten

Alle Männer und Frauen, ohne Rücksicht auf Rasse, Hautfarbe, Nationalität, Sprache, Geschlecht oder gesellschaftliche Stellung, haben das gleiche Recht auf Respekt auf Grund ihrer Personwürde. Kein Gesetz und kein Vollmachtträger darf ihnen diesen gleichgearteten Respekt vorenthalten: Also haben alle *folgende Rechte vor dem Gesetz:*

Das Recht auf Leben, physische und geistige Unantastbarkeit; zu heiraten und eine Familie zu gründen; Gott ihrem Gewissen entsprechend zu verehren und frei ihre geistigen Fähigkeiten zu entfalten; die Wahrheit zu suchen und Kenntnisse zu erwerben; ihre Kenntnisse und Überzeugungen anderen mitzuteilen; die Entfaltung und Bereicherung ihrer Persönlichkeit anzustreben; ihre Begabungen und Fähigkeiten zum eigenen und fremden Nutzen auszuüben; Vereinigungen zu einem dieser Zwecke zu bilden; voll an den Gemeinschaften teilzunehmen, denen sie angehören; das Recht auf Wahrung des Privatbereichs in persönlichen Angelegenheiten.

Jene Männer und Frauen, die *Glieder der allgemeinen (= katholischen) Kirche* sind, haben als Volk Gottes insbesondere das Recht, das Wort Gottes zu hören und zu lesen; die Sakramente der Kirche zu empfangen; ihren Glauben kennenzulernen und zu lehren; ein wachsend tieferes Verständnis ihres Glaubens zu suchen; innerhalb der Kirche Vereinigungen zu bilden; an weltlichen Vorgängen und Einrichtungen der Kirche teilzunehmen; frei einander die Kirche betreffende Belange mitzuteilen; in allen Bereichen in Übereinstimmung mit ihrem Gewissen zu handeln; das Recht auf Benützung entsprechend wirksamer Hilfsmittel zur Durchsetzung ihrer Rechte und auf Berücksichtigung ihrer legitimen Beschwerden.

Das Kirchliche Rechtsbuch darf die freie Ausübung eines dieser Rechte nur im notwendigen Mindestmaß einschränken, um damit die Freiheit anderer in der Ausübung ihrer jeweils eigenen Rechte zu schützen.
Alle Männer und Frauen haben *vor dem Gesetz die Pflicht,* die Rechte anderer zu achten, sie an ihrer freien Ausübung nicht zu behindern, ausgenommen in jenem Ausmaß, als dies ihre eigenen Rechte einschränken würde. Das Volk Gottes hat die besondere Pflicht, untereinander und mit allen anderen demütig, liebevoll, ehrlich und gerecht umzugehen und Christus so die Treue zu bewahren.

III. Autorität

Kraft der Ausübung der Vollmacht haben einige im Volk Gottes Autorität über die anderen. Niemand darf eine solche Stellung antreten ohne ausdrückliche oder einschlußweise Zustimmung derer, über die er Autorität ausüben wird. Bei der Ausübung der Autorität ist jedermann daran gebunden, sich in Übereinstimmung mit den *folgenden Grundsätzen* zu verhalten:

1. Die Träger der Autorität sind Diener und nicht Herren jener, über die sie Autorität ausüben.
2. Autorität darf nur zum größeren Wohl und nie zum Schaden der Betroffenen ausgeübt werden.
3. Der Zweck der Autorität ist die Erweiterung und nicht die Einengung der Rechte der Betroffenen.
4. Bevor Autorität ausgeübt werden darf, müssen alle davon wesentlich Betroffenen eine entsprechende Gelegenheit erhalten, gehört zu werden, ihre Ansichten müssen tatsächlich berücksichtigt werden.
5. Jede Autorität muß öffentlich ausgeübt werden, außer es liegt die ausdrückliche Zustimmung jener vor, die davon wesentlich betroffen sind.
6. Mit Ausnahme der Autoritätsausübung des Bischofskollegiums für die Allgemeine Kirche bzw. jener des Hauptes dieses Kollegiums für ebendiesen Bereich, muß alle sonstige Amtsausübung wenigstens einer Appellationsmöglichkeit an eine jeweils höhere Instanz unterworfen sein.
7. Jede Autorität muß mit Liebe, Demut, Ehrlichkeit und Gerechtigkeit ausgeübt werden.
8. Jede Autorität muß ausgeübt werden in Entsprechung mit den Gesetzen, außer die Barmherzigkeit erfordert es anders.

IV. Verwaltung und Rechtsprechung

Die Träger der richterlichen Gewalt sollen vorgehen in Übereinstimmung mit den Gesetzen, ohne Furcht oder Zuneigung, ohne Vorurteil oder Übelwollen, frei von Einmischung, Druck oder sonstigem Einfluß von außen. Niemand darf Richter sein in seiner eigenen Sache oder in einer Angelegenheit, an der er ein persönliches (wenn auch nur indirektes) Interesse hat. Jede geheime oder öffentliche Vorgangsweise der ausführenden Vollmacht ist *der Überprüfung durch die Rechtsprechung unterworfen,* und zwar auf Antrag jeder wesentlich davon betroffenen Person; dies dient zur Versicherung dessen, daß alles rechtmäßig, ohne Vorurteil oder begleitende unrechte Absicht, sondern mit guten Gründen und gerecht geschehen ist. Alle haben das Recht, bei den zuständigen Behörden der Rechtsprechung Verfahren anzustrengen zur Feststellung oder Durchsetzung jeden Rechtes und zur Aufhebung jeden Unrechts. Niemand in der Kirche ist immun vor einer Untersuchung durch einen zuständigen Gerichtshof.
Jede Person, die *einer gerichtlichen Untersuchung unterworfen* wird, hat folgende Rechte:

Das Recht, während der Verhandlung persönlich anwesend zu sein; alles zu wissen, was der Gerichtshof weiß und wessen sie angeklagt wird; vor dem Gerichtshof gehört zu werden; seine eigene Sache selbst zu vertreten oder sich durch einen qualifizierten Anwalt eigener Wahl vertreten zu lassen; alle Ergebnisse in einer dem Verfahren entsprechenden Weise zu lesen oder zu hören sowie die Ergebnisse in Gegenüberstellung mit den Zeugen zu prüfen; jeden gewünschten Zeugen anzufordern; das Recht auf Öffentlichkeit der Verhandlung, außer dies würde für andere einen schweren Schaden verursachen; das Recht darauf, infolge des Verfahrens keinen Schaden zu erleiden, außer es stellt sich heraus, daß das Verhalten des Betroffenen den klaren Bruch einer bestimmten Vorschrift des CIC darstellte, der schuldigerweise begangen wurde und vor der Zeit des Vergehens als strafbar promulgiert war; das Recht, durch das Verfahren keinen über das vom CIC für solche Fälle vorgesehene Maß hinausgehenden Schaden zu erleiden; das Recht so lange als unschuldig zu gelten in bezug auf ein solches Vergehen, wenn nicht und bis glaubwürdige Evidenz besteht dafür, diese Annahme aufzugeben; das Recht auf ein wohlbegründetes Urteil; das Recht, die Prozeßführung auf Grund einer Appellation mindestens einer übergeordneten Instanz untersuchen zu lassen.
Es ist Pflicht aller Gerichte, die bei ihnen angestrengten Prozesse wirksam und schnell, einfach und billig durchzuführen, wie es dem Interesse der Gerechtigkeit angemessen ist.

*

Bei der Wertung des Entwurfes ist davon auszugehen, daß es sich hier noch nicht um einen durchformulierten Gesetzestext, sondern eher um einen Prioritätenkatalog von Desiderata für einen solchen Text handelt; diese Desiderata wollen Orientierung dazu geben, aus welchem Geist heraus ein „Grundgesetz der Allgemeinen Kirche" konzipiert werden müßte, sollte es überhaupt wünschbar sein. Passend wird bei der Beschreibung der Kirche als Mysterium indirekt auf die chalzedonensische Auffassung in der Christologie Bezug genommen und auch die „Doppelnatur" des Corpus Christi ecclesiasticum" unterstrichen (atreptos, achoristos, asynchytos); dabei wird nach der einen Seite jede „monophysitische" Übertreibung (Hypostasierungsekklesiologie einer „societas perfecta") und nach der anderen Seite jede „nestorianische" Unterbewertung (bloße Kirchensoziologie) vermieden.
Die „Lex fundamentalis Ecclesiae" wurde auf der 3. und 4. Sitzungsperiode des Vaticanum II von Konzilsvätern als wünschenswert vorgeschlagen, weil man sich dabei mehr verbriefte selbständige Rechte für die Peripherie und eine verminderte Ingerenz der Zentrale in ortskirchliche Bereiche erhoffte. Anläßlich der geforderten Änderungen der Verfahrensordnung des damaligen Sacrum Officium (heute Glaubenskongregation) und der auf Grund von „Lumen Gentium" (Kirchenkonstitution) nötig gewordenen Neuformulierung ekklesiologischer Aussagen des CIC bei der Codexreform sollten in dieses „Basis-Verfassungsgesetz" der Allgemeinen Kirche, das durch einen Codex der abendländischen Teilkirche und einen anderen der jeweiligen Ortskirchen spezifiziert werden müßte, alle jene Regelungen und Bestimmungen integriert werden, die zum Ausdruck bringen, daß die Una Sancta Catholica aus vielen untereinander und mit der römischen Ortskirche in Gemeinschaft (koinonia) bestehenden Ecclesiae particulares besteht. Auch bezog man sich auf das Dekret über die Religionsfreiheit „Dignitatis Humanae" Nr. 6, daß auch in der Kirche gelten müsse: „Das Gemeinwohl der Gesellschaft, das in der Gesamtheit der Bedingungen des sozialen Lebens besteht, auf Grund deren die Menschen ihre eigene Vervollkommnung in größerer Fülle und Freiheit erlangen können, besteht besonders in der Wahrung der Rechte und Pflichten der menschlichen Person ...; die Sorge für das Recht auf Religionsfreiheit obliegt ... der Kirche; ... der Schutz und die Förderung der unverletzlichen Menschenrechte gehört wesenhaft zu den Pflichten einer jeden öffentlichen Gewalt (also auch der

potestas ecclesiastica, d. Vf.) ... sie muß dafür sorgen, daß die Gleichheit der Bürger (auch der Membra ecclesiae, d. Vf.) vor dem Gesetz, die als solche zum Gemeinwohl der Gesellschaft gehört, niemals weder offen noch verborgen verletzt wird und daß keinerlei Diskriminierung geschieht."

Wie dieser Konzilstext, so ist auch der Entwurf dieses „Bill of Rights" von Formulierungen der „Habeas Corpus"-Akte 1215 in England, der „Constitution of the United States of America" 1776, der Menschenrechts-Deklaration der Französischen Revolution 1789 und jener bei der Gründung der UNO am 14. Oktober 1945 in San Francisco inspiriert, auf die sich auch der Konzilstheologe John Courtney Murray SJ bezogen hatte. Diese auch in unserem Entwurf genannten Rechte sind angeboren und unverzichtbar, uneinschränkbar und unveräußerlich. Sie sind in alle modernen Verfassungen eingegangen. Wie die Geschichte der Kirche bis in die Gegenwart zeigt, ist deren Rezeption und Kodifikation auch und gerade im Bereich des Kirchenrechtes im Sinn der Rechtssicherheit nach innen und der Glaubwürdigkeit nach außen sehr zu wünschen.

Die 1968, 1970 und 1972 vorgelegten Entwürfe für eine „Lex ecclesiae fundamentalis" fanden immer weniger Gegenliebe bei den Bischöfen und Theologen, weil darin die vorher angemeldeten Wünsche und die Positionen substantieller Konzilsaussagen und bei der Begutachtung geforderten Modi kaum berücksichtigt worden sind. Kardinal Pericle Felici, Vorsitzender der Kommissionen zur Interpretation der Konzilsdekrete und für die Redaktion der Lex ecclesiae fundamentalis, versuchte die Wogen zu glätten und legte den Text „aufs Eis". Doch inzwischen wird daran gearbeitet, und vermutlich werden die Mitglieder der 4. Bischofssynode im Herbst 1974 über einen weiteren Entwurf abzustimmen haben. Daraus ergibt sich die Aktualität unseres Textes, und es ist zu hoffen, daß man ihm neue Gesichtspunkte entnehmen möge. Auf einiges soll noch besonders hingewiesen werden.

Die sogenannte „Gewaltenteilung", heute eine konstitutionelle Selbstverständlichkeit, wird in gemäßigter Form auch für die Kirche reklamiert. Das Subsidiaritätsprinzip auf allen Ebenen wird in Erinnerung gebracht, Schiedsstellen als Regulatoren werden installiert, was mit der hierarchischen Verfassung der Kirche in keiner Weise im Widerspruch steht. Gerade Vorkommnisse wie „Watergate" und seine Folgen (und alle Parallelfälle in anderen Ländern und zu allen Zeiten) beweisen einmal mehr, wie unersetzlich für alle öffentlichen Einrichtungen, auch für die Kirche, die Kontrolle der Exekutive durch eine unabhängige Rechtsprechung und ihre Normierung durch eine den Konsens suchende, wirklich repräsentative Gesetzgebung ist. Zu begrüßen ist auch der Hinweis auf die Situationsbedingtheit des Rechts und als Konsequenz daraus die Offenheit des Ius conditum auf das Ius condendum hin, wie es den Bedürfnissen der Christengemeinden auf ihrem Weg durch die Geschichte besser entspricht.

Für die Evangelisation der Völker (Thema der Bischofssynode 1974) ist von nachhaltiger Bedeutung, was an Rechten der menschlichen Person aufgezählt wird und dem Christen als Glied der Kirche zugestanden wird, z. B. Rede-, Informations- und Koalitionsfreiheit. Die Autorität in der Kirche wird klar und unmißverständlich betont, doch werden auch entscheidende Aussagen über den Stil ihrer Ausübung gemacht; die Appellation vom Papst an das Konzil wird ausdrücklich abgelehnt, doch können auch Maßnahmen des Papstes auf ihre Rechtmäßigkeit (Legalität), nicht aber Infallibilität hin untersucht werden, was aber an sich nichts Neues ist. Das Prozeßrecht könnte dem Entwurf sehr gute Anregungen entnehmen, z. B. den Grundsatz, daß nicht der Zitierte seine Unschuld, sondern das Gericht dessen Schuld zu beweisen habe und er bis zum Erweis des Gegenteils als unschuldig zu gelten habe.

ANTON GRABNER-HAIDER

Konkrete Hermeneutik

Eine theologische Theorie und ihre praktische Anwendung

Ein dauerndes Problem für die praktische Theologie und vor allem für die kirchliche Verkündigung ist es, die Sprache des Glaubens in die „Sprache der Zeit" zu übersetzen. Dies setzt einerseits das Postulat voraus, daß der christliche Glaube in jeder Zeit verstehbar verkündigt werden müsse und andererseits die Feststellung, daß dieser Glaube nicht in der Sprache unserer Zeit verfaßt ist. Die Disziplin, die sich mit diesem Problemkreis befaßt, nennen wir gewöhnlich theologische Hermeneutik. Die Grundlagen einer solchen, schon angewandten Hermeneutik werden in der philosophischen Hermeneutik diskutiert, die eine Theorie des Verstehens, des Interpretierens und des Übersetzens von sprachlichen Äußerungen ist. Da in der Theologie diese Hermeneutiktheorie bereits auf die Glaubenssprache angewandt wird, verstehen wir unter theologischer Hermeneutik ein Zweifaches: die Theorie des Verstehens, Interpretierens und Übersetzens, wie auch den Vorgang des Verstehens, Interpretierens und Übersetzens. Diesen zweiten Aspekt der theologischen Hermeneutik wollen wir „konkrete Hermeneutik" nennen. Wir meinen damit den konkreten Vorgang des Verstehens und des Übersetzens der Glaubenssprache.

Die Übersetzung der in den Glaubensquellen festgelegten Glaubenssprache geschieht in die Sprache der jeweiligen Zeit. Nach katholischem Verständnis geht sogar ein autorisierter Teil dieser Übersetzung, die kirchliche Tradition, ein in die Glaubensquellen; genauer: er wird neben der Hl. Schrift selbst zur Glaubensquelle. Was meinen wir mit der Sprache einer Zeit? „Die" Sprache einer Zeit schlechthin, auch unserer gegenwärtigen, ist uns nirgends gegeben. Wir meinen damit viel mehr die Durchschnittsklasse der verschiedenen Sprechweisen der Zeitgenossen. Diese Sprechweisen sind in unserer Zeit die Sprache des Wissens, der Erfahrung, der Kunst, wohl auch des Religiösen. Wir können statt von der Sprache unserer Zeit exakter von der Sprachkompetenz des natürlichen Sprechens unserer Kultur sprechen. In dieser Sprachkompetenz spielt gewiß das vor allem durch Wissenschaft erworbene Wissen eine gewichtige Rolle.

Wir haben einen Versuch vorgelegt, die Glaubenssprache der Bibel in die natürliche und zeitgenössische Sprachkompetenz zu übersetzen[1]. Dieser Versuch ist mit Recht kritisiert worden; vor allem wurde bemängelt, daß darin ein Konzept des Fragens, eine Theorie einer konkreten Hermeneutik also, fehle[2]. Daher soll nun hier thesenhaft eine Theorie einer konkreten Hermeneutik vorgelegt werden.

*

Beginnen wir mit einer *Analyse der religiösen Glaubenssprache.* Diese Sprache besteht darin, daß Ausdrücke der natürlichen Sprache auf das Objekt der Religion bezogen werden. Dieses Objekt der Religion wird in sozialen Phänomenen der Religion als transzendent und unendlich aufgefaßt und als „Gott" oder „das Göttliche" usw. bezeichnet. Natürliche Sprache wird zu religiöser Sprache durch eine Relation zum Objekt der Religion. Ein Sprecher wird zu einem religiösen Sprecher durch eine personale Relation zum Objekt der Religion. Diese personale Relation nennen wir den religiösen Glauben. So handelt es sich bei der religiösen Sprache also nicht um eine eigene Sprache mit eigenem Vokabular, sondern um einen eigenen Sprachgebrauch. Natür-

[1] *A. Grabner-Haider* (Hg.), Die Bibel und unsere Sprache. Konkrete Hermeneutik. Wien 1970.

[2] Vgl. *N. Schiffers,* Auf der Suche nach einer kritischen Instanz für die Sprache. In: ThPQ 120 (1972), 149—151.

liche Sprache wird religiös gebraucht, sie erhält eine Relation zum Objekt der Religion[3]. Abgekürzt nennen wir religiös gebrauchte Sprache religiöse Sprache (R). Sprache ohne Relation zum Objekt der Religion nennen wir profane Sprache (P).
Fragen wir nun nach dem Verhältnis von Wissen und religiösem Glauben. Wir sehen beide Tätigkeiten des Menschen auf zwei verschiedenen epistemologischen Stufen, denen verschiedene Aufgaben und Funktionen zukommen. Sofern R sich aus P aufbaut, enthält R auch ein Wissen. Nach unserer Sicht besteht kein prinzipieller Konflikt zwischen Wissen und religiösem Glauben, denn dieser ist auf Grund des Wissens nicht entscheidbar[4]. Da aber eine religiöse Glaubenssprache immer ein Wissen enthält, kann es zu einem Konflikt kommen, zwischen dem neuen, gewandelten oder fortgeschrittenen Wissen, das sich auch in der natürlichen Sprache niederschlägt, und dem Wissen, das eine formulierte religiöse Glaubenssprache enthält. Tritt dieser Fall ein, und er ist tatsächlich sehr oft gegeben, dann muß das in der Glaubenssprache enthaltene Wissen nach dem neuen und bewährten Wissen modifiziert werden. In dieser Arbeit scheint eine Hauptaufgabe theologischer Hermeneutik zu liegen. Die Sprache des Wissens enthält per definitionem keinen religiösen Glauben; folglich ist dieser aus ihr auch nicht ableitbar. Wohl aber kann etwas gewußt und zugleich religiös geglaubt werden. D. h. auch Wissen kann eine Relation zum Objekt der Religion haben.

In der religiösen Glaubenssprache selbst können wir zwei verschiedene Bereiche oder Dimensionen unterscheiden. Sie hat a) einen deskriptiven oder aussageartigen und b) einen nichtdeskriptiven oder nichtaussageartigen Bereich. Ohne aussageartigen Teil wäre nämlich die Glaubenssprache nicht logisch zu ordnen. Sie macht aber einerseits Aussagen über das Objekt der Religion und anderseits über Tatsachen, Sachverhalte, Gegenstände usw., die in einer Relation zum Objekt der Religion gesehen werden. Viele ihrer Sätze haben auch die indikatorische Form der Aussage. Dieser aussageartige Teil der Glaubenssprache ist nun logisch systematisierbar, wie auch die dogmatische Theologie zeigt[5]. Der größere und umfassendere Teil der Glaubenssprache scheint aber der nichtdeskriptive zu sein. Dort werden nicht Aussagen gemacht, sondern dort werden andere Sprechhandlungen durchgeführt[6]. Dort werden bestimmte Situationen erzeugt, dort wird etwas befohlen oder es wird zu etwas angespornt. Wir können diesen Bereich der Glaubenssprache „evokativ" nennen[7]. Es sollen Situationen hervorgerufen werden, in denen der Sprecher Empirisches und zugleich „mehr als" Empirisches erfährt. In solchen Situationen geschieht ein Transzendieren des Empirischen, und es erschließt sich dem Sprecher etwas Neues. Was sich in einer solchen „Erschließungssituation" erschließt, kann eine Relation zu Gott sein. Religiöser Glaube und religiöse Glaubenssprache sind in einer derartigen Situation der Erschließung beheimatet. Aufgabe der Glaubenssprache ist es daher, neue Erschließungssituationen des Glaubens zu wecken bzw. zu diesen hinzuführen. Dies macht kurz gesagt ihre nichtdeskriptive Dimension aus.

*

Wenn wir so eine Struktur der religiösen Sprache skizziert haben, können wir uns der *Frage der Hermeneutik* zuwenden. Hermeneutik umschreibt ihren Gegenstandsbereich

[3] Wir folgen mit diesem Ansatz den sprachlogischen Analysen von *J. M. Bochenski*, Logik der Religion. Köln 1968, 20 ff.
[4] Vgl. *W. Gombocz*, Über die Relevanz erkenntnistheoretischer Positionen und logischer Analyse für die Theologie. Theol. Diplomarbeit, Graz 1971, 13—14.
[5] Vgl. dazu besonders *Bochenski*, a. a. O. 44 ff, der eine Axiomatisierung der Glaubenssprache versucht hat (55 ff).
[6] Die Analyse der Sprechhandlungen wurde von *J. L. Austin* durchgeführt und angeregt. (How to Do Things with Words. Oxford 1955.)
[7] Damit folgen wir dem Sprachgebrauch und der Theorie von *I. T. Ramsey*, Religious Language. London 1957.

mit den Begriffen des Verstehens, des Interpretierens und des Übersetzens. Verstehen kann bedeuten, einen Sinn zu konstituieren. Man verständigt sich über Schon-Verstandenes und entwirft, was erst zu verstehen ist. Das Übersetzen kann man verstehen als Abbilden eines Systems in einem anderen System. Im Falle von Personen werden dabei Erlebnissysteme transponiert. Diese Transposition geschieht über eine objektive Schaltstelle, über die Bedeutung tragender Zeichen der Sprache. Der Übersetzung geht das Verstehen voraus[8]. P. Lorenzen hat für die Theorie des Verstehens die Bezeichnung „Skopik" vorgeschlagen. Nach ihm führen Argumentationen darüber, zu welchen Zwecken Handlungen ausgeführt sind, zu Deutungen von Handlungen als Mittel zu Zwecken und zu Deutungen von Zwecken als Mittel zu anderen Zwecken. Vernünftige Argumentation dieser Art führt zum Verstehen von Handlungen und Zwecken[9]. Es handelt sich bei dieser Sicht um eine teleologische Bestimmung des Verstehens, wobei unter Handlungen auch die Sprachhandlungen fallen.

Wir haben es bei allen Texten des Glaubens, die übersetzt und verstanden werden sollen, um sprachliche Äußerungen von Sprechern zu irgendwelcher Zeit zu tun. Die Frage ist nun, in welche Sprache diese Äußerungen übersetzt werden sollen, damit sie verstanden werden? Welche Sprachen stehen uns dafür zur Verfügung? Es sind zwei, nämlich die natürliche Sprache (Umgangssprache und Bildungssprache) und die Konstruktsprache oder „Orthosprache" (P. Lorenzen), das ist eine logifizierte bzw. logisch einwandfreie Sprache, in der alle sprachlichen Mittel jederzeit begründbar und herleitbar sind. Was in einer theologischen Hermeneutik und in einer konkreten Hermeneutik der Verkündigung in Frage kommt, ist vorwiegend die natürliche Sprache. Das spricht nicht gegen die Möglichkeit, daß in einer wissenschaftlichen Theologie eine Orthosprache als Überprüfungsverfahren für eine Übersetzung eine Rolle spielen kann. Wir klammern sie aber aus unseren Überlegungen zur konkreten Hermeneutik aus. Wir stellen fest, daß die Glaubenstexte durchwegs in der natürlichen Sprache verfaßt sind und in natürliche Sprache übersetzt werden. Eine natürliche Sprache ist eine nicht kritisch reflektierte und nicht in ihre logischen Einzelbestandteile zerlegte Sprache. Bei einer derartigen Übersetzung, die P. Lorenzen aus der Sicht der Wissenschaftstheorie und der konstruktiven Methode eine „naive" Interpretation nennt[10], versteht man die fremde sprachliche Äußerung oder den fremden Text so gut, wie man sein eigenes Sprechen versteht. Man kann vom Text lernen. Allerdings scheint das Gelernte nicht systematisierbar.

In dieser naiven Interpretation und konkreten Hermeneutik werden die Glaubenstexte in die natürliche Sprache unserer Zeit und Kultur übersetzt. Diese Sprache ist zu einem großen Teil durch das Wissen dieser Zeit und Kultur geprägt, da unentwegt bewährte Aussagen der Wissenschaft in die natürliche Sprache eingehen. Zum anderen Teil besteht diese Sprache aus Annahmen und Meinungen, die nicht den Status von Wissen haben. Der Übersicht halber nennen wir das, was interpretiert, verstanden und übersetzt werden soll, das *Interpretandum* (I^1); das, wohin übersetzt oder womit interpretiert und verstanden werden soll, das *Interpretans* (I^2). I^1 sind in unserem Fall die Glaubenstexte, I^2 ist unsere natürliche Sprache. Nun enthält sowohl I^1 als auch I^2 Wissen wie Annahmen. Allerdings bestehen zwischen dem Wissen in beiden Fällen, aber auch zwischen den Annahmen in beiden Fällen beträchtliche Unter-

---

[8] Vgl. *E. Leibfried*, Hermeneutik als Übersetzungsgeschehen aus der Sicht eines Literaturwissenschaftlers. In: *U. Gerber* (Hg.), Hermeneutik als Kriterium für Wissenschaftlichkeit? Loccum 1972, 67 f.

[9] *P. Lorenzen*, Hermeneutik und Wissenschaftstheorie aus der Sicht der konstruktiven Methode. In: *U. Gerber* (Hg.), Hermeneutik als Kriterium, 129.

[10] *P. Lorenzen*, a. a. O. 131. Er nennt es eine Naivität, anzunehmen, ein Text sei schon dadurch wissenschaftlich interpretiert, wenn man eine Übersetzung in die unkritisch gebrauchte Umgangssprache oder Bildungssprache gemacht habe (134).

schiede. Aufgabe einer konkreten Hermeneutik ist es nun, das Wissen in I^1 aus dem Wissen in I^2 abzuleiten. Dazu muß die Verträglichkeit des Wissens in beiden Fällen überprüft werden. Ist sie nicht gegeben, dann muß das Wissen in I^1 nach dem Wissen in I^2 modifiziert werden. Ähnliches gilt aber nicht mehr für die Annahmen in beiden Fällen. Gewiß sollen die Annahmen in I^1 aus den Annahmen in I^2 ableitbar sein, oder sie sollen in beiden Fällen verträglich sein. Da aber Annahmen noch nicht bewährt sind, sind keineswegs die vorläufigen Annahmen in I^2 der Maßstab für die Annahmen in I^1. Es können sich vielmehr nicht selten die profanen Annahmen in der Glaubenssprache auch für heutige Sprecher als die lebensadäquateren erweisen. Dann nämlich werden sie verstanden und in das eigene Erlebnissystem internalisiert. Daß es dazu kommt, hat aber als Voraussetzung, daß diese Annahmen in I^1 mit dem bewährten Wissen in I^2 verträglich sind. Was in einer derartigen Übersetzung konstant bleibt, sind auf der einen Seite die Grundgegebenheiten des Sprechers selbst, und das sind auf der anderen Seite die Relationen, die zwischen dem profanen Wissen und den profanen Annahmen einerseits und dem Objekt der Religion anderseits bestehen. Damit haben wir Hermeneutik nur an der deskriptiven Dimension der Glaubenssprache beschrieben.

*

Nun führt die Glaubenssprache in ihrer nichtdeskriptiven Dimension *Sprachhandlungen* aus. Sie führt in Situationen der Erschließung, sie weckt Glauben, sie stellt die Relation zu „Gott" her. Wie aber kann diese zweite Funktion der Glaubenssprache verstanden, interpretiert und übersetzt werden? Theoretische Hermeneutik deutet hier Handlungen als Mittel zu Zwecken. Der letzte Zweck ist hier die personale Relation des Sprechers zu Gott. Konkrete Hermeneutik aber macht diese Handlungen wiederholbar. Diese personale Relation soll nicht nur beschrieben, sondern hergestellt werden. Da ist zu beginnen bei der Beschreibung von Situationen, von Lebenssituationen. Es muß gezeigt werden, in welchen Lebenssituationen einzelne Sätze der Glaubenssprache entstanden sind, welche Situationen diese Sprache erzeugt haben. Dann kann gesehen werden auf Situationen heutiger Sprecher, die eine ähnliche Sprache erzeugen; z. B. auf Situationen, in denen auf die Grenzen des Empirischen gestoßen wird. Es werden heutige Lebenssituationen gesucht und beschrieben, die analog sind den Situationen, die die Glaubenssprache ursprünglich erzeugten. Die Analogizität derartiger Situationen ist gewährleistet durch die wesentlichen Invarianzen des natürlichen Sprechers.

Konkrete Hermeneutik der Glaubenssprache besteht nun nicht mehr im Beschreiben derartiger Situationen der Erschließung, sondern sie besteht in der *Erzeugung derartiger Situationen.* Eine Situation wird für einen Sprecher charakterisiert, indem er sie interpretiert. Wenn Erschließungssituationen des Glaubens beschrieben und analysiert sind, dann können auch Hinweise gegeben werden, wie zu solchen Situationen und ihrer Interpretation im Glauben hingeführt wird. Herstellbar ist eine Glaubenssituation nach der Lehre der Kirche nicht. Sie ist vielmehr Werk der Gnade Gottes. Aber vorbereitet werden kann sie, und diese Vorbereitung ist Aufgabe der kirchlichen Verkündigung. Damit erhält konkrete Hermeneutik ein weites Betätigungsfeld. Ihr Ansatzpunkt sind Lebenssituationen einzelner Sprecher, gelegentlich auch von Gruppen. Es geht ihr um heutige Lebenswelten und um die Frage, ob darin personale Relation zu Gott möglich sei. Lebenswelten und „Lebensformen" stehen nach dem „zweiten" E. Wittgenstein[11] hinter den einzelnen „Sprachspielen", damit auch hinter dem Sprachspiel des religiösen Glaubens. Der Bereich dieser Lebenswelten scheint in der Lebensbewältigung zu liegen, und für den „ersten" Wittgenstein sind unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt, wenn alle möglichen wissenschaftlichen Fra-

[11] Phil. Untersuchungen, § 23.

gen beantwortet sind[12]. Allerdings glaubt Wittgenstein zu dieser Zeit, daß dann keine Frage mehr bleibe. Freilich, wir machen in unserer heutigen Sprachkompetenz diesbezüglich eine gegenteilige Erfahrung. Die Fragen bleiben, und sie werden trotz des Wissens nicht geringer. Es sind Fragen, wie ein Leben gelingen soll und welchen Sinn es haben soll. Bei diesen Fragen dürfte eine konkrete Hermeneutik der Glaubenssprache ihren Ort haben.

Auf *einige Regeln einer solchen Hermeneutik* ist von der Eigenart der Glaubenssprache her noch hinzuweisen. Die Glaubenssprache spricht in zwei verschiedenen Weisen von Gott, einerseits in *Begriffen*, anderseits in *Bildern* und Symbolketten. Dabei scheinen die Bilder das Primäre zu sein; sie bilden das logische Fundament der Glaubenssprache. Aus ihnen werden Begriffe und Aussagen abgeleitet, ohne daß dabei die Bilder verschwinden. Diese Bild- und Symbolketten, die untereinander einer logischen Ordnung folgen, haben in der Glaubenssprache eine zweifache Relation; nämlich einerseits zur Welt des Sprechers, der sie entnommen sind, und anderseits zum Objekt der Religion. Alles in der Welt kann zum Symbol werden für etwas anderes, hier für das ganz Andere der transzendenten Welt Gottes. So stehen Bilder und Begriffe in der Glaubenssprache in einem Komplementärverhältnis zueinander. Wohl tendieren die Bilder ständig zum Begriff, gehen aber niemals in diesem auf. Umgekehrt behält der Begriff seine Rückkoppelung zum Bild (conversio ad phantasma), was selbst noch von den logischen Begriffen gilt. Daraus folgt, daß eine Eliminierung der Bilder in der Glaubenssprache einen Mißbrauch dieser Sprache darstellt. Die Bilder haben hier ihren Platz vor allem in der nichtdeskriptiven Dimension dieser Sprache, während die Begriffe im aussageartigen Teil fungieren. Von daher erscheint eine Entmythologisierung als theologische Hermeneutik als Regelverstoß gegen die Glaubenssprache und in keiner Weise zulässig. Das Programm der Entmythologisierung, das ein gestörtes Verhältnis zum Wissen der Zeit ausdrückt, hängt in keiner Weise mit einer theologischen oder konkreten Hermeneutik zusammen. Es hat selbst keinerlei Analysen über die Eigenart der Glaubenssprache aufgestellt, sondern basiert auf einigen falsifizierbaren Annahmen[13].

Ähnlich unzulässig für eine konkrete Hermeneutik ist auch die sogenannte *Säkularisierungstheologie*. Darin geht es nämlich konsequenterweise darum, die Relation zum Objekt der Religion, die ein Ausdruck der Glaubenssprache hat, wieder zurückzunehmen. R wird wieder auf P reduziert, in der ebenfalls nicht verifizierbaren Annahme, daß die Relation zum Objekt der Religion dem heutigen Sprecher nicht mehr möglich sei. In einer abgeschwächten Version soll ein personales Gottesbild durch ein sogenanntes „funktionales" ersetzt werden. Darin tritt an Stelle eines menschlichen Bildes das Bild der Maschine; eine personale Relation soll durch eine funktionale ersetzt werden. Auch dieses Programm unternimmt keine Analyse der Glaubenssprache und stellt eine schwere Verkennung, ja die Auflösung dieser Sprache dar. Dahinter mag sogar eine missionarische Absicht stecken, aber sie beruht auf einer gefährlichen Unkenntnis der logischen Struktur der Glaubenssprache. Es scheiden also Säkularisierung wie auch Entmythologisierung konsequenterweise aus einer theologischen und praktischen Hermeneutik der Glaubenssprache aus. Ein positiver Ansatz scheint nur in der sog. „existentialen Interpretation" gegeben, insofern diese wieder in Erinnerung ruft, daß durch die Glaubenssprache der einzelne Sprecher-Hörer persönlich angesprochen ist und antworten soll. Allerdings tendiert die Überbetonung dieses Ansatzes zu einer Privatsprache.

*

[12] Traktatus 6. 52.

[13] Ich habe dies ausführlich dargestellt in meinem Aufsatz „Entmythologisierung und Säkularisierung in sprachtheoretischer Sicht". ZKTh 95 (1973), 423—442.

Welche Möglichkeiten bleiben also einer konkreten Hermeneutik in der heutigen Sprachsituation? Es ist offensichtlich, daß heute ein Säkularisierungsprozeß in der Sprachkompetenz im Gang ist. Es ist ebenso deutlich, daß manche Bildwelten der Glaubenssprache dem heutigen Sprecher kaum verständlich sind. Diese Sachverhalte hatten die beiden genannten theologischen Programme zur Folge, die selber von einer Unsicherheit angesichts des Wissens zeugen und die in den Kirchen erst recht zur Verunsicherung der Gläubigen beigetragen haben. Begonnen werden muß bei einer exakten epistemologischen Unterscheidung zwischen Wissen und religiösem Glauben. Die Frage dieses Glaubens ist durch das Wissen konsequent unentscheidbar. Damit bleibt die volle Freiheit, zu glauben, und es ist eine Selbstbegrenzung des Wissens gegeben. Dann beginnt eine konkrete Hermeneutik mit den Bildwelten der Glaubenssprache. Sie sucht nach den Bildern und Symbolketten, die unsere Lebenswelt heute erzeugt. Und sie sucht in einem zweiten Schritt nach der Verträglichkeit dieser Bilder mit den Bildern der Glaubenssprache, die eine andere Lebenswelt erzeugt hat. Wir erzeugen nämlich in unserer Sprachkompetenz ständig neue Bildwelten, für die unsere Erfahrung das Material liefert[14]. Konkrete Hermeneutik beteiligt sich hier am ständig neuen Prozeß der Symbolisierung. Von einer „Ummythologisierung" kann hier deswegen nicht gesprochen werden, weil sich das Verhältnis von Symbol und Wissen seit den Ursprüngen des Glaubens entscheidend gewandelt hat.

Nun sind neben den wandelbaren Bildwelten offensichtlich auch solche gegeben, die von einer eigenartigen Konstanz sind, und die trotz Verdrängung in der menschlichen Sprachverwendung immer wieder auftauchen. C. G. Jung hat diese Bildwelten die „Archetypen" genannt, wozu er vor allem die religiösen Urbilder zählt[15]. Diese Bilder sind nie erfunden, sondern treten ins Dasein des Sprechers. In ihnen spiegelt sich die permanente Tätigkeit des Unbewußten wider. Diese Urbilder scheinen also in jeder Lebenswelt invariant gegeben zu sein, auch wenn sie längere Zeitperioden hindurch überdeckt sein können. Eine konkrete Hermeneutik wird nach diesen Urbildern des Glaubens suchen und wird sie im Sprecher freizulegen versuchen. Als Beispiele können dafür genannt werden die Bilder der „Schuld" oder die Bilder der „Erlösung". Diese Urbilder sagen, was immer und überall und in jedem Menschenleben geschieht. So scheinen auch in vielen Bildern um die Person Jesu Christi solche eingespielte Urbilder gegeben zu sein, die nicht einfach beliebig ausgewechselt und ersetzt werden können. Es geht vielmehr darum, sie in den Lebenswelten aufzuspüren und zum Leben zu bringen.

Als Alternative zur Säkularisierungstheologie wird eine konkrete Hermeneutik auf der Suche sein nach *Zeichen der Transzendenz,* die unsere spezifische gesellschaftliche Situation hervorbringt. Da müssen die Situationen gekannt und beschrieben werden, in denen der Sprecher auf Grenzen des Empirischen stößt oder in denen er beginnt, über diese hinauszugehen. Solche Zeichen des Transzendierens finden sich wiederum in den symbolischen Sinnwelten, die eine Gesellschaft zur Orientierung aufbaut. In derartigen symbolischen Vorgängen, die eine Sinnorientierung des ganzen Lebens darstellen, wird von der Alltagswirklichkeit auf eine andere Wirklichkeit verwiesen. Solche symbolische Sinnwelten sind die Matrix aller gesellschaftlichen und individuellen Sinnhaftigkeit und bekommen ihre besondere Bedeutung in Grenzsituationen des Lebens. Ihre wichtigste Funktion scheint in der Ortsbestimmung des Todes zu liegen. Sie ordnen die persönliche Erfahrung des Individuums und regulieren die Abfolge der Lebensfolgen. In empirischer Hinsicht scheint die religiöse Sinnwelt, die

---

[14] Vgl. *S. K. Langer,* Philosophie auf neuem Weg. Frankfurt 1965, 114 f. *M. Eliade,* Ewige Bilder und Sinnbilder. Vom unvergänglichen Seelenraum. Olten 1958. *R. Barthes,* Mythologies. Paris 1957, 219 f.

[15] *C. G. Jung,* Psychologie und Religion. Zürich - Leipzig 1942, 84 ff.

mit vielen anderen verzahnt ist, die tragfähigste zu sein[16]. Aufgabe einer konkreten Hermeneutik des Glaubens ist es wiederum, diese gegebenen Sinnwelten aufzuspüren und sie auf die Sinnwelt des Glaubens zu beziehen. Nur so scheint es möglich, erneut personale Relationen zu Gott zu wecken oder eben Glauben zu verkündigen. Für manche Wissenssoziologen ist jedenfalls die Säkularisierungstheorie kein Dogma, sie halten den Auflösungsprozeß der religiösen Relation sogar für umkehrbar[17].

*

Eine konkrete Hermeneutik des Glaubens wird sich in ihrem aussageartigen Bereich mit dem bewährten Wissen der Zeit konsequent verständigen. Sie wird das Wissen, das R enthält, konsequent modifizieren nach dem Wissen, das P enthält. Dadurch gewinnt sie ein voll entstörtes Verhältnis zum Wissen und zur Wissenschaft. *Ihre Hauptaufgabe liegt im nichtdeskriptiven Teil der Glaubenssprache.* Dort wird sie in vielfältiger Weise den neuen Bildwelten auf der Spur sein, die unsere heutigen Lebenswelten erzeugen. Bei dieser Suche können ihr gewiß Künstler und Dichter eine Hilfe sein, die diese Symbolwelten am dichtesten artikulieren. Sie wird zum andern auf der Suche sein nach den unwandelbaren Urbildern des menschlichen Bewußtseins und der Sprache, und sie wird diese Urbilder wecken und beleben. Sodann wird sie konsequent Zeichen des Transzendierens und der Transzendenz in unseren verschiedenen Lebenswelten aufspüren, und sie wird diese Zeichen im christlichen Glauben deuten. Nur wenn sie die Sprache dieser Symbolwelten versteht, wird sie in der Lage sein, zu Situationen der Erschließung und des Glaubens hinzuführen. Dies aber betrachtet sie als ihre Aufgabe, als ihren Dienst an der Verkündigung. Sie wird mit einer großen Pluralität von Sinnwelten in unserer Gesellschaft rechnen und mit vielen Pendlern zwischen solchen Sinnwelten[18]. Die lebensmächtigen Bilder und Symbolketten können in verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen verschieden sein. So haben etwa Bauern andere Bilder, die aus ihrer Lebenswelt entstanden sind, als etwa Arbeiter oder Intellektuelle. Diese gruppenspezifischen Bildwelten sind einer konkreten Hermeneutik wichtig.

Wir verstehen konkrete Hermeneutik als Anwendungsfall der theoretischen Hermeneutik, die eine Theorie über die Bedingung der Möglichkeit des Verstehens darstellt. Verstanden und persönlich angeeignet werden sollen in unserem Fall Texte des Glaubens. Diese Texte, die aus einer Erschließungssituation stammen, sollen neuen Glauben in neuen Lebenssituationen wecken. *Damit ist konkrete Hermeneutik nach der deskriptiven Seite ein Übersetzungsvorgang, nach der nichtdeskriptiven Seite aber ein Verkündigungsvorgang.* In diesem müssen einerseits konkrete Lebenssituationen erfaßt werden und anderseits die Symbolwelten, die diese Lebenssituationen erzeugen. Damit geht in eine derartige Hermeneutik auch viel empirisches Wissen ein. Die Programme der Entmythologisierung und der Säkularisierung scheiden für eine konkrete Hermeneutik als Möglichkeit konsequent aus[19]. Sie entwickelt vielmehr dazu Alternativprogramme, die in der Symbolisierung der Lebenswelten und in der

---

[16] Vgl. dazu vor allem *P. L. Berger / Th. Luckmann*, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Frankfurt 1969, 104 ff. Ähnlich auch *P. L. Berger*, Auf den Spuren der Engel. Frankfurt 1970, 79 ff.

[17] Vgl. *P. L. Berger*, Soziologische Betrachtungen über die Zukunft der Religion. In: *O. Schatz* (Hg.), Hat Religion Zukunft? Graz, 1971, 65.

[18] Vgl. *P. L. Berger*, Auf den Spuren, 69.

[19] Es ist möglich, daß dies in dem vorgelegten Versuch „Die Bibel und unsere Sprache" noch nicht genügend deutlich wird. Vielleicht ist das mit ein Grund, warum Schiffers (a. a. O. 151) diesem Versuch das Prädikat „Konkrete Hermeneutik" abspricht. Es ging diesem Versuch vorwiegend um die deskriptive Dimension der Glaubenssprache und um Verständigung mit dem Wissen, auch wenn das dort beschriebene Wissen keineswegs hinreichend ist. Falls tatsächlich Alternativen überspielt wurden, so sollten sie hier klargestellt werden.

Auffindung von Zeichen der Transzendenz liegen könnten. Darin liegt nämlich dann keine Flucht nach vorne, sondern dies ist mühsame und aufwendige Bewältigung der Zeit- und Sprachsituation. Eine solche Hermeneutik weiß um die Eigenart und die innere Struktur der Glaubenssprache. Sie ist nicht allein eine Angelegenheit des Wissens, sondern ebenso stark der persönlichen Überzeugung und des persönlichen Glaubens. Auch hier vertragen sich exaktes Wissen und tiefe Spiritualität des Glaubens vollauf. Eine derartige Hermeneutik könnte einen gewichtigen Beitrag zur praktischen Theologie und zur Glaubensverkündigung leisten, und sie könnte entstandene Unsicherheiten des Glaubens in der Kirche überwinden helfen. Ein Glaube, der über hinreichendes Wissen verfügt und um die Grenzen und die Eigenart beider weiß, dürfte sein „schlechtes Gewissen" (S. Weil) angesichts des Wissens der Zeit abgelegt haben. Dies scheint aber eine Voraussetzung für konkrete Hermeneutik des Glaubens wie für kirchliche Verkündigung zu sein.

PETER GRADAUER

Römische Erlässe und Entscheidungen

Eheprozesse

a) Neue Normen für die Ostkirchen

Für die lateinische Kirche war durch das Motuproprio „Causas matrimoniales" vom 28. März 1971 die Verfahrensordnung für Eheprozesse zum Zwecke einer beschleunigten Durchführung in einigen Punkten abgeändert worden. Diese Maßnahmen wurden nun in ganz ähnlicher Weise für die orientalischen Kirchen getroffen; als Grundlage bleibt jedoch weiter das Prozeßrecht in Geltung, das von Pius XII. durch das Apostolische Schreiben „Sollicitudinem nostram" vom 6. Jänner 1950 eingeführt worden ist.

Einleitend hält das Dokument fest, daß die Ehesachen von Getauften vor den kirchlichen Richter gehören, Streitsachen über rein zivile Rechtswirkungen jedoch an sich vor die weltliche Behörde; wegen des engen Zusammenhanges können freilich auch diese vom kirchlichen Richter behandelt und entschieden werden. Die neuen Normen berühren hauptsächlich vier Punkte. So wird die Kompetenz der kirchlichen Gerichte erweitert. Für die Tribunale der 1. und 2. Instanz können bei Mangel an Klerikern Richterkollegien aus zwei Klerikern und einem Laien gebildet werden; einzelne Fälle können in 1. Instanz sogar unter bestimmten Umständen einem Geistlichen als Einzelrichter übertragen werden. Für Notars- und Schreiberdienste ist die Beiziehung von Frauen zulässig. Die wichtigste Neuerung betrifft das Appellationsverfahren. Vom erstinstanzlichen Urteil, das die Nichtigkeit einer Ehe ausspricht, muß der Bandanwalt weiterhin an ein höheres Gericht appellieren. Der „Defensor vinculi" der 2. Instanz erstellt zunächst ein Gutachten über das erste Urteil; das Richterkollegium der 2. Instanz kann sodann das erstinstanzliche Urteil bestätigen oder ein eigentliches Verfahren in 2. Instanz anordnen. Im ersten Fall ist der Prozeß beendet, die Partner können nach Ablauf von 10 Tagen, wenn kein weiterer Einspruch erfolgt, eine neue Ehe eingehen.

Eine 4. Neuerung betrifft die Sonderfälle, die durch ein Kurzverfahren behandelt werden können: Wenn aus einem sicheren und authentischen Dokument das Vorliegen eines trennenden Ehehindernisses feststeht und ebenso mit gleicher Gewißheit offenkundig ist, daß eine Dispens von diesem Hindernis nicht gegeben wurde, kann der Hierarch nach Befragung der Partner und unter Beiziehung eines Bandanwaltes die Ehe als ungültig erklären; dies gilt auch beim Mangel der kanonischen Form und

beim Fehlen eines gültigen Auftrages. (Motuproprio „Cum matrimonialium" vom 8. September 1973; AAS, LXV [1973] 577–581.)

b) Nichtvollzugsverfahren
Für die Erledigung der Dispensverfahren bei Nichtvollzug einer Ehe waren bisher zwei römische Kongregationen zuständig gewesen: bei rein katholischen Ehen die Sakramentenkongregation, bei Mischehen mit Kultusverschiedenheit die Kongregation für die Glaubenslehre. Nun wurde aus Gründen der Opportunität und im Einklang mit Nr. 56 der Apostolischen Konstitution „Regimini Ecclesiae Universae" über die Kurienreform festgesetzt, daß in Zukunft für alle diese Ehefälle, auch wenn ein Partner nicht getauft ist, die Sakramentenkongregation zuständig ist. (Mitteilung aus dem päpstlichen Staatssekretariat vom 15. Juli 1973; AAS, LXV [1973] 602.)

Instruktion über das „Secretum Pontificium"

Alle Amtsträger der Dikasterien der römischen Kurie, die von Amts wegen Zugang zu den Dokumenten haben, die unter das „päpstliche Geheimnis" fallen, sind in Zukunft durch Ablegung eines besonderen Eides zur Wahrung des Geheimnisses verpflichtet. Zu den Angelegenheiten, die unter dieses strenge „Secretum" fallen, zählen u. a. die Vorbereitung und Redaktion päpstlicher Dokumente, die vom Staatssekretariat oder vom Rat für die öffentlichen Angelegenheiten behandelten Fragen, ferner Hinweise und Anzeigen bei der Kongregation für die Glaubenslehre sowie deren Prüfung, außergerichtliche Anzeigen mit Bezug auf Delikte gegen Glaube oder Sitte sowie gegen das Bußsakrament mit Prozessen und Urteilen, unbeschadet des Rechtes des Angezeigten, den Inhalt der gegen ihn erhobenen Vorwürfe zu erfahren, falls dies zu seiner Verteidigung erforderlich ist. Außerdem fallen unter dieses „päpstliche Geheimnis" die Berichte der Vertreter des Hl. Stuhles, amtliche Nachrichten betreffend die Ernennung von Kardinälen, Bischöfen, Apostolischen Administratoren, der übrigen Ordinarien mit bischöflicher Vollmacht, der Apostolischen Vikare und Präfekten, der päpstlichen Vertreter und der entsprechenden Informativprozesse, ferner die von Amts wegen erfahrenen Nachrichten über die Ernennung höherer Prälaten und Beamter der römischen Kurie; alles, was die Angestellten der Chiffre und die chiffrierte Korrespondenz betrifft, sowie schließlich die vom Papst, von den Vorstehern der Dikasterien der Kurie und von den päpstlichen Vertretern zurückbehaltenen Angelegenheiten und Fälle, deren Wichtigkeit Geheimhaltung erfordert.
Außer dem vorhin erwähnten Personenkreis sind an dieses besondere „Secretum" noch gebunden: das untergeordnete Personal der Kuriendikasterien, das durch „päpstliches Geheimnis" geschützte Angelegenheiten behandelt, Angestellte, die diese Fälle bearbeiten, sowie die Personen, die sie in diesen Fragen konsultieren; alle jene, denen das „Secretum pontificium" für bestimmte Fälle auferlegt wird, sowie auch alle, die Kenntnis von Dokumenten oder Angelegenheiten erhalten, die auf diese Weise geschützt sind. Wer das päpstliche Geheimnis verletzt, versündigt sich schwer. Eine Sonderkommission wird im Einzelfall über den Betreffenden urteilen und entsprechende Strafen verhängen, die der Schwere der Schuld und dem angerichteten Schaden angemessen sind. (Diese vom Kardinalstaatssekretär unterzeichnete Instruktion wurde am 4. Februar 1974 von Paul VI. approbiert und zur Veröffentlichung freigegeben; AAS, LXVI [1974] 89—92.)

Neue Bußliturgie

Nach zehn Jahren der Vorbereitung ist nun die neue Liturgie des Bußsakramentes erschienen. Die lateinische, 120 Seiten starke Fassung des neuen „Ordo paenitentiae" gilt vom Erscheinungstag, 7. Februar 1974, an. Dieser Ordo ist die Grundlage für die Neuordnung des Bußsakramentes in den verschiedenen Sprachgruppen; denn er legt nur die Grundstruktur der einzelnen Feiern und die Absolutionsformel verbindlich

fest, alles andere kann durch die Bischofskonferenzen entsprechend den konkreten Bedürfnissen gestaltet werden. Die Übersetzungen mit den Anpassungen müssen freilich in Rom zur Bestätigung vorgelegt werden; nach deren Erteilung kann der neue Ritus gedruckt und eingeführt werden.

Der besondere Akzent des Buches liegt auf der Versöhnung — und trifft sich mit der Devise des „Hl. Jahres" 1975; dazu wird die enge Verbindung von Taufe, Eucharistie und Buße hervorgehoben: das Grundsakrament der Umkehr zu Gott ist die Taufe, und die Eucharistie schließt nicht nur einen Bußakt ein, sondern ist als ganze das „Opfer unserer Versöhnung". Die Verpflichtung zur mindestens einmaligen Beichte im Jahr für die Todsünden sowie der große Nutzen der Beichte für die läßlichen Sünden werden erneut unterstrichen. Auf verschiedene Weise wirkt auch die Gemeinde beim Werk der Versöhnung mit: durch die Verkündigung des Wortes Gottes, durch gegenseitiges Bekennen und Verzeihen, durch das Eintreten füreinander vor Gott, durch den Dienst der Priester bei der Spendung des Bußsakramentes. Den Priestern wird nahegelegt und empfohlen, Bußgottesdienste zu halten und diese nicht ohne Mitwirkung von Laien vorzubereiten.

Für die Feier der Liturgie des Bußsakramentes werden drei Formen aufgezeigt: Die „Feier des Bußsakramentes für einen einzelnen Büßer" entspricht der immer schon geübten Einzelbeichte, als deren Elemente aufgezählt werden: Begrüßung durch den Beichtvater, eventuelle Einstimmung mit einer kurzen Bibellesung, Gewissenserforschung, Sündenbekenntnis, Beichtgespräch mit Ermahnung und Auflage der Buße, Reue und guter Vorsatz seitens des Beichtenden, Lossprechung durch den Priester, zum Abschluß ein Lob- und Dankgebet. Diese Form ist gegenüber früher weniger juridisch, sondern mehr liturgisch gestaltet.

Die „Feier des Bußsakramentes für mehrere Büßer mit Einzelbekenntnis und persönlicher Lossprechung" ist ein Ritus, bei dem die individuelle Beichte und die Lossprechung im Rahmen eines Wortgottesdienstes erfolgen. Er eignet sich vor allem für kleine und gleichgeartete Gruppen; für eine Feier im größeren Kreis müßten ja genügend Zeit und eine entsprechend große Zahl von Priestern für die Einzelbeichten zur Verfügung stehen. Der Aufbau sieht wieder Begrüßung, Lied, Gebet und eine kurze Homilie vor, anschließend die Gewissenserforschung und den Ritus der Wiederversöhnung mit seinen vier Teilen: dem gemeinsamen Schuldbekenntnis (Confiteor), litaneiartigen Fürbittgebeten mit Vater unser und Vergebungsbitte, Einzelbekenntnis bei einem anwesenden Priester und Entgegennahme der individuellen Absolution. Als Lob Gottes wird das Magnificat oder ein passender Psalm empfohlen. Den Abschluß bilden Segen und Entlassung: „Der Herr hat eure Sünden vergeben, gehet hin in Frieden!"

Die „Feier des Bußsakramentes für mehrere Büßer mit allgemeinem Sündenbekenntnis und Generalabsolution" entspricht den „sakramentalen Bußfeiern", die nach den Normen der Kongregation für die Glaubenslehre vom 16. Juni 1972 erlaubt sind, wenn besondere Umstände vorliegen: in Todesgefahr, wenn zu wenig Beichtväter für eine große Zahl von Beichtenden vorhanden sind, so daß den Gläubigen kein Einzelbekenntnis möglich ist und sie die Vergebung und die Eucharistie entbehren müßten; das Urteil darüber steht im Normalfall dem Bischof in Verbindung mit der Bischofskonferenz zu; im Sonderfall darf ein Priester auch ohne Rückfrage beim Bischof die Absolution erteilen, doch soll er diesen nachher darüber benachrichtigen. Wem bei einer Generalabsolution schwere Sünden vergeben wurden, der muß dieselben innerhalb eines Jahres beziehungsweise vor der nächsten Generalabsolution in der Einzelbeichte bekennen.

Breiten Raum nehmen sodann die nichtsakramentalen Bußgottesdienste ein, für die das Rituale acht Modelle enthält. Sie haben die Struktur von Wortgottesdiensten und sind als Vorlagen gedacht. Sie können auch für sakramentale Bußfeiern verwendet

werden. Als deren Bedeutung wird herausgestellt: sie können und sollen der Vorbereitung auf das Einzelbekenntnis und der Besserung des Lebens dienen; sie sind Ausdruck der ständigen Umkehr und Hinwendung zu Gott seitens der ganzen Kirche; sie fördern den Bußgeist im einzelnen Gläubigen wie in der Gemeinde; sie dienen der Bußerziehung der Kinder und als Hilfe für die Taufvorbereitung der Katechumenen; sie sind schließlich auch ein Weg zur Sündenvergebung durch Gott, wenn kein Priester da ist, der die sakramentale Absolution geben könnte.
Der neue Ordo ist sichtlich bestrebt, die Privatisierung und Individualisierung des Bußsakramentes zu überwinden und den gemeinschaftsbezogenen Charakter der Buße und die Rolle der Gemeinde erneut zu betonen; er versucht auch, die Einengung der gesamten Bußliturgie auf die „Privatbeichte" zu überwinden, obgleich er am persönlichen Bekenntnis und an der Einzelabsolution als dem einzigen „ordentlichen Weg" zur sakramentalen Sündenvergebung festhält. Diese neue Bußliturgie ist somit ein bedeutsamer Schritt auf dem Wege zu einer erneuerten Bußpraxis. (Erlassen von der Kongregation für den Gottesdienst am 2. Dezember 1973; AAS, LXVI [1974] 172–173.)

Zur Notlage der Kirche im Hl. Land

Paul VI. hat die Katholiken in aller Welt aufgerufen, den unter zunehmend erschwerten Bedingungen lebenden Glaubensbrüdern im Hl. Land jede nur mögliche Hilfe zuteil werden zu lassen. Der Papst gibt in einem am 5. April 1974 veröffentlichten Apostolischen Schreiben „über die erhöhte Notlage der Kirche im Hl. Land" seiner wachsenden Sorge um die Christen in Palästina Ausdruck, die mit schwerwiegenden religiösen, politischen und sozialen Problemen konfrontiert seien. Zur Ermöglichung einer karitativen Hilfeleistung bestimmt er, daß in allen Kirchen und Oratorien des Welt- und Ordensklerus einmal im Jahr — am Karfreitag oder an einem anderen vom Ortsordinarius festzusetzenden Tag — zusammen mit besonderen Gebeten für die Gläubigen im Hl. Lande eine Kollekte abgehalten und für sie bereitgestellt werde. Die Gläubigen sollen rechtzeitig darüber unterrichtet werden, daß diese Kollekte für die Erhaltung nicht nur der Hl. Stätten, sondern vor allem der pastoralen, karitativen, erzieherischen und sozialen Werke Verwendung findet, die die Kirche im Hl. Lande zum Wohle ihrer christlichen Brüder und der dortigen Bevölkerung unterhält. (Erlassen am 25. März 1974; „L'Osservatore Romano" vom 6. April 1974; deutschsprachige Ausgabe vom 12. April 1974.)

Erneuerung und Förderung der Marienverehrung

In einem Apostolischen Schreiben an alle Bischöfe über „Die rechte Pflege und Entfaltung der Marienverehrung", das am 22. März 1974 im Vatikan veröffentlicht wurde, bezeichnet der Papst die Verehrung der Gottesmutter als spezifisch christlich, „da sie von Christus ihren Ursprung und ihre Wirksamkeit hat". So komme der einzigartigen Stellung Mariens im Erlösungsplan Gottes auch eine einzigartige Verehrung zu. In diesem Zusammenhang betont der Papst ausdrücklich, daß die Marienverehrung sich in der Geschichte der Kirche „harmonisch" der Christusverehrung untergeordnet habe, indem sie in Christus den „natürlichen und notwendigen Mittelpunkt" sehe.
Das Dokument enthält sodann Richtlinien zur Erneuerung der marianischen Frömmigkeit, die dem seit dem II. Vatikanum erfolgten Wandel in den religiösen Ausdrucksformen Rechnung tragen sollen. So haben sich „gewisse Bräuche und Andachtsformen als ungeeignet für das Empfinden der Menschen unserer Zeit" erwiesen und bedürften deshalb der Erneuerung. Diese vom Papst gewünschte Erneuerung der Marienverehrung in der katholischen Kirche verlangt nach seinen Worten, „daß die Bischofskonferenzen, die Ortskirchen, die Ordensfamilien und die Gemeinden eine echte schöpferische Tätigkeit entfalten" und sich gleichzeitig intensiv um eine Über-

prüfung der bestehenden Andachtsübungen bemühen. Dazu sei sowohl Achtung vor der Tradition als auch Offenheit für die berechtigten Anliegen der Menschen von heute und die Berücksichtigung wissenschaftlicher theologischer Erkenntnisse vonnöten. So soll die erneuerte Marienverehrung die christologische Ausrichtung der marianischen Frömmigkeit deutlich herausstellen. Auch das Wirken des Hl. Geistes und die ekklesiologische Bedeutung der Gottesmutter dürfen nicht unbeachtet bleiben.
Ausführlich geht das Dokument auf die in der Tradition zu Recht gewürdigte Beispielhaftigkeit Mariens ein, die gerade im Hinblick auf die zunehmende Gleichstellung der Frau in Familie und Gesellschaft in den letzten Jahren zu Unbehagen in manchen katholischen Kreisen geführt habe. Wenn die Kirche Maria auch heute als Vorbild bezeichne, dann sei damit nicht etwa ihre Lebensführung in der damaligen soziologisch-kulturellen Umgebung gemeint, sondern ihre bedingungslose Bereitschaft, dem Willen Gottes zu folgen als „erste und vollkommenste Jüngerin Christi". Im letzten Teil des Dokumentes äußert der Papst die Bitte, das Gebet des „Engels des Herrn" trotz veränderter Lebensverhältnisse weiter zu beten. In gleicher Weise wird das Beten des Rosenkranzes empfohlen, dessen meditativer Aspekt dabei im Dokument besonders hervorgehoben wird: der Rosenkranz müsse betrachtend gebetet werden, sonst gleiche er einem Körper ohne Seele und laufe Gefahr, zu einer mechanischen Wiederholung von Formeln zu werden. (AAS, LXVI [1974] 113–168.)

PAULUS GORDAN

Kirche in der Welt von heute

Jede echte Politik birgt ein prophetisches Element; sie muß sich strategische Zukunftsziele setzen und in ihrer Taktik so vorgehen, daß sie diese Ziele, auch bei notwendigen Umwegen, nie aus den Augen verliert. Das gilt natürlich erst recht von der Politik der *Kirche*, deren Zukunftsziel überdies objektiv vorgegeben ist, und zwar in doppelter Hinsicht: Erstens muß sie, von der Offenbarung her, mit dem Ende der Zeiten — certus an, incertus quando — rechnen, und zweitens bleibt bis dahin ihre einzige Aufgabe, der größtmöglichen Zahl von Menschen das Evangelium zu verkünden und es ihnen als den „ordentlichen Heilsweg" zugänglich zu machen.
Alles andere ist Taktik; sie gehört notwendig zur Politik, wie die Mittel zum Zweck gehören. Große Kirchengeschichtsschreibung, die sich über lange Zeiträume erstreckt, wird — als wahrhaft theologische Disziplin — imstande sein zu zeigen, wie „Gott auf krummen Linien gerade schreibt" — mit anderen Worten: wie die Kirche unter Leitung des Hl. Geistes ihren Daseinssinn grundsätzlich, wenn auch nicht immer geradlinig, erfüllt hat. Kirchliche Zeit- und Gegenwartsgeschichte hingegen wird sich damit begnügen müssen, chronikartig die verschlungenen Wege nachzuzeichnen, die taktischen Bemühungen darzustellen, die Einzelkämpfe zu beschreiben — kurz: die Bewährung im Alltag zu schildern, ohne freilich vergessen zu machen, daß es der Kirche auch dabei vor allem um die Bewahrung des Bleibenden und Ewigen geht.
Diese unverrückbaren Orientierungspunkte „inter mundanas varietates" haben auch in den vergangenen Monaten den Kurs der Kirche deutlich bestimmt. In diesem Zusammenhang gehört nicht zuletzt die Ankündigung und Zurüstung des „Heiligen Jahres" 1975, das mit seinem um die übrigen Zeitläufte unbekümmerten Rhythmus der periodischen Wiederkehr auf eigentümliche Weise die Gegenwart der Ewigkeit sinnbildet. Ferner gehört hierher die Vorbereitung der für Oktober 1974 anberaumten Ordentlichen Bischofssynode in Rom, die mit ihrem Thema „Evangelisierung in der Welt von heute" die eigentliche und bleibende Aufgabe der Kirche unüberhörbar beim

Namen nennt. Hier betreibt die Kirche gewissermaßen ihre erbeigentümliche, nur ihr zugehörige Geschichte, nicht im luftleeren Raum freilich, aber doch in einer ihr eigenen Atmosphäre und mit den allein ihr zustehenden Mitteln und Methoden.

Wohl auch um die Ewige Stadt auf beide Ereignisse besser zu bereiten und ihre Glaubwürdigkeit zu mehren, hatte der Kardinalvikar den Mut gehabt, eine breitflächige Diözesankonferenz für das Bistum des Papstes im Februar mit seiner Autorität zu decken, die in aller Offenheit der Gewissenserforschung und der recht schonungslosen Aufdeckung pastoraler und sozialer Mißstände diente. Es steht zu hoffen, daß auf so tief umgepflügtem Boden die Saat „von des christlichen Standes Besserung" aufgehen wird.

Darüber hinaus fühlte sich die Kirche in den vergangenen Monaten durch Gesetzesvorhaben verschiedener Länder herausgefordert, das ihr besonders anvertraute Bild vom Menschen und von der Familie als Keimzelle der menschlichen Gesellschaft unter zumindest indirekter Einwirkung auf die Tagespolitik zu vertreten.

Bei der Frage der *Abtreibung*, die in den letzten Jahren fast überall zum Gegenstand von Gesetzgebungsreformen oder Reformvorhaben geworden ist, hat das ordentliche Lehramt, wie schon in den USA und Österreich, nun auch in der Bundesrepublik Deutschland auf jede Weise versucht, die sogenannte „Fristenlösung", welche die Abtreibung der Leibesfrucht innerhalb der ersten drei Monate straffrei setzt, zu verhindern — in der begründeten Sorge, es könne sich im Volk die Meinung verfestigen, daß dasjenige, was nicht mehr mit Strafe bedroht sei, als erlaubt gelte. Ob im Fall der Bundesrepublik eine mögliche Verfassungsklage zur Rücknahme des bereits verabschiedeten Gesetzes führen wird, steht dahin. Aber schon jetzt ist sicher, daß die fehlende Sanktion durch den Staat die seelsorgliche Unterweisung von seiten der Kirche und die soziale Hilfe durch die Organe des Gottesvolkes nun erst recht notwendig machen wird. Gerade in diesem Fall wird besonders deutlich, wie weit die Ablösung der weltlichen Gesellschafts- und Staatsordnung von dem bisher geltenden christlichen (oder sogar naturrechtlichen) Bild vom Menschen vorangeschritten ist und welche neue Aufgaben für die Christen und die Kirche daraus erwachsen.

Der zweite Gegenstand, der — diesmal in *Italien* — zu heftigen Auseinandersetzungen führte, war der Volksentscheid über die Abschaffung des erst drei Jahre zuvor vom Parlament beschlossenen Gesetzes über die *Ehescheidung*. Nachdem der Vatikan mit seinen Versuchen, dieses Gesetz als unvereinbar mit dem Konkordat von 1948 anzufechten, an höchstrichterlichen Entscheidungen gescheitert war, hatte das in der Verfassung vorgesehene, zweistufige Verfahren von Volksbegehren und Volksentscheid seinen Lauf genommen. Das führte zu einem frontenverkehrten innerpolitischen Kampf, in dem sich die christlich-demokratische Mehrheitspartei gegen ihren Geschmack mit der als faschistisch geltenden „Nationalen Rechten" verbündet fand gegen ihre Koalitionspartner in der „Mitte-Links-Regierung", die ihrerseits gezwungen waren, sowohl mit den rechts-bürgerlichen Liberalen wie mit der Linksopposition der Kommunisten gemeinsame Sache zu machen. Italien fand sich — nicht zum erstenmal — gespalten in einen „klerikalen" und in einen „laizistischen" Block, wobei diese Benennungen freilich viel zu grob und simpel sind. Die italienische Bischofskonferenz mochte sich nicht damit begnügen, aus gegebenem Anlaß die Gläubigen an die unabdingbare kirchliche Auffassung von der Unauflöslichkeit der Ehe zu erinnern, sondern band sie im Gewissen, mit „Ja" — d. h. für die Abschaffung des Ehescheidungsgesetzes — zu stimmen. Der innerkatholische Widerspruch blieb nicht aus; einer der führenden Vorkämpfer für die Gewissensfreiheit hinsichtlich dieser bürgerlich-rechtlichen Entscheidung war der frühere Abt von San Paolo, P. Giovanni Franzoni, der in seinem Kampf gegen „klerikale Bevormundung" so weit ging, daß er sich die Kirchenstrafe der „suspensio a divinis" zuzog.

Das Ergebnis des Volksentscheids vom 12. Mai ist bekannt; fast 60 Prozent der Abstimmenden sprachen sich für die Beibehaltung der Ehescheidung aus; in Rom, der Stadt des Papstes, sogar fast 70 Prozent. Die politischen Folgen sind noch nicht abzusehen. Die hierarchische Kirche Italiens sieht sich jedenfalls vor der Notwendigkeit, mit größerem Realismus als bisher über ihre Stellung im Volk nachzudenken und sich pastoral umzustellen.

An diesen beiden Beispielen hatte die Kirche ihre spezifische Sicht vom Menschen in der Auseinandersetzung mit Mächten aktiv zu bewähren, die ihrerseits hier ihre Zuständigkeit in Anspruch nahmen. Diese Kampfsituation mag auch die Neigung der kirchlichen Leitungsgremien bestimmt haben, die aufgelockerten Reihen wieder fester zu schließen und die Einheit im Innern neuerdings mehr zu betonen, auf die Gefahr hin, alte Vorurteile neu zu beleben und die ökumenischen Bemühungen dadurch weiter abzukühlen. Das war unter anderem deutlich an den Kommentaren zu sehen, mit denen die Öffentlichkeit auf die Behandlung reagierte, die der Professor für Moraltheologie an der Universität Freiburg (Schweiz), *P. Dr. Pfürtner O. P.*, erfahren hatte. Durch die gegen ihn in Gang gesetzten römischen Verfahren, deren Methode er als unfair empfand, und durch das gegen ihn erlassene Lehrverbot hatte er sich veranlaßt gesehen, nicht nur auf seine Professur zu verzichten, sondern auch Ordensstand und Priestertum aufzugeben — ein zusätzlicher Beweis dafür, wie nahe beieinander die Gedanken wohnen, wenn es darum geht, zuversichtlich das Programm einer „Kirche in der Welt von heute" zu verkünden, und wie hart im Raume sich dann die Sachen stoßen . . .

In den letzten Monaten ist die Welt von heute, innerhalb derer die Kirche zu leben und zu wirken hat, auf ungewöhnliche und bedrohliche Weise in Bewegung geraten. Eine allgemeine Unsicherheit und Unruhe hat sich ausgebreitet, und es mag unterirdische Verbindungen zwischen den verschiedenen Unruheherden und gewisse Kettenreaktionen geben. Der Paukenschlag war jedenfalls der sogenannte *„Jom-Kippur-Krieg"* zwischen Israel und seinen feindlichen Nachbarn mit seinen Folgen: Dem Ölembargo der Araberstaaten, den dadurch entstandenen Preissteigerungen und der sozialen Unrast auf Weltebene, besonders in den Ländern der „Dritten Welt". Der Weltfriede selbst war in akuter Gefahr. Unmittelbar war die Kirche davon insofern berührt, als die arabischen Staaten angesichts der prekären Lage Israels Morgenluft witterten und den etwas plumpen Versuch machten, den Papst für ihre politisch-religiösen Ziele hinsichtlich Jerusalems zu gewinnen, in der Annahme, hier einen natürlichen Verbündeten zu finden. Die Konferenz afrikanischer Staatschefs, einschließlich des Kaisers von Äthiopien, mit Paul VI. am 22. Dezember 1973 mochte alte Geschichtsbilder in Erinnerung rufen: vom Besuch der Hl. drei Könige bis zu malerischen Szenen aus Kreuzzugszeiten — der Papst indessen verhielt sich klug, kühl und reserviert und wiederholte nur den Wunsch nach Frieden und nach einer allen Religionen gerecht werdenden Lösung für die hl. Stätten.

Wie weit das im Abschluß an die Krise im Nahen Osten sich abzeichnende „Ende der Wohlstandsgesellschaft" dem Evangelium ein Tor öffnen und damit der Sendung der Kirche neue Chancen bieten wird, ist heute noch nicht abzusehen. Das gleiche gilt von den immer dringlicher werdenden ökologischen Fragen oder dem, was man die „Grenzen des Wachstums" alarmierend genannt hat. Die römische Bischofssynode, die in diesem veränderten Klima zusammentreten wird, sieht sich hier aber sicherlich herausgefordert.

*

Inmitten einer Wüste voll Wanderdünen ist man leicht in Gefahr, Weg und Richtung zu verlieren. Um so bewundernswerter ist es, daß sich die Kirche allerorten von ihren grundsätzlichen Optionen nicht abbringen läßt und bei allem elastischen Reagieren die Kontinuität bewahrt. Das gilt von den nationalen Episkopaten sowohl wie von der

zentral geleiteten Kirchenpolitik. So bleiben die Bischöfe etwa in *Chile* entschlossen, dem Militärregime bei aller grundsätzlichen Loyalität immer wieder den Spiegel der Menschenrechtsforderungen vorzuhalten, sei es gelegen oder ungelegen — keine leichte Aufgabe in einer Situation, die von verschiedenen Seiten propagandistisch eingenebelt wird. Ähnliches läßt sich von *Brasilien* sagen, wenn auch hier der Episkopat nicht immer überzeugend mit *einer* Stimme spricht. Überhaupt befindet sich die Christenheit, wenn dieser Ausdruck noch statthaft ist, gerade in Lateinamerika in einem Gärungsprozeß, darin solidarisch mit der Gesamtbevölkerung, und noch zeichnet sich das Zukunftsbild nicht deutlich ab; immerhin geht wohl kaum irgendwo sonst die Krise der Kirche als Institution unter der intakt scheinenden Oberfläche so weit und so tief wie dort. Man muß auf Überraschungen gefaßt sein. So sollte man auch nicht den Besuch des mexikanischen Präsidenten Echeverria bei Paul VI. im März dieses Jahres überschätzen — vor 40 Jahren noch, gleich nach den blutigen Verfolgungen der Kirche in diesem Lande, wäre er ein Ereignis gewesen, heute ist es ein auf innerpolitische „Image-Kosmetik" berechnetes Manöver ohne religiöse Bedeutung. Die christliche Erneuerung Mexikos muß Kraft aus tieferen Wurzeln saugen, vielleicht aus dem religiösen Untergrund der weithin noch nicht integrierten indianischen Bevölkerung.

Noch ist es zu früh, etwas über die Folgen zu sagen, die von der veränderten politischen Lage *Portugals* und seiner afrikanischen Besitzungen für die Kirche zu erwarten sind. So viel steht freilich schon fest, daß die Hierarchie des Landes weder in der innenpolitischen Umwälzung im Mutterland noch auch in den afrikanischen Befreiungsbewegungen — von geringfügigen Ausnahmen abgesehen — Initiativen ergriffen hat. Man muß befürchten, daß ihr — und damit der ganzen Kirche — das auf die Debet-Seite verbucht werden wird, was wiederum kaum ohne negative Rückwirkungen auf die Glaubwürdigkeit der Kirche im übrigen *Afrika* bleiben dürfte.

Im Gegensatz dazu scheint der *spanische Episkopat* schon eher Zukunftspolitik zu treiben und vorsichtig ein Alibi für spätere Zeiten vorzubereiten. Wenn auch nicht unbedingt geschlossen und entschlossen, hat er sich doch im Konflikt um den baskischen Bischof Añoveros von Bilbao im Februar dieses Jahres nicht von der Regierung einschüchtern lassen und sogar dem Bruch zwischen Staat und Kirche ins Auge geschaut, freilich sehr gestützt und geschützt durch den Vatikan, der indessen seine immer wieder unterbrochenen Bemühungen um eine Revision des Konkordats von 1953 fortsetzt; gerade in den ersten Junitagen war Erzbischof Casaroli in dieser Sache wiederum in Madrid.

Mit aller gebührenden Vorsicht setzte der Vatikan auch in den letzten Monaten seine *Ostpolitik* fort; was davon sichtbar wurde, ist allerdings wenig. Es scheint, daß diplomatische Beziehungen zu *Polen* weiterhin angepeilt werden. Dem mag der Besuch des polnischen Außenministers Stefan Olszowski bei Paul VI. im November 1973 gedient haben. Man hat jedoch durchaus den Eindruck, daß der Kardinal-Primas hier eher zur Zurückhaltung mahnt und immer wieder Warnsignale gibt. Der vatikanischen Ostpolitik diente paradoxerweise auch der Besuch von Msgr. Casaroli im äußersten Westen: in *Kuba* (März 1974), wo er mit Moskaus Verbündetem Fidel Castro ein langes Gespräch führte; indessen wurden die diplomatischen Beziehungen zu *Havanna* aufgewertet und auch die Seelsorge besser gesichert — in jedem Fall das Hauptziel aller kirchenpolitischen Bemühungen.

Die im Februar 1974 erfolgte Amtsenthebung des greisen Kardinals Mindszenty war zweifellos auch ein Opfer auf dem Altar der vatikanischen Ostpolitik, geschah aber vornehmlich aus seelsorglicher Verantwortung für die Katholiken Ungarns. Die Reaktion auf diesen auch für den Papst sicher sehr schmerzlichen Schritt nahm — vor allem in Westeuropa — heftige Formen an, die die ohnehin schon vorhandene Entfremdung dem Vatikan gegenüber und den spürbaren Vertrauensschwund wohl noch ver-

schärft haben. Mit dieser Hypothek und mit dem dennoch ungebrochenen Mut zur gelegentlichen Unpopularität muß die oberste Kirchenleitung wohl oder übel leben.
Tief betrüblich ist und bleibt die Lage in *Irland*, wo sich sowohl die Ortskirchen wie die Weltkirche als unfähig erweisen, einen Konflikt zu schlichten oder auch nur zu entschärfen und zu lindern, der als Religionskrieg etikettiert wird, ohne ein solcher zu sein, wiewohl konfessionelle Emotionen immer wieder Öl ins Feuer gießen — ein trauriges Menetekel der Ohnmacht der Kirche sogar dort, wo sie unter mehrheitlich gläubigen Christen wirkt. Man fühlt, daß der Papst, der in letzter Zeit deutlich zudem unter der Mühsal des Alters und körperlicher Gebrechen leidet, mehr denn je und gerade als Mit-Leidender „Stellvertreter Christi" ist.

Ferienkurse im Cassianeum Donauwörth

Religionspädagogischer Kurs vom 5. bis 8. August 1974

Rahmenthema: Kirche noch gefragt?

Referenten: K. Forster (Theologische und soziologische Klärung)
R. Ott (Didaktische Strukturierung des Themenfeldes)
F. Niehl (Erhebung der Ausgangslage bei den Schülern)
F. Oser (Problem der Kreativität)
H. Kurz (Lernerfolg und Leistungsmessung)
Th. Eggers (Information über Texte, Bilder, Medien zum Thema)

Pädagogischer Kurs vom 1. bis 3. August 1974

Rahmenthema: Die emotionale Dimension in Unterricht und Erziehung. Fragen des Deutschunterrichtes unter besonderer Berücksichtigung der verbalen Kommunikation.

Anmeldung bei Direktor Max Auer, D-885 Donauwörth, Postfach 239.

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.

ANDREAE STEFAN, *Pastoraltheologische Aspekte der Lehre Sigmund Freuds von der Sublimierung der Sexualität.* (Eichstätter Studien, NF Bd. IX) (XV u. 263.) Butzon & Bercker, Kevelaer 1974. Kart. lam. DM 60.—.

ARNOLD WILHELM, *Was sagt die Psychologie dazu?* Ehe — Kind — Ehetrennung. (Ehe in Geschichte und Gegenwart, Bd. V) (94.) Morus, Berlin 1973. Kart. lam. DM 8.80.

BARTHOLOMÄUS WOLFGANG, *Kleine Predigtlehre.* (Religionspädagogik — Theorie und Praxis 26) (170.) Benzinger, Einsiedeln 1974. Brosch. lam sfr/DM 16.80.

BASTEL HERIBERT, *Der Kardinal Pierre de Bérulle als Spiritual des französischen Karmels.* (Wiener Beiträge zur Theologie, Bd. XLIII) (138.) Dom-V., Wien 1974. Kart. lam. S 130.—, DM 19.80.

BAUER KARL-ADOLF, *Leiblichkeit — das Ende aller Werke Gottes.* Die Bedeutung der Leiblichkeit des Menschen bei Paulus. (Studien zum NT, Bd. 4) (206.) Mohn, Gütersloh 1971. Ln. DM 44.—.

BEINERT WOLFGANG, *Christus und der Kosmos.* Perspektiven zu einer Theologie der Schöpfung. (Theologisches Seminar) (128.) Herder, Freiburg 1974. Kart. lam. DM 15.60.

BEINERT WOLFGANG, *Heute von Maria reden?* Kleine Einführung in die Mariologie. (Theologie im Fernkurs, Bd. 1) (120.) Herder, Freiburg 1973. Kart. lam. DM 10.80.

BEN-CHORIN SCHALOM, *Paulus.* Der Völkerapostel in jüdischer Sicht. (239.) List, München 1970. Ln. DM 16.80.

BISCHOFBERGER ERWIN, *Die sittlichen Voraussetzungen des Glaubens.* Zur Fundamentalethik John Henry Newmans. (XVIII u. 242.) Grünewald, Mainz 1974. Kart. lam. DM 32.—.

BLÄSER/FRANK/MANNS/FAHRNBERGER/SCHULZ, *Amt und Eucharistie.* (Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler-Instituts, Nr. 10) (255.) Bonifacius-Druck, Paderborn 1973. Brosch. DM 14.80.

BORCHERT ERNST, *Die Quaestiones speculativae et canonicae des Johannes Baconthorp über den sakramentalen Charakter.* Textausgabe auf handschriftlicher Grundlage. (Veröff. des Grabmann-Institutes, NF. 19) (48.) Schöningh, Paderborn 1974. Kart. DM 6.80.

BOSMANS LOUIS, *Hildegard Burjan.* Leben und Werk. (Veröff. des kirchenhistorischen Instituts der kath.-theol. Fakultät der Universität Wien, Bd. 16) (134 S., 13 Bildtafeln) Dom-V., Wien 1974. Kart. lam. S 250.—, DM 36.—.

BRING RAGNER, *Christus und das Gesetz.* Die Bedeutung des Gesetzes des Alten Testaments nach Paulus und sein Glauben an Christus. (VIII u. 219.) Brill, Leiden 1969. Ln. guilders 56.—.

BROCCHIERI ERCOLE, *Mons. Andrea Cappellazzi.* Tomista Lombardo. (Biblioteca per la storia del Tomismo 2) (93.) Libreria Vaticana, Cittá del Vaticano.

BUCHER KURT, *Audiovision im Gottesdienst mit Jugendlichen.* Werkbuch für die Jugendarbeit. (Modelle. Bd. 11) (185.) Walter, Olten 1974. Kart. lam. sfr 22.—, DM 19.—.

CHRISTIAN PETER, *Anna Katharina Emmerick.* Ein Lebensbild. (36.) Ars sacra, München 1974. Kart. lam. DM 1.20.

EICHHOLZ GEORG, *Die Theologie des Paulus im Umriß.* (XIV u. 322.) Neukirchner-V., Neukirchen-Vluyn 1972. Ln. DM 39.—.

EISFELD LOTTE, *Kennt auch dich und hat dich lieb.* Lieder, biblische Geschichten und Gebete für Kinder. (72.) Christlicher Zeitschriften-V., Berlin 1973. Kart. lam. DM 4.80.

FRANKENMÖLLE HUBERT, *Jahwebund und Kirche Christi.* Studien zur Form- und Traditionsgeschichte des „Evangeliums" nach Matthäus. (NTA, NF 10) (X u. 429.) Aschendorff, Münster 1974. Ln. DM 84.—.

FRÜCHTEL EDGAR, *Origenes.* Das Gespräch mit Herakleides und dessen Bischofskollegen über Vater, Sohn und Seele. Die Aufforderung zum Martyrium. (Bibliothek der griechischen Literatur, Bd. 5) (VIII u. 170.) Hiersemann, Stuttgart 1974. Ln. DM 72.—.

GRAUBART BARUCH, *Wort, das euer Leben ist.* Aus der Glaubenserfahrung Israels. (198.) Herder, Freiburg 1974. Kart. lam. DM 19.80.

GROSS JULIUS, *Entwicklungsgeschichte des Erbsündendogmas seit der Reformation.* (Geschichte des Erbsündendogmas, Bd. IV) (360.) Reinhardt, München 1972. Ln. DM 68.—.

GUNTHER JOHN J., *Paul: Messenger and Exile.* A Study in the Chronology of His Life and Letters. (190.) Judson Press, Valley Forge, Pa (USA) 1972. Ln.

GUNTHER JOHN J., *St. Paul's opponents and their background.* A study of Apocalyptic and jewish sectarian teachings. (Supple-

ments Novum Testamentum, vol. XXXV) (X u. 323.) Brill, Leiden 1973. Ln. guilders 96.—.

HEGGELBACHER OTHMAR, *Geschichte des frühchristlichen Kirchenrechts bis zum Konzil von Nizäa 325.* (XXIX u. 251.) Universitäts-V., Freiburg/Schweiz 1974. Kart. lam. sfr 35.—.

HELLMANN A. J. WAYNE, *Ordo.* Untersuchung eines Grundgedankens in der Theologie Bonaventuras. (Veröff. des Grabmann-Institutes, NF. 18) (188.) Schöningh, Paderborn 1974. Kart. DM 20.—.

HENTZE WILLI, *Kirche und kirchliche Einheit bei Desiderius Erasmus von Rotterdam.* (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Bd. XXXIV) (236.) Bonifacius-Druck, Paderborn 1974. Ln. DM 26.—.

HEROLD GERHART, *Zorn und Gerechtigkeit bei Paulus.* Eine Untersuchung zu Röm 1, 16—18. (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII — Theologie, Bd. 14) (IV u. 387.) Lang, Bern 1973. Kart. sfr 55.—.

HÖVER GÜNTER, *Einmal Jenseits und zurück.* Die Freiheit hat hundert Namen. Ein Seh- und Denkbuch. (158.) Knecht, Frankfurt/M. 1974. Brosch. DM 12.80.

HOWARD J./CLINEBELL CHARLOTTE, *Kinder in Entwicklungskrisen: Was können Eltern tun?* (Beratungsreihe hg. v. Riess/Stenger 2) (80.) Kaiser, München/Grünewald, Mainz 1974. Kart. lam. DM 6.80.

IMHOF ULRICH, *Geschichte der Schweiz.* (Urban-Taschenbücher, Bd. 188) (146.) Kohlhammer, Stuttgart 1974. Kart. lam. DM 8.—.

JEWETT ROBERT, *Paul's Anthropological Terms.* A Study of their Use in Conflict Settings. (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums, Bd. X) (XVI u. 499.) Brill, Leiden 1971. Ln. guilders 80.—.

KARRER OTTO, *Franz von Sales.* Lebensbild des Heiligen. (36.) Ars sacra, München 1973. Kart. lam. DM 1.20.

KASPAR PETER PAUL, *Was uns leben läßt.* Lebensfragen in Literatur, Chanson, Bibel und Reflexion. (173.) Fährmann-V., Wien o. J. Kart. lam. S 98.—.

KERTELGE KARL, *„Rechtfertigung" bei Paulus.* Studien zur Struktur und zum Bedeutungsgehalt des paulinischen Rechtfertigungsbegriffs. (Neutestamentliche Abhandlungen, NF 3) (VIII u. 336.) Aschendorff, Münster ²1971. Ln. DM 42.—.

KIRCHGÄSSNER ALFONS, *Gespräche mit einem Zweifler.* (222.) Knecht, Frankfurt/M. 1974. Linson. DM 22.—.

KOLPING ADOLF, *Fundamentaltheologie,* Bd. II.: Die konkret-geschichtliche Offenbarung Gottes. (XXIV u. 783) Regensberg, Münster 1974. Ln. DM 64.—.

LAPSANSKI DUANE V., *Perfectio evangelica.* Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung im frühfranziskanischen Schrifttum. (Veröff. des Grabmann-Institutes, NF. 22) (XXXII u. 279.) Schöningh, Paderborn 1974. Kart. DM 24.—.

LECHNER ODILO, *Advent* (87.); *Fastenzeit* (153.); *Ostern* (120.) EOS-V., St. Ottilien 1972, 1973. Kart. DM 2.80, 4.80, 3.40.

LEGATIS GERD, *Älterwerden — Schicksal oder Lebensaufgabe?* (Stundenbücher 115) (118.) Furche-V., Hamburg 1974. Kart. DM 6.80.

LEGAUT MARCEL, *Glaube, der mich trägt.* Einsicht und Bekenntnis. (154.) Herder, Freiburg 1974. Kart. lam. DM 14.80.

LIST RUDOLF, *Stift Admont 1074—1974.* Festschrift zur Neunhundertjahrfeier. (XXIII u. 559 S., 246 Abb.) OÖ. Landesverlag, Ried im Innkreis 1974. Ln. S 378.—.

LÜBKOLL HANS-GEORG / WIESNET EUGEN, *Wie liest man die Bibel?* Eine Gebrauchsanweisung für Neugierige, Anfänger und Fortgeschrittene. Große Ausgabe mit Einführung, Erläuterungen und Bibeltexten aus neun Übersetzungen. (Evang. u. kath. Ausgabe) (404.) Kösel, München 1974. Kart. lam. DM 14.80.

MANIS MELVIN, *Lernen und Denken.* Eine Darstellung kognitiver Prozesse. (Bildungswesen aktuell) (141.) Benziger, Einsiedeln/Sauerländer, Aarau (Frankfurt/M.) 1974. Snolin sfr/DM 16.80.

MAYER-SCHEU JOSEF, *Seelsorge im Krankenhaus.* Entwurf für eine neue Praxis (47.) Grünewald, Mainz 1974. Kart. DM 4.80.

MERZ-WIDMER VRENI, *Sterben und Auferstehen.* Unterrichtsbeispiele zum Osterfestkreis in der Unterstufe. (Modelle, Bd. 10) (107.) Walter, Olten 1974. Paperback sfr 17.50, DM 15.—.

MOEHS TETA E., *Gregorius V.* (996—999). A biographical study. (Päpste und Papsttum hg. v. G. Denzler, Bd. 2) (IX u. 114.) Hiersemann, Stuttgart 1972. Ln. DM 48.—.

MOLINSKI WALDEMAR/WANKE HEINZ, *Mischehe.* Fakten — Fragen — Folgerungen. (Ehe in Geschichte und Gegenwart, Bd. IV) (82.), Morus, Berlin 1973. Kart. lam. DM 8.80.

MÜHLEN HERIBERT, *Morgen wird Einheit sein.* Das kommende Konzil aller Christen: Ziel der getrennten Kirchen. (X u. 214.) Schöningh, Paderborn 1974. Kart, lam. DM 16.80.

MÜLLER JÖRG, *Licht in der Nacht.* Gedanken und Ratschläge für einen Glauben ohne Angst. (Meditations-Hefte) (31.) Ars sacra, München 1974. Kart. lam. DM 2.—.

MUSSNER FRANZ, *Der Galaterbrief.* (HThK, Bd. IX) (XXII u. 426.) Herder, Freiburg 1974. Ln. DM 59.—.

PALLOTTI VINZENZ, *daß alles Sichtbare nur diene.* (Meditations-Hefte) (31 S., 11 Bilder.) Ars sacra, München 1974. Kart. lam. DM 2.—.

PFLEGER KARL, *Christusfreude.* Auf den Wegen Teilhards de Chardin. (205.) Knecht, Frankfurt/M. 1973. Brosch. DM 19.80.

PIOLANTI ANTONIO, *Pio IX e la rinascità del Tomismo.* (Biblioteca per la storia del Tomismo 3) (115.) Libreria Vaticana, Città del Vaticano. 1974. Kart.

PÖLL WILHELM, *Das religiöse Erlebnis und seine Strukturen.* (304.) Kösel, München 1974. Ln. DM 38.—.

RAHNER KARL, *Auch heute weht der Geist.* Über das Sakrament der Firmung. (31.) Ars sacra, München 1974. jap. gb. DM 4.20.

RAHNER KARL, *Vorfragen zu einem ökumenischen Amtsverständnis.* (Qu. disp. 65) (93.) Herder, Freiburg 1974. Kart. lam. DM 12.80.

REHLE SIGHILD, *Missale Beneventanum von Canosa.* (Textus Patristici et Liturgici, Fasc. 9) (194.) Pustet, Regensburg 1972. Ln. DM 28.—.

RIDDERBOS HERMAN, *Paulus.* Ein Entwurf seiner Theologie. (408.) Brockhaus, Wuppertal 1970. Ln. DM 38.—.

ROETZEL CALVIN J., *Judgement in the Community.* A Story of the Relationship between Eschatology and Ecclesiology in Paul. (X u. 208.) Brill, Leiden 1972. Ln. guilders 50.—.

SCHELL HERMAN, *Briefe an einen jungen Theologen.* (XLIII u. 235.) Schöningh, Paderborn 1974. Kart. lam. DM 24.—.

SCHILSON ARNO / KASPER WALTER, *Christologie im Präsens.* Kritische Sichtung neuer Entwürfe. (Theologisches Seminar) (164.) Herder, Freiburg 1974. Kart. lam. DM 18.—.

SCHILSON ARNO, *Geschichte im Horizont der Vorsehung.* G. E. Lessings Beitrag zu einer Theologie der Geschichte. (Tübinger Theologische Studien, Bd. 3) (352.) Grünewald, Mainz 1974. Kart. lam. DM 36.—.

SCHINLE GERTRUD, *Heiliges Jahr.* Ein Jahrweiser aus innerem Gebet. (222.) EOS-V., St. Ottilien 1973. Kart. lam. DM 5.80.

SCHINLE GERTRUDIS M., *Weg zum Leben.* Mit Bildern von Liu-Ho-Peh. (Meditations-Hefte) (32. S., 15 Bilder.) Ars sacra, München 1974. Kart. lam. DM 2.—.

SCHLÜTER RICHARD, *Karl Barths Tauflehre.* Ein interkonfessionelles Gespräch. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Bd. XXXIII) (301.) Bonifacius-Druck, Paderborn 1973. Ln. DM 34.—.

SCHNEIDER GERHARD, *Botschaft der Bergpredigt.* (Die Botschaft Gottes, hg. v. H. Schürmann II ntl. Reihe 30) (174.) St.-Benno-V., Leipzig 1973, Kart. lam. DM 5.50.

SCHÖPPING WOLFGANG, *Kinder beten gemeinsam.* Mit Melodien von Bernward Bruchhäuser. (32.) Grünewald, Mainz 1974. Kart. DM 3.40.

SCHUBERT KURT, *Jesus im Lichte der Religionsgeschichte des Judentums.* (200.) Herold, Wien 1973. Kart. lam. S 148.—.

SCHÜTZ PAUL, *Wie ist Glaube möglich?* Krise und Chance des Christentums im Zeitalter der Wissenschaft. (Stundenbücher 117) (111.) Furche-V., Hamburg 1974. Kart. DM 6.80.

SCHULZ HEINZ-MANFRED, *Was macht Gott den ganzen Tag?* Kinder fragen nach dem Glauben — Eltern und Erzieher geben Antwort. (111.) Grünewald, Mainz 1974. Kart. lam. DM 9.80.

SIMON RENÉ, *Fonder la morale.* Dialectique de la foi et de la raison pratique. (223.) Editions du Seuil, Paris 1974. Brosch.

SOBANSKI REMIGIUSZ u. a., *Slaskie Studia.* Historyczno-teologiczne VI. (372.) Katowice 1973.

SPLETT JÖRG, *Gotteserfahrung im Denken.* Zur philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott. (296.) Alber, Freiburg 1973. Kart. DM 36.—.

STOLLBERG DIETRICH, *Nach der Trennung.* Erwägungen für Geschiedene, Entlobte, Getrennte und — Verheiratete. (Beratungsreihe hg. v. Riess/Stenger 1) (96.) Kaiser, München/Grünewald, Mainz 1974. Kart. lam. DM 7.80.

STUDIA PHILOSOPHICO-THEOLOGICA CRACOVIAE, *Analecta Cracoviensia.* IV. 1972. (448.) Polskie Towarzystwo Teologiczne, Krakow 1972.

TREMBICKY V., *Ukrainian Anthem and other Patriotical Songs.* (Analecta OSBM, Sectio I, Vol. XXVII) (126.) Rom 1973.

UNTERKIRCHER FRANZ, *Die Glossen des Psalters von Mondsee* (vor 788). (Spicilegium Friburgense 20) (XV u. 690 S., 12 Tafeln.) Universitäts-V., Freiburg/Schweiz 1974. Brosch. sfr 96.—.

VONLANTHEN ALBERT, *Idee und Entwicklung der sozialen Gerechtigkeit.* Zu einem bedenklich gewordenen Theologenstreit (275.) Universitäts-V., Freiburg/Schweiz 1973. Brosch. sfr 35.—.

VOS JOHANNES SIJKE, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Paulinischen Pneumatologie.* (Theol. Bibliotheek XLVII) (XII u. 152.) Van Gorcum, Assen, Niederlande 1973. Paperback fl. 24.—.

WALTER EUGEN, *Eucharistie,* Bleibende Wahrheit und heutige Fragen. (Theologie im Fernkurs, hg. v. d. Domschule Würzburg, Bd. 2) (125.) Herder, Freiburg 1974. Kart. lam. DM 16.—.

WALTER EUGEN, *Fragen an Paulus.* Antworten aus gelebter Existenz. (Geist und Leben, hg. v. O. Knoch/F. Wulf) (124.) KBW Stuttgart 1973. Kart. lam. DM 12.80.

WILDIERS MAX N., *Weltbild und Theologie.* Vom Mittelalter bis heute. (416 S., 16 Bildtafeln.) Benziger, Einsiedeln 1974. Kart. lam. sfr/DM 39.—.

ZEIMENTZ HANS. *Ehe nach der Lehre der Frühscholastik.* (Moraltheologische Studien, hg. v. J. G. Ziegler, Bd. 1 Historische Abteilung) (304.) Patmos, Düsseldorf 1973. Kart. lam. DM 36.—.

ZIESLER J. A., *The Meaning of Righteousness in Paul.* A linguistic and theological enquiry. (XII u. 255.) University Press, Cambridge 1972. Ln.

ZINNHOBLER RUDOLF, *Die Kirchen von Uttendorf-Helpfau.* (31 S., 18 Abb.) OÖ. Landesverlag, Linz 1974.

HERAUSGEBER

BLASIG WINFRIED, *Sonntag für Kinder.* Kindergottesdienste im Lesejahr C. 1. Heft: Vom 1. Adventssonntag bis Aschermittwoch. (95.) Benziger, Einsiedeln 1973. Brosch. sfr/DM 9.80.

BLEISTEIN ROMAN, *Bibliographie Karl Rahner 1969—1974.* (48.) Herder, Freiburg 1974. Geh. DM 4.80.

BOUTHILLIER CHRISTOPH, *Diskussion um den Priester.* Briefe an Bischof Riobé. (136.) Müller, Salzburg 1974. Kart. lam. S 96.—.

BRUNNER-TRAUT EMMA, *Die fünf großen Weltreligionen.* Hinduismus, Buddhismus, Islam, Judentum, Christentum. (Herderbücherei 488) (140.) Freiburg 1974. Kart. lam. DM 4.90.

CONZEMIUS VICTOR, *Madeleine Debrêl.* Christ in einer marxistischen Stadt. (182.) Knecht, Frankfurt/M. 1974. Kart. lam. DM 19.80.

DAHM KARL-WILHELM/STENGER HERMANN, *Gruppendynamik in der kirchlichen Praxis.* Erfahrungsberichte. (Gesellschaft und Theologie / Praxis der Kirche 16) (258.) Kaiser, München/Grünewald, Mainz 1974. Snolin DM 26.—.

DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ / RAT DER EVANGELISCHEN KIRCHE IN DEUTSCHLAND, *Gemeinsame kirchliche Trauung.* Ordnung der kirchlichen Trauung für konfessionsverschiedene Paare unter Beteiligung der Pfarrer beider Kirchen. (40.) Pustet, Regensburg/Stauda, Kassel ²1972. Kart. DM 8.—.

FEIFL ERICH, *Studium Katholische Theologie.* Berichte — Analysen — Vorschläge. Bd. 1 (161.) Benzinger, Einsiedeln 1973. Kart. lam. sfr/DM 9.50.

GNILKA JOACHIM, *Neues Testament und Kirche.* (FS f. R. Schnackenburg) (580.) Herder, Freiburg 1974. Ln. DM 68.—.

GRÜNDEL JOHANNES, *Sterbendes Volk?* Fakten — Ursachen — Konsequenzen des Geburtenrückgangs in der Bundesrepublik. (Schriften der Kath. Akademie in Bayern, hg. v. F. Henrich, Bd. 68) (151.) Patmos-Paperback, Düsseldorf 1973. Kart. lam. DM 14.—.

HANSELMANN JOHANNES, *Mit Ihm reden.* Gebet zu den Wochensprüchen des Kirchenjahres. (104.) Christlicher Zeitschriften-V., Berlin 1974. Kart. DM 8.80.

HARDICK LOTHAR/HÄCKER ETHELBURGA, *Leben in Gemeinschaft.* Studientage der Franziskanischen Arbeitsgemeinschaft 1973. (Wandlung in Treue, Bd. 15) (153.) Coelde, Werl/Westf. 1974. Brosch. DM 14.20.

KAHLEFELD HEINRICH/KNOCH OTTO, *Episteln und Evangelien.* Auslegung und Verkündigung. Ergänzungsbände. I/2 *Firmung.* (VIII u. 155.) Knecht, Frankfurt/M., KBW Stuttgart 1974. Efalin DM 15.—.

KARRER OTTO, *Neues Testament.* (820.) Ars sacra, München 1973. Kunstleder DM 14.80, Saffian DM 38.—.

MOLTMANN-WENDEL ELISABETH, *Menschenrechte für die Frau.* Christliche Initiativen zur Frauenbefreiung. (Gesellschaft und Theologie: Systematische Beiträge Nr. 12) (226.) Grünewald, Mainz/Kaiser, München 1974. Snolin DM 24.50.

NEUFELD KARL H./BLEISTEIN R., *Rahner-Register.* Ein Schlüssel zu Karl Rahners „Schriften zur Theologie I—X" und zu seinen Lexikonartikeln. (200.) Benziger, Einsiedeln 1974. sfr/DM 29.80.

OSENBERG HANS DIETER, *Das Leben ist schön — Das Leben ist schrecklich.* Was unsere Kinder denken. Aussagen von 8- bis 15jährigen Schülern. (Stundenbücher 116) (128.) Furche-V., Hamburg 1974. Kart. DM 6.80.

PFAMMATTER JOSEF/FURGER FRANZ, *Theologische Berichte III.* Judentum und Kirche: Volk Gottes. (205.) Benziger, Einsiedeln 1974. Brosch. lam. sfr/DM 29.80.

PIOLANTI ANTONIO, *De sacramento unitatis Christi et Ecclesiae sive de Christo integro.* (79.); *De mysticis nuptiis Verbi divini cum ecclesia et animabus justorum.* (55.); *De primatu Petri et de origine potestatis Episcoporum.* (54.); *Oratio in laudem B. Catherinae de Senis.* (40.); *Le lacrime di Maria per i suoi figli adottivi.* (42.) (Collezione della Pontificia Accademia teologica Romana 1—5) Città del Vaticano 1970—1973.

PONTIFICIA ACCADEMIA DI S. TOMMASO, *San Tommaso.* Fonti e riflessi del suo pensiero. Saggi. (Studi tomistici 1) (438.) Città Nuova, Roma. Kart. lam. L 6000.

SCHELHORN DIETER, *Grenzland der Gefühle.* (40.); Lebensabend — anders als gedacht. (40.) (Furche-Großdruckhefte — Lektüre und Meditation) Hamburg 1974. Kart. lam. je DM 3.80.

SCHMOLKE MICHAEL, *Publik — Episode oder Lehrstück?* Auskünfte über eine katholische Wochenzeitung. (90.) Schöningh, Paderborn 1974. Kart. DM 8.—.

VOLP RAINER/SCHWEBEL HORST, *Ökumenisch planen.* Dokumentation und Bei-

träge (Schriftenreihe des Institutes für Kirchenbau und kirchliche Kunst der Gegenwart, Bd. 4) (140 S., 8 Bildtafeln.) Mohn, Gütersloh 1973. Kart. lam. DM 19.80.

ZOLLER HEINRICH, *Die Befreiung vom wissenschaftlichen Glauben.* (Herderbücherei 489) (144.) Freiburg 1974. Kart. lam. DM 4.90.

BUCHBESPRECHUNGEN

BIBELWISSENSCHAFT AT

RUPPERT LOTHAR, *Der leidende Gerechte.* Eine motivgeschichtliche Untersuchung zum Alten Testament und zwischentestamentlichen Judentum. (Forschung zur Bibel, Bd. 5.) (XII u. 274.) Echter, Würzburg/KBW, Stuttgart 1972. Kart. DM 39.—.

Vf. legt hier den 1. Teil seiner Würzburger Habilitationsschrift „Passio justi" vor. Der 2. Teil „Der leidende Gerechte und seine Feinde — Eine Wortfelduntersuchung" ist als selbständige Veröffentlichung und der 3. Teil unter dem Titel „Jesus als der leidende Gerechte?" in den „Stuttgarter Bibel-Studien" als Bd. 59 erschienen. Diese dreiteilige Arbeit geht also dem Motiv vom leidenden Gerechten in eingehenden traditions- und motivgeschichtlichen sowie in semantisch-philologischen Untersuchungen nach. Der 1. Bd. beschäftigt sich nur mit der Traditions- und Motivgeschichte im AT und in den atl Apokryphen sowie in Qumran. Das Thema wird sehr eng gefaßt; der Begriff „leidender Gerechter" wird nur auf Texte bezogen, die mehr oder weniger ausdrücklich von einem *saddiq* handeln, der sich als leidend und verfolgt betrachtet. Es bleiben also alle Texte außer Betracht, die von Leiden eines Propheten oder eines anderen Gottesmannes handeln, wenn diese Person nicht ausdrücklich als „gerecht" bezeichnet wird.

Das einleitende 1. Kap. (1—20) umschreibt das Problem, zeichnet die Geschichte der Forschung hinsichtlich der „Feinde" in den Psalmen und der „Leiden des Gerechten" nach, (wobei sich Vf. besonders kritisch mit den Theorien von Mowinckel, Birkeland, H. Schmidt und Delekat auseinandersetzt) und umreißt kurz die im 2. Teil der Untersuchung eingehender zu behandelnden Termini „Gerechter" und „Leiden". Das 2. Kap. „Akzentuierungen des Motivs vom ‚leidenden Gerechten' im AT" (22—105) untersucht zunächst bestimmte Wendungen der Wurzeln *sdq, brr, nqh, tmm* in poetischen Texten, in denen sich der Verfolgte selbst als „gerecht" betrachtet; dann Termini, in denen der Angefeindete seine Sache als Recht oder Rechtsstreit darstellt und Jahwe um Durchsetzung seines Rechts bittet; ferner Texte, die von Verleumdungen durch Feinde und von Krankheit handeln, wobei es immer nur um Psalmen und ähnliche Texte geht. Dann wendet sich Vf. auch anderen atl Textgruppen zu, vor allem den Prophetenbüchern und der Weisheitsliteratur. Darauf folgen recht oberflächliche Analysen einiger Psalmen (14; 34; 37; 58; 94; 97; 112; 146). Es folgt ein Durchblick durch die LXX hinsichtlich der Frage, wie sie die einschlägigen Texte umdeutet. Dann werden die Susanna-Erzählung und (im Vergleich zu den anderen Texten sehr eingehend) Sap 1,1—6,21 besprochen, wobei Vf. zpwischen dem „Diptychon" 2,12—20+5,1—7 und dem übrigen Buch unterscheidet. Das 3. Kap. „Das Motiv der ‚passio justi' in den jüdischen Apokryphen und der Qumranliteratur" (106—180) untersucht das Thema in 4 Makk, in der Qumranliteratur, in äthHen, syrBarApok und 4 Esr. Hier werden die einschlägigen Texte wieder sehr eingehend analysiert und unter Auseinandersetzung mit der Fachliteratur auch die Fragen nach dem Alter und nach der Einheit der Texte ausführlich behandelt.
Das 4. Kap. faßt die Ergebnisse zusammen und versucht die Geschichte des untersuchten Motivs nachzuzeichnen. Diese Geschichte läßt sich etwa so zusammenfassen: Zum ersten Mal begegnet das Motiv vom leidenden Gerechten in dem sehr alten „Königs-Danklied" Ps 18 = 2 Sam 22. Hier ist der Gerechte der König, der aus Feindbedrängnis gerettet wird; die Gerechtigkeit des Königs erweist sich durch die Rettung, die Gott gewährt. In den etwas jüngeren, aber vorexilischen Gebeten Angeklagter beten Fromme um Rettung aus der Hand von Feinden durch Jahwe, ähnlich wie der König in Ps 18. Die Beter wissen sich nicht als Gerechte verfolgt, sondern wollen durch das Eingreifen Jahwes als Gerechte erwiesen werden. In anderen individuellen Klagepsalmen dient das „Gebet des Angeklagten" nur noch als Schema. In noch jüngeren Psalmen fühlt sich der leidende Gerechte nicht falsch angeklagt, sondern nur verleumdet und hinterhältig verfolgt. Die Propheten wenden sich gegen die Unterdrückung der „Gerechten" durch die Mächtigen, wobei nun bereits die sozial Schwachen und Armen als die Gerechten gelten. In Jes 53,11 ist der wegen der Sünden der Vielen leidende Knecht zum leidenden Gerechten geworden. In den späten Weisheitspsalmen 34; 37 und 119 wird die Verfolgung der Gerechten durch Frevler und Gesetzesverächter als eine allgemeine Erfahrungstatsache festgestellt, die nicht mehr, wie in älteren Texten, als ein bedrängendes, weil die Frömmigkeit anfechtendes Problem gesehen wird. Die LXX trägt das Motiv vom Leiden des Gerechten in manche Texte ein, in denen es MT noch nicht kennt, z. B. Jes 3,10; Job 9,22 f, wobei ihr vor allem die unterdrückten Armen als Gerechte gelten. Im „Diptychon" des Weisheitsbuches ist der getötete Gerechte eine Aktualisierung des leidenden Gottesknechtes

von Jes 53 auf pharisäische Martyrer der Hasmonäerzeit. Der Verfasser des Weisheitsbuches hat aber diese Vorlage dazu benützt, das Leiden des Gerechten als Erziehungsleiden der Armen zu deuten. Der Anhang zu 4 Makk (18,6—19) überträgt das Motiv vom Leiden des Gerechten auf das Martyrium und sieht im Leiden der Martyrer den schriftgemäßen Weg zur Auferstehung.

Die Qumrantexte sehen im leidenden Gerechten den „Lehrer der Gerechtigkeit", d. h. den Gemeindegründer oder die treuen Gemeindemitglieder überhaupt; das Leiden durch Verfolgung und Verleumdung wird hier geradezu die gottgewollte Durchgangssituation zum eschatologischen Heil. Bestimmte Texte in äthHen betrachten das Leiden der Gerechten als die normale Situation der Frommen. 4 Esr überträgt das Motiv des leidenden Gerechten auf das Volk Israel und erklärt damit die Demütigung Israels durch die Heiden und die endgültige Verwerfung der Sünder, insofern der treue Teil des Volkes in der Gegenwart leidet, um beim eschatologischen Gericht gerettet zu werden, während die Sünder und Heiden jetzt triumphieren, dann aber dem Gericht Gottes verfallen. Die syr. Baruch-Apokalypse schließlich macht aus dem Leiden des Gerechten ein Dogma, insofern sie im Leiden Israels den Erweis der Erwählung für den kommenden Äon und folglich geradezu einen Grund zur Freude sieht.

R. sieht drei Entwicklungslinien: 1. die weisheitliche, die von der gesetzesbezogenen Weisheit in Ps 34; 37; 119 zur Armentheologie der LXX und zur Erziehungstheologie in Sap führt; 2. die eschatologische, die von den individuellen Feindpsalmen über die Konfessionen des Jeremia nach Qumran führt; 3. die apokalyptische, die von Jes 53 über Dan 12,1—3 zu äthHen, 4 Makk 18, 6—19; 4 Esr und syrBar-Apk führt. Die Gesamtentwicklung zeigt eine Tendenz von der „passio justi" als Skandalon über die Hinnahme des Leidens des Gerechten als selbstverständliche Situation Israels zur frohen Heilsgewißheit der leidenden Frommen. Diese Ergebnisse sind zweifellos von großer theologischer Bedeutung. Besonders verdienstvoll sind die eingehenden Untersuchungen der einschlägigen Texte von Sap, äthHen, 4 Esr und syrBar-Apk, die den meisten Alttestamentlern viel zu wenig bekannt sind. Hier hat R. wichtige Zwischenglieder zwischen dem AT und dem NT ins Licht gerückt. Dem gegenüber enttäuschen manche Ausführungen zu atl Texten.

Skeptisch bleibt man aber gegenüber der freilich recht pauschalen Datierung der einschlägigen Psalmen. Sicher falsch ist die Annahme, daß „die individuellen Klagelieder höchstwahrscheinlich den sicher ursprünglich kultischen Volksklageliedern nachgebildet sind" (15); die ganze Umwelt Israels kennt nur individuelle Klagelieder, dagegen so gut wie keine Volksklagelieder; auch im AT sind die Volksklagelieder ein relativ spätes Produkt der Kultdichtung. Unklar ist dem Rez. geblieben, was der „technische Sinn" des Ausdrucks *saddiq* sein soll (33, 37).

Nicht dem Vf, sondern den Hg und dem Verlag ist die unmögliche Versetzung der Anmerkungen an den Schluß des Buches (192—244) anzulasten. Da der „Band" die Bezeichnung „Band" nicht verdient — die Blätter sind nicht einmal zusammengeheftet, sondern nur am Rücken lose geleimt —, löst sich bei dem unvermeidlich häufigen Nachschlagen der Anmerkungen Blatt für Blatt, und man hat nach der Lektüre des Buches nur lose Blätter oder im besten Fall eine größere Anzahl von Blätterbündeln, die lediglich durch den Deckkarton gesammelt sind. Bibliotheken ist dringend zu empfehlen, den Band sofort binden zu lassen. Der Leser, der den Band selbst kauft, mag ruhig gleich den Anmerkungsteil heraustrennen und neben den Haupttext legen; dann kann er wenigstens die Anmerkungen leicht nachsehen.

Trotzdem bleibt die Untersuchung eine bedeutende Leistung. Sie lehrt viele Psalmen und vor allem Sap und die wichtigen genannten Apokryphen besser verstehen und ist ein verdienstvoller Beitrag zur biblischen Theologie. Die Brauchbarkeit der Arbeit wird erhöht durch das ausführliche Literaturverzeichnis, durch das Stellenregister und die eingehende Auseinandersetzung mit der Fachliteratur in den Anmerkungen, die auch alle bisweilen schwer zugänglichen Quellen aus der Literatur des zwischentestamentlichen Judentums sorgfältig registriert. R. hat sich hier als ein vorzüglicher Kenner dieser Literatur qualifiziert.

RUPPERT LOTHAR, *Der leidende Gerechte und seine Feinde.* Eine Wortfelduntersuchung. (X u. 299.) Echter, Würzburg 1973. Kart. DM 48.—.

Der 2. Teil der „Passio justi" ergänzt den 1. Teil insofern, als er die Untersuchung des Vokabulars und der Wendungen im Umkreis des Themas „leidender Gerechter" nachträgt und die dort erarbeiteten motivgeschichtlichen Ergebnisse absichert. Nach einem kurzen einleitenden 1. Kap. untersucht Vf. in den Kap. 2 bis 5 eingehend alle Termini und Wendungen, die die Feinde des Gerechten (6—109), ihre Anschläge gegen den Gerechten (110—178 und ein Anhang 296—299), das Leiden des bedrängten Gerechten (179—207) und das Verhalten des bedrängten Gerechten (208—267) bezeichnen oder umschreiben. Dabei werden in jedem Kapitel die hebräischen, griechischen, syrischen und äthiopischen Wörter und Wendungen aus dem AT und den Apokryphen, nach einzel-

nen Sachgebieten wieder untergegliedert, zunächst registriert, dann exegetisch ausgewertet und auf ihre Relevanz für das Hauptthema überprüft.

Das abschließende 6. Kap. stellt übersichtlich die Ergebnisse zusammen: 1. Die Feinde gelten in den älteren Texten nicht als Feinde Jahwes, aber Jahwe erweist sich als ihr Feind, weil sie seine Erwählten angreifen. In späteren Texten erscheinen dann die Feinde immer stärker als Gottwidrige, als Feinde Jahwes und als Verführer der Gerechten. 2. Die späteren Texte charakterisieren das Tun der Feinde immer stärker als Bedrückung, Tyrannisierung, ja als Ermorden der Gerechten. 3. Das Leiden des Gerechten wird besonders in den Klageliedern des angefeindeten Kranken beschrieben und erst in der apokryphen Literatur ohne Ausdrücke für Krankheit dargestellt. 4. Äußerungen des Vertrauens sind vor allem in Gebeten des Angeklagten zu Hause und werden in der späteren Apokalyptik aufgegriffen, während die frühe Apokalyptik den angefeindeten Gerechten Verwünschungen der Feinde in den Mund legt.

Durch diese Ergebnisse der Wortfelduntersuchung wird die motivgeschichtliche Untersuchung bestätigt. Vf. glaubt aber auch einige Ergänzungen nachtragen zu können: 1. Von den übrigen einschlägigen Texten hebt sich das Feindbild der Hodajot des Lehrers von Qumran stark ab: Hier sind die Feinde nicht in einem Kampf zur physischen Vernichtung der Gerechten, sondern in einem geistigen Kampf gegen den Gemeindegründer angetreten. 2. Dabei knüpft aber der Lehrer von Qumran in seiner Darlegung der Machenschaften der Feinde bei den Klageliedern der von Feinden und falschen Freunden bedrängten Kranken an. 3. Ausdrücke für das Leiden des Gerechten in den Hodajot von Qumran, Henoch, Esra-Apokalypse und syr. Baruch sind den Klage- und Dankliedern verfolgter Kranker entnommen, weil sich die Schilderung der Not Kranker zur Ausmalung der Leiden anbot, welche die Frommen der Endzeit treffen. 4. Eine Besonderheit der Lehrer-Hodajot ist ferner, daß sie die Reaktion des verfolgten Lehrers auf den Terror der Feinde als eine Bestärkung im Erwählungsbewußtsein charakterisieren. Ein Literaturverzeichnis und ein Stellenregister in Auswahl schließen den Band ab. Ein Wortregister fehlt leider; es wäre nützlich gewesen, weil die verschiedenen Termini in der Arbeit selbst nach sachlichen Gesichtspunkten, aber nicht alphabetisch geordnet sind.

Dieser Band bietet keine leichte Lektüre, aber doch eine wesentliche Bereicherung für den Exegeten. Er findet hier übersichtlich das gesamte Material zum Vokabular und zu den Wendungen hinsichtlich der Themen Leiden, Feindschaft, Vertrauen u. dgl. Freilich müssen die motivgeschichtliche Untersuchung und die Wortfelduntersuchung ständig miteinander verglichen und zusammen konsultiert werden, wenn man die Tragweite und die Tragfähigkeit der Ausführungen für eine Theologie des AT richtig beurteilen will. Dieser Band hebt sich vorteilhaft von dem vorausgehenden dadurch ab, daß jetzt die Anmerkungen unter dem Text stehen und daß der Einband solide ist. So ist die Benützung wesentlich erleichtert. Diese Verbesserung und das Erscheinen außerhalb der Reihe hat zwar einen erhöhten Preis bedingt, aber die Anschaffung des 2. Teiles ist dennoch unerläßlich, wenn man den ersten Teil der Dissertation bereits besitzt und für die Exegese auswerten will.

München *Josef Scharbert*

HERRMANN SIEGFRIED, *Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit.* (427.) Kaiser, München 1973. Ln. DM 45.—.

Während die bekannten Handbücher der Geschichte Israels auch noch die Zeit bis zum Untergang des 2. Tempels bzw. bis zum Aufstand des Bar Kochba behandeln, beschränkt sich dieses Handbuch bewußt auf die Zeit, die von den Büchern des hebr. Kanons umspannt wird. Der eigentlichen Darstellung der Geschichte geht eine für den Nichtfachmann sehr nützliche und lesenswerte Einführung in die biblische Geographie, in die altorientalische Umwelt des AT und in die „Zeugen und Zeugnisse" (Archäologie und außerbiblische Literatur) voraus.

Ein 1. Hauptteil „Das Werden des Volkes Israel" behandelt die Patriarchenzeit, die Mose-Zeit, die Landnahme und die Richter. Die Position des Vf. in der Frage nach der Historizität der biblischen Zeugnisse ist etwa in der Mitte zwischen M. Noth und J. Bright und nähert sich der von G. Fohrer. Er nimmt allerdings für die Patriarchenzeit und für die Landnahme wesentlich kürzere Zeiträume an. Der Hypothese Noth's von einer israelitischen Amphiktyonie steht er wie Fohrer skeptisch gegenüber. Der 2. Hauptteil „Die Königreiche Israel und Juda" hat die geschichtlichen Entwicklungen von der Entstehung des Königtums bis zum Untergang des Reiches Juda zum Gegenstand. Bemerkenswert ist hier, daß Vf. schon den ersten Königen priesterliche Funktionen abspricht, der Hypothese von einem sakralen Königtum Davids und Salomos ablehnend gegenübersteht und die Ereignisse des Jahres 701 unter Hiskija für weniger katastrophal hält, als es die meisten Exegeten tun. Im 3. Hauptteil „Israel in den Händen der führenden Großmächte" fällt auf, daß Vf. an der traditionellen Reihenfolge Esra und später erst Nehemia und am Jahr 458 als Datum für das Eintreffen Esras in Jerusalem festhält.

H. zeichnet die Geschichte an Hand der sorgfältig beurteilten biblischen und außerbiblischen Quellen sehr behutsam und darum

zumeist überzeugend nach. Wo es nötig ist, setzt er sich in den Anmerkungen mit anderen Fachleuten auseinander und verzeichnet die wichtigste Literatur und die benützten außerbiblischen Quellen. Überall merkt man die Schule von A. Alt, dessen Assistent H. noch war. Der Stil ist flüssig. Exegetische Fachterminologie wird möglichst vermieden oder erläutert, so daß auch der Nichtexeget, ja überhaupt jeder an der Bibel Interessierte das Buch mit Genuß und mit Nutzen lesen wird. Vor allem kann man das Werk Theologiestudenten und Religionslehrern nachdrücklich empfehlen; aber auch Altphilologen und Historiker des orientalischen und klassischen Altertums sollten es nicht übersehen. Ein Namen- und ein Stellenregister, eine hebräische Umschrifttabelle und acht Karten sind beigefügt. In einer weiteren Auflage sollten aber doch noch einige Bilder hinzugefügt werden. Der Preis ist bei der guten Ausstattung für die heutigen Verhältnisse nicht zu hoch.

München *Josef Scharbert*

OHLER ANNEMARIE, *Gattungen im AT.* Ein biblisches Arbeitsbuch. Bd. 1 (224.) u. Bd. 2 (224.) Patmos, Düsseldorf 1972 und 1973. Brosch. je DM 19.80.

Bd. 1 behandelt die Eigenart des hebräischen Denkens und der hebräischen Sprache, ferner die „Kleinen Gattungen" im AT (die erzählenden Gattungen, die Gattungen der Gesetzesüberlieferungen und die dichterischen Gattungen). Im 2. Bd. werden die Einzelpersönlichkeit und die Überlieferungen des Volkes, Sammelwerke und die Frage nach der Einheit des AT besprochen. Verfasserin hat sich das Ziel gesetzt, eine Einführung in die literarischen und literaturgeschichtlichen Probleme des AT zu geben, eine Einführung für solche, die berufsmäßig (Katecheten, Mittelschullehrer) mit der Bibel befaßt sind, aber auch für alle an der Bibel Interessierten. (Für Proseminare an Theologischen Hochschulen eignen sich die 2 Bände ausgezeichnet.) Von der schönen und leicht lesbaren Sprache wird der Leser fasziniert, nicht weniger jedoch von der großen Sachkenntnis der Autorin, die auch umstrittene Fragen und Probleme souverän zu meistern versteht.

Einige besondere Anliegen seien hervorgehoben: Verabsolutierung einer Methode kann zum Verständnis des AT eher ein Hindernis sein; daher ist ein gutes Zusammenspiel aller Methoden notwendig. Die atl Forschung, die auf moderne Begriffe angewiesen ist — im AT selber kommen nur wenige Gattungsbezeichnungen vor und diese sind in der Bedeutung oft schillernd —, muß sich bewußt sein, daß ein moderner Begriff nicht genau auf einen alten Inhalt passen muß. Zudem ist zu beachten, daß der Sitz der „Kleinen Gattungen" im Leben des Volkes ist. Für das Verstehen der Bibel ist auch das Sprachverständnis überaus wichtig, das selbst der historisch uninteressierte Leser beachten muß, wenn er seinen Glauben nicht auf eigene Spekulation gründen will. Die Behandlung von Jes 7, 14 sei besonders positiv hervorgehoben. Die gezielt angegebenen Literaturangaben sind eine wertvolle Hilfe für ein weiteres Studium.

Bei manchen Ausführungen kann man auch anderer Meinung sein. Auf folgendes sei hingewiesen: Daß das Aufkommen des Jahwismus in Israel ganz eng mit Mose zusammenhängt (so der Elohist, der historisch gesehen wohl im Recht sein wird), wird etwas zu wenig betont. Der Anthropomorphismus wird zu negativ beurteilt. Jedes Sprechen von Gott muß anthropomorphistisch bleiben (es ist auch zu bedenken, daß der Satz im Jo-Ev 1, 14: „Und das Wort ist Fleisch geworden" der größte Anthropomorphismus der Bibel ist). Manchesmal entsteht auch der Eindruck, als sei der Einfluß des Mythos auf das AT zu wenig eingeschätzt. Man wird seinen Einfluß höher einschätzen müssen. Auch mythisches Sprechen von Gott kann legitimes Sprechen sein. Problematisch ist auch, daß Vf. das elohistische Geschichtswerk bei Gn 15, 1—6 beginnen läßt. Elohistische Elemente lassen sich wohl erst in Gn 15, 13—16 nachweisen. Überhaupt scheint das elohistische Geschichtswerk etwas zu kurz zu kommen. Obwohl dieses Geschichtswerk nur mehr fragmentarisch erhalten ist, können wir noch durchaus eine Gesamtkonzeption erkennen: Der Elohist setzt sich sehr intensiv mit der Umweltreligion auseinander (Träume, Sinaitheophanie, Terafim, Masseben, hl. Bäume, Eherne Schlange, Kinderopfer, Goldenes Stierbild, Baal Peor). Der Elohist integriert bewußt und unbewußt Bereiche der kanaanäischen Religion in den Jahwismus und lehnt nur Baal in seiner Ausprägung als Fruchtbarkeitsgott ab, da es dafür keinen Bezug zum Jahwismus gab und die ungeheure Diskrepanz zwischen Jahwe und Baal weder in theologischer Spekulation noch in Akkommodation überbrückt werden konnte. Von dieser Haltung ist der Elohist geprägt, und wir können hier seine Gesamtkonzeption am besten erkennen.

Diese kritischen Anmerkungen wollen aber keineswegs den Wert dieser zwei Bände mindern. Es sei der Verfasserin herzlich gedankt, daß sie ein solch schwieriges Thema so genießbar gestaltete.

BÜHLMANN WALTER/SCHERER KARL, *Stilfiguren der Bibel.* Ein kleines Nachschlagwerk. (Biblische Beiträge, NF Bd. 10.) (116.) Schweizerisches Katholisches Bibelwerk, Fribourg 1973. Brosch. sfr. 12.90.

Die Reihe „Biblische Beiträge" des Schweizerischen Katholischen Bibelwerkes, die mit den bescheidenen Bändchen: „Bibel und Li-

turgie", „Homer, Ugarit und das Alte Testament" etc. begonnen hat, entwickelte sich in den letzten drei Jahren zu einer Reihe, die für den Unterricht an höheren Schulen und für den akademischen Unterricht ein unentbehrliches Hilfsmittel geworden ist. Band 10 bringt ein „Kleines Nachschlagwerk", das im besten Sinn diesen Namen verdient.

Im Vorwort betonen die Vf., daß das Verständnis der Bibel erheblich von der Kenntnis der entsprechenden Sprachen, Grammatik und Stilistik abhängt. Das Stillexikon soll nun dazu dienen, mit der Stilistik der biblischen Sprachen vertraut zu machen. Es ist kein ähnliches Werk vorhanden, das kurz und prägnant eine so reiche Auskunft gibt. Die Vf. behandeln Figuren der Wiederholung, der Wort- und Satzstellung, der Abkürzung, der Häufung, Tropen, Figuren der Umschreibung, Verschleierung und Entschleierung. Insgesamt sind es fast 300 Stichwörter, die vorgestellt werden. Bei jedem Stichwort wird das gleiche Schema durchgehalten: zuerst wird der Begriff kurz definiert und andere Bezeichnungen für den entsprechenden Begriff angeführt. Dann werden einige Beispiele aus der altorientalischen und biblischen Literatur vorgestellt und abschließend wertvolle Literaturangaben gegeben. Im Anhang bringt O. Rickenbacher eine stilistische Analyse atl Texte (Gn 4, 23—24 Jes 9, 1—5 Ps 127): a) Hebräischen Text in Transkription, b) Übersetzung, c) stilistische Hinweise.

Das an die 200 Titel zählende Verzeichnis der verwendeten Literatur zeigt, mit wieviel Fleiß, Ausdauer und Gelehrsamkeit die Vf. an ihrem Stillexikon gearbeitet haben.

Linz *Karl Jaroš*

WOLFF HANS WALTER, *Anthropologie des Alten Testaments* (364.) Kaiser, München 1973. Ln. DM 34.50.

Eine Veröffentlichung, die den Namen des bekannten (protestantischen) Alttestamentlers H. W. Wolff trägt, darf man ruhigen Gewissens empfehlen, bevor man sie gelesen hat. Und wenn man dieses sein neuestes Buch gelesen hat, *muß* man es empfehlen — als zugleich angenehme und bereichernde Pflichtlektüre sowohl für den Studierenden als für den Praktiker. Dem professionellen Exegeten wird darüber hinaus durch die erschöpfend zitierte Spezialliteratur (die Bibliographie umfaßt 15 engbeschriebene Seiten) ein wertvolles Arbeitsinstrument in die Hand gegeben. Denn wozu und für wen das aus Seminarübungen und Vorlesungen hervorgegangene Buch geschrieben wurde, sagt der Autor gleich zu Beginn: „Mein Interesse ist durch die Frage bestimmt, wie im Alten Testament der Mensch zur Erkenntnis seiner selbst angeleitet wird. Ich war bemüht, die charakteristischen Texte vorzuführen und keine irgendwie wesentlichen Aussagen zu übergehen. So sollte ein Lesebuch entstehen, das jedem, den anthropologische Probleme beschäftigen, auch ohne fachwissenschaftliche Voraussetzungen den Zugang zu den biblischen Dokumenten eröffnet. Darüber hinaus möchte die Verarbeitung der umfangreichen Spezialliteratur die theologische Forschung im Detail und im Grundsätzlichen fördern. Nicht selten werden die alttestamentlichen Einsichten bis zum Neuen Testament hin verfolgt." (5 f)

Wie nützlich das Buch für das Verständnis der Bibel des Alten *und* des Neuen Testamentes ist (die ntl Anthropologie ist bekanntlich mit der des A. T. weitgehend identisch) und wie sehr es hilft, uns und den uns Anvertrauten eine authentische Antwort auf die Frage nach dem Wesen des Menschen zu geben, zeigt am besten ein Blick auf das Inhaltsverzeichnis: Der 1. Teil — „Des Menschen Sein. Anthropologische Sprachlehre" — behandelt die anthropologischen Grundbegriffe „Seele", „Fleisch", „Geist" und dringt über das Leben und die Gestalt des „Leibes" zum Wesen des Menschen vor. Im 2. Teil — „Des Menschen Zeit. Biographische Anthropologie" — kommen neben dem atl Zeitbegriff folgende aktuelle Themenkreise zur Sprache: Schöpfung und Geburt, Leben und Tod, Jungsein und Altern, Wachen und Arbeiten, Schlafen und Ruhen, Krankheit und Heilung sowie des Menschen Hoffnung. Der 3. Teil schließlich — „Des Menschen Welt. Soziologische Anthropologie" — stellt den gerade heute wiederum betonten Welt- und Gemeinschaftsbezug des Menschen her: Gottes Bild — der Weltverwalter; Mann und Frau; Eltern und Kinder; Brüder, Freunde, Feinde; Herren und Knechte; Weise und Toren; Der einzelne und die Gemeinschaft — woraus sich „Die Bestimmung des Menschen" ergibt: zum Leben in der Welt, zum Lieben des Mitmenschen, zum Beherrschen der Schöpfung, zum Loben Gottes.

Dieses Buch beweist, was das II. Vatikanum in seiner Offenbarungskonstitution behauptet: daß die Bücher des Alten Bundes — auch heute noch — allen (gültig bleibendes!) Wissen über Gott *und* Mensch erschließen.

Salzburg *Notker Füglister*

PETER ADALBERT, *Die Bücher Zefanja, Nahum und Habakuk.* (Geistliche Schriftlesung, hg. v. Eising/Lubsczyk 3.) (187.) Patmos, Düsseldorf 1972. Ln. DM 12.80.

HAAG ERNST, *Das Buch Jeremia.* Teil I. (Geistliche Schriftlesung, hg. v. Eising/Lubsczyk 5/1.) (271.) Patmos, Düsseldorf 1973, Ln. DM 15.80.

Seit dem Vaticanum II ist in der Feier der Liturgie der „Tisch des Brotes" reichlicher gedeckt. Geistliche Schriftlesung ist daher nötiger denn je, soll den Christen das Wort Gottes so dargereicht werden, daß es inner-

lich verkraftet werden kann. Sonst bleibt es aller Verdeutschung und Übersetzung zum Trotz unverdaut, ohne assimiliert zu werden. Die eigentliche „Inkarnation" des Gotteswortes im Menschenherzen bleibt aus. Die vorliegende Reihe geistlicher Schriftlesung will helfen, dieses letzte Ziel aller Bibellesung zu erreichen. Sie will die Voraussetzungen dazu schaffen, die Texte theologisch zum Leuchten bringen und das Christenleben fruchtbar mit ihnen konfrontieren. Das Schema der Aufschließung des Hl. Textes, das die ganze Reihe beherrscht, gliedert sich in Einführung, Übersicht, Text und Erläuterungen. Anmerkungen und Literaturhinweise sind am Buchschluß zu finden.

In einer Einleitung zu Zefanja wird der zeitgeschichtliche Hintergrund „Die Assyrergefahr" geschildert, ebenso das Scheitern der Josianischen Reform und die Bedeutung des prophetischen Wortes in jener Zeit. Über den Weg der Auslegung (20 ff) wird darauf verwiesen, daß man „unter Aufbietung aller sprachlichen und sonstigen Hilfsmittel den unmittelbaren Wortsinn zu erarbeiten" habe. Sodann müsse die heilsgeschichtliche Betrachtung hinzukommen, die versucht, die Linien weiterzuziehen, damit die einzelnen Themen auf christlicher Ebene ihren Vollsinn erhalten. Daß man dabei mit einer gewissen Behutsamkeit und Zurückhaltung vorzugehen habe, wird eigens vermerkt. Ein abschreckendes Beispiel seien die Qumranleute, z. B. in ihrem Habakukkommentar. Die Ergebnisse wissenschaftlicher Forschung (Der Literar- und Formkritik sowie der Redaktionsgeschichte) solle man sich ebenfalls zunutze machen, freilich können sie nicht in extenso behandelt werden. So kann man wohl sagen, daß sich der Fuldaer Alttestamentler hier die Sache nicht leicht gemacht hat, wenn er auf so knappem Raum die ungeheure Spannweite der Verkündigung dieser drei „Kleinen Propheten" zusammengedrängt hat, ohne die Lesung schwer verständlich und unangenehm werden zu lassen. Man kann wirklich zur Geistlichen Lesung und Schriftmeditation gelangen, wenn man sich seiner Führung anvertraut.

E. Haag, Ordinarius für Atl Exegese in Trier behandelt in derselben Reihe das Buch Jeremia. Teil I. d. h. die Kap. 1—24 bis zur Vision mit den beiden Feigenkörben. Auch ihm wird man dankbar sein, daß er geistliche Bibellesung in würdiger Form, ohne störende Polemik oder Belastung mit übergroßem wissenschaftlichen Apparat bringt. Man spürt dafür von Zeile zu Zeile, wie trotzdem das Wissen des Autors um die letzten Errungenschaften biblischer Forschung latent wirksam ist. E. Haag verstand es, das Wort Gottes auf der dunklen Folie menschlicher Unzulänglichkeit umso deutlicher leuchten zu lassen. „Denn auf diesem Hintergrund erstrahlen die Wahrheit und Kraft des von Jeremia verkündeten Gotteswortes erst im vollen Sinn." (15) Zugrundegelegt ist der Text der neuen Einheitsübersetzung, die sich gewissenhaft an das hebräische Original hält. Daher auch z. B. Nebukadnezzar, wie im hebräischen bzw. aramäischen Grundtext, während Nötscher noch schrieb Nebukadrezar, welche Schreibung die akkadische Urform respektiert.
Als dankenswerte Beigabe darf nicht vergessen werden eine kleine Instruktion über die geistliche Schriftlesung des AT im allgemeinen und ein Beiblatt mit Gebeten vor und nach der Lesung.

Linz *Max Hollnsteiner*

KIRCHENGESCHICHTE

GROTZ HANS, *Erbe wider Willen.* Hadrian II. (867—872) und seine Zeit. (356.) Böhlaus Nachf., Wien 1970. Ln. DM 55.—, S 380.—.

Mit diesem Werk liegt zum ersten Male eine ausführliche Biographie des Papstes Hadrian II. vor.

Im I. Kap. (15—41) berichtet G. über Hadrians Leben bis zum Pontifikat Nikolaus' I. Talarus, der Vater des Hadrian, war Kleriker, ja sogar Bischof. Und auch Hadrian trat als Verheirateter in den Klerus ein; er übernahm als Presbyter die Leitung der Pfarrei S. Marco in Rom, ohne deshalb seine Frau entlassen zu müssen. Frau und Tochter fielen aber schon frühzeitig einem Verbrechen zum Opfer. Nikolaus I., von dem geringschätzige Worte über die in den Ostkirchen übliche Priesterehe überliefert sind, entstammte ebenso wie sein einflußreicher Mitarbeiter Anastasius (Bibliothecarius) einer Klerikerehe. Dies alles ist nicht verwunderlich, wenn man weiß, daß das Zölibatsgesetz der lateinischen Kirche erst seit dem 12. Jh. besteht. Talarus und Hadrian gehörten zu den Teilnehmern der römischen Synode von 853.

Im Mittelpunkt des II. Kap. (42—116) steht die Regierungszeit Nikolaus' I. (858—867), des unmittelbaren Vorgängers von Hadrian. Im Ehestreit des Königs Lothar II. zeigte Nikolaus eine rigorose Haltung und setzte die für eine Scheidung stimmenden Bischöfe Teutgaud und Günther ab. Beim Konflikt mit dem Patriarchen Photios und in der Bulgarenfrage spielte er eine verhängnisvolle Rolle. Seine Idee von der unbedingten Vorherrschaft des römischen Stuhles über alle anderen kirchlichen und politischen Mächte stieß im Osten auf strikte Ablehnung. Eine nicht minder heftige Kontroverse entbrannte um das „filioque". Die Nachricht von seiner Verurteilung durch die Synode von Konstantinopel blieb Nikolaus erspart, da er inzwischen gestorben war. Doch kurze Zeit darauf wurde der „Sieger" Photios gestürzt und in die Verbannung geschickt.

Das umfangreiche III. Kap. (117—304) ist dem fünfjährigen Pontifikat Hadrians II. gewidmet. Auf den Ausdruck „Papstweihe" sollte man besser verzichten, um das heute noch anzutreffende Mißverständnis zu vermeiden, als gäbe es eine eigene Weihe zum Papst. Was G. über die Tiara bemerkt, trifft nicht zu.
In der Ehe-Affaire des Königs Lothar II. zeigte Hadrian mehr Diplomatie, obwohl er nicht anders als sein Vorgänger die Möglichkeit einer Scheidung ausschloß. Durch den plötzlichen Tod des Königs löste sich dieses Problem von selbst. Wenig Geschick verriet Hadrian in den Verhandlungen über Bulgarien. Er hätte vermeiden können, daß dieses Land dem Patriarchat von Konstantinopel und damit der griechischen Kirche angegliedert wurde. Weitblick und Wagemut bewies Hadrian dagegen mit der Zulassung der slawischen Liturgie bei den Slawenvölkern und mit der Unterstützung, die er den erfolgreich wirkenden Missionaren Konstantinos (Kyrillos) und Methodios zuteilwerden ließ. In dem zähen Ringen mit Photios setzte Hadrian bedauerlicherweise den harten Kurs seines Vorgängers fort. So kam es, daß die Synode von Konstantinopel (869—870) Photios verurteilte und gleichzeitig auch alle früheren Häretiker und Schismatiker, unter ihnen mit Namen Papst Honorius. Bei den Streitigkeiten im Frankenreich (Besetzung Lothringens nach dem Tod Lothars II., Absetzung des Bischofs Hinkmar von Laon und Bestrafung des rebellischen Karlmann) mußte Hadrian die Grenzen seiner Macht gegenüber Karl dem Kahlen und den westfränkischen Großen empfindlich spüren.
Der im IV. Kap. (305—315) gebotenen „Bestandsaufnahme" ist weitgehend zuzustimmen. Der Autor stempelt Hadrian II. nicht zu einem Heroen, ist aber doch davon überzeugt, daß dieser Papst „auf seinem exponierten Posten trotz der sich überstürzenden Geschehnisse und angesichts der vielfältigen Probleme kaum einmal versagt, ja sich zuweilen der herrschenden Mentalität überlegen gezeigt" habe (304). Und zur Begründung des Titels, der über dem ganzen Buch steht, heißt es: „Gerade seine Mißerfolge zeigen die Schwierigkeiten der Aufgabe auf, die er hatte antreten müssen. Wider. Willen hatte er sie übernommen, dann jedoch nach Kräften versucht, ihr gerecht zu werden" (305). Daß Hadrian die pseudo-isidorischen Dekretalen ahnungslos als „durch Alter geheiligtes Kirchenrecht" übernommen habe, läßt sich weder von diesem Papst noch von seinem Vorgänger behaupten. (Vgl. dazu neuestens H. Fuhrmann: Einfluß und Verbreitung der pseudo-isidorischen Fälschungen, Bd. II, Stuttgart 1973, 247—280.) Die Meinung, daß die von Kardinal Humbert 1054 in Konstantinopel über den dortigen Patriarchen Kerullarios verhängte Exkommunikation während des II. Vatikanums formell außer Kraft gesetzt worden sei, ist eine Fehlinterpretation dieses gewiß sehr wichtigen Vorgangs in der Konzilsaula von Sankt Peter. Mit Recht plädiert G. dafür, das IV. Konzil von Konstantinopel nicht den Ökumenischen Konzilien zuzurechnen, weil dies den historischen Tatsachen nicht entspricht. Für eine gerechte Beurteilung des vielgeschmähten Patriarchen Photios gibt der Autor zu bedenken: „Die Entscheidungen, die in Rom gegen Photios gefällt wurden, beruhten großteils auf einseitiger Unterrichtung und ungenügender Kenntnis der tatsächlichen Lage in Konstantinopel" (314). Dafür ist in der Tat der römische Zentralismus, der gerade im 9. Jh. tiefe Wurzeln ansetzen konnte, in erster Linie verantwortlich zu machen.
Im Anhang charakterisiert G. die Quellen, die seiner Darstellung hauptsächlich zugrunde liegen: Liber Pontificalis, Annales Bertiniani, Annales Fuldenses, Annales Xantenses, Regionis chronicon, Vita des Konstantinos und Vita des Methodios. Im Quellenverzeichnis fehlt bei der von L. Duchesne besorgten Edition des Liber Pontificalis der von C. Vogel herausgegebene Band III mit wertvollen Ergänzungen und Verbesserungen. Rätselhaft ist, warum nicht auch die Annales Bertiniani nach der Freiherr-vom-Stein-Gedächtnisausgabe zitiert werden. Wenn eine Edition der Monumenta Germaniae Historica vorliegt, sollte man diese der von Migne oder Mansi veranstalteten Edition vorziehen. Die in den Anmerkungen verwendeten Abkürzungen der Literaturnachweise sind gelegentlich unverständlich oder unnötig kompliziert. Ist es wirklich zu viel verlangt, daß in jedem Fall wenigstens der Kurztitel eines Buches oder Aufsatzes angeführt wird? Ein Buch ohne Fehler gibt es nicht. Dem Rezensenten sind bei Stichproben der Quellentexte einige Versehen begegnet, z. B. Quo statt richtig in quo, Dominum statt Deum (17, Anm. 8), desiderabilis statt desideratus et (125, Anm. 2), quem statt quam, nach deperire fehlt quippiam (128, Anm. 41), praescripserat statt proscripserat (134, Anm. 55), nach gratis fehlt etiam (135, Anm. 61), nach virum fehlt suum (137, Anm. 2), nach Lothario fehlt regi (138, Anm. 4), Antisiodorum statt Autisiodorum (147, Anm. 24), nach ordinem fehlt sive, nach quia fehlt contra (171, Anm. 11), nach devovendo fehlt inquit (297, Anm. 43).
Nicht nur der Fachgelehrte, sondern jeder an der Papstgeschichte Interessierte wird diese trotz ihrer Wissenschaftlichkeit leicht leserliche und an Details reiche Biographie Hadrians II. mit großem Gewinn lesen.

Bamberg *Georg Denzler*

FERASIN EGIDIO, *Matrimonio e Celibato al concilio di Trento.* (VII u. 193.) (Lateranum, NS XXXVI.) Pontif. Univ. Lateranensis, Romae 1970.

Der Autor untersucht in seiner von der Päpstlichen Lateran-Universität in Rom angenommenen Dissertation die Kanones 9 und 10 der Sessio XXIV des Concilium Tridentinum. Kanon 9 bestimmt, daß Inhaber der höheren Weihen keine gültige Ehe schließen können. Kanon 10 betont darüber hinaus, daß der Stand der Jungfräulichkeit höher zu werten ist als der Ehestand.

Für eine historische Analyse dieser beiden Kanones war es unerläßlich, die Ansichten der Reformatoren Luther, Melanchton und Calvin über Ehe und Jungfräulichkeit wenigstens in den Hauptlinien aufzuzeigen (13—37). Diese Theologen rechneten die Ehe nicht zu den Sakramenten und stellten sie über alle anderen Lebensformen, weil sie auf einen allgemeinen Auftrag Gottes zurückgehe.

Im I. Kap. (39—67) zeichnet F. den Weg der Diskussion über diese Problematik von der Bologneser Periode im Jahre 1547 bis zu den abschließenden Beratungen des Konzils im Jahre 1563 im einzelnen auf. Daran schließt sich im II. Kap. (69—105) eine genaue Umschreibung des vom Konzil verabschiedeten Kanons über den Priesterzölibat.

Bei den zahlreichen Debatten der Theologen und Bischöfe kamen auch widersprüchliche Meinungen hinsichtlich der Zölibatsverpflichtung für Majoristen zutage, wie im III. Kap. (107—137) deutlich gezeigt wird. Selbst ehefeindliche Aspekte fehlten nicht. Zugunsten des Zölibatsgesetzes wurden Motive aus Bibel und Tradition namhaft gemacht.

Im IV. Kap. (139—166) umreißt F. den dogmatischen Inhalt und Wert des Kanon 10, der auf den ersten Blick heute völlig unverständlich erscheint. Für ein richtiges Verständnis dieser extremen Position, deren Leugnung mit dem Anathem bestraft wird, weist F. auf die entgegengesetzte, ebenso extreme Position der Reformatoren mit ihrer Höherschätzung der Ehe hin. Um das „anathema" selbst zu entschärfen, deutet der Autor an, daß nicht jeder Kanon als eine definierte Glaubenswahrheit zu betrachten sei. Doch ist gegen F. zu sagen, daß das Konzil die Überlegenheit des Zölibats gegenüber der Ehe dogmatisiert hat. Die weitere nicht leicht zu lösende Frage ist allerdings, in welchem Sinn — subjektiv oder objektiv — dieser Kanon 10 interpretiert werden muß.

Die von F. gebotenen Prospekte für die Zukunft der Kirche sind einleuchtend, aber nur unter der Voraussetzung, daß es sich um einen freiwillig übernommenen Zölibat und nicht um eine wegen des bestehenden allgemeinen Gesetzes aufgeladene Verpflichtung zur Ehelosigkeit handelt.

Die überreichen und manchmal auch überlangen Quellenzitate in den Anmerkungen hätten, von entscheidenden Stellen abgesehen, wegfallen können. Für den sachkundigen Leser genügt im allgemeinen der genaue Verweis auf die Quellen. Im Interesse einer schnellen und sicheren Orientierung hätte man bei den Verweisen auf die Bände der von der Görres-Gesellschaft besorgten Edition „Concilium Tridentinum" nicht nur die Seitenzahlen, sondern stets auch die jeweilige Bandzahl anführen müssen. Besonders störend wirken die vielen Druckfehler beim deutschen Schrifttum. Die Quellenzitate sind größtenteils zuverlässig wiedergegeben. Zu korrigieren wären z. B. coelibatui statt richtig coelibatus (3), Tridentino statt Tridento (41, Anm. 2 u. 3), I.mmi statt Ill.mi (41, Anm. 4), singillatim statt sigillatim (63, Anm. 88), coniugium statt coniugum (80, Anm. 39), nach ratio fehlt praedictae, nach dona fehlt Dei (117, Anm. 27). Die Angaben im Quellen- und Literaturverzeichnis sind nicht immer vollständig und auch nicht immer genau. A. Franzen und Ph. F. Fransen sind im Register nicht unterschieden.

Wer sich bei der heutigen Auseinandersetzung über das Zölibatsproblem nicht auf eigene Ansichten beschränken, sondern Argumente, wie sie während des Trienter Konzils vorgebracht wurden, in seine Überlegungen einbeziehen will, sollte die wertvolle Studie von F. zur Hand nehmen. Dabei wird er freilich auch feststellen, daß das Konzil von Trient diese entscheidende Frage nicht erschöpfend beantworten konnte, weil es auch in diesem Punkt zunächst einmal den Angriff der Reformatoren abwehren wollte. Der Zwang zum contra erweist sich in der Regel als ein Hindernis für die Bereitschaft zum pro.

Bamberg *Georg Denzler*

DEÉR JOSEF, *Papsttum und Normannen.* Untersuchungen zu ihren lehensrechtlichen und kirchenpolitischen Beziehungen. (Studien und Quellen zur Welt Kaiser Friedrichs II., Bd. 1.) (XIV u. 322.) Böhlau-V., Köln 1972. Ln. DM 58.—.

1059 nahmen die Normannen ihr süditalienisches Reich von Papst Nikolaus II. als Lehen entgegen. Das hinderte sie nicht daran, sich immer wieder auf eine gottesunmittelbare Herrschaft zu berufen. Wie verträgt sich das miteinander? Auf diese rechtshistorische Fragestellung wollte der inzwischen verstorbene Vf. in seinem Werk eine befriedigende Antwort finden. Er kann nachweisen, daß die Normannen eine Belehnung auffaßten als Anerkennung ihrer Eroberungen als erbrechtlicher Besitz (hereditale feudum). Diese Ansicht, bei der es ihnen nicht schwer fiel, den Vasalleneid zu leisten, brachten sie aus der Normandie mit. Die eigenartige Interpretation des Lehensverhältnisses führte in der Folge zwar zu Konflikten (z. B. Honorius II. contra Roger II.), doch der Gegenpapst Anaklet II. anerkannte 1130 Sizilien

als normannisches Königreich mit unbegrenztem Erbanspruch, wozu 1139 Innozenz II. nach seiner Festnahme durch Roger zustimmen mußte. Das war eine Kapitulation des Papsttums vor dem Recht des Stärkeren! Die Normannen hatten ihre Rechtsauffassung den Päpsten aufgezwungen und konnten sie im wesentlichen auch in der Folgezeit behaupten.

Neben der These vom hereditale feudum werden in dem Buch noch viele andere interessante Fragen aufgegriffen. So erblickt z. B. Vf. in den konkreten Formen der Belehnung eine Übernahme vom deutschen Kaisertum und interpretiert sie letztlich als einen Ausdruck des päpstlichen Anspruches auch auf das Imperium. Man wird nicht jeder Ansicht des Vf. zustimmen können; das mit vorbildlicher Präzision erarbeitete und überzeugend herausgestellte Hauptergebnis vom hereditale feudum würde jedoch Aufnahme in die Lehrbücher verdienen.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

SCHWAIGER GEORG (Hg.), *Bavaria Sancta*, Zeugen christlichen Glaubens in Bayern, Bd. 1 (432.); Bd. 2 (480.); Bd. 3 (568.) Pustet, Regensburg 1970, 1971, 1973. Ln. DM 32.—, 39.—, 48.—.

Nicht zum ersten Male wird hier eine „Bavaria Sancta" vorgelegt. In der Einführung zu Bd. 1 werden vom Herausgeber die älteren Unternehmen gewürdigt, im Anhang zu Bd. 3 werden diese bibliographisch erfaßt (III, 492 f). Die gegenwärtige Sammlung ist so angelegt, daß jeder Band „Zeugen christlichen Glaubens in Bayern" aus verschiedenen Epochen, von den Anfängen des Christentums in unserer Heimat bis in die Tage der Hitlerdiktatur, behandelt. Innerhalb der einzelnen Bände wird chronologisch gereiht. Warum das chronologische Gliederungsprinzip nicht auf das Gesamtwerk angewendet wurde, ist nicht recht ersichtlich. Behandelt werden nicht nur kanonisierte Heilige, sondern auch andere Persönlichkeiten, die sich durch ein exemplarisches Christenleben ausgezeichnet haben. Auch die geographischen Grenzen werden nicht eng gezogen, so daß auch Heilige aus Österreich Aufnahme gefunden haben.

Im Rahmen einer Rezension 90 Beiträge von zusammen 1480 Seiten zu würdigen, scheitert schon an dem zur Verfügung stehenden Raum. Die Nennung einzelner Autoren aber könnte leicht als Abwertung anderer mißverstanden werden. Daher kann nur allgemein auf die hohe Qualität des Gebotenen hingewiesen werden. Es handelt sich um wissenschaftlich fundierte und dennoch flüssig geschriebene Abhandlungen, die in ihrer Gesamtheit einen wertvollen Beitrag zur Kirchengeschichte Bayerns darstellen und neben dem Historiker auch dem Volkskundler sowie dem Prediger und Katecheten zuverlässige Information und wertvolle Anregungen vermitteln können.

Eine kleine Einschränkung möchte ich hinsichtlich der „Übersicht" im Anhang von M. Weitlauff (III, 496—541) machen. Hier hätte sich die Möglichkeit ergeben, neben den Hinweisen auf nicht näher behandelte Persönlichkeiten die seit Abfassung der einzelnen Biographien erschienene wichtigere Literatur nachzutragen. Das ist nur teilweise geschehen. So bleiben z. B. beim hl. Florian die Abhandlung über die „Passio" von W. Neumüller (Mitt. OÖ. Landesarchivs Bd. 10, Wien 1971, 1—49), bei Severin die zahlreichen Arbeiten von F. Lotter und beim hl. Wolfgang die als Bd. 5 der Schriftenreihe des OÖ. Musealvereines erschienene Festschrift „Der hl. Wolfgang und Oberösterreich", Linz 1972, unerwähnt. Es ist schade, daß hier eine Chance nicht voll genützt wurde.

Abschließend sei dem Hg. gedankt. Nur wer sich selbst schon redaktionell betätigt hat, wird die aufgewendete Mühe einigermaßen abschätzen können. Es ist keine Kleinigkeit, von so zahlreichen Mitarbeitern 90 Aufsätze termingerecht zu erhalten und diese für den Druck vorzubereiten. Das gelungene Unternehmen ist für den Gestalter wohl der schönste Dank.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

WEINZIERL ERIKA (Hg.), *Der Modernismus*. Beiträge zu seiner Erforschung. (411.) Styria, Graz 1974. Ln. S 450.—, sfr 78.50, DM 60.—.

Die Etikettierung fortschrittlicher Ideen als „modernistisch" ist auch heutzutage üblich. Dieser Umstand verleiht der Modernismusforschung ihre Aktualität. Eine umfassende Geschichte des Modernismus liegt bis jetzt nicht vor, ist vielleicht auch noch nicht möglich, sollte aber doch bald einmal versucht werden. Der vorliegende Band stellt hierfür einen wichtigen Baustein dar.

Im folgenden sollen die Aufsätze kirchengeschichtlicher Provenienz kurz gewürdigt werden. Das mangelnde Verständnis der Antimodernisten für eine induktive Erkenntnisweise und ihre Auffassung vom Glauben als „sacrificium intellectus" hält *F. Padinger* mit guten Gründen für die Hauptursachen des Modernismusstreites. *J. W. Mödlhammer* geht es um den Nachweis des echten Anliegens G. Tyrrels, der seinen Zeitgenossen die theologische Relevanz der Erfahrung vermitteln wollte. Die These von *W. Blum*, der eine Verwandtschaft zwischen dem frühchristlichen Mönchtum und dem Modernismus des 20. Jh. zu erkennen glaubt, ist interessant, will aber nicht recht befriedigen, sofern man nicht Modernismus und Progressismus einfachhin gleichsetzt. *E. Hanischs* Aufsatz über den katholischen Literaturstreit bietet aufschlußreiches Material für die

rücksichtslose Vorgangsweise der Antimodernisten. *P. Hofrichter* stellt fest, was bisher vielfach geleugnet wurde, daß bei differenzierter Betrachtungsweise doch auch Österreich seine modernistischen Strömungen gehabt hat. Wenn hier aber auch die „Los-von-Rom-Bewegung" einbezogen wird, so halte ich das insoferne für bedenklich, als dadurch die positiven Anliegen des Modernismus zu sehr überdeckt werden. *W. Pfeifenberger* versucht den Nachweis, daß das modernistische Denken beachtliche politische Konsequenzen hervorzubringen vermag, die sich freilich erst in der Gegenwart auswirken (z. B. in der vatikanischen Ostpolitik). Von *H. Dachs* wird A. Ehrhard in seiner Mittlerfunktion zwischen katholischer Kirche und moderner Welt richtig erkannt, was diesem aber seinerzeit nur Undank eingebracht hat. *E. Weinzierl* gelingt eine gute Zusammenfassung des Antimodernismus Pius' X. Die anregende Studie von *R. G. Ardelt* skizziert die antimodernistische Ekklesiologie, die die Kirche als Institution vom Volk Gottes abgesetzt, objektiviert und divinisiert hat. Man fragt sich allerdings, ob es sich hier um eine speziell antimodernistische Konzeption handelt. Diese hat ja sicherlich schon für das ganze 19. Jh. Gültigkeit gehabt, ja reicht in vielem bis in das Mittelalter zurück; auch scheint sie bis heute nicht wirklich überwunden zu sein.

Drucktechnisch bleiben einige Wünsche offen. Mit dem Minidruck bei wörtlichen Zitaten und der Anbringung der Anmerkungen jeweils nach den einzelnen Aufsätzen kommt man dem Leser nicht gerade entgegen. Inhaltlich verdient das Werk jedoch allgemeine Beachtung.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

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

Das Buch — eine Sammlung verschiedener Aufsätze und Vorträge, die um das eine Thema „Glaube und Geschichte" kreisen — hat an theologischer Aussage und pastoraler Bedeutung bis jetzt nichts verloren, was nicht heißen soll, daß manche Fragen, insbesondere was die Kirche und ihre Struktur(en) betrifft, nicht weiter geklärt und neue Gesichtspunkte deutlich gemacht worden wären. Die Geschichte ist ein umfassender Frage- und Verstehenshorizont der Theologie, Geschichte und Geschichtlichkeit charakterisieren Offenbarung und Glauben wesentlich.

Die Beiträge erstrecken sich auf den Bereich der Dogmatik, der Dogmengeschichte, der Pastoral- und Verkündigungstheologie. Dabei erweist sich der christologische Ansatz besonders auch beim heute brennenden Kirchenproblem immer wieder zielführend. Die Aufsätze sind unter folgenden Titeln zusammengefaßt: Zur Herkunft des geschichtlichen Denkens in der Theologie; Zur gegenwärtigen Glaubensituation; Zur Glaubensverkündigung; Zur Verwirklichung des Glaubens in der Kirche; Die Kirche und ihre Ämter. Der Vf., der sich eingehend auch mit Schelling befaßt hat, was hier seinen Niederschlag in einer Abhandlung über die Freiheit als philosophisches und theologisches Problem in der Philosophie Schellings findet, ist mit der katholischen Tübinger Schule des 19. Jh. vertraut. Solche Kenntnis weist ihm den Weg zu einer tieferen Erkenntnis des Gesetzes der Geschichte, unter dem Offenbarung und Glaube, Kirche und Theologie stehen. Erst in der Dimension der Geschichte lassen sich die biblische Botschaft, das fortschreitende Glaubensverständnis der lebendigen Kirche, das kirchliche Dogma und die Aussagen der Theologie deuten. Die Geschichte versteht sich als Heilsgeschichte und ist letzter Horizont aller Wirklichkeit. In der Geschichte stellt sich uns die Frage nach dem Absoluten, und innerhalb der Geschichte wird uns auch Antwort durch die Offenbarung Gottes in Christus.

Ausgehend von Christus versucht K. Grundlinien einer Theologie der Geschichte zu entwerfen, wobei er vor allem auf die Zweieinheit von Christologie und Soteriologie stößt und das Mit- und Zueinander von Aion und Kairos betont. Im Kapitel „Zur Glaubensverkündigung" findet sich eine informative Abhandlung über Schrift-Tradition-Verkündigung, wobei auf das kontroverstheologische Problem des Verhältnisses von Schrift und Tradition vor und nach dem II. Vatikanum eingegangen wird. Im Anschluß an die Offenbarungskonstitution wird Wesentliches über den Vollbegriff der Tradition gesagt. Diese erscheint nicht bloß als Lehrtradition und Weitersage von Wahrheiten und Lehrsätzen, sie vollzieht sich vielmehr im gesamten Leben und durch die ganze Praxis der betenden und glaubenden Kirche. Demzufolge dürfte freilich der Konzilsterminus „transmissio" (es steht nicht traditio!) nicht mit „Weitergabe" übersetzt werden. Am ehesten entspricht das Wort „Vermittlung", weil so der *personale* Aspekt der Sendung (missio) mit der (sachlichen) Weitergabe verbunden bleibt. Was den Vollbegriff der Tradition als Lehr- und Lebensvermittlung der ganzen gottmenschlichen Persönlichkeit Jesu Christi als des Offenbarers und der Offenbarung betrifft, wäre als Kronzeuge vor allem A. Günther zu nennen gewesen, der sich in dieser Frage sowohl mit Drey wie mit Möhler kritisch auseinandersetzte und, beide theologisch überholend, den Vollbegriff der Tradition entwickelte. Leider ist der große österreichische Denker in der gegenwärtigen Theologie Deutschlands nicht bekannt, obwohl

doch bereits mehrere Arbeiten über ihn (z. B. über Schrift und Tradition, über Kirche, über Offenbarung) vorliegen.

Das letzte Kapitel des Buches beschäftigt sich mit dem heute viel diskutierten Thema „Die Kirche und ihre Ämter". Was hier über die kollegialen Strukturen in der Kirche, das kirchliche Amt, die Funktion des Priesters, über Amt und Gemeinde, Primat und Episkopat ausgeführt wird, ist im großen und ganzen theologisch ausgewogen. In manchen Fragen konnte freilich keine volle Klarheit erreicht werden. Was beispielsweise die „Räte" im kollegialen Aufbau der Einzelgemeinde und der Gesamtkirche angeht, scheint uns die Frage, ob beratende oder beschließende Funktion, zuwenig geklärt worden zu sein. Auch der „Dienstcharakter" der Kirche und ihrer Ämter ist einseitig in der Horizontalen (*für* die anderen!) und nicht auch in der Vertikalen (im Dienste Christi stehen!) gesehen. Theologisch und konzilsgeschichtlich fundiert sind die Ausführungen über das Verhältnis von Primat und Episkopat. Hier wie bei allen Strukturen der Kirche geht es auch, aber nicht nur um die Vermittlung von Einheit und Vielheit. Mit Recht sagt der Vf., die Einheit in der Vielheit ist nicht nur das Prinzip, sondern auch das Ziel des kirchlichen Amtes.

Das Wenige, das wir in der Besprechung berühren konnten, mag genügen, um zum Studium des Buches zu ermuntern.

Wien *Joseph Pritz*

KASPER WALTER, *Glaube im Wandel der Geschichte.* (Topos-Taschenbücher 21.) (213.) Grünewald, Mainz 1973. Kart. lam. DM 7.80.

Dieser Band enthält eine Auswahl der wichtigsten Aufsätze des bekannten Tübinger Dogmatikers, die dieser bereits 1970 unter dem Titel: *Glaube und Geschichte* (Grünewald, Mainz) gesammelt und herausgegeben hat. Die Tatsache, daß damit diese Aufsätze zum 3., zum Teil aber auch schon zum 4. Male der Öffentlichkeit vorgelegt werden, ist erstaunlich und darf als Beweis für die außerordentliche, das Forum der Fachwelt übersteigende Bedeutung seines Denkens gewertet werden.

Die treibende Achse seiner Theologie ist die Aufarbeitung des Themas der Geschichte, die gegenüber der antiken und mittelalterlichen Wesensmetaphysik zum „umfassendsten Frage- und Verstehenshorizont der Theologie" geworden ist (7).

Wie dies aber keineswegs die positivistische Reduzierung des Christlichen auf historische Faktizität bedeutet, sondern wie im umfassenden Verständnis von menschlicher Geschichte das Historische auf Transzendenz, auf „Ewiges" und „Übergeschichtliches", das *factum* auf das *mysterium* (37 u. 45, nach Augustinus) offen ist, vermag K. sehr schön sichtbar zu machen.

In den Aufsätzen: *Verständnis der Theologie damals und heute; Kirche und Theologie unter dem Gesetz der Geschichte; Grundlinien einer Theologie der Geschichte* geht er diesem Thema ausdrücklich nach. Seine weiteren Ausführungen zu den Themen: *Unsere Gottesbeziehung angesichts der sich wandelnden Gottesvorstellung; Möglichkeiten der Gotteserfahrung heute; Politische Utopie und christliche Hoffnung; Die Welt als Ort des Evangeliums; Was heißt eigentlich christlich* sind lohnend zu lesende, exemplarische Konkretisierung dieses Modelles einer „Theologie der Geschichte". Man lese hier nur einmal etwa seine Wertung des Atheismus nach (110—117) oder seine Analyse des Begriffes und der Formen der „Erfahrung", besonders der geschichtlichen Erfahrung Gottes (132 ff). Man wird K. gern zustimmen, wenn er meint: „In einer Situation, in welcher von einer postgeschichtlichen Epoche gesprochen wird, da sich die geschichtlichen Errungenschaften der Neuzeit anschicken, zu einer zweiten Natur zu werden, welche eine naturhafte Eigengesetzlichkeit annimmt und der geschichtlichen Freiheit des Menschen immer weniger Raum läßt, in einer solchen Situation der Bedrohung der Menschlichkeit des Menschen mag die Herausstellung der Geschichte, zu welcher uns Gott frei gemacht hat, indem er uns von der Knechtschaft der ‚Mächte und Gewalten' erlöst hat, von doppelter Aktualität sein" (8). Insgesamt: Man ist wohltuend angetan von der Gründlichkeit und Sauberkeit seiner historischen und systematischen Analysen, von der Komplexität seiner Reflexion, die sich sympathisch abhebt gegenüber den gewalttätigen Simplifikationen gegenwärtiger theologischer Tendenzliteratur. Ein profundes Buch zu einem erschwinglichen Preis.

Graz *Otto König*

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.

H. übernimmt die These von M. Arndt: Das Studium ist eine Einrichtung zur Gewinnung der Ich-Identität (9). Stimmt dies, dann heißt das Studienziel „Dienst am Menschen" und nicht „Dienst an der Lehre" (26). Zeichnet zudem der Dienst an der Lehre oder an der Ordnung das bürgerliche Milieu ebenso aus wie die derzeitige Situation der Kirche, dann fürchten Theologiestudenten von eben dem bürgerlichen Milieu wieder vereinnahmt zu werden, von dem das Studium emanzipierte (26, 32): Die Berufsangst der Theologen ist gekennzeichnet durch die Befürchtung, die Emanzipation beim kirchlichen Dienstantritt wieder zu verlieren (36). Hier ziehen nicht die Vorbilder, die in der Pastoration stehen. Nein, man muß eher von der moralischen

Last längst wieder angepaßter pastoraler Leitbilder sprechen (40 ff).

Als Motivation bleibt im Widerstand gegen die Lehr- und Ordnungsinstitution und gegen die angepaßten pastoralen Leitbilder den Theologiestudenten vielleicht die „Dennoch-Motivation" (42) der „hermeneutischen Theologie" (45 ff). Doch bleibt auch diese eine halbierte Aufklärung (49), gelingt es ihr nicht, Widersprüche aus der Geschichte aufzuarbeiten (65 f), den Konsens und nicht die amtskirchliche Applikation zu suchen (60 f) und die symbolsprachlichen Regelwärter wie „Brüderlichkeit" und „Jüngstes Gericht" zu überführen in ein Verständnis für Solidarität als Bedingung künftiger Gerechtigkeit (73 f).

Hermeneutik allein wird all dies nicht schaffen. Sie bedarf mäeutisch der „Kritik als gesellschaftlicher Praxis" (87 ff). H. will gerade diese — auch kirchlich — in Gang bringen. Also fordert er gegen den gehorsamen Regreß auf Institutionen zur Einsicht auf, daß im Gang der Geschichte (kraft des geleisteten Veränderungswiderstands) Institutionen Menschen als Subjekte konstituiert haben (89). Dies gelte — betont H. — es als emanzipative Bedeutung (94) zu betonen. Auch deshalb, um die „Dialektische Theologie" zu überwinden, in deren Gefolge selbst widerstehende Frömmigkeit der Kulturkritik verfiel (94 ff). Statt den normativ-dogmatischen „Amtsbegriff" zu pflegen (98), sei das „Amt" als von Christi gewaltloser Herrschaft abgeleitete Aufgabe zu sehen und also zu „verinnerlichen". „Arbeit", die den Institutionenzwang aufbaut; „Sprache", die den Lehrapparat systematisiert — beides verführt zur Zwangsherrschaft (62), wenn es nicht gelingt, Arbeit wie Sprache von der gewaltlosen Herrschaft Christi her je neu zu unitieren. Die „gewaltlose Herrschaft Christi" muß zur „Kritik als gesellschaftlicher Praxis" werden.
Dieser Entwurf für die Neukonzeption des Theologiestudiums ist anregend und war nötig. Die Anleihen bei Marx (Praxis muß konkret mit der Idee verbunden werden: 95 u. ö.) werden vielleicht hausbackene Theologen, „Regenten" und Bischöfe erschrecken. Weil sie aber nur formal benützt werden (was innerhalb einer Auseinandersetzung mit dem Marxismus gewiß schwach ist), sollten Betroffene mehr auf die Anregungen als auf das für sie Anstößige in diesem flott geschriebenen Entwurf achten.

Regensburg *Norbert Schiffers*

WESS PAUL, *Befreit von Angst und Einsamkeit.* Der Glaube in der Gemeinde. (319.) Styria Graz 1973. Kunstleinen. S 196.—, DM 29.—, sfr 35.70.

Vf. ist Mitglied des Pfarrteams Wien-Machstraße. Sein Buch bringt eine kurze Darstellung der wesentlichsten Themen des christlichen Glaubens. Der Untertitel läßt vermuten, daß W. in seiner Pfarrgemeinde den Glauben auf diese Weise zu verkünden sucht.

W. geht alle Themen von einer ganz entschiedenen Position aus an: jegliches Erkennen des Menschen ist radikal endlich, so wie der Mensch selbst radikal endlich ist. Damit will er immer wieder (berechtigterweise, wie man zugeben muß) vor der Gefahr warnen, sich heimlich und unbewußt Gottes bemächtigen zu wollen. In seiner Darstellung übt W. starke Kritik an der traditionellen wie der neueren Theologie, etwa der K. Rahners. Zugleich geht er ausführlich auf die existentielle Situation des Menschen ein und schildert, wie ihn der Glaube innerlich treffen und aus Angst und Einsamkeit befreien kann. Zum Glück hält der Autor seine strikte Betonung des radikal endlichen Erkennens des Menschen nicht konsequent durch — er würde sonst zum Ergebnis kommen, daß menschliches Erkennen ausschließlich auf den innerweltlichen Bereich beschränkt bleibt und somit eine Offenbarung seitens Gottes im Grunde gar nicht möglich wäre.

Man greift heute gern nach jedem Buch, das eine neue Art der Glaubensverkündigung versucht, weil man als Seelsorger aus eigenster Erfahrung um die fast unüberwindlichen Probleme weiß, die sich auf diesem Gebiet stellen. Liest man die Ausführungen von W., so gewinnt man gewiß vereinzelt gute und brauchbare Anregungen. Im großen und ganzen aber wird man den Versuch des Vf. doch eher als mißlungen bezeichnen müssen. Das darf man gewiß nicht W. zur Last legen: er hat sich an einer Aufgabe versucht, deren Bewältigung gegenwärtig in zufriedenstellender Weise überhaupt nicht möglich sein dürfte oder jedenfalls einem ganz großen Geist etwa vom Format eines Thomas von Aquino reserviert bleibt. Auch die Versuche mit graphischen Darstellungen machen nur auf den ersten Blick einen guten Eindruck. Bei näherem Zusehen sagen sie im Grunde nichts aus. Zusammenfassend: ein sehr interessantes Buch, ganz gewiß, aber doch bei weitem nicht das, wonach viele auf der Suche sind, die Tag für Tag vor der Aufgabe stehen, in der heutigen Stunde den Glauben zu verkünden.

Neumarkt i. Hausruck *Engelbert Leitner*

DOGMATIK

GUTIÉRREZ GUSTAVO, *Theologie der Befreiung.* (Gesellschaft und Theologie/ Systematische Beiträge, Nr. 11.) (XII u. 228.) Kaiser, München/Grünewald, Mainz 1973. Ln. DM 32.—.

Eine „Theologie der Befreiung" ist ähnlich wie die „Theologie der Revolution", deren Abkömmling sie ist, angewandte Eschatologie. Die Gefahr einer extrem innerweltlich

verengten Eschatologie, die dann mehr einem Chiliasmus gleichkommt, ist für beide groß. Wert oder Unwert entscheiden sich an der Konfrontation mit dieser Gefahr. Wie überall in der Eschatologie geht es auch hier um die dialektische Spannung zwischen „jetzt-schon" und „noch-nicht", um das Zusammenspiel von Dimensionen der Zeitlichkeit, die im politischen Kontext zum sozialen Engagement führen. Es geht um die recht verstandene Gegenwart, um das konkrete Heute. Theologische Kategorien bekommen in dieser Verdichtung und Konkretion eine neue Aussagekraft, die Themen der Soteriologie werden zu Programmpunkten einer Bewegung für Emanzipation, Befreiung, Fortschritt. Manipulation als Übermächtigung des anderen ist schlechthin *die* Sünde. Die Hermeneutik für eine theologische Interpretation gewinnt ihre stärksten Impulse aus der konkreten Erfahrung der menschlichen Situation. So gesehen handelt es sich dann um eine existentiell engagierte Theologie, zu deren Methode die Empirie, Phänomenologie, vor allem das politische Interesse gehören. In der „Theologie der Befreiung" konzentriert sich das Interesse auf eine ganz bestimmte soziale Situation, die ort- und zeitgebunden ist. Es kann sich dabei um nicht mehr als einen Beitrag zum — allerdings legitimen — Pluralismus christlicher Glaubensverkündigung handeln. Wie weit der Titel „Theologie der Befreiung" berechtigt ist, muß an jedem Entwurf neu überprüft werden.

1973 ist das mit Spannung erwartete Buch von G. Guitérrez unter diesem programmatischen Titel erschienen, dem es darum geht, „Rechenschaft von unserer Hoffnung" zu geben und so für den Weg der Befreiung verarmter, unterdrückter Menschen einzutreten. J. B. Metz hat das Vorwort zur deutschen Ausgabe geschrieben. Für ihn handelt es sich bei dem Buch um eine Reflexion der „Leidensgeschichte" Südamerikas und um einen Ausdruck der Solidarität, in der der Geist Jesu anschaulich wird; um eine „gefährliche Freiheitserinnerung", wie wir hinzufügen können.

Im 1. Teil der Arbeit werden unter methodologischem Gesichtspunkt die Begriffe wie Entwicklung, Befreiung präzisiert. Der 2. Teil analysiert die von der traditionellen Theologie erbrachten Antworten auf die Frage der Beziehung zwischen Glauben und sozialer Wirklichkeit oder politischem Handeln, „zwischen Reich Gottes und Aufbau der Welt" (45). Der 3. Teil geht speziell auf die Situation der lateinamerikanischen Kirche ein, von der sich ein neues Verhältnis zu ihrer eigenen Wirklichkeit feststellen läßt. Der 4. Teil („Perspektiven") skizziert Denkansätze, zu denen die im voraus geschilderte Situation Anlaß gibt, in 2 Abteilungen: Glaube und neuer Mensch (eine gesellschaftskritisch bestimmte theologische Anthropologie), christliche Gemeinde und neue Gesellschaft (mit einer politisch gewendeten Ekklesiologie). Daß dabei — wie Metz sagt — „übertriebener Gebrauch" von der mitteleuropäischen Theologie gemacht wird, ist kein Mangel, sondern rückt auch „unsere" Theologie ins Licht der kritischen Reflexion auf die historische Praxis. Manche Theologumena erscheinen neu. Im Kontext der konkreten „Leidensgeschichte" bekommen sie vielleicht sogar ihren urtümlichen Klang zurück, der im abstrakten Buchstabieren einer auf wissenschaftliche Akribie bedachten Schultheologie nicht mehr zu hören war.

Besonders anzuerkennen ist, daß nicht nur auf Praxis — etwa gar im wild-revoluzzerischen Sinn — abgehoben wird, sondern uralter Erfahrung entsprechend „eine Spiritualität der Befreiung" gesucht wird (190 ff), was nichts anderes heißt, als daß der Geist, der den Weg der Befreiung führt, zum Lebensgesetz des Christen werden muß. Hier scheint mir aber auch ein Schlüssel zur konstruktiven Kritik am Gesamtentwurf des Buches und seines Vorhabens gegeben: Der Ruf nach einer fruchtbaren Pneumatologie, Hand in Hand mit der eschatologischen Gesamtorientierung, durchzieht zwar unausgesprochen das ganze Buch, bedürfte aber einer thematischen Erhebung und systematischen Anwendung. Der Geist, die Wahrheit macht frei! Hier ist für diese neue Art, Theologie für die Praxis dienstbar zu machen, noch eine große Chance offen, die G. zu wenig erkannt hat. In solcher Perspektive, die „Befreiung" als Vollendung der Schöpfung in der Kraft des Gottesgeistes sehen läßt und zu einer kosmischen, welthaften Soteriologie führt, müßte auch der „Kampf gegen die unterdrückende Klasse" (263 u. ö.) nicht das letzte Wort sein.

Graz *Winfried Gruber*

MÜHLECK KARL, *Dynamische Gemeinschaft.* Zur Lehre Herman Schells von der Kirche. (Abh. zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik, hg. v. J. Hasenfuß, NF 29.) (VIII u. 313.) Schöningh, Paderborn 1973. Kart. DM 32.—.

Mit „Dynamik und Gemeinschaft" lassen sich Grundgedanken der Ekklesiologie H. Schells (1850—1906) zusammenfassen. Ein offener Katholizismus und seine unabdingbaren Voraussetzungen wie Toleranz, Offenheit und Dialogbereitschaft nach allen Seiten, stehen im Zentrum des Interesses. Aktuelle, uns fast schon wieder selbstverständliche Elemente des Kirchenbewußtseins, wie man sieht (vgl. die Antrittsenzyklika Pauls VI. „Ecclesiam suam", die sogenannte Dialog-Enzyklika v. 1964). Eine Durchsicht der Lehre Schells ist wegen der geradezu modern anklingenden Themen angebracht und anregend. Die gesamte Theologie Schells war

eine Antwort auf die Herausforderungen der Ekklesiologie durch Subjektivismus, Individualismus, Liberalismus, Evolutionismus, Historismus, Modernismus.

M. zeigt nun durch eine nach Themen geordnete Zusammenstellung und Interpretation der Antworten und Stellungnahmen Schells die geniale Erneuerung der Ekklesiologie durch diesen umstrittenen Theologen (bekanntlich wurde über sein wissenschaftliches Lebenswerk 1898 die Indizierung ausgesprochen, vor allem über seine „Katholische Dogmatik", die uns heute wegen ihres pneumatologischen Charakters wieder so wichtig geworden ist, wie ihr Neudruck in unseren Tagen beweist). J. Lortz sagt in seiner „Geschichte der Kirche", Münster [14]1948, 399: „Seine Arbeit wirkt bis heute fort zum Segen der Kirche." Überzeugend kommt in der Darstellung durch M. zum Ausdruck, wie Schell eine bis heute einsam dastehende trinitarisch-pneumatologische Ekklesiologie inauguriert, ohne deren Impulse die Kirchenkonstitution des II. Vatikanums nicht möglich gewesen wäre. Ebenso wird die dialogisch-ökumenische Linie durchgezogen, das Interesse am kommunizierenden Wesen der Kirche, wie dies vor allem in der theologisch-anthropologischen Akzentuierung deutlich wird.

M. bringt in einem 1. Abschnitt „Leben und Werdegang Herman Schells als Zugang zu seiner Theologie und Ekklesiologie", sammelt im 2. Abschnitt die Antworten Schells auf die genannten Herausforderungen und gibt hier eine methodisch interessante Verknüpfung von Chronologie und Thematik. Dies ist möglich, weil Schell seine theologischen Reflexionen über die einzelnen Zeitströmungen in einem je eigenen Werk durchführt. So antwortet er auf die weit verbreitete Haltung der Innerweltlichkeit (Naturalismus, Immanentismus, Materialismus) schon in seiner theologischen Dissertation (abgeschlossen 1883), die zuweilen als das beste Werk Schells bezeichnet wird. Das organische Kirchenbild — ein Leib mit vielen Gliedern — entfaltet er in der „Katholischen Dogmatik" (in vier Bänden) und setzt dieses dem Liberalismus, Relativismus und Individualismus entgegen. Mit der Sichtbarkeit und Historizität der Kirche zusammenhängende Themen werden in den beiden Apologetik-Vorlesungszyklen aufgenommen, ebenso im Buch „Jesus Christus", das sein Lebenswerk abschließt.

Besonders lesens- und bedenkenswert scheinen mir für unsere heutige Fragestellung die Darlegungen über die Kirche als Dialogpartnerin (3. Kap.), als Prinzip des Fortschrittes (4. Kap.), im Dienst für das Gottesreich (7. Kap.). M. ist eine in ihrer Parallelität mit unseren heutigen „umstrittenen Fragen der Ekklesiologie" frappante Darstellung gelungen, die Schell als Wegbereiter und Promotor unserer theologischen Gegenwart erkennen läßt. Nur aus Angst vor einem in der Spannung zum Lehramt zum Martyrium gewordenen Lebenswerk — d. h. zum „Zeugnis" für, nicht wider dieses — vergißt man konformistisch gerne diese Tatsache. Das reichhaltige Literaturverzeichnis, das M. dem Buch anfügt, spricht für sich von der Wiederentdeckung Schells — und seines Zeugnisses.

Graz *Winfried Gruber*

RAHNER KARL / SEMMELROTH OTTO (Hg.), *Theologische Akademie 10.* (112.) Knecht, Frankfurt/M. 1973. Kart. lam. DM 13.80.

Die „Theologische Akademie" bewährt sich seit langem als ein wertvoller Bestandteil der Erwachsenenbildung und ist durch ihre Publikationen weithin wirksam. In diesem 10. Bd., den man mit „Glaubensvollzug heute" überschreiben könnte, wollen Professoren aus dem Umkreis der Hochschule St. Georgen in Frankfurt/M. für die zeitgemäße Aufarbeitung von Glaubensfragen Hilfe und Impulse geben. „Glaubenserfahrung heute — frommer Selbstbetrug?" So fragt *J. Splett* und reflektiert über die Art der Erfahrung des Glaubens. Der Ansatz ist philosophisch: „Glaube bedeutet eine bestimmte Gesamtinterpretation gegebener Fakten" (14). Erfahrung wird dabei zum Vermittlungsdienst: Wie mache ich Gott dem anderen erfahrbar? Die Frage, wo erfahre ich selbst Gott, rückt dabei an die zweite Stelle. — *O. Semmelroth* gibt eine theologische Begründung für „die Verehrung der Heiligen". Er will ein fast vergessenes Thema (um so erstaunlicher als wir in den Kategorien der Gemeinschaft zu denken gewohnt sind — oder doch nicht?) zwischen alle Polarisationen in der Kirche von heute stellen. Es kommt einem der Gedanke — nicht neu, wahrhaftig nicht! —, ob nicht überhaupt die Rückkehr zu einer Theologie der Kommunikation und der „Communio sanctorum" diese häßlichen Auswüchse ekklesiogener Neurosen, die Polarisationen, am Ende doch überwinden könnte, eher jedenfalls als das supergescheite Palaver heutiger Modetheologen —?

J. Beutler nimmt ein ähnliches Thema in dieser Richtung auf: Kirche als Sekte? — Zum Kirchenbild der johanneischen Abschiedsreden. Brauchbare Hinweise, um der innerkirchlichen Sektenwucherung, genährt vom irrationalen Trend unserer Gegenwart, auch heute entgegenzutreten! *P. Knauer* geht der Frage nach: Was verstehen wir heute unter „Inspiration" und „Irrtumslosigkeit" der Heiligen Schrift? Die Bedeutung der Unterscheidung der Schrift in ein Altes und Neues Testament wird zum Ausgang genommen, um das geisterfüllte „Glaubenszeugnis" der Schrift (Glaube ist „Erfülltsein vom Hl.

Geist") sehen zu lassen. Die Schrift ist in dem Sinn inspiriert und irrtumslos, weil es in ihr „um unsere Anteilhabe am Gottesverhältnis Jesu" geht (84), das im einen und selben Geist möglich ist. Gedanken der Pneumatologie von H. Mühlen klingen an. — *H. Waldenfels* stellt in „Was heißt christliche Erlösung?" die Frage nach der sprachlichen und sachlichen Bedeutung von Erlösung. Tendenzen zur Selbsterlösung zeichnen sich heute ab, gegen die allein der Glaube an die „Erlösung durch Christus" zur rechten Praxis in der Welt führt. Erlösungsglaube als politischer Imperativ!

SPLETT JÖRG, *Reden aus Glauben.* Zum christlichen Sprechen von Gott. (144.) Knecht, Frankfurt/M. 1973. Kart. lam. DM 16.—.

Sprechen *von* Gott ist etwas anderes als Sprechen *zu* Gott. Das eine kann Gegenstand philosophischer Reflexion sein, das andere ist Gebet und somit Gegenstand der Theologie. Im „Sprechen von Gott" klingt zunächst die — mit der worthaften Existenz des Menschen überhaupt gegebene — Frage an, wie das vorausliegende Vermögen, das Sprechen-Können von Gott erklärt und ausgelegt werden kann. Das Reden von Gott stellt ein „Sprachproblem" dar, ist aber „weder an erster noch an zweiter Stelle ein linguistisches Problem". Von dieser Grundüberzeugung geht S. aus (9). Die einzelnen Kapitel nehmen das Problem in wissenschaftskritischer und gesellschaftspolitischer Sicht auf. Sie sind zum Teil (erhebliche) Überarbeitungen von Beiträgen, die schon vorher (bis auf 1969 zurückgehend) erschienen sind.

Von Gott reden setzt eine „Gottes-Erfahrung" voraus, die mit der Glaubenserfahrung verbunden ist, sofern Glaube immer eine bestimmte Interpretation des Erfahrenen ist, nämlich eine Entscheidung und Option für den „Sinn" der Welt. Die Krise der Gotteserfahrung ist zu einem entscheidenden Teil eine Krise der Sprache, eine Kommunikationsstörung, die eine Übersetzung der Erfahrung, erst recht deren Vermittlung an andere, erschwert. Dennoch geht es um konkretes Sprechen, nicht nur um offene „Chiffren" (gegen Jaspers), ebenso werden Konfrontationen mit den Einwänden der Sprachanalytiker und mit der Religionskritik des Marxismus aufgenommen. Nur ein „kritischer" Glaube ist ihnen gewachsen, der sich bewußt die Frage nach der innerweltlichen Zukunft von Glaube und Religion stellt. Sie setzt eine geistesgeschichtliche Orientierung voraus, wie die Forderung nach einem „solidarischen Glauben", d. h. nach einem für die Pluralität in der einen Welt offenen Glauben. Die Denkbewegung in gesellschaftlicher Perspektive führt dann zur prinzipiellen Besinnung auf ein verantwortliches Reden — in Verantwortung vor den aufgezeigten Problemstellungen, die ein neues Reden von Gott möglich und notwendig machen — zurück. Entsprechend der unaufhebbaren Wechselbeziehung zwischen Gottesbild und Glauben muß sich angesichts eines geänderten Gottesbildes auch der Glaube auf neue Weise kritisch verantworten. —

In den gesammelten Aufsätzen geht es um Wesens- und Strukturerörterungen, im Schlußkapitel „Ewige Botschaft" soll der Inhalt des Glaubens zu Wort kommen, und zwar in einer fundamentalen „Kurzformel" christlichen Glaubens. Vf. sieht den Sinn der Botschaft in einer Freiheits-Geschichte zwischen Gott und den Menschen freigelegt. Das erinnert daran, was auch bei der Lektüre der nicht immer leicht lesbaren vorausgehenden Kapitel nicht übersehen werden darf, daß S. von seinem anthropologischen Ansatz aus den Menschen als das Wesen „gerufener Freiheit" sieht, die gerade im Glauben als der entscheidenden Freiheitstat und demgemäß im Reden von Gott sich selbst bezeugt und zu Wort kommt. In der Schwebe zwischen Philosophie und „natürlicher" Theologie halten sich die wertvollen Aufweise dieses neuen Buches, dessen Fortsetzung 1973 erschienen ist unter dem Titel: Gotteserfahrung im Denken — Zur philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott (Alber, Freiburg/München).

Graz *Winfried Gruber*

HAES RENÉ DE, *Pour une Théologie du Prophétique.* Lecture thématique de la Théologie de Karl Rahner. (Recherches Africaines de Théologie/Travaux de la Faculté de Théologie de Kinshasa, Nr. 4.) (XV u. 280.) Nauwelaerts Louvain/Paris 1972. Kart. lam. FF 107, FB 765.

In einer Zeit der nachkonziliaren Reformen und neuer theologischer Denkanstöße will diese Studie für den französischen Sprachraum eine umfassende Zusammenschau dessen bieten, was K. Rahner in seinem vielfältigen Werk über das Prophetische bisher schriftlich niedergelegt hat. Der Autor, wie Rahner Jesuit und Lehrbeauftragter an der Theol. Fakultät von Kinshasa (Staatsuniversität von Zaire), greift damit ein Thema auf, dem gerade heute große Bedeutung zukommt, weiß aber wohl um den Charakter des Vorläufigen einer solchen Darstellung und läßt daher manches an seiner Synthese für die weitere theol. Diskussion offen. Dadurch aber, daß er dem Thema des Prophetischen in allen Teilbereichen des theol. Denkens bei Rahner nachgeht, ergibt sich schließlich unter diesem besonderen Gesichtspunkt ein interessanter Durchblick durch die gesamte Rahnersche Theologie.

Der 1. Teil der Studie (1—184) umfaßt eine beschreibende Analyse des Themas und untersucht zuerst das Prophetische vom Stand-

punkt der Religionsphänomenologie (3—14), dann seinen reichen Niederschlag im AT (15—50: prophetischer Monotheismus, Prophetentum und Heilsgeschichte, Prophet und Mysterium). Das 3. Kap. handelt über „Jesus als Prophet" (51—84: Jesus als Prophet in seiner menschlichen Natur, als prophetisches Wort des Vaters, Tod und Auferstehung Jesu als prophetisches Geschehen). Kap. 4 und 5 (85—184) beziehen sich auf das Prophetische im NT (Urkirche und Offenbarung, Das Kommen des Gottesreiches) und im weiteren Bereich des kirchlich-religiösen Lebens (charismatische Struktur der Kirche, Visionen, Prophezeiungen und Privatoffenbarungen).

Der 2. Teil der Arbeit (185—277) bemüht sich in fünf Abschnitten um die Erfassung der phil. und theol. Voraussetzungen, die Rahners Sicht des Prophetischen zugrunde liegen. „Eine solche Aufgabe, die herkömmlicherweise der Fundamentaltheologie überlassen wird, muß im Rahmen einer katholischen Theologie Platz finden, wenn diese nicht vor einem befremdenden Fideismus kapitulieren oder auf eine rein voluntaristische und aszetische Spiritualität zurückgeführt werden soll" (187). Das 1. Kap., „Prophetische Aufgabe der Apologetik" (189—206), durchleuchtet darum die Glaubenssituation des heutigen Menschen unter dem zweifachen Aspekt von „Philosophie und Theologie" und „Theologie und Anthropologie". Um dem modernen Zeitgenossen den Zugang zur Realität des Glaubens zu ermöglichen, muß nach Rahners Auffassung die Theologie vom Kairos der heutigen Philosophie, die „wesentlich anthropozentrisch" ist, ausgehen (200). Dazu gehöre als 2. These, die ebenfalls das Gesamtwerk Rahners mitpräge, die Forderung, daß die dogmatische Theologie heute zu einer „theologischen Anthropologie" werden müsse (ebd.). Das widerspricht nach Meinung des Autors keineswegs dem theozentrischen Charakter der Theologie und bedeute auch nicht, die Theologie durch eine Anthropologie als eine Art Gegen-Theologie im Sinne von Feuerbachs (anthropologischem) Verständnis des Christentums zu ersetzen. Denn begreift man den Menschen im Lichte der Rahnerschen Philosophie, derzufolge er grundsätzlich auf Gott hingeordnet ist, so schließen Anthropozentrik und Theozentrik der Theologie einander nicht aus, sondern sind „zwei Pole, die sich in der theologischen Erkenntnis entsprechen und nur eine einzige Realität ausmachen" (ebd.). Die weiteren Kapitel behandeln die Themen „Prophet und Offenbarung" (207—224), „Prophet und Wort" (225—240), „Prophet und Heilsgeschichte" (241—255) und „Prophet und Eschatologie" (257—268).

Die sehr wertvolle „Zusammenfassung" (269—277) rundet das Gesagte ab und geht auf die Bedeutung Rahners und seiner anthropologischen bzw. transzendentalen Methode für die gegenwärtige und zukünftige Theologie näher ein. Obwohl Rahner in der traditionellen Lehre der Kirche fest verwurzelt sei, besage für ihn die Treue zur Tradition nicht einfach wortwörtliche Wiederholung dessen, was die Vergangenheit an theol. Erkenntnissen zutage gefördert habe, sondern ein „aktives Befragen der Vergangenheit in bezug auf die Bedürfnisse, die Probleme und das Verständnis des kirchlichen Glaubens von heute und morgen" (269). Darum interpretiere er auch die Metaphysik Thomas v. A. auf sehr persönliche Weise und konfrontiere sie mit der Existenzphilosophie Heideggers und der Transzendentalphilosophie Maréchals. Das mit großer Sachkenntnis geschriebene Werk enthält noch eine Auswahlbibliographie von Rahners Schriften und eine bis 1972 reichende, vollständige Zusammenstellung jener Arbeiten Rahners, die bereits ins Französische übersetzt wurden. Der Band erfüllt die gestellte Aufgabe in vorzüglicher Weise.

Kremsmünster *Konrad Kienesberger*

LINDEMANN WALTER, *Karl Barth und die kritische Schriftauslegung* (Theologische Forschung/Wissenschaftliche Beiträge zur kirchlich-evangelischen Lehre, Bd. 54.) (102.) Reich, Hamburg-Bergstedt 1973. Kart. DM 10.—.

Bei dieser Arbeit handelt es sich um eine für den Druck stilistisch überarbeitete und im Literaturverzeichnis ergänzte Dissertation, die 1971 unter dem Titel „Die exegetischen Grundsätze des jungen Karl Barth in Auseinandersetzung mit der historisch-kritischen Exegese seiner Zeit" vom Fachbereich „Evang. Theologie" der Universität Marburg angenommen wurde. Entsprechend dieser Aufgabenstellung geht es nur um die Diskussion der frühen Schriften Barths einschließlich Band I, 2 der „Kirchlichen Dogmatik" (erschienen 1938).

Um den zeitgeschichtlichen Horizont und den Kontrast zu den Anschauungen Barths zu gewinnen, geht L. zunächst auf die Grundsätze der Schriftauslegung in der historisch-kritischen Theologie des Liberalismus (9 ff) und der positiven Theologie (14 f) ein. Die biblischen Schriften werden in der liberalen Theologie nicht prinzipiell, sondern nur relativ von anderen religiösen Dokumenten abgehoben und können nicht anders als diese untersucht werden (9). In der Darstellung der Schriftauslegung der positiven Theologie zeigt L. deutlich den Auslegungszirkel zwischen dem biblischen Text und der Glaubenserfahrung des einzelnen und der dabei gegebenen Unklarheit der Rolle der historisch-kritischen Exegese (15). Etwas umfassendere Ausführungen wären in diesem Abschnitt von Nutzen gewesen, da hier ent-

scheidende Anliegen von Barth aufgegriffen und weitergeführt werden, z. B. das der theologischen Exegese.

Es folgen Ausführungen über Barths Schriftverständnis in seiner Entwicklung bis zur 1. Aufl. des Römerbriefkommentars (16 ff). An die Stelle der in der liberalen Theologie entscheidenden Kategorie der „Religion" tritt die des „Wortes Gottes" (17). Geschichte wird als Geschichte des in den Glaubenden organisch wachsenden Gottesreiches verstanden, in der Glaubende wie Ausleger als unmittelbar Beteiligte stehen (20). Die Kritik der historisch-kritischen Exegese lautet, wie L. zeigt, auf Verdacht einer Verachtung von geschichtlichem Kontext und historisch-kritischer Exegese.

Im folgenden behandelt L. die Auslegungsgrundsätze Barths insbesondere in der 2. Aufl. des Römerbriefkommentars und in „Die Auferstehung der Toten" (26 ff), das Echo darauf (35 ff) sowie die Abgrenzung gegenüber der „pneumatischen Exegese" (47 ff). Nach Barth darf Exegese nicht bei der Erklärung dessen, „was da steht", stehenbleiben, sondern muß zum eigentlichen Verstehen führen. Dazu dient die theologische Exegese, die mittels der dialektischen Methode den unendlich qualitativen Unterschied von Gott und Mensch und das unverfügbare Gotteswort, das Wort in den Wörtern, als die Wahrheit erkennt. Die Vertreter der historisch-kritischen Exegese kritisieren weiterhin die Vernachlässigung dieser Methode und damit der Geschichte durch Barth. Lindemann bekommt dabei in der Darstellung der Diskussion Barth — v. Harnack die Frage der Stellung Harnacks zur theologischen Exegese Barths zuwenig in den Blick.

L. behandelt im weiteren die Entwicklung der Auslegungsgrundsätze Barths bis zu den Bänden I,1 und I,2 der „Kirchlichen Dogmatik" (51 ff). Wichtig in sachlicher Hinsicht ist dabei u. a. der Hinweis auf den Dreischritt im Vollzug der Auslegung, nämlich Beobachtung des in der Schrift Gesagten, Nachdenken darüber in der systematischen Besinnung und schließlich Aneignung, d. h. Uns-zu-eigen-Werden (80). Dieser Dreischritt hätte als methodisches Darstellungsprinzip stärker in den Vordergrund gerückt werden können. Die Arbeit schließt mit einem Abschnitt über die Beurteilung der Auslegungsgrundsätze Barths, wobei insbesondere auch Stimmen aus der Nachkriegszeit zu Wort kommen (82 ff).

Die Arbeit Lindemanns hat einen klar und überzeugend gegliederten Aufriß und gibt einen insgesamt guten Einblick in das behandelte Problem. Dabei werden durchaus eigenständige kritische Urteile gewagt. Erwähnenswert ist auch das reiche Literaturverzeichnis. Die dargestellten Positionen sollten z. T. stärker profiliert und kontrastiert, doch andererseits nicht zu ungeschützt formuliert sein, wie es z. B. in der Diskussion der Positionen von Barth und E. Hirsch der Fall zu sein scheint (44). In formaler Hinsicht wäre eine gleichmäßigere Zitation wünschenswert; so wird bei Zitation eines Aufsatzes z. T. nur die Zeitschrift (Anm. 2, 136 u. ö.), z. T. Aufsatztitel und Zeitschrift (Anm. 18, 379 u. ö.) genannt. Man wünscht sich auch exaktere Wiedergabe von Zitaten (z. B. S. 27, Anm. 95) und vereinzelt genauere Belege (Anm. 12, 393 u. ö.). An Versehen und Druckfehlern sei vermerkt: S. 27, Anm. 95 muß es richtig heißen: Die Theologie und die Kirche (statt: Die Theologie der Kirche); S. 77, Zeile 29: Flügelaltäre (statt: Flügeltüre); S. 12, Zeile 18: Infragestellung (statt: Infragetellung); S. 49, Zeile 3: Procksch (statt: Prochsch); S. 75, Zeile 8: wahre (statt: ware); S. 84, Anm. 375 u. ö.: Josuttis (statt: Jossutis).

Wien *Wilhelm Pratscher*

SEYBOLD MICHAEL, *Gnade und Heil.* (Christliches Leben heute, Bd. 18.) (126.) Winfriedwerk, Augsburg 1973. Pappband. DM 7.—.

Das hier anzuzeigende Werk ist aus den Vorlesungen des Vf. hervorgegangen. Dies bringt einen großen Vorteil mit sich. Das Werk zeichnet sich sowohl durch Genauigkeit als auch durch Lebendigkeit aus. Für alle, die eine exakte Information wünschen und für jene, die der Verkündigung dienen wollen, ist es eine nie versagende Hilfe. Dies ist um so bedeutungsvoller, weil in dem Buche eine zentrale Frage des christlichen Glaubens behandelt wird. Das Problem des Heiles schließt naturgemäß in sich die Frage nach Gott, nach Jesus Christus, nach Schöpfung und Sünde, nach Kirche und Welt, nach Gegenwart und Zukunft. Außerdem greift es über die Grenze des Christlichen hinaus und nimmt die nichtchristlichen Religionen in den Blick. Innerhalb des christlichen Bereiches schenkt es seine Aufmerksamkeit der Begegnung zwischen dem katholischen und dem nichtkatholischen Glaubensverständnis. Selbstverständlich kann ein Werk mit relativ schmalem Umfang diese Probleme nicht alle erschöpfend behandeln. Aber es schlägt, indem es der im Titel angegebenen Kernfrage nachgeht, Schneisen durch die genannten Teilbereiche.

Im einzelnen bespricht S. den allgemeinen Heilswillen Gottes und die universale Mittlerfunktion Jesu, den Menschen im Gegenüber zum personalen Sich-Selbstverhalten-Gottes, den Gemeinschaftsbezug von Gnade und Heil, die Endgestalt des Heiles (Eschatologie) und in einem Exkurs die eschatologische Heilsexistenz. Unter diesen Stichworten kommen alle für die Grundfrage des Buches einschlägigen Probleme zur Sprache. Was den heutigen Menschen mit seinen vie-

len Anfechtungen über den Sinn des Lebens bewegt, wird aufgegriffen, analysiert und zu einer Lösung hingebracht. Vf. ist keiner bestimmten theologischen Richtung verpflichtet. Jede Einseitigkeit liegt ihm ferne. Er unterscheidet auch sorgfältig Gewißheitsaussagen von Wahrscheinlichkeitsthesen. Besonders wohltuend wird der Leser empfinden, daß sich das Werk uferlosen Spekulationen fernehält, ohne jemals die Tiefe des Denkens zu verlassen. Die Sprache des Buches ist dicht, durchsichtig und anschaulich. Sie trägt in hohem Maße dazu bei, daß das Werk den für Glaubensfragen interessierten und offenen heutigen Leser von Anfang bis zum Ende fasziniert. Möge es viele Leser finden, zu deren eigenem Nutzen und zum Nutzen der Kirche.

München *Michael Schmaus*

ÖKUMENE

SIMON GERHARD, *Die Kirchen in Rußland.* Berichte, Dokumente. (228.) Manz, München 1970. Kart. lam. DM 18.—.

Kenner der Situation sind davon überzeugt, daß unter der sowjetischen Intelligenz im allgemeinen und der Jugend im besonderen das Interesse an religiösen Fragen im Wachsen begriffen ist. Dieses Interesse gilt fast ausschließlich grundlegenden religiösen Fragen und fast nicht den Institutionen wie Kirchen und religiösen Gemeinschaften. Im Westen wird gerade in diesen Tagen die russisch-orthodoxe Kirche „entdeckt". Vor allem Liturgie und Ikonen sind es in erster Linie, die den westlichen Christen die orthodoxe Welt so interessant erscheinen lassen. Grundsätzlich steht somit das Interesse an Äußerlichkeiten im Vordergrund. Vielleicht aber gelingt es dem einen oder anderen durch dieses Kleid, das da heißt symbolträchtiger Gottesdienst, barocker Kirchengesang, durch all die Jahrhunderte gleichbleibende Maltechnik der Ikonen, zum Kern vorzustoßen. Die Entdeckung einer entäußerten Kirche, einer Kirche, die bloß durch ihre Existenz sprechen kann, ist es ja schließlich und endlich, was es zu suchen und finden gilt. Freilich wird nicht jeder, der sich mit dem östlichen Christentum beschäftigt, diese Entdeckung machen.

In seinem Buch hat sich S. nicht nur mit der orthodoxen Kirche, sondern auch mit den übrigen, zahlenmäßig kleinen christlichen Gemeinschaften beschäftigt. Der Titel „Kirchen in Rußland" könnte irreführend sein; es wäre besser, von Kirchen auf dem Territorium der UdSSR zu sprechen. Der Umstand, daß die nichtorthodoxen Kirchen nur am Rande behandelt werden, ist zu bedauern. Sind es doch vor allem die nichtorthodoxen Gemeinschaften, die immer wieder die Autoritäten des Staates und der Partei auf den Plan rufen. Auch wäre ein kleiner Abriß über das Schicksal der nichtchristlichen Gemeinschaften im Bereich der UdSSR durchaus am Platz gewesen. Ihre Hereinnahme hätte sehr deutlich das Schicksal aller gläubigen Menschen unter kommunistischer Herrschaft deutlich gemacht. Viele gläubige Menschen aus dem Isalm und dem Judentum haben in den letzte Jahrzehnten in den Oststaaten viel Pein um ihres Glaubens willen erduldet. Aus Gründen der Solidarität, die immer so lautstark gefordert wird, wäre diese Erwähnung am Platze gewesen. Im übrigen spricht man heute immer mehr von einer sogenannten größeren Ökumene, die an den Grenzen des Christentums nicht nur nicht halt macht, sondern eigentlich erst so richtig beginnt. Als Untertitel wählte S. „Berichte, Dokumente". Es darf bezüglich der „Berichte" festgestellt werden, daß es sich um eine sehr fundierte, ausgewogene Darstellung handelt. So aktuell die Berichte sein mögen, so unaktuell erscheinen auf den ersten Blick die Dokumente. Manchen Leser mag stören, daß der Autor nur wenige Dokumente ausgewählt hat. Vielleicht lag dies auch an der Redaktion des Buches, da man bestrebt war, den Umfang der Broschüre in gewissen Grenzen zu halten. Die Dokumente stellen eine moderne Lesart der altchristlichen Märtyrerakte dar, nur die Methoden, die Orte und der Personenkreis hat sich geändert. Geblieben ist schließlich der große Mut, mit dem oftmals unscheinbare Menschen ihr Leben für Christus und die Kirche bedenkenlos aufs Spiel setzen.

Besonders dankbar wird der Leser für das Kapitel „Kirche im Untergrund" sein. Freilich hätte sich der Fachmann hierin eine vorsichtigere Sprache und bessere Quellen gewünscht. Die Fußnoten beziehen sich leider fast ausschließlich auf Publikationen des nicht unumstrittenen evangelischen Pastors Wurmbrand. Im Grunde ist diesem Buch — aus Aktualitätsgründen — eine Neuauflage zu wünschen. Der Autor hätte dann Gelegenheit, die einzelnen Kapitel nochmals zu überarbeiten und dem neuesten Stand der Entwicklung und Forschung anzupassen. Das Motto, eine Angelegenheit „sine ira et studio" zu betreiben, sollte nämlich auch für die Weitergabe von Informationen aus dem ostkirchlichen Raum gelten. Dies bedeutet kein Geringachten der Bekenner, sondern vielmehr eine engagierte Distanz, die im Interesse beider Seiten liegt.

Wien *Franz Johann Hummer*

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

Vorliegende Studie ist mit höchster wissenschaftlicher Akribie geschrieben. Vor allem

bietet sie erstmals einen zusammenfassenden Überblick über das Verfassungsrecht des Ökumenischen Patriarchats und füllt damit eine Lücke in der einschlägigen Literatur. Den Fachmann wird vor allem Kap. 7 besonders interessieren, das sich mit der Entwicklung der letzten 50 Jahre beschäftigt. Die immer wieder aufkommende Diskussion um die Rechtsstellung des Patriarchen von Konstantinopel im besonderen und der Patriarchen, vor allem der sogenannten unierten, machen diese Studie so wertvoll. Hervorgehoben sei gleich: 1. Die Frage der völkerrechtlichen Stellung des Ökumenischen Patriarchen wurde ausgeklammert; 2. der einschlägige Text des Lausanner Vertrages von 1923 wird im englischen Wortlaut geboten. Bereits durch den Abdruck des englischen Originaltextes wird diese Studie zu einer einmaligen Fundgrube. P. vergißt auch nicht (Anhang III), die Parallelen in modernen Verfassungen östlicher Kirchen (Moskauer Patriarchat, serbisches Patriarchat und armenisches Katholikat Etschmiadzin) aufzuzeigen. Vf. begnügte sich nicht damit, aus vielen Publikationen eine weitere zu erstellen (eine weitverbreitete „Krankheit" sogenannten wissenschaftlichen Arbeitens), er hat sich vielmehr unter anderem an die ersten Fachleute des Patriarchats und der griechischen Kirche gewandt und mit deren tatkräftigen Unterstützung die Studie erarbeitet. Es handelt sich somit um ein Quellenwerk erster Ordnung und gehört in die Bibliothek aller jener, die sich mit den östlichen Kirchen ernst und wissenschaftlich auseinandersetzen.

Noch ist gar nicht abzusehen, welcher Stellenwert dieser Studie — auf längere Sicht — zukommt. Die Arbeit des Wiener Kirchenrechtlers ist vor allem im Hinblick auf das geplante panorthodoxe Konzil von größter Bedeutung (siehe 125 ff, Ökumenischer Patriarch, Ökumenisches Konzil, panorthodoxe Synode). Zusammenfassend meint P. sehr realistisch: „Es bleibt also als harter Kern der Aufzählung der Rechte des Ökumenischen Patriarchen gegenüber den anderen autokephalen Kirchen lediglich seine Stellung bei panorthodoxen Konferenzen und — in Zukunft — bei panorthodoxen Konzilien. Es ist durchaus möglich, daß über diese Einrichtungen dem Ökumenischen Patriarchen in Zukunft eine bedeutendere Stellung in der Orthodoxie zukommen wird." Dieser Feststellung kommt vor allem am Vorabend des panorthodoxen Konzils größte Tragweite zu. Das Zitat unterstreicht den überregionalen, ja überkonfessionellen Charakter dieser Studie, mit der P. auch einen Beitrag zu einem neuen Verständnis des ostkirchlichen Verfassungsrechtes im Rahmen des Rechts der in voller communio mit Rom stehenden Ostkirchen leisten wollte. Diese Frage ist bekanntlich für den kath. Raum vor allem im Hinblick auf die Reform des Kirchenrechtes von Bedeutung. Und hier schließt sich der Kreis: Je nach dem wie diese Reform für die östlichen Kirchen und deren Selbstverständnis ausfallen wird, so wird sich auch das künftige ökumenische Klima zwischen Ost und West entwickeln. Die Orientalen blicken also mit großer Erwartung nicht nur auf ihr panorthodoxes Konzil, sondern auch auf die noch ausstehenden grundlegenden Entscheidungen einer postkonziliaren kath. Kirche.

Wien *Franz Johann Hummer*

SCHALOM BEN-CHORIN, *Judentum und Christentum im technologischen Zeitalter.* Drei Essays. (56.) Kyrios-V., Meitingen/Veritas-V., Linz 1972. Kart. lam. DM 5.—.

Der durch seine Bücher über Jesus, Maria und Paulus weltbekannte jüdische Gelehrte legt in diesem Bändchen drei Essays vor: Judentum und Christentum vor dem Forum des technologischen Zeitalters, Fremdling und Verfremdung, Einerlei Recht. Sein Anliegen ist: Probleme der Moderne, die sowohl Juden als auch Christen betreffen, auszuloten und dadurch den ständigen Dialog zwischen Juden und Christen zu fördern.

Im 1. Essay geht Vf. auf den Gegensatz zwischen biblischem und modernem Weltbild ein und betont die Schwierigkeiten der christlichen Verkündigung, da sie mythologische Inhalte habe. Aber auch das Judentum sei in der Verkündigung seiner Botschaft von mythologischen Ereignissen und Begriffen zumindest berührt. Die Realität der modernen Welt ist jedoch anders: nicht mehr magische Formeln vermögen heute zu helfen, sondern zuerst die entsprechende Sicherung. In weiterer Auseinandersetzung mit Problemen der modernen, technisierten Welt kommt Vf. zu der Auffassung, daß auch heute deswegen Gott nicht „aufgehoben ist" (28), aber „weiter transzendiert erscheint" (28). Im 2. Essay geht es um das Problem von Minderheiten in der modernen Gesellschaft. Vf. kommt kritisch auf die konkrete Situation in Israel zu sprechen, will zwar keine Lösung des Problems geben, liefert aber beachtenswerte Neuansätze, ist jedoch realistisch genug, die Relativität solcher Lösungsversuche zu erkennen: es ist Schicksal jeder menschlichen Existenz, Verfremdung zu erleben. Im 3. Essay, einer Predigt, spricht der Autor über „Einerlei Recht" für Einheimische und Fremde. Doch nicht einerlei Recht im Sinne einer gesetzlichen Gleichstellung genüge schon. Es geht um die echte Bruderliebe, denn *ein* Gott ist unser Herr.

Diese drei Essays konfrontieren den modernen jüdischen und christlichen Menschen nicht nur mit den verschiedenen Problemen, sondern versuchen durchwegs, ihm neue Denkanstöße zu geben. Es mögen manche Aussa-

gen (besonders im 1. Essay) für den einen oder anderen schockierend sein; sie sind deswegen aber nicht minder wahr! Die Misere in der Seelsorge, die Ohnmacht der Amtskirche, eine Integration der 90 Prozent ‚draußen' zu versuchen, zeigen zur Genüge, wie problematisch die Verkündigung geworden ist, wie wenig eine echte Umsetzung der biblischen Botschaft gelungen ist. Jeder, der den Blick für die Realität dieser Welt nicht verloren hat, wird diese Schrift als eine willkommene Hilfe begrüßen.

Linz *Karl Jaroš*

MORALTHEOLOGIE

TÜRK HANS JOACHIM (Hg.), *Autorität.* (Grünewald-Materialbücher 5) (320.) Mainz 1973. Kart. lam. DM 26.—.

Das in drei Abschnitte gegliederte Buch stellt eine Sammlung von Beiträgen verschiedener Autoren zum Problem Autorität dar. Ist der erste Teil, der den weitaus größten Raum einnimmt, als Information gedacht, so bringt der zweite eine Interpretation der verschiedenen Auffassungen von Autorität bei den Vf. der einzelnen Abhandlungen. Im dritten Teil wird gezeigt, wie die Beiträge für die Erwachsenenbildung, den Unterricht und die Predigt ausgewertet werden können.

Das Buch beginnt mit einer Darstellung der gegenwärtigen Situation. Während *Hans Joachim Türk* die Symptome der heutigen Autoritätskrise aufzeigt, behandelt *Raban Tilmann* die Autoritätskrise in den Kirchen und nennt als Gestalten neuer kirchlicher Autorität die Basis-Autorität, den Moderator (Leiter eines Gesprächs zwischen mehreren christlichen Gruppen) und den Propheten. *Hubertus Mynarek* handelt in seinem Beitrag über Autorität und Tabu in religionsgeschichtlicher Schau. Er weist darauf hin, daß die Tabus generell nicht aus einer übermenschlichen religiösen Autorität abgeleitet werden können. Über Autorität im Alten und Neuen Testament spricht *Alfons Weiser.* Er meint, daß sich im atl Israel je nach der Gesellschaftsform verschiedene Arten der Autorität nachweisen lassen, daß aber über alle Epochen hinweg die Überzeugung vom Ausgang aller Autorität von Jahwe herrschte. Für das NT glaubt der Autor keine Gesamtvorstellung über die Strukturen der christlichen Gemeinde und der kirchlichen Ämter annehmen zu können, wohl aber Aussagen und Verhaltensweisen Jesu und der urchristlichen Zeugen. Letzte Autorität kommt nur Christus zu. *Klaus Weber* behandelt das Thema Autorität in Theologiegeschichte und kirchlicher Praxis. Er weist in seinem Beitrag auf mehr oder weniger folgenschwere Fehlentscheidungen der kirchlichen Autorität auf natur- und geisteswissenschaftlichem Gebiet hin, betont aber, daß manche dieser angreifbaren Entscheidungen in oft unübersichtlichen Situationen getroffen wurden. *Reiner Strunk* bespricht einzelne Modelle des revolutionären Protests, und zwar das hussitische, das bürgerlich-liberale, das sozialistische und das anarchistische Modell. Über autoritäre Systeme in der Gesellschaft berichtet *Wolfgang Kralewski.* Dieselbe Problematik im Bereich der Kirche wird von *Bernward Sauer* behandelt. Weitere Beiträge haben Formen, Funktionen und Bedeutung von Autorität in der Gesellschaft zum Gegenstand. Für den Pädagogen sind hier vor allem die Ausführungen von *Helmut Link* und *Günter R. Schmidt* von Interesse. Link spricht von der Autorität in den Phasen der individuellen Entwicklung und Schmidt über Autorität in der Erziehung. Den beiden Autoren ist es gelungen, auf wenigen Seiten das Wesentliche zu diesen aktuellen und schwierigen Fragen treffend darzustellen. Die letzten Beiträge des ersten Teils wollen speziell über Probleme der Autorität im kirchlichen Bereich informieren. So handelt etwa *Leo van Hout* über Autorität in kirchenrechtlicher Sicht und *Karl Wilhelm Merks* über den moraltheologischen Anspruch kirchlicher Autorität.

Im 2. Teil versucht Hg. eine Interpretation der verschiedenen Auffassungen von Autorität in den einzelnen Beiträgen. An Hand der von den Autoren verwendeten Begriffe zeigt er, wie etwa in der kirchengeschichtlichen und auch in der kirchenrechtlichen Darstellung Autorität nur als Amtsautorität definiert wird. Von der Soziologie her gesehen, wird Autorität zunächst als Eigenschaft eines Individuums gesehen, das sich durch eine menschlich-ethische oder technisch-instrumentale Überlegenheit auszeichnet; dann folgt aber die Feststellung, daß die Autorität nicht vom Individuum, sondern nur vom gesellschaftlichen System her definiert werden kann. Im Erziehungsprozeß deutet Autorität auf die Beziehung zwischen zwei Polen hin, in dem der eine Pol auf den andern einen tatsächlichen Einfluß ausübt. Grund für das Autoritätsverhältnis ist eine besondere Werthaltigkeit des Autoritätsträgers. Hinsichtlich der Wertungen stellt Hg. fest, daß sich fast alle Autoren bemühen, mit dem Wort Autorität zunächst ein zwischenmenschliches und gesellschaftliches Phänomen wertfrei zu beschreiben, bei den konkreten Erscheinungsformen der Autorität aber wertende Merkmale hinzufügen. Der 3. Teil des Buches ist auf die Praxis ausgerichtet. Der Hg. bietet hier eine Reihe recht guter Anregungen, wie das Problem Autorität etwa in der Erwachsenenbildung, im Unterricht oder in der Predigt behandelt werden könnte.

Linz *Bruno Schilling*

MÜLLER-SCHWEFE HANS RUDOLF, *Die Zehn Gebote, ausgelegt für unsere Zeit.*

(Stundenbücher Bd. 114.) (136.) Furche, Hamburg 1973. Kart. DM 6.80.

Müller-Schwefe ist Ordinarius für Praktische Theologie in Hamburg, sein Buch ist der Niederschlag von Predigten und anschließenden Aussprachen in der Universitätskirche St. Katharinen.

Man staunt, wieviel der Theologe unter den Sätzen des Dekalogs, die in evangelischer Fassung dargeboten werden (9. u. 10. Gebot zusammengezogen, dafür 1. Gebot: Ich bin der Herr, dein Gott, 2. Gebot: Du sollst dir kein Bild noch Gleichnis machen) „unterbringt". Biblische Ethik und (nach katholischer Auffassung) Naturgesetz sind glücklich verbunden, die alten Gebote werden neu begründet und in neues Licht gesetzt, dem Zeitgeist werden keine Opfer gebracht, obwohl er dem Vf. vertraut ist. Das spezifisch „Protestantische" ist minimal, die Generallinie der Predigten geht auf das allgemein-Menschliche und allgemein-Christliche. Immer wieder muß man sich wundern, wie es dem Autor gelingt, aktuelle Fragen (z. B. moderne Demokratie, Gottesdienst und Feier, Erziehung und Autorität, Religionsunterricht, Sexatlas, „Eigentum ist Diebstahl", Rechtsprechung und Publizität) im Zusammenhang mit dem Dekalog zu sehen und richtunggebend zu lösen. Dazu eine kurze Leseprobe (zum 2. Gebot in obiger Textierung): „Denn die Bilder der neuen Welt wollen den Menschen verführen, sich selbst in seinem einmaligen Leben von der Statistik, vom bloßen Funktionieren, von der abstrakten Zeitlosigkeit her zu verstehen. Damit betet er aber Götzenbilder an." (27)

Vf. (in der neuen Literatur sehr belesen) versteht es ausgezeichnet, den Menschen der Gegenwart anzusprechen, der (auch in sogenannten Landgemeinden) unter unserer Kanzel sitzt. Der kleine Band ist allerdings keine Predigtvorlage im herkömmlichen Stil: der Prediger wird nur dann wirken, wenn er die Gedanken des Autors geistig bejaht und als ganzer Mensch dahintersteht. Für den Religionslehrer wird bestes Material geboten, gerade in der heute ab und zu hochgespielten Problematik des Dekalogs.

Linz *Karl Böcklinger*

OEPEN MARTIN, *Sittenlehre und Offenbarung in der Moraltheologie des 18. Jahrhunderts.* Methodologische Auseinandersetzungen um Kasuistik und Probabilismus mit besonderer Berücksichtigung des Franziskaners Korbinian Luydl († 1778) (Franziskanische Forschungen, hg. v. V. Heynck/ J. Kaup, Heft 25) (150.) Coelde, Werl/Westf. 1973. Kart. DM 32.—.

Die verhältnismäßig späte Entwicklung der Moraltheologie zu einer eigenständigen Disziplin brachte es mit sich, daß bis spät in das 17. Jh. hinein Erörterungen über die Art und die Rangordnung der Erkenntnisquellen der christlichen Sittenlehre fehlen. Die Reaktion gegen den sich ausbreitenden Laxismus wie auch das stärkere Interesse an der positiven Theologie führten schließlich zu einer eingehenderen Beschäftigung mit den Quellen der Moraltheologie, wobei sich schon bald die Tendenz zeigte, die Vernunftethik der Kasuistik und des dieses Feld beherrschenden Probabilismus zurückzudrängen zugunsten einer an Schrift und Überlieferung orientierten Sittenlehre. Durch die weitreichenden Ausstrahlungen des Jansenismus, der ebenfalls die Theologie unter Ausschaltung der Scholastik an ihre Ursprünge zurückbinden wollte, erhielten diese moraltheologischen Erneuerungsbestrebungen einen weiteren Auftrieb. In gründlicher und umsichtiger Weise geht Vf. diesen Zusammenhängen nach, indem er sich auf das 18. Jh. beschränkt und sein besonderes Interesse dem Franziskaner K. Luydl widmet, der in verschiedenen Klöstern der Oberdeutschen Ordensprovinz Lektor der Theologie war († 1778 in Salzburg). Er zeichnet die das Thema betreffenden entwicklungsgeschichtlichen Perspektiven unter besonderer Berücksichtigung der nach und nach sich durchsetzenden Kritik an der Kasuistik sowie der Ausbildung einer theologischen Methodenlehre in der Schule von Salamanca (M. Cano), wendet sich dann der Methodenfrage in der Moraltheologie bei zwei Autoren des 18. Jh. zu, nämlich bei E. Amort († 1775) und M. Gerbert († 1793). Damit ist der Boden bereitet für das Kernstück der Arbeit: die Behandlung der Methodenfrage in den „Institutiones Theologiae Moralis" des K. Luydl. Da dieses vierbändige, 2814 Seiten umfassende Werk als die umfangreichste Darstellung einer moraltheologischen Methodenlehre anzusehen ist, die jemals erschienen ist, verdient es zweifellos besonderes Interesse, wenn auch das gewaltige Volumen weniger Ergebnis tiefschürfender Wissenschaftlichkeit als ungehemmter und in zahlreichen Wiederholungen sich ergehender Weitschweifigkeit ist. Nach eingehender Information über diesen Franziskanertheologen und seine Methodologie zeigt Vf. abschließend, wie Luydl selbst sein methodisches Anliegen in einem ebenfalls auf ihn zurückgehenden Riesenwerk einer „Theologia Moralis" verwirklicht hat. Von ihm selbst stammen allerdings nur die ersten sechs Bände, die weiteren 8 verfaßte nach Luydls Tode B. Schneidenbach.

Die Moraltheologie schuldet dem Vf. Dank für seinen Forschungsbeitrag, durch den er ein bisher noch wenig berücksichtigtes Thema ihrer Geschichte in wesentlichen Aspekten mit gutem Einfühlungsvermögen in die historischen Zusammenhänge erhellt hat. Eine Reihe z. T. sinnstörender Druckfehler, besonders bei Eigennamen und Jahreszahlen

sowie in den lateinischen Texten sind zu finden. Stets liest man als Titel des Hauptwerkes von Petavius ‚Dogmata theologia' anstatt ‚D. theologica' und stets stößt man auf den Genitiv ‚Ethicis' anstatt ‚Ethices'. ‚Methodus' ist auch im Lateinischen ein Feminum, also kann man nicht schreiben „der ‚docendi methodus'" (115 und ähnlich öfters). Wie sich der Löwener Theologe Joh. Sinnich in ‚Peter Sittich' verwandeln konnte, bleibt unerfindlich (17, Anm. 14). Als Mangel der Studie muß das Fehlen eines Namensregisters vermerkt werden. Auch wäre eine Bibliographie der von Luydl in seinen „Institutiones" so reichlich zitierten zeitgenössischen Autoren erwünscht gewesen.

Graz *Richard Bruch*

PASTORALTHEOLOGIE

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

Trotz der immer größer werdenden Zahl der alternden Menschen auch in unseren Landen hat sich die deutschsprachige Pastoraltheologie im Gegensatz zur angelsächsischen und niederländischen noch wenig mit der Pastoral des Alterns und der Gerontagogie beschäftigt. So vermittelt dieses Buch viele theoretische, psychologische und pastorale Kenntnisse, die an Hand von Fallbesprechungen in der Praxis verwirklicht werden. Inhalt und Methoden der Altenseelsorge befassen sich vor allem mit der Festigung im Glauben, mit Trösten, Heilen und Führen. Dazu werden nicht nur pastorale Anweisungen, sondern auch theologische Begründungen gegeben. Ziel ist die Führung zur Distanzierung bzw. zum erneuten Engagement aus Distanz. Dazu ist eine fachkundige Ausbildung des Seelsorgers erforderlich, damit er sich ins Team der Altenbetreuer mit seinem speziellen pastoralen Auftrag harmonisch einfügt.

Über die vielfältigen Aufgaben einer Altenbetreuung informiert der Beitrag von M. M. Dach sehr instruktiv. Sowohl für die pflegerische Tätigkeit als auch für die sozialerzieherische Arbeit wird eine Fülle von Aktionen angeführt, die die Heilssorge der Kirche wesentlich unterstützen. Der von A. Stiefvater verfaßte Hinweis für die pfarrliche Altenpastoral geht näher auf die pfarrlichen Möglichkeiten einer Altenpastoral ein. Jeder Seelsorger wird dankbar dieses Buch zur Kenntnis nehmen.

Graz *Karl Gastgeber*

SCHMID PETER F., *Das beratende Gespräch.* Methode und Praxis der Gesprächsführung. Zwei programmierte Lehrgänge. Eine Gesprächsanalyse als Modell. Anleitung zum Training. (142.) Herder, Wien 1973. Kart. lam. S 86.—, DM 13.80.

Was für den Großteil der Psychotherapeuten, Sozialarbeiter, Fürsorger, Funktionäre, Politiker, Pädagogen u. v. a. m. zur Selbstverständlichkeit geworden ist, nämlich das Beherrschen einer auf wissenschaftlichen Erkenntnissen basierender Gesprächsmethodik, scheint vielen im seelsorglichen Bereich Tätigen — dabei ginge es dort im besonderen um Gedeih oder Verderb der „Innenstruktur" des Menschen — noch lange nicht zum Bewußtsein gekommen zu sein. Die Zahl ratsuchender Menschen nimmt zu, doch mangelt es an halbwegs qualifizierten Kräften (Priester, Pastoralassistenten u. a.), die imstande wären, solchen Personen echt helfend zur Seite zu stehen. Sch. versucht in diesem Buch, eine praktische Hilfe jenen Personen anzubieten, zu deren alltäglicher „Beschäftigung" es gehört, Gespräche zu führen, um dabei anderen Menschen in einer Notsituation zu helfen.

Eine allgemeine Bestimmung und Charakteristik des beratenden Gesprächs (9—26) — sie informiert kurz, aber wesentlich über Voraussetzungen, Grundhaltungen, Methode, Phasen und Kontext des beratenden Gesprächs — geht zwei programmierten Lehrgängen über Gesprächsführung (28—107) voraus. Diese Lehrgänge sind geradezu eine Fundgrube für alle in dieser Disziplin noch unbeholfenen Seelsorger. Der erste (29—75) handelt über die jedem Gespräch abträglichen direktiven Vorgangsweisen des Beraters. Wer wissen will, worin oft ein entscheidender Grund liegt, warum seine Gespräche auf pastoraler Ebene manchmal schon von Anfang an zum Scheitern verurteilt sind, findet hier eine fürs erste befriedigende Antwort. Die klare Übersicht und die Möglichkeit der Kontrolle des eigenen Lernerfolges durch den Lückentext animieren den Lerneifer des Lesers. Der zweite Lehrgang (77—107) versucht dann ebenso wieder mit Hilfe eines Lückentextes dem Leser einen Weg zu zeigen, in welcher Weise nun ein beratendes Gespräch fruchtbringend geführt und in Fluß gehalten werden kann.

Die einfühlend-spiegelnde Gesprächsmethodik — der Berater bietet sich dem Ratsuchenden als engagiert mitfühlender „Spiegel", in den jener schauen kann, um auf diese Weise wieder zu sich selbst zurückzufinden und zu neuem Vertrauen in seine Lebenssituation fähig zu werden — wird als dieser weiterführende Weg angegeben und dargelegt. Wie wichtig es aber gerade für den Seelsorger ist, den Kontext und theologischen Ort seiner Gespräche zu beachten — die Kenntnis der Methode allein reicht bei weitem nicht aus, müßte deutlicher herausgestellt werden.

An Hand einer Analyse eines Gesprächsabschnittes (109—120) wird das in den vorausgehenden Seiten „Erlernte" am Hinblick

auf etwaige mangelnde bzw. weiterführende Antworten des Beraters verdeutlicht. Anleitungen zum persönlichen Training (121—130) mit seinen Möglichkeiten durch Gesprächsanalysen, Rollenspiele, Verbatims, Übungsgespräche, Fallstudien, Video-Recorderbenützung sowie einige Testreihen (130—136) zur Überprüfung des gesamten Lernerfolges am dargestellten Lehrprogramm runden das Büchlein gut ab und geben ihm einen praktikablen Charakter. Dem Vf. sei gedankt für dieses den Seelsorgern dienliche Buch, das aus der Praxis entstanden und für die Praxis geschrieben ist.

Mondsee *Karl Straßer*

KATECHETIK / PÄDAGOGIK

STIEGER KARL, *Die Schule von morgen beginnt heute.* Eine Handreichung für Unterrichtspraktiker und Bildungspolitiker. (192.) Walter, Olten 1973. Kart. sfr. 22.—.

Das Grundanliegen dieses Buches ist die innere Schulreform. Theoretisch fundiert und durch konkrete Unterrichtsbeispiele belegt, zeigt St. in überzeugender Weise auf, warum Schulerneuerung häufig nur in Veränderungen der Schulorganisation stecken bleibt. Er sieht dafür folgende Ursachen: Der traditionelle Unterricht vermittelt Lehrinhalte zumeist verbal. Die Fähigkeit des abstrakten Denkens wird einseitig überbewertet (Wort- und Buchunterricht). Selbst der Einsatz audiovisueller Lehrmittel verlangt dem Schüler nicht zwingend eine persönlich fruchtbare Auseinandersetzung mit einem Problem ab. Dadurch gelingt es der Schule nicht, den jungen Menschen kritisch auf die Arbeits- und Wirtschaftswelt der modernen Industriegesellschaft vorzubereiten. Vf. fordert daher einen Unterricht auf werktätiger Grundlage. Er weist nach, daß nur eine handelnde Auseinandersetzung mit der Lebenswirklichkeit den Schüler als Gesamtpersönlichkeit ernst nimmt. Nur wo der Zusammenhang mit der Lebenswirklichkeit gewahrt wird, wird kräfteentfaltende Bildungsarbeit geleistet. Diese Verstandes- und Gesinnungsbildung verlangt aber auch vom Lehrer jene sachliche und methodische Auseinandersetzung, die ihm erlaubt, Träger einer inneren Schulreform zu werden.

Linz *Bruno Schilling*

SAUER RALP (Hsg.), *Die Frage nach Gott und Jesus in Theologie und Unterricht.* (117.) Auer, Donauwörth 1973. Kart. lam. DM 12.80.

S. hat in diesem Bänddchen die Vorträge des religionspädagogischen Kurses 1972 in Donauwörth veröffentlicht. Das Thema erscheint ziemlich weit gesteckt, handelt es sich doch dabei um einen großen Teil der gesamten Theologie, wobei dann noch einmal die dogmatische und katechetische Seite zu berücksichtigen wären. Die Titel der einzelnen Vorträge sind jedoch gut und vielversprechend gewählt: Verantwortung der Rede von Gott; Jesus, das Bild des unsichtbaren Gottes; wie sprechen wir von Gott mit Kindern des 1. und 2. Schuljahres; der Mensch fragt nach Gott, ein Unterrichtsprojekt für das 8. und 9. Schuljahr; die Lehre von Jesus als Thema des RU; lassen sich Erfolg und Motivationen des Lehrers beeinflussen? Inhaltlich sind die einzelnen Beiträge leicht zu lesen, es finden sich darin interessante Gedankengänge, und man spürt die Fülle und Vielseitigkeit des verwendeten Materials. Andererseits liegt aber gerade darin auch die Schwäche. Man findet gute Anregungen, aber es tut sich keine entscheidend neue Tür auf. Von diesem Urteil sei allerdings das Unterrichtsprojekt für das 8. und 9. Schuljahr, das S. selbst erarbeitet hat, im positiven Sinn ausgenommen. Von der theoretischen Grundlegung bis zur Konzipierung von neun Stundeneinheiten und der Materialsammlung können diese 33 Seiten als durchaus gelungene und brauchbare Arbeitsunterlage bezeichnet werden. Es ist ein gutes Beispiel dafür, wie man die schwierige Gottesfrage für eine bestimmte Altersstufe katechetisch aufbereiten kann. Es trifft sich dabei sehr gut, daß diese Thematik mit dem Religionslehrplan der 5. Kl. der österreichischen AHS übereinstimmt.

WEBER GÜNTHER, *Ist Menschsein möglich?* (Auers Arbeitshefte 3) (32.) Donauwörth 1973. DM 3.80

Hinter der Titelformulierung verbirgt sich die Thematik „Umkehr und Buße". In 4 Abschnitten geht es um die Situation unserer Welt, die christliche Botschaft, die Bedrohung durch die Schuld und die Möglichkeit eines neuen Anfanges. Der Behelf bietet sich sympathisch dar, so daß man ihn gern zur Hand nimmt, die einzelnen Blätter sind perforiert und gelocht, wodurch die Arbeitsmöglichkeiten noch vermehrt sind. Zu Schwierigkeiten werden allerdings der theologische Ansatz und manche theologische Formulierung führen. Es sei damit nicht etwa gesagt, daß dieser Ansatz falsch sei oder daß man sich nicht um eine schülergemäße Sprache bemüht hätte, es bleibt aber fraglich, ob — bei aller Modernität — der Durchbruch zum Schüler gelingt, ob sich der Schüler in seiner Umwelt angesprochen fühlt. Trotz der Bemühung um Aktualität ist der methodische Ansatz eher deduktiv; dies könnte sich gerade für Schüler negativ auswirken, denen ihrer Herkunft nach der religiöse Bereich ziemlich fremd ist. Das hier Gesagte gilt etwa für S. 10 (Um was geht es Jesus?). Auch müßte man neuere theologische Formulierungen auf ihre Griffigkeit prüfen, bevor man sie verwendet

(etwa S. 12 „der entscheidende Durchbruch nach vorn"). Der Behelf ist für die 7. bis 10. Schulstufe erstellt worden, die tatsächliche Verwendungsmöglichkeit wird sich jedoch eher auf das 9. und 10. Schuljahr beschränken. Über die hier gemachten kritischen Äußerungen dürfen allerdings die guten Passagen nicht vergessen werden. Dazu zählt vor allem das ausgezeichnete Kapitel über die Schuld.

SCHNEGG MATTHIAS, *Wie gehe ich mit der Bibel um?* (63.) Auer, Donauwörth 1973.

In Übereinstimmung mit dem gesamten Unterricht bedient sich auch der RU immer mehr der Erkenntnisse heutiger Lerntheorien. Es handelt sich dabei um Methoden, die man zu einer Zeit, da man ernstes Arbeiten und Spiel als zwei völlig getrennte Bereiche aufgefaßt hat, etwas rasch als zu aufwenig oder als Spielerei abgetan hätte. Inzwischen schiebt sich immer mehr ins Bewußtsein, daß im „Lernspiel" beide Bereiche auf sinnvolle Weise verbunden sein können. Sch. will nun Kindern ein Heft in die Hand geben, mit dessen Hilfe sie sich in kleinen Lernschritten wissenswerte Daten über die Bibel aneignen können. Dabei sind immer wieder auch Selbstkontrollen eingebaut, mit deren Hilfe man überprüfen kann, was man begriffen hat und weiß. Es handelt sich dabei um eine einfache Form programmierten Unterrichtes. Wer von vornherein Bedenken gegen einen programmierten Unterricht hat, müßte sich darüber klar werden, daß man natürlich auch von dieser Unterrichtsform keine Wunder erwarten darf — eine Erwartung, die keine Methode erfüllen könnte — und daß auf diese Weise auch nur eine ganz bestimmte Art von Lerninhalten vermittelt werden kann. Es bleibt aber zu berücksichtigen, daß gerade bei dieser Art des Erarbeitens der Schüler zu einem schrittweisen Weiterdenken veranlaßt wird, vielleicht mehr als dies bei manchen traditionellen Formen der Fall ist. Dadurch wird das Gelernte mehr zum eigenen Besitz. Wenn der Schüler den kurzen Schlußtest beantworten kann, ist damit immerhin etwas erreicht.

SCHNEGG M., *Freundschaft.* Arbeitsheft zur Glaubensunterweisung im 4. Schuljahr. (72.) Auer, Donauwörth 1973.

Es soll und kann hier allein das Arbeitsheft beurteilt werden, da die „Glaubensunterweisung", auf die das Heft Bezug nimmt, nicht vorliegt. Die verschiedenen Themen des Heftes werden unter dem Titel Freundschaft zusammengefaßt. Es wird zwar versucht, diesen Gesichtspunkt immer wieder hervorzuheben, wirkt aber bei der Verschiedenheit der Themen manchmal doch etwas gepreßt. Es ist die Rede von Samuel und David, es werden die Möglichkeiten der Freundschaft Gottes in der heutigen Zeit — besonders am Beispiel des Vinzenz von Paul — aufgezeigt, je ein Abschnitt beinhaltet ein Thema, Weihnachten, Tod und Leben, das Böse, Streit und Versöhnung, arm — reich und andere. Inhaltlich wurde versucht, der Altersstufe gerecht zu werden, es entsteht aber doch der Eindruck, daß dies nicht immer gelungen ist; manches wirkt dabei gar zu einfach, während man bei anderem wieder nicht recht weiß, was man damit anfangen soll. Es ist nicht immer ganz leicht, die Intentionen und die einzelnen Arbeitsschritte herauszufinden, so daß ein Arbeiten mit diesem Heft allein viel eigene Konzipierung voraussetzen würde. Andererseits liest man wieder Sätze, die sich zwar spontan aus dem Unterricht ergeben können, die aber, wenn sie gedruckt vorliegen, etwas banal wirken. Es ist zu vermuten, daß es sich um Stunden handelt, die einer Lehrerpersönlichkeit auf den Leib geschnitten sind und die dadurch auch den entsprechenden Erfolg haben; in einem nüchternen Behelf, der für viele gedruckt wird und dem damit das persönliche Fluidum fehlt, verlieren sie jedoch ihre Wirkung.

Linz *Josef Janda*

BARTH ALFRED, *Die Bibel im Religionsunterricht.* Aspekte einer biblischen Didaktik und Methodik. (230.) Auer, Donauwörth 1973. Kart. lam. DM 19.80.

Vf. ist Dozent für katechetische Didaktik und Methodik in München und in verschiedenen diözesanen katechetischen Gremien leitend tätig. Er kennt also die Probleme des heutigen RU im allgemeinen und der Bibelkatechese im besonderen. Diese rühren einerseits von der „exegetischen Welle" her, die in die Bibelkatechese eingebrochen ist; sie liegen aber auch in der Problematik des RU überhaupt in der gegenwärtigen Glaubenskrise. Ohne auf die letzteren Probleme näher einzugehen, versucht er eine zeitgemäße Bibelkatechese zu entwerfen, welche die modernen religionspädagogischen Einsichten einbezieht. Nur einige Grundgedanken können hier herausgehoben werden: Die Auslegung — natürlich nicht als Frontalunterricht, sondern im Dialog mit den Schülern — hat vom Wortlaut des Textes auszugehen, von seiner literarischen Gestalt und seinem Wortsinn. Die Botschaft kann nicht bloß sachlich erhoben werden, sondern muß immer auf den Menschen hin geschehen, dem das Evangelium angeboten werden soll, und zwar mit einer klaren Ausrichtung auf die Wirklichkeit des heutigen Lebens. Der volle Sinn des Wortes Gottes verlangt eine Aktualisierung, am schönsten in einer feiernden Vergegenwärtigung.

B. versucht auch, die durch die zeitliche Ferne der Bibel gegebenen Schwierigkeiten durch Hilfen, die in den Vorstellungen und Erfahrungen der Kinder gegeben sind, herabzumindern, wenn schon nicht zu beheben. Er

sieht solche zuerst in der Bildersprache der Bibel gegeben, die viele Symbole enthält, die auch den Kindern geläufig sind: wie Wasser, Wein, Brot, Baum, Frucht usw.; dann in den Grunderlebnissen des menschlichen Lebens, die auch die Kinder kennen: wie Hunger, Durst, Angst, Freude, Einsamkeit usw. So kann der Katechet die Kinder dort abholen, wo sie wirklich stehen. Die wirklich „erfahrenen" Katecheten wissen, daß man die Botschaft heute nicht mehr „von oben" eintrichtern kann, daß vielmehr der Weg „von unten" gegangen werden muß, wenn dem Kind seine Welt erschlossen werden soll, auch (nicht nur) mit der Bibel, denn auch Bibelunterricht wird nicht seinetwegen gegeben. Die Zuordnung von Botschaft und Lebensalter ist eine wichtige Aufgabe, die den Lehrplangestaltern aufgegeben ist, denen sie der Katechet im allgemeinen überlassen kann. Es wäre jedenfalls unverantwortlich, wenn er sich bei der Übernahme von Bibelstellen in seinen RU über alle Gesetze der Entwicklungspsychologie hinwegsetzen wollte. Eine wichtige Aufgabe ist, das Kind im Anruf der Bibel zu einer Antworthaltung zu führen, im Gebet und im Leben. Der Glaube ist das Ziel, freilich nicht ein planbares Lernziel der Katechese. M. Buber hat mit Recht gesagt, daß die Katechese dem jungen Menschen nur zeigen kann, was Glaube ist und was nicht. Da jeder Glaube, vor allem der des Kindes, Glaube in Teilhabe ist, hat der Katechet seinen eigenen Glauben in die Unterrichtsgestaltung einzubringen; er muß über das Wort hinaus von seiner Person ablesbar sein. Nur so können die so bedeutsamen Identifikationsprozesse stattfinden. B. geht auch auf die Schwierigkeiten einzelner literarischen Arten ein, nach dem Stand der heutigen Exegese: Die Behandlung der Wunder verlangt eine besondere Behutsamkeit. Der 4. Abschnitt bringt einige wichtige methodische Überlegungen zum Unterricht mit der Bibel: Die modernen Erkenntnisse über den Lernprozeß werden eingetragen, die Fragen der möglichen Lernziele angegangen; das richtige Hörenkönnen und Hörenwollen als Voraussetzung zum Übernehmen des biblischen Wortes wird beleuchtet. Das Erzählen, Veranschaulichen, Dramatisieren und alle Weisen, die eine abstrakte Botschaft konkret und sinnlich erfaßbar machen, werden behandelt.

Zusammenfassend kann gesagt werden: Wer sich in das Buch vertieft, kann bestimmt vieles lernen, wie mit den Methoden einer zeitgemäßen Lernpsychologie und Didaktik auch die biblische Botschaft heute noch ankommen kann. Sie hat es dabei zweifellos viel schwieriger als die profanen Fächer. Eines kann sich der Katechet bestimmt nicht leisten: Daß er nämlich alle diese Erkenntnisse links liegen läßt und dann mit einem frontal geführten Lernunterricht sein Ziel zu erreichen hofft. Das würde bei der verkümmerten religiösen Substanz, die die meisten Kinder heute mitbringen, gar nicht gelingen, anderseits dem Niveau des RU in der modernen Schule ein trauriges Zeugnis ausstellen.

Linz *Silvester Birngruber*

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.—.

Die ungewohnte Struktur der neuen Glaubensbücher als Lehr-, Text-, Arbeits- und Jugendbücher bringt es mit sich, daß auch der praxiserfahrene Religionslehrer nicht ohne klärende Hinweise auskommt, die sich auf den exegetisch-theologischen, den psychologisch-pädagogischen und didaktisch-methodischen Lernbereich erstrecken. Zudem bedarf es, um den jeweils anderen Schul- und Klassenverhältnissen Rechnung tragen zu können, eines ergänzenden Materialangebots, aus dem heraus eine Anreicherung erfolgen kann. Diesen und ähnlichen Intentionen sucht das Handbuch nachzukommen.

Zwei Wünsche seien für eine weitere Aufl. vermerkt. Der eine betrifft die exegetisch-didaktische Aufarbeitung des Moses-Zyklus. Wohl werden fundierte exegetische Einsichten vermittelt und theologische Aussagen herausgearbeitet (52 ff.). Die nachfolgenden Erzählvorschläge halten aber diese Grundlinien nicht immer durch. So entsteht besonders hinsichtlich der Wundererzählungen eine didaktische Kluft, die sich vor allem in der Entwicklung des Gottesbildes störend bemerkbar macht (Tötung der Erstgeburt, Untergang der Ägypter im Schilfmeer). Hier müßte m. E. nicht nur die historisierende Erzählform verlassen, sondern auch konkrete Hilfe gegeben werden, wie diesen sonst unvermeidlichen Schwierigkeiten begegnet werden kann. Ein zweiter Wunsch bezieht sich auf das lay-out des Handbuches. Obwohl die Stundenentwürfe nicht als kopierbare Stundenbilder gedacht sind, wäre es dennoch eine große Arbeitserleichterung, wenn die betreffenden Blätter herausgetrennt, mit Notizen versehen und so als Leitfaden in der Katechesengestaltung unmittelbar verwendet werden könnten.

Dieses Handbuch muß nicht nur jeder Religionslehrer an einer 3. Schulstufe besitzen; es wird ihm auch in mannigfaltiger Weise helfen, seinen Unterricht den derzeitigen religionspädagogischen Erkenntnissen entsprechend zu gestalten.

WAGNER EHRENTRAUD / FINK HANS, *Handbuch zum Glaubensbuch 2.* Eine methodische Handreichung. (402.) Herder, Wien 1973.

Ähnlich dem Handbuch 3, aber doch mit unverkennbarer Eigenprägung, ist dieses Hand-

buch für das Glaubensbuch 2 gestaltet. Auch hier werden Stundenskizzen geboten, die aber bereits die Form ausgefeilter Stundenbilder besitzen. Auch hier gibt es reiches Ergänzungsmaterial, aber mit Absicht keine Tafelzeichnungen, da dem schöpferisch-meditativen Zeichnen und Malen des Kindes der eindeutige Vorzug gegeben wird.

Neu sind die im 1. Abschnitt vorangestellten grundsätzlichen Überlegungen, die in einfach klarer Sprache in die Aufgabenkreise des RU in der 2. Volksschulklasse einführen. Dabei wird eine sehr interessante Information über die Bestrebungen der katechetischen Arbeit in der Schweiz (über den von F. Oser inspirierten Arbeitskreis) gegeben. In der Ausrichtung auf einen modernisierten Erlebnisunterricht werden hauptsächlich Kräfteschulung, Beziehungsverwirklichung und Haltungsbildung angestrebt. Die Vf. des Handbuches nehmen wohl zu Recht an, daß diese erzieherische Aufgabe gerade für eine 2. Schulstufe vordringlich ist.

Wertvoll und in dieser Form ebenfalls neu sind die im Handbuch aufgenommenen Vorschläge für Elternbriefe. Mit dieser gezielten Kontaktaufnahme mit dem Elternhaus wird ein wichtiges religionspädagogisches Anliegen aufgegriffen, von dessen Verwirklichung die Wirksamkeit des RU wesentlich abhängt. — Der schon bei Handbuch 3 begründete Vorschlag für eine Perforierung der Stundenskizzen wäre auch hier zu bedenken.

HAEFNER JOSEF / SCHNEGG MATTHIAS, *Glaubensunterweisung im 4. Schuljahr.* (Praxis der Glaubensunterweisung) (250.) Auer, Donauwörth 1973. Ln. DM 23.80.

Da die übrigen Bände dieser Reihe bereits in dieser Zeitschrift besprochen wurden, ist nur noch ein ergänzender Hinweis zu diesem 4. Bd. zu geben. Diese für den RU in der BRD bestimmten Handbücher haben begreiflicherweise für österr. Verhältnisse nur eingeschränkte Bedeutung. Ihre sehr durchdachte und ausgefeilte Gestaltung, die vorwiegend dem kognitiv-operativen Bereich verpflichtet ist, vermag jedoch dem Benützer wirksame reflektorische Impulse zu geben. Besonders erwähnenswert erscheinen mir die im Bd. 4 enthaltenen Beiträge über audiovisuelle Medien und über die sozial-integrativen Unterrichtsformen, die ebenso nützliche wie notwendige Einblicke in die verschiedenen Arten der Gruppenarbeit und der Gesprächsführung bieten.

LEITNER RUPERT / WUCHSE LUDWIG, *Neue Wege des Religionsunterrichts* 1./2. Schuljahr. Elternhilfen. (66.) Herder, Wien 1973. Kart. lam. S 45.—, DM 7.20.

Schon die Ankündigung einer Reihe, die handliche und leicht faßliche Behelfe für die Eltern herausbringen will, erfüllt den Religionslehrer mit froher Erwartung. Wird doch durch die Erfahrung laufend bestätigt, daß ohne qualifizierte Mitarbeit des Elternhauses der RU in vielen Belangen seine erstrebte Wirkung nicht entfalten kann. Bisher fehlten aber jene Handreichungen, die in einfacher und anschaulicher Weise den Eltern sagen, worauf es in der religiösen Erziehung in den einzelnen Schuljahren ankommt, worin die elterliche Mitarbeit liegt. Gestaltung und Sprache dieses 1. Bänddchens lassen die Zuversicht aufkommen, daß eine Form gefunden wurde, die bei den Eltern ankommt und ihnen in ihrer schwierig gewordenen religiösen Erziehungsaufgabe wirksam zu helfen vermag. Es ist nur zu hoffen, daß die Religionslehrer diesen Behelf gezielt unter die Eltern bringen und so auch ihre eigene Arbeit auf eine breitere und wirksamere Basis stellen können.

Linz *Franz Huemer*

KIRCHHOFER KARL, *Kirchliche Jugendarbeit zwischen Management und Kreativität.* Ein Erfahrungsbericht. (modelle, Bd. 4) (128.) Walter, Olten 1973. Kart. lam. sfr 17.50.

An theoretisierenden Publikationen zum Thema Jugendarbeit besteht kein Mangel, aber selten ist ein Behelf, der positiv und konkret zeigt, wie unter bestimmten Voraussetzungen der kirchliche Dienst am jungen Menschen geschehen kann. Und dies sogar mit beachtlichem Erfolg — allerdings auch auf Grund eines ebenso beachtlichen gedanklichen und materiellen Aufwandes. K. gibt einen sehr interessanten Einblick in das sogenannte Unternehmen 71, und will damit zeigen, wie im Raum der offenen Jugendarbeit Verkündigung gemeint sein kann, wie sie zu planen und durchzuführen ist.

In der Luzerner Pfarre St. Paul wurde 1965 ein Jugendforum gegründet, das sich durch verschiedene Entwicklungsphasen hindurch zu einem überaus vielseitigen Angebot auf dem Bildungs- und Unterhaltungssektor entfaltet hat. Da gibt es das „Jugendforum" als Kernzelle, zuständig für die Bereiche Freizeitgestaltung, Sport, allgemeine und religiöse Weiterbildung. Die Abteilung „Dialog" sorgt für die Basisarbeit, in der das jährliche Jugendprogramm überlegt und erstellt wird. Die Gruppe „Liturgie" zeichnet für die jugendgemäße Gottesdienstgestaltung verantwortlich. Die 4. Gruppierung „Treffpunkt" ist in einer Diskothek lokalisiert und will den Jugendlichen Gelegenheit bieten, ihre Freizeit mit Musik zu verbringen. Außerdem ist für „Beratungsstellen" gesorgt, die den jungen Menschen in ihren individuellen, gesellschaftlichen und beruflichen Problemen zur Verfügung stehen. Wie nun das Ganze funktioniert, welche Arbeitsweisen das Führungsteam und die verschiedenen Gruppenleiter haben, welche Aufnahme die Angebote finden, welche Faktoren für die Erfolge maß-

gebend sind, aber auch mit welchen Schwierigkeiten sich dieses Modell kirchlicher Jugendarbeit auseinandersetzen muß — dies alles und einiges mehr eröffnet die empfehlenswerte Lektüre dieses Werkbuches.

BEELI ARMIN u. a., *Das Gewissen im pädagogischen Feld.* Ein Werkbuch. (modelle, Bd. 5) (170.) Walter, Olten 1973. Kart. lam. sfr 19.—.

Die verschiedenen Beiträge befassen sich mit den Fragen der Gewissensbildung und beleuchten von dieser Warte aus den Bußunterricht und die Hinführung zur Erstbeichte.
Nach einer theologischen Vorbesinnung über Bekennen und Verzeihen von *M. Meier* bringt *A. Beeli* eine psychologisch fundierte Darlegung zum Thema: Anlage und Entwicklung des Gewissens im Kindesalter. *K. Widmer* befaßt sich mit dem vielseitigen Problem, wie eine weiterhelfende Gewissensbildung bei den Pubertierenden geschehen kann. *K. Kirchhofer* fragt, ob Lernziele im Bußunterricht genügen und *F. Oser* behandelt die auch bei uns aktuell gewordene Frage nach dem rechten Zeitpunkt für die Erstbeichte. Das Thema Gewissensbildung wird abgerundet mit anschaulichen Bildern aus dem Alltag, die *E. Michel-Tschan* aus der Erfahrung einer Mutter beistellt, indes *K. Stieger* die Gewissensbildung im Spannungsfeld Schüler — Lehrer umreißt. Religionslehrer, Erzieher und informationsoffene Eltern werden mit Nutzen diese einzelnen Beiträge lesen und daraus weiterführende Einsichten in die so grundlegende Aufgabe der Gewissensbildung gewinnen können.

OSER FRITZ, *Die Jesus-Beziehung.* Curriculum RU 1. Schuljahr. (modelle, Bd 7) (208.) Walter, Olten 1973. Kart. lam. sfr 22.—.

Eine lebendige Beziehung zwischen Schüler und Christus zu schaffen, ist zweifellos eine erstrangige Zielsetzung des RU. Dies gilt besonders, wenn damit auch eine Einübung in das Leben mit der Gemeinschaft organisch verbunden wird. Die neuerkannte Bedeutung affektiver Lernziele eröffnet nun gerade in dieser Zielrichtung neue Perspektiven, von denen aus O. zu didaktisch begehbaren Wegen zu kommen trachtet. Er geht davon aus, daß ein Kind eine ganzheitliche Beziehung zu Jesus aufnehmen kann, wenn es: 1. das Verhalten der Personen um Jesus nachahmt, 2. das Verhalten Jesu selbst imitiert (soweit dies überhaupt möglich ist) und schließlich 3. einen Verhaltensaustausch vornimmt, der aus der Beziehung des Katecheten zur Person Jesu resultiert. Die theoretische Grundlegung dieses Anliegens wird im 1. Teil vorgenommen, wobei aufschlußreiche Kurzbeiträge in dieses relativ neue Problem einführen: Beziehungsdynamik als Wertbegriff, Wesen der Erlebnisgestalt, Identifikation und Identität usw.

Mit der Darstellung der Unterrichtsabläufe und der Strukturskizze der Unterrichtsentwürfe wird zum 2. Teil übergeleitet, der 21 verschiedene Jesus-Perikopen bringt, die für den Unterricht aufbereitet werden. Ein Religionslehrer, der sich bereits mit einer didaktisch sauberen Unterrichtsplanung vertraut gemacht hat, wird mit Genugtuung den detaillierten Planungsaufbau bemerken, der folgende Elemente enthält: Lerninhalte, Verhaltensdisposition, Lerngehalt (theol. Überlegungen), Lernmittel (Material), Lernorganisation (Unterrichtsablauf) sowie Darlegung der einzelnen Feinziele.

Freilich ist zu bedenken: Diese Unterrichtsentwürfe, die stark auf Erlebnisgestalten basieren, gehen von der Voraussetzung aus, daß die Unterrichtsgruppe nicht mehr als höchstens 15 Schüler umfaßt — eine Bedingung, die vielerorts kaum zu verwirklichen ist. Es wäre daher sehr wünschenswert, diese inhaltlich sehr viel versprechende Unterrichtskonzeption auf andere Verhältnisse zu adaptieren. Der Luzerner Arbeitskreis vertritt eine Zielsetzung des RU, die dem affektiven Lernbereich sich besonders verpflichtet weiß und damit eine gewichtige Ergänzung der vielfach noch immer vorherrschenden verstandesorientierten Unterrichtsform darstellt.

Dem unmittelbar an der Praxis interessierten Leser wird in den sog. Methodischen Nachbesinnungen ein reiches Angebot unterbreitet und darin u. a. besprochen: Wiederholung, Spiel, Eigenerfahrung, Fragen der Vorbereitung, Verarbeitung von Erlebnissen, Kunst des Erzählens usw.
Dieser Band kann den Religionslehrern an Volks- und Sonderschulen wärmstens empfohlen werden.

Linz *Franz Huemer*

KORHERR EDGAR JOSEF / HIERZENBERGER GOTTFRIED, *Praktisches Wörterbuch der Religionspädagogik und Katechetik.* (XI. u. 1115.) Herder, Wien 1973. Ln. S 324.—, DM 54.—.

Die Hg. des Lexikons haben sich zum Ziel gesetzt, Begriffe aus dem angegebenen Bereich für den Praktiker kurz und verständlich darzulegen. 1600 Stichwörter wurden ausgezählt, der Name des jeweiligen Bearbeiters ist angegeben. Schon die Auswahl ist schwierig, noch dazu waren die Stichwörter aus mehreren Fachgebieten, wie Theologie, Psychologie, Methodik, Didaktik, Schulrechtskunde zu wählen. Schon bei einem ersten Durchblättern fällt das sich daraus ergebende bunte Gemisch von Begriffen auf, das zunächst fremd anmutet. Man dürfte darin jedoch keinen Nachteil sehen, da ja ein Nachschlagwerk für die praktische Arbeit ge-

schaffen werden sollte, bei der sich die einzelnen Bereiche eben vermengen. Der Rahmen für die Wahl der Stichwörter wurde (zu?) weit gesteckt. Es fragt sich, ob man nicht manche Vokabel, die am Rand liegt oder sich von selbst versteht, hätte einsparen können. Es sei allerdings eingeräumt, daß es sich dabei immer um eine Entscheidung zwischen mehreren Möglichkeiten handelt, die sich vielleicht alle gut begründen ließen. Es muß aber letztlich eine Entscheidung getroffen werden.

Die Bearbeitung der einzelnen Stichwörter ist sauber durchgeführt, aktuelle Fragestellungen sind berücksichtigt. Man hat also die Möglichkeit, sich in gestraffter Form über heutige Ansätze der Theologie unter dem Gesichtspunkt der Pädagogik zu informieren. Es kann sich jedoch dabei immer nur um eine Orientierung handeln, die gründlicheres Studium nicht ersetzt. Die knappe Darlegung verlangt allerdings große Aufmerksamkeit, wenn man den Inhalt des Gemeinten zur Gänze erfassen will. Für Leser, die mit der Materie nicht vertraut sind, werden manche Formulierungen zu komprimiert sein. Letztlich wird jedoch der Praktiker über die Brauchbarkeit des neuen Lexikons zu entscheiden haben; das Ergebnis wird davon abhängen, ob er lernt, mit diesem Wörterbuch umzugehen, und ob er tatsächlich die Stichwörter findet, die er für seine Arbeit braucht.

Linz *Josef Janda*

KÖNIG HERMINE/KÖNIG KARLHEINZ/ KLÖCKNER KARL JOSEPH, *Kehret um.* Ein katechetischer Kurs zur Buße und Beichte. Werkmappe für das Kind (104.), Handreichung für den Katecheten (50.) Kösel, München 1973. DM 9.80 und 3.80.

Die Erziehung zum Bußsakrament hat in der christlichen Katechese immer eine bedeutende Rolle gespielt. Ohne dieses Anliegen vernachlässigen zu wollen, sieht man heute aber immer deutlicher, daß man sich mit Beichterziehung allein nicht begnügen dürfte, sondern daß es dabei um das zentrale Anliegen von Buße und Umkehr geht, ohne das Christentum überhaupt nicht möglich wäre. Es ist das Ziel des Kurses, Kinder zu dieser Haltung zu führen. Wenn diese Arbeitsunterlage auch für die außerschulische Katechese konzipiert wurde, so ist sie doch durchaus im RU zu verwenden; allerdings ist sie für die 4. Schulstufe gedacht, so daß sie für den Erstbeichtunterricht, infolge der derzeitigen Altersbestimmungen, leider nicht im gewünschten Maß eingesetzt werden kann.

Inhaltlich geht es in den einzelnen Katechesen um das Angewiesensein des Menschen auf andere, um den von Jesus aufgezeigten Weg, um die Möglichkeit und Tatsächlichkeit menschlichen Versagens und um die Notwendigkeit von Umkehr und Vergebung. In einem letzten Block ist dann die Rede von Gottes Vergebung und von den Möglichkeiten, wie wir sie erfahren können. Dieser Aufbau ist sowohl dogmatisch wie auch katechetisch überzeugend durchgeführt. Ebenso geglückt ist die methodische Aufbereitung. Die Kinder bekommen eine Mappe, in die sie die Blätter, die sie der Reihe nach bekommen, einheften können. Sie werden angeleitet, Bilder einzukleben, Fragen zu beantworten oder zu etwas Stellung zu nehmen. Für die einzelnen Abschnitte sind Elternbriefe beigelegt. Der Katechet besitzt darüber hinaus eine eigene Handreichung, die ihm das Arbeiten erleichtert.

Als kleine Korrekturen seien angemerkt, daß sich vielleicht einzelne Bilder und Erzähltexte durch bessere ersetzen ließen, daß der Begriff Reue mit „Leidtun" etwas problematisch wiedergegeben ist und daß die Einheiten über das Gewissen wohl besser durch Einheiten über die Schuld ersetzt würden, da das Gewissen ja nur Hinweisfunktion hat auf diese innere Störung. Wert und Brauchbarkeit dieser Arbeitsunterlage werden jedoch dadurch nicht beeinträchtigt.

POKRANDT ANNELIESE / HERMANN REINHARD, *Elementarbibel.* Teil 1. Geschichten von Abraham, Isaak und Jakob. (88.) Kösel, München/Kaufmann, Lahr 1973. Kart. lam. DM 6.20.

Es ist gewiß ein dankenswerter Versuch, wenn die Bibel für Kinder auf kindgemäße Weise erschlossen wird. Das Kindgemäße soll durch die Textauswahl, die Sprache und eine entsprechende Bebilderung erreicht werden. Dabei sollte auch der Bibeltext möglichst getreu erhalten bleiben. Von vornherein bleibt zu bedenken, daß einer solchen Zielsetzung gewisse Grenzen gesetzt sind, da die Bibel nun einmal ein Buch für Erwachsene ist. Die Diskussion darüber, ob es besser ist, sich eher an den Bibeltext zu halten, oder ob man für Kinder eher einzelne Erzählungen mit biblischen Inhalten formulieren soll, ist schwierig und nicht so rasch zu einem eindeutigen Ergebnis zu führen. Positiv sei erwähnt, daß dieses Bänddchen nicht mit dem Schöpfungsbericht, sondern mit der Abrahamserzählung beginnt.

Die Zeilen sind kurz und erleichtern dadurch die Lesbarkeit; dafür könnten manche längere Textpassagen eher belastend wirken. Die Bilder kommen auf Grund des kleinen Buchformates leider nicht so zur Geltung, wie sie es verdienten. Allerdings hängt ein Urteil darüber davon ab, welche Altersstufe man vor Augen hat. Die Altersangabe in einem Verlagsprospekt, wonach man an kleinere Kinder vom Vorschulalter bis zu etwa neun Jahren denkt, ist doch sehr ungenau und von der Pädagogik her nicht ganz einsichtig. Bleibt zuletzt noch die Frage, ob man als

Grundfarbe für den Buchumschlag keine freundlichere Farbe als schwarz finden konnte.

Linz *Josef Janda*

HOMILETIK

KIRCHGÄSSNER ERNST, *Die Welt hat Zukunft.* (Prediger unserer Zeit.) (243.) Echter, Würzburg/Tyrolia, Innsbruck 1972. Kart. S 160.—.

Predigten zu rezensieren ist nicht ganz leicht. Vielleicht noch schwerer als ein Kleidungsstück zu besprechen. Der Geschmack für Form und Farbe ist zu verschieden. Werden diese Predigten dem Prediger liegen und dem Zuhörer etwas zu sagen haben? Man müßte die Probe machen. Ich will es aber gern als Vorzug unterstreichen, daß Kirchgässners Predigten lebensnahe sind. Die Welt, in der der Durchschnittschrist lebt, ist hereingeholt. Es werden Probleme aufgegriffen, mit denen sich der Christ unserer Gemeinde herumschlägt und es wird Antwort aus dem Glauben gegeben. Der Stil ist so nahe dem Denken des gewöhnlichen Menschen, daß es verstanden wird. Ich will es als Vorteil buchen, daß nicht hohe Theologie betrieben wird, wenn ich auch manchesmal etwas mehr religiöse, christliche Substanz wünschen würde. Zur Lebensnähe muß noch Nähe zur Hl. Schrift und zur Offenbarung kommen, wenn der Inhalt der Verkündigung nicht im Abstrakten stecken bleiben soll. Aber ich habe doch die Überzeugung, daß mancher Prediger für diese Vorbilder dankbar sein wird, zumal sie nicht an bestimmte Sonntage gebunden sind.

Imst/Tirol *Heinrich Suso Braun*

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.

Das besonders erfreuliche an diesem Buch ist, daß Vf. einerseits versucht, lebensnahe und aktuelle Predigten vorzulegen, anderseits atl Lesungen nicht ausweicht bzw. Wege aufgezeigt sind, aus der Einbahnstraße „Evangelienpredigt" herauszukommen. Das noch in erhöhtem Maße, weil die Ansprachen für Kinder konzipiert wurden, was nicht heißt, sie seien nur für diese geeignet; jeder Homilet weiß ja, daß gerade viele Erwachsene am liebsten Kinderpredigten hören. Nun — in diesem Falle möchte man wünschen, daß sich auch noch viele Prediger dazugesellen (als Hörer oder Leser). Es würde ihnen nämlich zeigen, daß gerade das AT überaus reichhaltige Ansatzmöglichkeiten — sprich Lebenssituationen, Erfahrungen, Fragen — zur Interpretation des Kerygmas Jesu für unsere Gegenwart bietet.

Bei den biblischen „Vorlagen" (die hier jeweils mit einem aktuellen Text konfrontiert sind) handelt es sich, wie der Untertitel erkennen läßt, um die jeweils ersten, d. h. vorwiegend atl Perikopen des Lesejahres B. So ganz bewußt wird uns die Lage erst, wenn wir einmal die Serie der atl Bücher, die zu Wort kommen, vor uns ablaufen lassen. Es sind Namen wie: Genesis, Exodus, Levitikus, Numeri, Deuteronomium, Josua, Chronik, Samuel, Könige, Jesaia, Jeremia, Ezechiel, Daniel, Hosea, Amos, Jona, Ijob, Sprüche und Weisheit; dazu gesellen sich einige Stücke aus dem NT, und zwar aus der Apg (Osterzeit) und der Apk (Allerheiligen).

Es wäre zu wünschen, daß das Verfahren immer mehr Schule macht: aus dem vollen Leben und aus der Vielfalt der ganzen Bibel schöpfen, daß es „zur Quelle wird, die Wasser für das ewige Leben ausströmt" (Jo 4, 14).

DREISSEN JOSEF: *... suchen, was verloren.* Homilien zu den Evangelien an den Sonn- und Festtagen. Lesejahr C. (311.) Bonifacius-Druck, Paderborn 1973. Snolin DM 24.—.

Mit dem hier angezeigten Werk legt Vf. seinen 3. Predigtband im Rahmen der mittlerweile bewährten „Bonifacius-Druckerei-Homilien" vor. Seither hat er die jeweils 2. Lesung zum Lesejahr A und B behandelt (vgl. entsprechende Rez. in ThPQ), nun wendet er sich den Evangelien zu. Er versucht dabei einerseits den ganzen Text anzuvisieren, anderseits Schwerpunkte herauszustellen und den Inhalt für das „hier und heute" umzusetzen.

Mit diesem Buch liegt ein zweiter Evangelienband innerhalb der obengenannten Serie zum Lesejahr C vor (der erste stammt von H. Steffens). Diese Reichhaltigkeit und Auswahlmöglichkeit ist einerseits erfreulich. Das Faktum stimmt jedoch ebenfalls nachdenklich: Handelt es sich um einen Zufall oder um ein Zeichen, daß anscheinend die Evangelienperikopen für viele Homileten noch immer der einzige Anknüpfungspunkt zur Deutung von Botschaft und Leben sind?

Bamberg *Hermann Reifenberg*

KERTELGE KARL, *Erinnerung an Jesus.* Predigten-Material für die Katechese. (107.) Echter, Würzburg/Tyrolia, Innsbruck 1973. Kart. S 94.—, DM 11.80.

„Jesus-Bücher" sind ja derzeit „in". Man nimmt sie schon mit Vorsicht zur Hand, da man befürchten muß, entweder mit „sensationellen Entdeckungen" oder mit einem theologischen Playboy zusammenzutreffen. Umso größer ist dann die Freude, bekommt man ein Büchlein in die Hand, wie dieses.

Bescheiden spricht Vf. im Untertitel von „Predigten-Material für die Katechese". Selbstverständlich wird man keines der im Buche ausgeführten Kap. ad verbum als Predigt verwenden können. Auch das Material für eine Katechese wird man sich selbst erst heraussuchen und ordnen müssen. Um so zeitnaher sind die Themen, die hier aufgegriffen wurden. Etwa: war Jesus Revolutionär? (17 ff), oder: Jesus — ein Jude! (48 ff), eine Darstellung, die für einen größeren Leserkreis völlig neu in ihrer Art ist. Auf die weiteren Kap. sei hier nicht weiter eingegangen. Es ist aber bestimmt nicht zu viel versprochen, wenn man die Ansicht vertritt, daß hier eine kurze, unserer Zeit entsprechende und gut gelungene Christologie angeboten wird.

Geistliche Lesung und Betrachtung scheinen ja derzeit nicht recht im Schwunge zu sein, man „meditiert" viel lieber. Das angezeigte Büchlein war mir ein Grund mehr, doch geistliche Lesung zu halten, zumal Vf. es tatsächlich zustande bringt, einem durch seine „Erinnerung an Jesus" den Herrn mehr als bisher inne werden zu lassen.

Spital am Pyhrn *Erich Tischler*

KUNSTGESCHICHTE

SANDTNER HILDA, *In allem ist Licht. Meditationstexte mit Bildern.* (112.) Auer, Donauwörth 1973. Ln. DM 19.80.

Den erlesenen Texten gleichwertige Graphik zuzuordnen, ist keine leichte Aufgabe. Was in Jahrhunderten viele hohe Geister ausgesprochen haben, würde sich wohl am besten auch aus dem Bilderschatz der Vergangenheit illustrieren lassen. Es genügt nicht mit Hilfe einer etwas ungewohnteren Technik schwache Bildkompositionen zu übertünchen. Man sollte in der heutigen Zeit endlich über eine bloß gefällige, aber sonst vollkommen belanglose Aufmachung, vor allem im religiösen Bereich, hinaus sein.

SANDTNER HILDA, *Mutter.* Ein Lobpreis in Bildern. (64.) Auer, Donauwörth 1973. Ln. DM 22.80.

Die Vielseitigkeit der textlichen Aussage wird durch die klischeehaften Illustrationen nicht bereichert. Das „Muttersein" ist größer, schwieriger, schöner, erschütternder als es in den Bildern zum Ausdruck kommen kann, auch wenn versucht wurde, diese durch verschiedene, ungewohntere Techniken interessant zu machen.

Linz *Georg Stifter*

WIDDER ERICH, *Glanz des Ewigen.* Christliche Kunst in Österreich. 2., erw. Aufl. (80 S. Text, 20 Farbtafeln, 162 Abb.) OÖ. Landesverlag, Linz 1973. Ln. S 296.—, DM 42.—, sfr. 53.—.

Österreich wurde schon oft als das Barockland schlechthin bezeichnet. Die Kenner der Kunstgeschichte wissen jedoch längst, daß diese Auffassung nur in einem beschränkten Maße richtig ist, daß Österreich vielmehr an allen Stilformen und Kunstströmungen von der Antike bis zur Gegenwart teilgenommen hat. Dies aufs neue aufzuzeigen, ist das große Verdienst dieses Werkes. Vf. bietet als Fotograf und Kunsthistoriker in einer Person eine eindrucksvolle Geschichte der christlichen Kunst in Österreich, und das in meisterhaften Bildern, die in einer überlegten Auswahl und in drucktechnischer Vollkommenheit dargeboten werden.

Den Auftakt bilden frühchristliche Zeugnisse wie der Mosaikfußboden von Teurnia in Kärnten und die Fundamente der Bischofskirchen in Enns-Lorch und in Lavant in Osttirol. Zusammen mit den Werken der Karolingerzeit, wie dem Tassilokelch und dem „Codex Millennarius", sind sie zugleich Zeugen der zweimaligen Christianisierung Österreichs. Schon die Romanik ist in Zeugnissen der Architektur, Plastik und Malerei gut vertreten, noch zahlreicher sind dann die Beispiele der gotischen Periode, die zeigen, daß diese hoch- und spätmittelalterliche Kunstrichtung in Österreich bis in den letzten Winkel der Gebirgstäler eine kaum vorstellbare Blüte erreichte. Die Renaissance wartet nur mit Zeugnissen der Plastik und Malerei auf; die konfessionellen Wirren des 16. Jh. verhinderten ja die Entstehung sakraler Bauten dieser Richtung. Eine umso kräftigere Welle kirchlicher Baubegeisterung brachte das Zeitalter des Barocks. Aus aller Herren Ländern kamen Künstler ins Land, es entstanden die Gottesburgen der Stifte in ganz Österreich, selbst in kleine gotische Landkirchen stellte man herrliche Barockaltäre, Malerei und Textilkunst erlebten eine Blüte ohnegleichen. Daraufhin kam es allerdings zu einem Abgesang; der Historismus, der sich an Vorbildern orientierte, trat die Nachfolge an. Als gute Vertreter für diese Zeit stehen die Votivkirche in Wien sowie der „Neue Dom" in Linz und dazu als hervorragende handwerkliche Leistung der Domschlüssel von Michael Blümelhuber. Um die Wende zum 20. Jh. gelang neuen Formen und Ideen der Durchbruch, wie z. B. dem Jugendstil, dem die fast unbekannte Monstranz von Otto Wagner angehört. Die letzten 24 Aufnahmen gehören Werken der christlichen Kunst der Moderne. Eine Auswahl von Kirchenbauten, Plastiken, Bronzetüren, Glasfenstern, Fresken und Einrichtungsgegenständen greift nur das Qualitätvolle heraus, dem allgemeine Gültigkeit zugesprochen werden kann. Zu jeder Abbildung weist ein kurzer Text auf das Wesentliche hin.

In einer knappen Vorrede legt Vf. dar, worauf es ihm ankommt, nämlich auf den Nachweis der Kontinuität der sakralen Kunst in Österreich von der Römerzeit bis zur Gegenwart. Es ist ihm auch gelungen, die Symbiose oder innere Verbindung aufleuchten zu lassen, welche die Kunstwerke der verschiedenen Zeiten und Stilrichtungen mit dem Land Österreich eingegangen sind.
Das Buch hat schon in der 1. Aufl. Aufsehen erregt, es wurde in die Reihe der „Schönsten Bücher Österreichs" aufgenommen. Dem Verlag gebührt Dank für die erweiterte Neuauflage. Das Werk stellt ein wertvolles Geschenk, einen Schmuck jeder Bibliothek und darüber hinaus einen ausgezeichneten Behelf für alle dar, die sich einen gut fundierten Überblick über die christliche Kunst Österreichs verschaffen wollen.

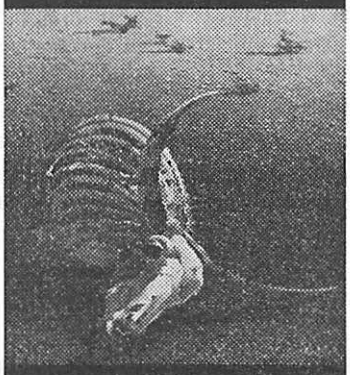
Linz *Peter Gradauer*

Symbol für Druckleistung

Oberösterreichischer Landesverlag

4020 Linz, Landstraße 41

Dürre-katastrophe in Afrika



Kennwort: „Dürre"
Deutscher Caritasverband
Postscheck Karlsruhe 202
oder
Diakonisches Werk
Postscheck Stuttgart 502

HILFEN FÜR DIE BERATUNG

Dietrich Stollberg

Nach der Trennung

Beratungsreihe, Band 1
1974. 80 Seiten. Kt. DM 7.80.

Dieser Band wendet sich an Geschiedene und getrennt Lebende. Er will eine erste Orientierungshilfe sein, die eventuell zu einer gründlicheren Aufarbeitung der seelischen Problematik führt, welche am Zustandekommen der Scheidung oder Trennung beteiligt war.
Eine Grundthese des Autors lautet: Zur Zerrüttung der ehelichen Beziehung haben stets beide Partner beigetragen. Diese Tatsache soll nicht nur intellektuell bejaht, sondern auch emotionell eingesehen werden, damit aus Fehlern gelernt werden kann. Konkrete Ratschläge, was nach der Trennung zu tun oder zu lassen sei, kann das Büchlein nur begrenzt geben. Der Leser soll aber zur seelischen Eigenaktivität angeregt und zu einem kritischen Gespräch mit dem Verfasser ermutigt werden. Dieser bemüht sich um einen einfachen, allgemeinverständlichen Stil für Leser aller Bildungsschichten und aller Konfessionen. Neben den direkt Betroffenen werden die Anregungen des Autors all denen eine Hilfe zum Verständnis sein können, die indirekt – durch Verwandtschaft oder Bekanntschaft – mit den Problemen einer Trennung konfrontiert werden.

Howard J. und Charlotte Clinebell

Kinder in Entwicklungskrisen – Was können Eltern tun?

Beratungsreihe 2
Aus dem Amerikanischen von Ulla Leippe
1974. 80 Seiten. Kt. DM 6.80

„Keine Angst vor Gefühlen" ist das Motto der Erziehungsratschläge des amerikanischen Psychotherapeutenehepaares Clinebell. Es geht um die Ermöglichung einer freien und offenen Familienatmosphäre, in der auch die Gefühlswelt zu ihrem Recht kommt. Das ist die erste Voraussetzung, um vorhandene (und notwendige) Konflikte auszutragen und schwere Komplikationen zu vermeiden. Viele Fallbeispiele zeigen die Erziehungsschwierigkeiten, die immer in Verbindung mit der Familiensituation, eben jenem Gefühlsklima, gebracht werden. Insofern ist dieses Bändchen nicht nur eine Erziehungshilfe, sondern eine Art „Hilfe zum Leben". Die Eltern erhalten Tips für die alltägliche Erziehungspraxis und zugleich eine Fülle von Anregungen für sich selbst und ihre eigenen Probleme. Daneben vermitteln sie in einfacher Sprache psychologische Grundkenntnisse, die für das Verständnis der Kindesentwicklung wesentlich sind. Eigens gehen sie auf Spezialprobleme ein, wie das behinderte Kind, die Familie ohne Vater oder ohne Mutter und das Drogenproblem.

in Gemeinschaft mit dem Chr. Kaiser Verlag München

MATTHIAS-GRÜNEWALD-VERLAG • MAINZ

Otto Hermann Pesch

Kleines Katholisches Glaubensbuch

Topos-Taschenbuch Band 29, in Gemeinschaft mit dem Patmos Verlag 1974, ca. 96 Seiten, ca. 4,80 DM

Die Theologie ist im Laufe der Jahrhunderte sehr kompliziert geworden. Die gegenwärtige Theologie jagt vielen Christen Angst um ihren Glauben ein. Gemeinden und Theologen leben oft in verschiedenen Welten.

In diesem Buch versucht die Theologie, sich selbst zu prüfen — zu prüfen, welchen Dienst sie dem Glauben leistet. Denn das Kind kann so gut glauben wie der Gelehrte. Vom Glauben muß man daher auch ganz einfach reden können. Wenn die Theologie — auch die „moderne" Theologie — dem Glauben wirklich dient, darf sie das nicht verhindern, sondern muß dazu helfen. Die Fragen dieses Buches werden „ungefiltert" gestellt, Antworten werden ohne „Problematisierung" versucht.

Das Buch wendet sich an katholische Christen — und an solche, die sich für Glaube und Leben in der katholischen Kirche interessieren.

Aus dem Inhalt:

Gibt es Gott?
Ist Jesus Christus mehr als ein Mensch?
Ist Jesus wirklich auferstanden?
Wer ist der Heilige Geist?
Ist Gott dreifaltig?
Kann man der Bibel glauben?
Kann der Christ die Welt besser machen?
Ändert sich die Moral?
Was ist Sünde?
Müssen die Säuglinge schon getauft werden?

MATTHIAS-GRÜNEWALD-VERLAG · MAINZ

Bücher zur Schwanthaler-Ausstellung im Augustinerchorherrenstift Reichersberg am Inn

Die Bildhauerfamilie Schwanthaler (1633 – 1848)

Vom Barock zum Klassizismus

Katalog zur Ausstellung im Augustinerchorherrenstift Reichersberg am Inn

322 Seiten Text, 16 Farbtafeln und 110 Schwarzweißbilder, kart. S 80.–/ DM 12.–

Zielsetzung der Ausstellung ist die Darstellung eines Phänomens, das in der österreichischen und deutschen Kunstgeschichte keinen Vergleich besitzt, und zwar der Künstlerfamilie Schwanthaler, die durch ein Vierteljahrtausend (1633 – 1879) nachweislich in einer ununterbrochenen Folge von sieben Generationen bildhauerisch tätig war. Damit ergibt sich eine Spannweite vom Barock (Thomas Schwanthaler, 1634 – 1707) bis zur Romantik und zum Klassizismus (Ludwig von Schwanthaler, 1802 – 1848). Die barocke Kunstlandschaft des Innviertels und das klassizistische München sollen im Schaffen und in den Werken dieser Bildhauerfamilie zu lebendiger Anschauung gebracht werden.

Max Bauböck/Josef Mader

Das Schwanthaler-Krippenwerk von Pram

10 Seiten Einführungstext, 67 Abbildungen, Format 23 x 32 cm. Ganzleinenband: S 237.–

Eines der schönsten und umfassendsten Kunstwerke des süddeutschen Rokoko wird hier in meisterhaften Abbildungen eindrucksvoll dargestellt.

Schwung und Glanz von Meisterhand

Barockplastiken aus dem Schwanthaler-Kreis

Einleitung: Prof. R. W. Litschel

12 Farbbildtafeln, Format 21 x 29 cm, S 68.–

Erscheinungstermin: Juli 1974

Rudolf Walter Litschel

Land am Inn

in Bayern und Oberösterreich

62 Seiten Text, 105 Schwarzweißbilder, 6 Vierfarbenbilder, farbiges Titelbild, Halbleinen, S 178.–/DM 28.–

Alle Bände sind im Buchhandel erhältlich

Oberösterreichischer Landesverlag Linz

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

J. L. BACON

Gegründet 1853 Komm.-Ges.

4021 LINZ, Wachreinergasse 2, Postfach 292
Telefon 75 3 33
1141 WIEN 14, Linzer Straße 140, Tel. 94 23 51

... die Versicherung
für alles, gegen alles.

Oberösterreichische
Landes-Brandschaden
Versicherungsanstalt

Werkstätte für Echt-Antik- und Betonglasfenster
und Mosaiken im Kloster S c h l i e r b a c h, OÖ.
A-4553 Schlierbach, OÖ., Telefon 0 75 82 / 27 50

glasmalerei

Lautsprecheranlagen, Kirchenheizungen, Elektrische Orgeln

VERITAS

A-4010 Linz, Harrachstraße 5, Postfach 403

Inlandbezug vom Verlag (Postscheckkonto Wien 7422.430)
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, Kobenhavn.

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

	Jahresabonnement	Einzelheft
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	$ 8.50	$ 2.50

(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 2/1974: **Blickpunkt Schweiz**

Günter Rombold, Blickpunkt Schweiz

F. A. Baumann, Bernhard Luginbühl
Günter Rombold,
Ein Gespräch mit Hugo Schuhmacher

Werner Jehle, Kunstszene Schweiz

Sergius Golowin,
Phantastische Welten — Der Maler H. R. Giger

Paul Nizon, Friedrich Kuhn

Justus Dahinden, Ein Beitrag zur Individualisierung der Umwelt: Bruno Weber

Hermann Baur, Architektur hat nicht Effekte zum Ziel — Architekt Fritz Metzger zum Gedenken

Lucius Burckhardt, Kritik der sechziger Jahre

J. Naef + E. Studer + G. Studer,
Agatha-Kirche Buchrain

Karl Higi, Pfarreizentrum Zürich-Höngg

Benedikt Huber, Reformierte Kirche Rotkreuz

Justus Dahinden, Bruder-Klaus-Kirche in Spiez

Walter M. Förderer, St. Konrad in Schaffhausen

Horst Schwebel, Funktionswandel und Raumstruktur

KUNST UND KIRCHE erscheint vierteljährlich.

Jahresabonnement: öS 158.—; DM 24.—; sfr 28.—;
Einzelheft: öS 46.—; DM 6.50; sfr 8.—;
(Preise einschl. 8 % Mwst.).

Bestellungen
über den Buchhandel oder an den Verlag

OBERÖSTERREICHISCHER LANDESVERLAG LINZ
Landstraße 41, Postfach 50, A-4010 Linz/Donau

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

Theologisch-praktische Quartalschrift

Aus dem Inhalt:

B. Welte: Mut und Besonnenheit
W. Gruber: Plädoyer für die Kindertaufe
P. M. Zulehner: Religiosität und Kirchlichkeit
H. Krätzl: Bischofsvikare in der Erprobung
H. Heinemann: Was wird aus dem Priesterrat?
W. Zauner: Zur Begründung des Kirchenbeitrags
G. Schneider: Paulus und sein Werk in der neuesten theologischen Forschung

122. Jahr 1974 4. Heft

Inhaltsverzeichnis des vierten Heftes 1974

		Seite
	Abhandlungen	
Bernhard Welte:	Mut und Besonnenheit	313
Winfried Gruber:	Plädoyer für die Kindertaufe	325
Paul M. Zulehner:	Religiosität und Kirchlichkeit	336
	Pastoralfragen	
Helmut Krätzl:	Bischofsvikare in der Erprobung	346
Heribert Heinemann:	Was wird aus dem Priesterrat?	361
	Mitteilungen	
W. Zauner:	Zur Begründung des Kirchenbeitrags	370
	Berichte	
Peter Gradauer:	Römische Erlässe und Entscheidungen	373
Gerhard Schneider:	Paulus und sein Werk in der neuesten theologischen Forschung	375
	Literatur	
	Eingesandte Bücher	383
	Buchbesprechungen Bibelwissenschaft AT, NT, Fundamentaltheologie, Dogmatik, Ökumene, Moraltheologie, Kirchenrecht, Pastoraltheologie, Katechetik / Pädagogik, Homiletik, Spiritualität, Liturgik, Verschiedenes	384
	Sachregister des 122. Jahrganges 1974	414
	Verzeichnis der Mitarbeiter und Rezensionen	415
	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. DDr. Winfried Gruber, Univ.-Prof., A-8010 Graz, Dr.-R.-Graf-Straße Nr. 17/11. Dr. Heribert Heinemann, Univ.-Prof., D-463 Bochum-Querenburg, Kollegstraße 10. Dr. Helmut Krätzl, Kanzleidirektor des erzb. Ordinariates, A-1010 Wien, Wollzeile 2. Dr. Gerhard Schneider, Univ.-Prof., D-463 Bochum-Querenburg, Hustadtring 65. Dr. Bernhard Welte, Univ.-Prof., D-78 Freiburg i. Br., Bürgerwehrstraße 32. Dr. Wilhelm Zauner, Hochschulprof., A-4020 Linz, Kaplanhofstraße 16. DDr. Paul M. Zulehner, Universitätsdozent, A-1120 Wien, Schedifkaplatz 3.

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

BERNHARD WELTE

Mut und Besonnenheit

Der Denktyp des Thomas von Aquin, dargestellt an seiner Stellung im Streit um den Aristotelismus in der Theologie.

Am 7. März 1974 sind 700 Jahre vergangen seit dem Tod des Thomas v. A. Wir haben viel Grund, seiner aus diesem Anlaß zu gedenken. Er ist vielleicht der einflußreichste christliche Denker gewesen in der langen Geschichte des Abendlandes. Er gehört zu den Vätern auch noch des heutigen Denkens. Sein Gedanke reicht in jene Sphären des Geistes, in denen das Gedachte im Vergehen der Jahrhunderte und der Geschlechter unvergänglich bleibt, so, daß immer wieder ein denkender Mensch zu ihm wie zu einem Gestirn aufschauen und von ihm Licht empfangen kann.
Wir versuchen im folgenden den Typus seines Denkens zu erläutern. Wir tun es, indem wir mitdenkend auf die eigentümliche Stellung eingehen, die Thomas im Streit seines Jh. um den Aristotelismus in der Theologie bezogen hat. Es sind dabei einige alte Geschichten neu zu erzählen und einige alte Gedanken neu vorzulegen und auszulegen[1]. Ich hoffe, man wird dann sehen, daß es sich dabei um eine Geschichte und einen Gedanken handelt, von dem auch heute noch vorwärtstreibende Kräfte ausgehen können.

I. Die Situation

Fragen wir zuerst: Was bedeutet das Aufkommen eines neuen Aristotelismus im 13. Jh.? Was ergab sich daraus für eine Situation?
Es gab damals schon seit längerer Zeit einen Einfluß des Aristoteles durch dessen *logische* Schriften. Davon wurde das logische und dialektische Denken auch in der Theologie stark angeregt. Aber besonders seit dem Anfang des 13. Jh. tauchte ein neuer Aristoteles in den Zentren der abendländischen Bildung auf, großenteils vermittelt durch die bedeutenden islamischen Gelehrten der Zeit[2]. Es war der Aristoteles der Physik, der Psychologie, der Metaphysik, d. h. der großen systematischen Schriften der Natur- und Geistphilosophie und der philosophischen Theologie. In dieser Philosophie wurden Aussagen gemacht darüber, was die Welt sei, was die Natur sei, was der Mensch sei, und schließlich auch was Gott sei. Aussagen also, die nun offensichtlich, anders als die logischen Aussagen, direkt mit den Aussagen der Hl. Schrift in Konkurrenz traten.
Das Denken eines nichtchristlichen Philosophen, noch dazu vermittelt durch nichtchristliche Gelehrte, trat damit in Konkurrenz mit dem Denken des Glaubens, also der Theologie. Damit aber trat das Denken überhaupt in diese Konkurrenz, das menschliche Denken in seiner Unabhängigkeit und Selbständigkeit. Es wurde neu sichtbar, daß sich das menschliche Denken nicht ableiten ließ aus den Gegebenheiten des Glaubens. Denken und Glauben traten also auf eine neue Weise auseinander und nebeneinander und beschäftigten sich unabhängig voneinander teilweise mit denselben Gegenständen. Dies ergab eine durchaus neue Situation für das christliche, das theologische Denken.
Die geschichtliche Wirkung dieser neu erscheinenden Selbständigkeit des Denkens unter Führung des neu gelesenen Aristoteles mußte sich zudem sehr verstärken dadurch, daß sie zusammentraf mit Veränderungen in der Gesellschaft, die gleichfalls in der Richtung auf eine neue Selbständigkeit und Unabhängigkeit der Menschen lagen. Gegenüber der älteren ländlichen und feudalen Ordnung traten die Städte

[1] Für die geschichtlichen Angaben dieser Abhandlung beziehe ich mich vor allem auf folgende Werke: *Chenu, M. D.*, Das Werk des Thomas von Aquin, Deutsche Ausgabe, Graz 1960; *F. van Steenberghen*, XIII^{e} Siècle, in: Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu' à nos jours, fondé par A. Fliche und V. Martin, Ed. Ploud et Gay, Paris Band 13 (1951), 171—328. An beiden Stellen findet man zahlreiche Hinweise auf weitere Forschungsliteratur.
[2] *Chenu*, a. a. O. 25 ff. *F. van Steenberghen*, a. a. O. 194.

stark hervor, und mit ihnen die neuen Stände der Handwerker, der Kaufleute und der Lehrer. Diese ergriffen ihre neue Selbständigkeit in den Zusammenschlüssen der Handwerker und Kaufleute in den Zünften und in den vergleichbaren Zusammenschlüssen der Gelehrten und der Lehrer in den sich bildenden Universitäten. Diese Zusammenschlüsse waren nicht mehr von oben abgeleitet, vielmehr selbständig von der Basis her aufgestiegen[3].

In der gleichen Zeit bildeten sich in der Kirche neue Typen von Orden, die sich im Unterschied zu dem älteren Benediktinerorden dem neuen freieren Menschentum der Städte zuwandten, es waren vor allem die Bettelorden der Franziskaner und der Dominikaner.

Sieht man das Neuauftauchen des Aristoteles im 13. Jh. in diesem Zusammenhang, dann kann man vielleicht seine geschichtliche Bedeutung ermessen. Das Denken gewann eine neue Mündigkeit und Selbständigkeit gegenüber dem Glauben, und die Menschen gewannen auch eine neue Stufe von Mündigkeit und Selbständigkeit gegenüber dem Adel und auch gegenüber der Kirche. Es bereitete sich ein Wandel von großer ja revolutionärer Tragweite vor. Es drängten neue Kräfte des Denkens und des Lebens ans Licht, denen offenbar eine große Zukunft gehörte. Diese Zukunft ist bis heute nicht ganz vergangen. In den Kreisen der Gelehrten waren diese neuaufbrechenden zukunftsträchtigen Kräfte im 13. Jh. großenteils an den Namen und das Werk des Aristoteles geknüpft. Es war ein Umbruch von großer Tragweite im Gang.

Für die Kirche und für die Theologie in der Kirche ergab sich daraus eine neue kritische und nicht ungefährliche Situation. Die bisher festgefügten gesellschaftlichen und gedanklichen Ordnungen wurden erschüttert. Man mußte sich als Christ und vor allem als christlicher Theologe und gar als christlicher Bischof fragen: Wo sollte es in der Kirche hinführen, wenn die Menschen viel unabhängiger sein wollten als bisher? Und was sollte aus dem christlichen Glaubensbewußtsein und der christlichen Glaubenslehre werden, wenn die menschliche Vernunft begann, sich frei und unabhängig vom Glauben zu fühlen und wenn sie sich erlaubte, nicht nur die ganze Welt, sondern auch die Gegebenheiten des Glaubens in quaestiones disputatae zu verwandeln, und also wenigstens relativ in Frage zu stellen? Wo sollte es hinführen, wenn sie sich dabei noch Rat holte bei einem heidnischen und durch Mohammedaner vermittelten Denken?

Eine geschichtliche Spannung von dieser Größe pflegt die Menschen in entgegengesetzte Meinungen auseinanderzutreiben und zu polarisieren. Und wenn man mitzudenken versucht, dann kann man beide Parteien wenigstens relativ verstehen. Die Unruhen vor allem in Paris im 2. und 3. Jahrzehnt des 13. Jh., also noch vor Auftreten des Thomas, zeigten deutlich diese Züge eines polemischen Auseinandertretens der Parteien und eine verstehbare Unruhe. Man muß versuchen, die Sorge und auch die Angst der Synode von Paris vom Jahr 1210 zu verstehen[4]. Was sollte aus der Kirche und dem Evangelium werden, wenn erst einmal das „neue Denken" darin zur Herrschaft gekommen wäre?

Man versteht andererseits aber auch, daß vor allem die bildungshungrige junge Generation stürmisch nach dem verbotenen und neuen Denken und seinen neuen Freiheiten verlangte und darum gerade die verbotenen Bücher des Aristoteles studieren wollte. Es gab im Zusammenhang damit im Jahr 1229 heftige Unruhen in der

---

[3] *Chenu*, a. a. O. 6 ff.

[4] Sie erklärte: nec libri Aristotelis de naturali philosophia nec commenta legantur Parisiis publice vel secreto, et hoc sub poena excommunicationis inhibemus. Fünf Jahre später hat der päpstliche Legat, der nach dem so wichtigen wie unruhigen Paris gesandt wurde, das Verbot mit höchster Autorität erneuert: non legantur libri Aristotelis de metaphysica et de naturali philosophia. Vgl. *F. van Steenberghen*, a. a. O. 191 f.

Artistenfakultät, also der philosophischen Fakultät, in der damals die Jugend aller Studiengänge versammelt war. Die Auseinandersetzungen waren so ernst, daß die Polizei eingreifen mußte und daß die Vorlesungen suspendiert wurden und die Fakultät für mehr als 2 Jahre geschlossen wurde[5]. Der Vorgang beleuchtet mit scharfem Licht die Spannung, die damals die Szene der Geschichte beherrschte. Es knisterte im Gebälk der Welt. Es war kein müßiger Gelehrtenstreit. Es war vielmehr der Austrag des Streites der vorwärtsdrängenden Kräfte mit den schützenden und beharrenden Kräften in einer kritischen und entscheidungsvollen Stunde der Geschichte der Welt und auch der Geschichte der Christenheit.
Dies war die Situation. Es war die Situation und die Stunde des Thomas v. A. Aus der Situation dieser geschichtlichen Stunde muß man die Bedeutung verstehen, die dem Streit um Aristoteles zukam.

II. Das Programm

Wie verhielt sich Thomas angesichts dieser Sachlage? Er optierte entschieden für die Heranziehung des modernen an Aristoteles orientierten Denkens für die Sache des Glaubens. Es kamen ihm dabei die Umstände zu Hilfe. Als Thomas 1252 als Baccalaureus in Paris auftrat, war der kirchliche Widerstand gegen den Aristotelismus milder geworden, wenn er auch im ganzen Jh. nie ganz erlosch und bald wieder aufflammte. Immerhin war es in der Zeit der Jahrhundertmitte in Paris möglich, sich öffentlich mit Aristoteles zu beschäftigen.
Thomas seinerseits brachte eine gediegene aristotelische Ausbildung mit sich. Blickt man auf seinen Bildungsgang, so fragt man sich, ob er mehr den Aristotelismus oder der Aristotelismus mehr ihn gewählt habe. Thomas wurde offenbar schon mit 14 Jahren an der heimatnahen Universität Neapel in den Aristotelismus eingeführt[6]. Er konnte diese Denkweise aber dann mit höchster Planmäßigkeit und Konsequenz ausbauen als Schüler Alberts des Deutschen, den man bald den Großen nannte. Albert seinerseits war der erste, der im Rahmen eines geistlichen Studiums die bis dahin verbotenen Bücher des Aristoteles aufschlug und vor seinen Schülern erklärte. Er hat damit ohne Zweifel einen großen Durchbruch gemacht[7].
Man muß sich freilich klar sein, daß es ein mittelalterlicher Aristoteles war. Er hatte sich auf dem langen Weg seiner Tradition angereichert vor allem mit neuplatonischen Elementen[8]. Dies war schon bei den mohammedanischen Aristotelikern dieser Zeit so, die ja starken Einfluß vor allem in Paris hatten. Auch gab es ältere und neuere Kommentatoren des Aristoteles, durch die sein Gedanke vermittelt wurde[9]. Auch lagen neben den aristotelischen Traditionen andere nichtaristotelische und wiederum besonders neuplatonische Quellen des Denkens vor[10]. Thomas war alledem geöffnet, und er hat sich mit allem beschäftigt, was er antraf. Gleichwohl kann die Struktur

---

[5] 1231 kommt von Papst Gregor IX. ein Schreiben, das man die magna charta der Universität Paris genannt hat. Er erneuert das Verbot „bis zur Prüfung" und ermahnt die Theologen, sie sollten sich nicht als Philosophen zeigen. Das ist eine neue, zwar behutsamere, aber deutliche Warnung vor dem unbesonnenen Gebrauch des Aristoteles im Allgemeinen, besonders aber in der Theologie. Diese Weisung scheint bis gegen die Mitte des 13. Jh. beachtet worden zu sein. Vgl. *F. van Steenberghen*, a. a. O. 195 u. 197.
[6] *F. van Steenberghen*, a. a. O. 180.
[7] Thomas war von 1248 bis 1252 in Köln wohl Alberts stillster und gedankenvollster Schüler. (Vgl. *Chenu*, a. a. O. 37; *F. van Steenberghen*, a. a. O. 236 ff.) Als Thomas 1252 zunächst als Baccalaureus am Studium der Dominikaner in Paris in der Rue S. Jacques auftauchte, war er wohl ausgebildet nicht nur in der Bibel, sondern auch in Aristoteles.
[8] *Chenu*, a. a. O. 31.
[9] Thomas kannte sich recht gut aus in den verschiedenen Traditionslinien, die repräsentiert sind durch die älteren arabischen, griechischen und lateinischen Kommentatoren des Aristoteles. Dies sieht man, wenn man seine Streitschrift über die Einheit des Intellektes gegen die Averroisten durchliest.
[10] Dazu gehörten vor allem die Bücher des Pseudodionysius und der liber de causis.

seines Denkens im Ganzen als aristotelisch bezeichnet werden. Von Aristoteles gingen bei weitem die stärksten und tragendsten Impulse aus, die auch sein theologisches Denken bestimmten.

Thomas scheint bei seiner planmäßigen Heranziehung vor allem des Aristoteles für die Ausarbeitung der Theologie etwas wie eine Vision davon gehabt zu haben, was das Zeitalter von der Theologie fordere. Ohne eine solche Vision ist die mutige und klarsichtige Konsequenz kaum zu erklären, mit der er sein Programm Zug um Zug entwickelte, auch angesichts von Polemiken und Befehdungen. Man kann sein Programm verstehen als Antwort auf die Herausforderung der geschichtlichen Lage und Stunde. Das Programm, das Thomas angesichts dieser Situation entwickelte, läßt sich aus dem Ganzen seines Werkes erheben und in den folgenden drei Thesen komprimiert darstellen.

1. Das Programm des Thomas unterscheidet prägnant Vernunft und Glaube. So prägnant, daß er gelegentlich geradezu von zwei Wahrheiten sprechen kann[11]. Diese Unterscheidung durchzieht das ganze Werk des Thomas und ist sehr grundsätzlich. Sie impliziert die grundsätzliche Anerkennung des menschlichen Denkens als einer eigenen Quelle oder einem eigenen Modus der Wahrheit[12]. Thomas verkennt freilich auch nicht die Schwäche des menschlichen Denkens, aber er anerkennt doch grundsätzlich seine eigenständige Kraft. Wird das Denken so in seiner eigenständigen Kraft anerkannt, dann wird es in seiner Selbständigkeit und Freiheit anerkannt, die sich nicht ableiten aus dem Glauben.

Dies bedeutet auch, daß das Denken in seiner allgemeinen Form anerkannt wird, die allen Menschen gemeinsam ist und wie Thomas glaubt, auch allen Zeiten. Aber Thomas macht doch mit Vorzug von einem ganz bestimmten Denken Gebrauch. Er wählt mit voller Bewußtheit den Gedanken des Aristoteles samt dem, was dieser Gedanke zu seiner Zeit an Implikationen und an Begleitgedanken mit sich führte, als das führende Modell, mit dessen Entwicklung die Selbständigkeit des Gedankens in der geschichtlichen Stunde am angemessensten zum Ausdruck kommen kann. Er anerkennt damit das Denken in seiner am weitesten fortgeschrittenen und am meisten zukunftsträchtigen Form. Und damit auch in der gefährlichsten Form. Darin besteht der intellektuelle Mut des Thomas: In der Klarsicht und in der Entschiedenheit dieser Wahl.

Es ist dabei natürlich für Thomas klar, daß die andere Wahrheit oder der andere Modus der Wahrheit der Glaube ist, der Glaube an die christliche Offenbarung. Diese Wahrheit steht in eigener Wurzel, und auch sie ist darin frei und selbständig. Im Grunde geht es Thomas im ganzen um *diese Wahrheit der Offenbarung*. Aber er sieht sie nicht isoliert, sondern angesichts der Vernunft und zwar der Vernunft in ihrer neuzeitlich entwickelten Form. Daraus entwickeln sich die weiteren Momente seines Programms.

2. Wie gehören nach Thomas die beiden Wahrheiten, die unterschieden werden, zusammen? Charakteristisch für Thomas ist, daß er die beiden Bereiche nicht nur unterscheidet, sondern auch verbindet. Die Verbundenheit der beiden Bereiche kann man nach Thomas in zwei zueinandergehörenden Sätzen zum Ausdruck bringen: 1. Das Denken geht auf den Glauben zu. 2. Der Glaube geht auf das Denken zu. Thomas traut dieser neuzeitlichen sich ihrer Freiheit neu bewußten und sich aristotelisch artikulierenden Vernunft zu, daß sie aus ihrem eigenen inneren Impuls auf den

---

[11] C. Gent. I, 4: Duplici igitur veritate divinorum intelligibilium existente, una, ad quam rationis inquisitio pertingere potest, altera quae omne ingenium humanae rationis excedit, utraque convenienter divinitus homini credenda proponitur.

[12] Vgl. C. Gent. I, 3.

Glauben zugehen und zu ihm hinführen könne. Nicht als ob das vernünftige Denken dies aus Notwendigkeit tue, aber es *kann* und *soll* dies tun.
Er traut es also dem Menschen zu, daß er in diesem neuen Zeitalter auch aus eigener freier Einsicht auf Gott zugehen könne und solle. Und er denkt zudem, daß dies nicht überflüssig und unnötig sei angesichts der Offenbarung Gottes in Jesus. Warum nicht? Weil er es für die Interpretation dieser Offenbarung für angemessen hält, Rücksicht zu nehmen auf das Denken und seine neugewonnene Selbständigkeit. Thomas glaubt wirklich daran, daß auch dieses Denken und auch in dieser seiner neuzeitlichen Gestalt von Gott her so ist wie es ist und daß man es also respektieren muß in dieser seiner Gestalt und in ihm den neuen Menschentyp[13].

Thomas ehrt also das Denken und damit den denkenden Menschen, indem er ihn zuerst in seiner eigenen Kraft vor Gott führt und dann erst ihm die Geheimnisse der Offenbarung verkündet. Und er ehrt den zu seiner Zeit neuzeitlichen Menschen, indem er ihm — wider viele Erwartungen — diesen Weg zu Gott und dieses Hörenkönnen auf Gott zutraut.

3. Die andere Seite desselben Programms aber ist die, daß für Thomas auch die Offenbarung und ihre theologische Reflexionsgestalt auf das Denken und im Denken auf den denkenden Menschen zuzugehen habe. Weil Thomas dies im Sinn hat, gab er seiner Theologie zu einem bedeutenden Teil die Form der aristotelischen Begrifflichkeit, so wie er sie verstand. Er benützt diese Philosophie als das Instrumentarium und sozusagen die Sprache seiner Theologie. Die Theologie sollte von Gottes Offenbarung sprechen, aber in der Sprache der Menschen.

Thomas sagt am Anfang der theol. Summe, die Philosophie ist für die Theologie nützlich zur besseren Offenlegung dessen, was in der Theologie zu überliefern ist[14]. Man muß aber fragen: zur besseren Offenlegung für wen? Thomas ist offenbar der Meinung: Für die fortgeschrittenen, gebildeten, ihrer Denkkraft neu bewußt gewordenen Menschen. Für die Menschen der neuaufsteigenden Welt–Zeit. Die Theologie legt ihre Sache diesen Menschen offen, indem sie deren Sprache spricht. Und dies ist in dieser Zeit die aristotelisch durchgebildete Begriffssprache.

Thomas hatte offenbar eine klare Vorstellung davon, daß die Theologie im Gespräch mit der Welt bleiben müsse, weil der sich offenbarende Gott ein solches Gespräch eröffnet hat. Darum appelliert er bewußt an die Sprache und an das Denken der Welt, und zwar an die Sprache und das Denken der Welt in ihrem höchstentwickelten und am meisten in die Zukunft weisenden Stadium. Darum konnte er neben der theol. Summe eine Summa contra gentiles entwerfen, d. h. eine Darlegung der theologischen Sachverhalte nicht nur für den Hausgebrauch, sondern für die „Welt", auch über den Kreis des Christentums hinaus[15]. Weil Thomas mit der Sache der Theologie auf die Welt zugehen will, darum spricht er, soweit es geht, die Sprache der Welt. Weil er sich für menschliches Denken explizieren will, darum gebraucht er

---

[13] Darum formuliert Thomas z. B. die 5 Wege zu Gott am Anfang seiner theol. Summe. Es sind Wege des Denkens, wenn sie auch den Glauben sowohl zum Hintergrund wie auch zum Ziel haben. Thomas lädt mit der Formulierung dieser Wege das Denken in seiner eigenständigen Freiheit ein, die Wege zu Gott zu betreten. Es ist dabei kennzeichnend, daß er als prima et manifestior via den Weg aus der Bewegung formuliert (S. Th. I, 2, 3 cp.). Damit gibt er dem Gedanken des Aristoteles in dieser Sache die Präzedenz. Dies ist nicht zufällig. Es ist wohl grundsätzlich gemeint, und es ist kühn und mutig, wenn man bedenkt, daß anderen der Gedanke des Aristoteles wie eine Gefährdung des Glaubens vorkam.

[14] S. Th. I, 1, 5 ad 2: Quod haec scientia accipere potest aliquid a philosophicis disciplinis, non quod ex necessitate eis indigeat, sed ad majorem manifestationem eorum, quae in hac scientia traduntur.

[15] Thomas hat, wie er ausdrücklich sagt (C. Gent. I, 2), bei seinem Vorhaben durchaus auch die sehr gelehrten Mohammedaner und die Heiden im Auge.

die am meisten entwickelten Formen dieses Denkens, obwohl er auch um deren Grenzen weiß, nämlich vor allem die des aristotelischen Denkens.

Dies war ein sehr mutiges Unternehmen, weil die neue Sprache und das neue Denken ja nicht ohne Grund im Verdacht standen, die Sache Gottes zu gefährden. Thomas hat angesichts dieses Verdachts höchst großzügig und höchst planmäßig und seltsam unbeirrt sein Programm durchgeführt. Die beiden Summen sind gemeinsam das Zeichen dafür. Die Sache der Theologie kam da wirklich im ganzen in einer neuen Sprache daher, und es war die Sprache einer aufsteigenden Welt.

Die doppelte Synthese der beiden selbständigen und freien Mächte, des Denkens und des Glaubens, ist bei Thomas höchst merkwürdig zu beobachten: Die Synthese des Denkens zum Glauben hin und die Synthese des Glaubens zum Denken hin. An einigen der sublimsten Stellen seines Werkes stehen beide unmittelbar nebeneinander, der Begriff des Denkens und der Begriff des Glaubens. Sie vermischen sich nicht, aber sie beleuchten sich gegenseitig und sind sich also nicht weniger als gleichgültig[16]. Solche sublimen Möglichkeiten ergeben sich aus dem Programm des Aquinaten, aus der Verbundenheit der beiden Ursprünge in ihrer Geschiedenheit. Das Programm zeigt sich darin als ein mutiges, als ein ebenso christliches wie menschliches Programm. Es war ein Programm für eine weite Zukunft.

III. Die Krise und ihre Lösung

1259 verläßt Thomas Paris. Wir treffen ihn in verschiedenen Positionen und in verschiedenen Städten in Italien. Er arbeitete unaufhörlich an seinem großen theologischen Programm, und sein Werk wächst fort und fort. 1268 wird Thomas vom Ordensgeneral erneut nach Paris gesandt. Dort waren aufs neue Unruhen in der Universität aufgetreten. Es ging wiederum um die Rolle des Aristoteles im Denken und in der Theologie. Der alte Streit bekam neues Feuer, ja er trat jetzt erst in seine eigentlich kritische Phase. Das schon vor Jahrzehnten lebendige Mißtrauen gegen das neue Denken bekam neue Nahrung, denn es waren neue Leute in der Artistenfakultät aufgetaucht. Der hervorragendste unter ihnen war Siger von Brabant. Er hat die neue Selbständigkeit des Denkens gegenüber dem Glauben soweit getrieben, daß er in seiner Interpretation des Aristoteles Thesen zur Diskussion stellte, die mit dem Glauben wirklich nicht mehr vereinbar waren. Er hielt sich dabei an den hochangesehenen in Paris neu bekanntgewordenen Aristoteleskommentar des arabischen Gelehrten Averroes[17]. Damit war aber das eingetreten, was man schon in den zwanziger Jahren des Jh. befürchtet hatte. Denken und Glauben waren auseinandergetreten.

So erhob sich neuer Widerspruch von seiten der Theologen, vor allem derer aus dem Franziskanerorden und aus dem Weltklerus. Es ging dabei am meisten gegen Siger von Brabant und seine radikale Aristotelesinterpretation, aber es ging auch gegen den Aristotelismus überhaupt und besonders in der Theologie. Die Gefährlichkeit des neuen Unternehmens war sichtbar geworden, die Sorge hatte sich als begründet erwiesen. Vor allem hat Bonaventura, der größte der Franziskaner, sich schließlich gegen jeden Aristotelismus im Raume des christlichen Denkens gewandt[18].

---

[16] Bei der schon genannten prima via, wo Thomas mit Aristoteles das Denken über den Begriff der Bewegung zum primum movens immobile führt, sagt der Text abschließend: et hoc omnes dicunt Deum (S. Th. I, 2, 3 cp.). Deus, Gott, das ist das Wort der glaubenden Gemeinde, der „omnes" dieses Satzes. Primum movens immobile, das ist der Begriff des Denkens, das Wort des Aristoteles. Die Worte des Denkens und die Worte des Glaubens bleiben unterschieden und werden nicht vermischt. Aber sie beleuchten sich gegenseitig und weisen schließlich ins Selbe. Aber das Selbe ist nicht das Gleiche, es sieht anders aus für das Denken und anders für das Glauben.

[17] Vgl. *F. van Steenberghen*, a. a. O.265 ff.

[18] In seinen Collationes in Hexaemeron (1273) benützt er zwar gelegentlich den Stagiriten, aber er distanziert sich zugleich nicht nur von dem übertriebenen Aristotelismus, sondern schließlich von jedem Aristotelismus im Raume christlichen Denkens. Bonaventura sieht in dem neuen Aristotelismus (ohne Namen zu nennen) ein eschatologisches Zeichen des Geistes des Antichrist, der Abwendung von Gott und der Hinwendung zur Welt. Seine

Das Programm des Thomas war damit in seine entscheidende Krisis gekommen. Gleichzeitig mußte Thomas aber auch als der geeignete Mann erscheinen, die Krisis zu lösen. Denn er war ganz auf der Seite des neuen Denkens, ja er war dessen angesehenster Vertreter. Er war aber andererseits so besonnen und sachlich, daß man von ihm am ehesten eine Beruhigung der Gemüter erwarten konnte und eine Klärung der umstrittenen Probleme, die mit dem neuen Denken aufgekommen waren. Wie verhielt sich Thomas in dieser Krisis, die ja eigentlich eine Krisis seines eigenen theologischen Programms war?

Der Streit war teilweise ein Streit um den Text des Aristoteles und seine rechte Interpretation[19]. Wichtiger aber noch waren die sachlichen Probleme. Wenn Thomas mutig und konsequent auch in kritischer Zeit für das neue Denken eintrat, so war seine Stärke dabei doch seine besonnene Sachlichkeit. Es ging ihm nie darum, nur hinter irgendeiner Fahne oder einem Namen herzulaufen, nur weil er modern war. Er bezog zwar Partei, aber es ging ihm dabei nur um die Sache[20]. Weil es Thomas in seiner Stellungnahme in jener entscheidenden Krisis des Aristoteles um die Sachprobleme ging, läßt sich seine Stellung nur so darstellen, daß wir gleichfalls auf die sachlichen Probleme eingehen, um die es sich handelte. Wir wählen für unsere Darstellung exemplarisch das wohl wichtigste Sachproblem, den Streit um die Lehre von der Einheit des Geistes. Um was ging es darin, und wie verhielt sich Thomas in diesem für die ganze Krisis charakteristischen Streit?

Es ging um eine These, die Averroes als Interpretation zum 3. Buch über die Seele des Aristoteles vorgetragen hatte und der auch Siger von Brabant jedenfalls in seiner Jugend folgte. Sie kann als eine neuplatonische Verlängerung der aristotelischen Lehre vom Geist (νοῦς) verstanden werden. Vielen schien sie einleuchtend, anderen aber höchst gefährlich für das rechte Verständnis der menschlichen und der theologischen Seite der Wahrheit. Der sachliche Gehalt des Problems läßt sich in die Frage fassen: Wie kann man es verstehen, daß, sofern in den Wissenschaften und insbesondere in der Philosophie die Wahrheit gedacht wird, diese für alle Individuen die eine und gleiche Wahrheit ist, obwohl alle Individuen, die solches denken, und auch alle ihre individuellen Gedanken ungleich sind und außerhalb ihrer der Gedanke in seiner Wahrheit keinen Ort zu haben scheint? Muß man, um dieses Problem zu lösen, nicht entweder die Einheit der Wahrheit preisgeben und damit die Idee der Wahrheit überhaupt, oder aber den Menschen preisgeben und die individuelle Eigenständigkeit seines Denkens für bedeutungslos erklären?

Position ist als Warnung und Korrektiv in seinem Zeitalter so denkwürdig wie die analoge Stellungnahme von K. Barth zur Philosophie in unserem Jh.
Vgl. *E. Gilson*, Der hl. Bonaventura, Hellerau 1929, 142 f; *J. Albi*, De Saint Bonaventure et les luttes doctrinales des 1267/1277, Paris 1923; *J. Ratzinger*, Die Geschichtstheologie des hl. Bonaventura, München 1959, 136 ff; *W. Schachten*, Intellectus Verbi. Die Erkenntnis im Mitvollzug des Wortes nach Bonaventura, Freiburg 1973, 154 f.

[19] Der radikale Aristotelismus stützte sich dabei vor allem auf den berühmten Kommentar des Averroes. Thomas hat angesichts dieses Disputes seine Beschäftigung mit dem neu umstrittenen Stagiriten nicht zurückgenommen, sondern verstärkt. Gerade in diese Jahre fallen seine Kommentare zu den aristotelischen Schriften über die Seele, über die Physik, über die Nikomachische Ethik und ein Teil des Metaphysikkommentars. (Vgl. *F. van Steenberghen*, a. a. O. 248.) So entstand nach und nach ein umfassendes Kommentarwerk, das sich mit dem des Averroes durchaus messen konnte, ja es in vielem übertraf. Thomas muß seiner Sache sicher gewesen sein trotz aller Anfeindungen. Er ging unbeirrt in die neue Zeit, deren Wortführer Aristoteles für ihn war. Aber er wollte das Unternehmen auf einer soliden Textbasis durchführen und gab sich nicht zufrieden mit dem Vorhandenen.

[20] Studium philosophiae non est ad hoc, quod sciatur, quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum. In Cael. I, 22.

Dieses Problem[21] mußte geschichtlich besonders auffällig werden in einer Weltstunde wie der des 13. Jh., in der das wissenschaftliche Denken, zunächst in der Gestalt der aristotelischen Philosophie, sich zum ersten Male als eine selbständige Macht erhob. Und was bedeutet vollends dieses Problem für die Sache der Theologie? Sagt sie die eine Wahrheit für alle, oder ist sie bloß Wahrheit für jeden einzelnen, der sie denkt und glaubt? Man braucht diese Frage nur zu formulieren, um ihre zentrale Relevanz für die Theologie zu erkennen.
Averroes, dem Siger von Brabant zunächst folgte, hat im Anschluß an das 3. Buch über die Seele des Aristoteles und unter Aufnahme neuplatonischer Gedanken dazu folgende Lösung vorgeschlagen[22]: Für alle Menschen gäbe es nur eine Sphäre des Geistes. Er hypostasierte diese und konnte so schließlich sagen: Es gibt für alle Menschen nur einen Geist (νοῦς, intellectus). Dieser eine Geist umfaßt alle Wahrheit. Die vielen einzelnen Menschen können und sollen je auf ihre Art an dem einen Geist teilnehmen, sie können aber auch wieder aus der Sphäre des einen Geistes ausscheiden. Denn sie sind nicht selbst der Geist, sie sind nur mögliche Teilnehmer am Geist. So läßt sich konsequent erklären, daß das Wahre für alle Menschen eines ist, obwohl die Wahres denkenden Gedanken unermeßlich verschieden sind. Der Begriff der Teilnahme erlaubt dies. Der eine Geist aber wird — wiederum nach plotinischem Vorbild — als ein Ausfluß der Gottheit betrachtet. Als ausfließender kommt er von Gott her, aber er unterscheidet sich zugleich von Gott als eine eigene Substanz zwischen Gott und den Menschen.

Was bedeutet diese Theorie im Ganzen? In ihr wird, wie man sieht, der Geist zu einer Zwischensphäre, ja einer Zwischensubstanz zwischen Gott und dem Menschen. Gott ist jenseits seiner, der Mensch diesseits, allerdings mit möglichen wechselseitigen Beziehungen.
Setzt man für „Geist" „Wissen" ein, was statthaft erscheint, dann darf man zur geistesgeschichtlichen Deutung dieser These folgende Hypothese wagen: Es scheint, daß diese Theorie ein Moment in einem realen Prozeß der Geistes- und Bildungsgeschichte des abendländischen Menschen widerspiegelt, in einer Bewegung, die im Mittelalter anhob und in deren Spätphase wir heute stehen. Das Wissen wird autonom. Menschen nehmen zwar an ihm teil und fördern es. Aber das Wissen selber bleibt autonom, bleibt selber „Substanz" gegenüber dem konkreten Menschen und ihren konkreten Bedürfnissen und Interessen. Die Beziehung des Wissens zur Transzendenz, zu Gott wird zwar gewiß im Mittelalter nicht geleugnet, aber von den Aristotelikern, von denen wir hier sprechen, deutlich gelockert, und zwischen der Welt des Wissens und Gott ist ein Abstand gelegt. Denn das Wissen ist als Geist „substantiell" oder in sich stehend auch gegenüber Gott.
Es scheint, daß die spätere Entwicklung diesen Prozeß der Distanzierung des Wissens vom Menschen und auch von Gott radikalisiert hat. Das autonome Wissen wird immer mehr neutral gegenüber Gott und hat ihn immer weniger nötig. Den Menschen nimmt es zwar in Anspruch und die Menschen ihrerseits beanspruchen und benützen es, aber die Beziehungen des Wissens zum wirklichen Menschenwesen und seiner Menschlichkeit werden gleichwohl immer undeutlicher. Es wächst die Gefahr einer Menschenferne, die auch zur Unmenschlichkeit werden kann, und im gleichen Maß einer Gottesferne, die auch zur Gottlosigkeit werden kann.
Wenn dieser Deutungsvorschlag stimmt, dann steckte in der Theorie der extremen

[21] Es ist auch im neueren Denken in anderer Gestalt immer wieder aufgetaucht. Im Blick auf unsere Frage hat z. B. Kant das transzendentale Subjekt entworfen als das eine und gleiche in allen empirischen Subjekten. Auch sei daran erinnert, daß im Traktat von L. Wittgenstein das Wissenschaft treibende Subjekt aus den Sätzen der Wissenschaft ganz verschwindet. (Tractatus logico-philosophicus 5, 632 f.)
[22] Vgl. *F. van Steenberghen*, a. a. O. 265 ff.

Aristoteliker des 13. Jh. die ganze Gefahr der neuaufsteigenden Rationalität versteckt und verschlüsselt darin. Dann zeigte sich in ihr nicht nur eine augenblickliche Krisis oder ein augenblicklicher Streit an der Universität Paris. Dann zeigte sich in ihr — noch von ferne und in einem Frühstadium — die Krisis des neuzeitlichen autonomen Wissens überhaupt.

Wenn das richtig gesehen ist, dann steckt darin insbesondere auch die entscheidende Krisis für das Programm des Thomas: den Menschen vor Gott zu führen und die Botschaft Gottes menschlich zu machen. Thomas hat offenbar das Problem als real und dringend erkannt, wenn er auch seine geschichtlichen Folgen noch nicht zu überblicken vermochte. Er sah und bejahte das Aufsteigen einer neuen Form von Bildung und Wissen, aber er hat auch die Gefährlichkeit dieser unausweichlich aufsteigenden Macht selbständigen Denkens und Wissens gesehen und das Problem der Krisis voll ins Auge gefaßt. Er hat es so getan, daß er auf der einen Seite dabei blieb, auch angesichts der Krise, den neuen Weg des Denkens zu gehen. Aber andererseits wollte er es nur tun mit einem hohen Maß von Besonnenheit: mit einem sorgfältigen Blick auf die hier drohenden Gefahren. Und mit einem sorgfältigen Blick auf die Sache des Glaubens und des Christentums, um die es ihm vor allem zu tun war, und auf die Sache der Menschen, um die es ihm gleichfalls ging. Die Momente des Göttlichen und des Menschlichen sollten gemäß seinem Programm verbunden bleiben, gerade auch im Gange des neuen Denkens.

So hat er Aristoteles nicht aufgegeben, aber anders ausgelegt. Er durfte und konnte es, denn er kannte den Gedanken des Aristoteles wie kaum ein anderer. Und er mußte den Aristoteles und seine Lehre vom Geist anders auslegen, weil es ihm um sein Programm ging, die Synthese des Göttlichen und des Menschlichen unter den Bedingungen des neuen Denkens. Thomas begegnet der Krise mit einer eigenen Theorie des Geistes. Sie gründete auf einer selbständigen Auslegung des Stagiriten, aber ebensosehr auf einer sorgfältigen Beachtung der Phänomene, d. h. der sich zeigenden Sachen selber. Sie wandte sich aus vielen sachlichen Gründen gegen die Tendenz des Auseinandertreibens der Momente und zwar mit Hilfe eben jenes Denkens, dem diese Tendenz offenbar innewohnt. Thomas wollte mit seinem intellektuellen Mut angesichts der Krisis den Aristotelismus und damit die neue Zeit bewahren, aber er wollte mit nicht geringerer Besonnenheit dieses neue Denken vor dem ihm tendenziell innewohnenden Gefahren behüten und zwar aufgrund einer durchgearbeiteten Theorie. Wir skizzieren sie in Kürze[23].

Thomas unterscheidet mit Aristoteles den Geist, insofern er Erkenntnis *aufnimmt* (intellectus possibilis), und den Geist, insofern er Erkennbarkeit allererst *hervorbringt* (intellectus agens).

Was den *aufnehmenden Geist* angeht, so betont Thomas mit aller Entschiedenheit gegen Averroes, daß er jedem einzelnen Menschen zugehöre und ihn wesentlich charakterisiere. Daß also individueller Mensch und Geist nicht — wie im Entwurf des Averroes — getrennt werden könnten. Daß der Geist zur substantiellen Wesensform jedes einzelnen Menschen gehöre. Dies heißt: Jeder denkt als er selbst, jeder erkennt als er selbst, jeder weiß, was er weiß, als er selbst. Der Mensch ist selbständig in seinem Wissen und — so darf man dies weiterdenken — darum auch selbst verantwortlich für sein geistiges Leben. Diese Auffassung entsprach seiner Überzeugung nach einmal dem Text des Aristoteles, zum anderen der Sache selber, und schließlich dem Selbständigkeits- und Freiheitsbedürfnis der neueren Zeit.

Freilich hat man dann zunächst soviel Geist, als man einzelne Menschen hat, und es

---

[23] Zum folgenden vgl. bes. die Kommentare des Aquinaten De anima lect. VII—X; Quaestio de anima; De spiritualibus creaturis, Art. 10; De unitate intellectus contra Averroistas.

bedarf noch der Erklärung, wieso alles als wahr und gut vom einzelnen Erkannte seiner inneren und wesentlichen Tendenz nach das alle angehende und verpflichtende Wahre und Gute sei. Das Problem der unitas intellectus, der Einheit des Geistes, muß noch gelöst werden, das Averroes so elegant und so einseitig gelöst zu haben schien. Dazu greift Thomas auf den *tätigen Geist* des Aristoteles zurück. Dieser läßt sich nach Thomas ungefähr so erklären[24]: Wir Menschen denken und erkennen die Dinge und die Verhältnisse der Welt. Wir denken und erkennen sie, insofern sie *sind* und insofern sie *wahr* sind, d. h. insofern sich ihr Sein als ihre Wahrheit zeigt und manifestiert. Wir denken, sofern das Denken an sein Ziel, die Erkenntnis, gekommen ist: Dieses *ist* in *Wahrheit* so und so.

Woher kommt aber das Licht oder das Aufgehen der erkannten Welt als Sein und Wahrheit und nicht nur als Baum und Haus und Mensch und Tier? Thomas antwortet darauf mit Aristoteles: Das *macht* der Geist, insofern er intellectus agens (νοῦς ποιητικός) ist. Denn indem unser Geist sich öffnet in die Welt, gehen die Dinge der Welt allererst auf, und zwar nicht bloß als Baum und Haus und Mensch und Tier, sondern alles dies grundlegend als etwas, was das in Wahrheit ist, was es ist. Sein geht als Wahrheit auf, obwohl das, was das Wort Sein oder Ist sagt, nicht als eine Eigenschaft am Ding wahrnehmbar ist, noch auch das, was das Wort Wahrheit sagt. Aber das, was diese Worte sagen, geht auf, sobald der Geist des Menschen aufgeht in der Welt. Er *macht* aus den Dingen der Welt das, was nach Aristoteles intelligibile actu genannt werden kann, nämlich die Sichtbarkeit im Lichte des Seins und der Wahrheit. Der Geist macht das nicht durch besondere Machenschaften, vielmehr ungefähr so wie das sinnliche Licht, einfach dadurch daß es Licht ist und aufgeht, die Dinge sichtbar macht. Das was da aufgeht, ist Sein und Wahrheit der Dinge der Welt, das was ihnen selbst zu sein bestimmt ist. Aber es geht nur auf und entfaltet sich nur als Sein und Wahrheit der Dinge vom anderen der Dinge her, vom Geist.

Was bedeutet diese komplizierte Theorie für das Problem der Einheit des Geistes, der unitas intellectus? Gerade indem die Dinge aufgehen als das, was sie in Wahrheit sind, gehen sie offenbar so auf, daß sie über alle subjektiven Schattierungen des Denkens hinweg, die nicht geleugnet werden, jedes Denken und Erkennen in gleicher Weise verpflichten. Was für mich Wahrheit ist, ist, insofern es dies wirklich ist, auch für jeden anderen Menschen, d. h. für jeden anderen konkreten Geist, Wahrheit. So sitzt im so begriffenen intellectus agens die Vermittlung des individuellen Denkens und Erkennens und seiner alles umgreifenden Einheit.

Soll dies aber begriffen werden, so muß der Gedanke noch um eine entscheidende Stufe weitergeführt werden. Thomas betont auch hinsichtlich des intellectus agens, er sei die eine grundlegende Seite in der Wesensbestimmung jedes einzelnen Menschen. Er bleibt insofern bei der Betonung der Selbständigkeit und der ontologischen Würde des Menschen. Allein es muß dann beachtet werden, daß mit dem Erscheinen von Sein und Wahrheit etwas wie ein *unbedingter Anspruch* erscheint. Er geht zwar auf gewisse Weise aus dem Wesen des geistigen Menschen hervor, aber in keiner Weise aus seinem Belieben. Indem der Mensch durch das Licht seines Geistes die Seienden der Welt zu intelligibilia actu macht, also zu Seiendem, das in seinem Sein offenbar und wahr ist, findet er sich zugleich vom Sein und der Wahrheit der intelligibilia actu unbedingt in Anspruch genommen, in einer Unbedingtheit, die gleicherweise alle unbedingt in Anspruch nimmt.

Das Innerste des Geistes des Menschen, begriffen als intellectus agens, ist also in

---

[24] Zur folgenden Interpretation vgl. meine Arbeit: Der philosophische Glaube bei Carl Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie (Symposion Bd. 2), Freiburg 1949, 150 ff. Dort auch weitere Belegstellen.

Anspruch genommen und erleuchtet von etwas Unbedingtem, das mehr ist als der einzelne Geist und das sich doch in ihm geltend macht. Der einzelne Geist ist in seiner Freiheit und Selbständigkeit zugleich in Anspruch genommen vom Unbedingten. In Anspruch genommen zu sein vom Unbedingten, kann aber nach Thomas nur heißen: in Anspruch genommen zu sein von Gott. Hier steht Thomas ungefähr auf dem Standpunkt von Paul Tillich. Der Geist ist also nach ihm, indem er das Wahre aufleuchten läßt und insofern „macht", zugleich erleuchtet und in Anspruch genommen von der ihm vorausgehenden unbedingten Wahrheit.

Wir können dazu eine interessante Stelle lesen: „In der Seele gibt es eine tätige immaterielle Kraft, den tätigen Geist, so zwar, daß dieser tätige Geist eine gewisse mitgeteilte Kraft ist von einer höheren Substanz, nämlich von Gott." Und Thomas fährt an dieser Stelle sehr kennzeichnenderweise fort: „Darum sagt der Philosoph im 3. Buch über die Seele, daß der tätige Geist sei wie ein gewisser Habitus und Licht; und im Ps 4 heißt es: Es leuchtet über uns das Licht deines Antlitzes, Herr"[25]. In dieser Stelle sind zwei Dinge für Thomas besonders charakteristisch. Einmal scheut er sich nicht, von der oberen Substanz zu sprechen. Er nimmt damit den gefährlichen und umstrittenen Ausdruck ohne Scheu in den Mund. Aber er erläutert ihn mit einer unmittelbaren Wendung, indem er auf Gott hinweist als die einzige hier in Frage kommende „höhere Substanz". Er anerkennt damit das Berechtigte der umkämpften averroistischen Theorie, geht aber entschlossen über jede Vorstellung eines Mittelwesens hinweg und weist unmittelbar auf Gott. Das zweite, was daran interessant ist: das Aristoteleszitat wird unmittelbar neben ein Psalmzitat gesetzt. Der philosophische Gedanke beleuchtet den biblischen Gedanken, und der biblische Gedanke beleuchtet den philosophischen Gedanken, ohne daß doch beide auf unzulängliche Weise vermischt würden. Darin steckt die ganze Idee des thomistischen Programms.

Was bedeutet dies im Ganzen der so tief gehenden Krisis jener Jahre? Es bedeutet einerseits die Betonung der Selbständigkeit und damit auch der Selbstverantwortlichkeit des denkenden Menschen, von der niemand zugunsten eines abstrakten Wissens oder eines abstrakten Geistes abstrahieren darf. Und es bedeutet andererseits eine wesentliche und innere Verbundenheit des Menschen und seines Denkens und Wissens mit Gott, von der gleichfalls niemals abgegangen werden darf. Das bedeutet also, daß um der Sache willen, um die es hier geht, keine Dimension ausgelassen werden darf, weder die göttliche noch die humane, und zwar gerade von einem modernen Wissensbegriff her. Es bedeutet die Rettung des Programms angesichts der Krisis und der Gefährdung, die diesem Programm selber immanent war. Und es bedeutet zugleich eine Beschwörung der Gefahren, die den weiteren Weg des europäischen Geistes bedrohen sollten.

Negativ bedeutet es das Verschwinden des Gespenstes einer neutralen Sphäre, die weder mit Gott noch mit dem Menschen etwas Entscheidendes zu tun hätte, ob man sie nun mit Averroes „intellectus" oder moderner und positivistischer „Wissenschaft" nennen mag, Wissenschaft nämlich von jener Sorte, die glaubt, weder auf die Menschlichkeit des Menschen noch auf die Göttlichkeit Gottes Rücksicht nehmen zu müssen.

An diesem zentralen Gedanken läßt sich am besten erkennen, daß bei Thomas die Besonnenheit und ihre intensive theoretische Arbeit erst den Mut zum neuen Denken gerettet und fruchtbar erhalten hat, der in der Unbesonnenheit leicht Schiffbruch

---

[25] Est ... in anima invenire virtutem activam immaterialem ... intellectum agentem, ut intellectus agens sit quaedam virtus participata ex aliqua substantia superiori, scilicet Deo. Unde Philosophus dicit in III de anima, quod intellectus agens est ut habitus quidam et lumen; et in Ps. IV. dicitur „Signatum est super nos lumen vultus tui Domine". Quaestio de anima, Art 5.

gelitten hätte und der drohte, in diesen Schiffbruch auch die Menschlichkeit des Menschen und insbesondere seine religiöse Dimension mit hinein zu ziehen.
So hat Thomas auf seine Weise die Krisis seines Gedankens, die zugleich eine Weltkrisis war, bestanden.

*

Wir werden schließlich fragen: Was bleibt von Thomas? Es ist ihm eine sehr eigentümliche Kraft des Bleibens zugewachsen. Es gab 1270 noch einmal eine Verurteilung von seiten des Bischofs von Paris, die an Thomas vorbei einige radikale Thesen des Siger von Brabant betraf[26]. Es gab 1272 noch einmal Streik an der Universität Paris, offenbar wieder im Zusammenhang mit den heftigen Diskussionen um den Aristotelismus. Der Ordensgeneral hielt es jetzt für richtig, den schon berühmten Thomas von der zerstrittenen Universität hinwegzurufen. Es war 2 Jahre vor seinem Tod[27]. 3 Jahre nach seinem Tod, 1277, hat der Erzbischof von Paris noch einmal zahlreiche Thesen, darunter jetzt auch solche des Thomas verurteilt[28]. Die Auseinandersetzung dauerte also über seinen Tod hinaus an. Aber sie konnte seinem Gedanken im Grunde nichts mehr anhaben. Er hat seinen Lauf weitergemacht durch unsere Geschichte.
Thomas hat freilich das Schicksal des abendländischen Denkens nicht wenden können. Dieses trug die alte Krisis weiter, die schon im Aristotelismusstreit des 13. Jh. angelegt war, und diese Krisis radikalisierte sich mehr und mehr. Die kühne synthetische Lösung des Aquinaten, welche die moderne Form des Wissens ebensosehr mit der Menschlichkeit des Menschen wie mit der Göttlichkeit Gottes verband, rückte in die Ferne und damit fand sich auch sein Programm von außen her in Frage gestellt, wenn es auch im Inneren der kirchlichen Lehre noch lange und nicht ohne Grund gepflegt wurde. Aber die Menschlichkeit der Menschen kam in immer extremere Gefahren und die Göttlichkeit Gottes verloren viele Menschen ganz aus dem Blick. In der eigenen Tradition, die Thomas begründete und die so lange das europäische und besonders das kirchliche Denken begleitete, haben in wachsendem Maß Formalisierungen und Nivellierungen um sich gegriffen, die das Lebendige seines Denkimpulses verdeckten. Aber es blieben die größten und stillsten seiner Gedanken wie Gestirne am Himmel Europas stehen. Sie können nachdenklichen Menschen mehr als je Anlaß geben, sich zu besinnen auf das Menschliche des Menschen und auf das Göttliche Gottes und auf die freie und lebendige Synthese beider, die Thomas gedacht und in einem großen Programm entworfen hat. Es bleibt auch die Synthese von Mut und Besonnenheit als Modell für heutiges und künftiges Denken und Handeln.
Die moderne Rationalität und Aufklärung und die dazu gehörige Technologie hat uns ebenso ungeheuere Möglichkeiten des Lebens eröffnet, wie sie uns ungeheuere Gefahren gebracht hat, die wir alle spüren. Da bedarf es eines womöglich noch größeren geistigen Mutes, um mit dem Erbe des Christentums und der Kirche in ein neues Zeitalter zu gehen und in seine neuen Denk- und Lebensformen. Und es bedarf aufs neue der größten Besonnenheit, damit der Mut nicht in seinem Vorwärtsstürmen alles durcheinander bringe. Thomas kann uns wieder Patron dafür sein, daß wir im Bestehen unserer Geschichte mutig seien, aber nicht ohne Besonnenheit, besonnen, aber nicht ohne Mut. Denn nur so kann auch am neuen Tag der Geschichte und quer durch alle Kämpfe und Auseinandersetzungen, die ausgetragen werden müssen, ein Bleibendes wachsen. Wie in Thomas quer durch seine Auseinandersetzungen, die er zu bestehen hatte, ein Bleibendes wuchs.

---

[26] *F. van Steenberghen*, a. a. O. 266.
[27] *H. F. Dondaine* in LThK, X, 121.
[28] *F. van Steenberghen*, a. a. O. 303 ff.

WINFRIED GRUBER

Plädoyer für die Kindertaufe

Eine tiefgreifende Unruhe bewegt die Gemüter, wenn die Frage nach Berechtigung, Sinn und Zweck der Kindertaufe gestellt wird. Das beweisen die Diözesan-Synoden aller Länder, wo immer die pastoral orientierte Problematik gesehen und aufgegriffen wird. Nicht daß man nicht mehr wüßte, worum es theologisch geht: um Abwaschung der Erbsünde, um Einswerden mit Christus in seiner Kirche, um Initiation, Eingliederung, Aufnahme in die Gemeinschaft der Kirche usw. Die theologisch reflektierten und formulierten Antworten sind Legion. Jeder findet für seinen Geschmack das Treffende. Und doch fehlt dem Vielerlei der Antworten das eine verbindende und verbindliche Wort. Was soll man sagen, wenn die Frage nach der Taufe in der heutigen Praxis — also angesichts von Glaubensschwund und Bedeutungsverlust der Kirche einerseits, der wachsenden Begeisterung für sogenannte „freie Entscheidungen", für Emanzipation und Selbstbefreiung des Menschen andererseits — gestellt wird, und zwar sofort mit dem aggressiven Unterton, den die „Wehrlosigkeit", die Unmündigkeit und Unfreiheit unserer Täuflinge (sprich: Säuglinge) dissonant zum Klingen bringt?

Die Frage nach der Taufe klingt im sozio-kulturellen Konnex unserer Gegenwart dissonant. Kann diese Unstimmigkeit, der wir entnehmen müssen, daß mit unserer Taufe etwas nicht mehr stimmt, aufgelöst werden? Viele Antworten werden auch auf diese Testfrage gegeben: vom Ruf nach Eliminierung der Kindertaufe bis zur Forderung nach einer selektiven Taufpraxis angesichts der heutigen Glaubenssituation. Dabei macht der Dogmatiker die merkwürdige Feststellung, daß sich viele Vorschläge und Theologumena, die dabei strapaziert werden, in einem unauflösbaren Zirkel drehen: Man geht nicht vom Fundament aus, sondern mindestens vom ersten Stock — und vergißt am Ende das Fundament überhaupt. *Taufe* ist dann nur noch: Initiation, Aufnahmeritus, mehr oder weniger feierlicher Akt der Eingliederung — was alles für den „ersten Stock" richtig ist. *Wer* aber eigentlich aufgenommen wird und was mit diesem Subjekt vorher eigentlich geschehen ist, daß es — in einem weiteren Schritt — kirchlich integriert werden kann, das scheint mir vergessen zu werden.

Man könnte polemisch sagen: Die heutigen Erklärungen der Taufe sind oft reine Ideologien, „Parteipolitik", Juristerei. Das *grundlegende* Geschehen wird entweder allzu stillschweigend vorausgesetzt oder überhaupt vergessen. — Was ist nun das grundlegende Geschehen — von dem ich zu sagen wage, daß es die vielgeschmähten Traditionschristen instinktiv noch besser verstehen können als die „kirchenpolitisch" und vereinsmäßig interessierten Theologisierer? Wie gesagt: Man könnte „polemisch" etwa so reden. Aber damit wäre auch wieder niemand gedient. Darum suchen wir im folgenden schlicht und einfach das „grundlegende Geschehen" der Taufe in den Blick zu bringen und dies zu dem Zweck, auch der Kindertaufe wieder mehr Vertrauen und Verständnis entgegenzubringen[1].

---

[1] Auf folgende Werke zum Thema „Taufe" sei hier besonders verwiesen: *R. Schnackenburg*, Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus. München 1950; *B. Neunheuser*, Taufe und Firmung: Handbuch der Dogmengeschichte IV/2, Freiburg 1956; *M. Schmaus*, Kath. Dogmatik IV/1, München ^{6}1964; *H. B. Meyer*, Aus dem Wasser und dem Heiligen Geist (Enzyklopädie „Der Christ in der Welt" VII/3a/b). Aschaffenburg 1969; *E. Schlink*, Die Lehre von der Taufe, Kassel 1969; *E. Ch. Suttner* (Hg.), Taufe und Firmung. Zweites Regensburger Ökumenisches Symposion, Regensburg 1971; *C. H. Ratschow*, Die eine christliche Taufe, Gütersloh 1972. — Angaben zur „Kindertaufe" s. unter Anm. 14.

Taufe ist Neu-Schöpfung

Durch die Taufe wird der Mensch das Neu-Geschöpf: Mensch nach dem Bild Gottes, welches ist Jesus Christus (Kol 1, 15). Dieses Ereignis der Neu-Schöpfung ist das Werk des Hl. Geistes. Das Realsymbol dafür ist das *Wasser*.

So lautete die These. Man wird in ihr auf den ersten Blick nur Altvertrautes erkennen. Darin liegt aber die Gefahr, daß man betriebsblind die Wahrheit zur Leerformel degradiert und an ihr nichts mehr findet. Noch ehe man in einer mehr formalistischen oder gar juridischen Weise von Eingliederung oder Aufnahme in die Kirche spricht, muß einmal grundsätzlich und radikal die *sakramentale Grundidee* — die übrigens alle Sakramente durchzieht — bedacht werden. Anders gesprochen: bevor wir Taufe ekklesiologisch denken und deuten (was alle eingangs erwähnten Schwierigkeiten mit unserer „Freiheit" zur Folge hat), müssen wir sie theologisch, d. h. von Gott her und auf ihn hin, oder eben trinitarisch als „heilsgeschichtlichen" Vorgang sehen. Die Symbolik des *Wassers* gibt dafür eine ausgezeichnete Anleitung.

Zum Methodischen ist kurz folgendes zu sagen: Wenn es auch schon „Wasser in den Jordan gießen" heißt, auf die geschichtlichen Fragen der Taufe und der Kindertaufe im besonderen einzugehen, muß ich doch in knappen Skizzen da und dort auf bekannte Tatsachen hinweisen, weil sie vielleicht doch nicht so bekannt sind, um sie einfach unter den Tisch fallen lassen zu können. So sollen in einem 1. Teil Hinweise auf die Geschichte der Tauftheologie stehen, ehe wir im 2. Teil die dogmatischen Erwägungen anstellen. Darauf folgen im 3. Teil Konsequenzen für die Tauffeier.

I. Zur Geschichte der Tauftheologie

1. Die Symbolik des Wassers

In der Ätiologie der Menschheitsgeschichte, d. h. in der Rückfrage nach dem Sinngrund aller Wirklichkeit, steht die Schöpfung als Anfang und Ursprung offenbarungsgemäß vor Augen. Sie ist der äußere Grund des Bundes, wie dieser innerer Grund der Schöpfung ist (K. Barth). Die theologische Aussage der Schöpfungsberichte lautet: Gott ist der Herr über Zeit und Raum, der Mensch ist in Gottes Hand, aber ausgesetzt der Macht des Bösen.

Darum verdankt er sein Leben und Fortleben allein Gott. Die Tatsache, daß das Leben des Menschen Geschenk ist, ihm also von Anfang an eine „personale" Komponente wesentlich ist, wird erst im NT voll sichtbar, wo im Menschen Jesus die „Gnade und Menschenfreundlichkeit Gottes" greifbare Gestalt angenommen hat. Das „Sein aus Gottes Hand" kann erst in Verbindung mit Jesus Christus deutlich bewußt werden. Das Mit-Christus hat in der Kirche seinen gesellschaftlichen Rahmen gefunden. Darum ist Bezeugung unseres „Lebens aus Gnade" eine eminent kirchliche Aktion. Aber auch die Tatsache, daß unser Leben in der konkreten Geschichte ein aus der Macht des Bösen befreites Leben ist — worin die Gnadendimension nur noch deutlicher wird — soll bezeugt werden.

Beides: Schöpfung und Erlösung, Schöpfung und Neu-Schöpfung versinnbildet das *Wasser*. Das „Sakrament des Wassers" (Tertullian) ist die Feier dieses Geheimnisses. Und hier schon die positiv gemeinte Frage: Gehört in die Symbolik des Neuen-Menschen nicht gerade das *Kind als solches*, in dem sich die Menschheit — nicht nur biologisch — immerfort erneuert? Diese Frage wird als Leitthema immer wiederkehren, bis eine Antwort zwingend wird.

Das *Wasser* ist Symbol des Lebens. Wir müssen nur „Symbol" in seiner Einheit von Zeichen (signum demonstrativum) und Ursprung (s. causativum) sehen, also nicht nur als Symptom (wie rote Wangen ein Zeichen für Fieber sein können), sondern als

gründendes oder ursächliches Zeichen. Das Wasser zeigt Leben nicht nur an, aus ihm entsteht tatsächlich Leben, wie ja das Fließende selbst schon an Leben erinnert.
Im Schöpfungsbericht (Gn 1, 1f) wird die Urflut genannt, darüber schwebt der Geist Gottes und so entsteht aus dem Wasser Leben[2]. Auch die vier Ströme des Paradieses (Gn 2, 10—14) symbolisieren Leben und Fruchtbarkeit. Die „Qualität des Lebens" (Reinheit, Gesundheit) hängt im natürlichen wie im übernatürlichen Sinn vom Wasser ab. Man denke an die Geschichte von Naaman, dem Syrer (2 Kg 5; Lk 4, 27). Das Wasser kann auch zur todbringenden Flut werden, bedingt durch den ambivalenten Charakter alles Geschaffenen, zur Sintflut, zur Todesfalle im Roten Meer. Darum wird ja das Element erst durch das heilschaffende Wort zum Sakrament (Augustinus), dadurch in seinem Wesen eindeutig entschieden und bestimmt wird es zum Heils-Zeichen. Dann führt auch die Sintflut zur Taufe hin (1 Petr 3, 20f). Im NT ist die Taufe „Wiedergeburt aus Wasser und Hl. Geist". Das Wasser zeigt an, daß es sich um „Leben" handelt — und zwar in seiner ganzen kosmischen Tiefe und Realität. Das Wasser warnt uns vor einer Spiritualisierung „im Namen" des Hl. Geistes. Wasser und Geist: das ist die neue umfassende Schöpfungsordnung, das Gesetz der Neu-Schöpfung, in der der Theologe die „inkarnatorische" Struktur des Heiles wiedererkennt (das Gott-Menschliche jenseits von Dualismus und Doketismus).
Die Rolle des kosmischen Symbols „Wasser" muß im Gesamtzusammenhang mit der heilsgeschichtlichen Schöpfungslehre gesehen werden: Nichts von all dem, was da ist, ist ohne den Logos geworden.
Die Christozentrik der Schöpfung (oder die kosmische Rolle Christi) bringt die Symbolik erst zum Leuchten. Dann kann aber alles Vergängliche zum Gleichnis werden. In der christozentrischen Sicht wird das Wasser sogar zum Symbol des Hl. Geistes, des „Herrn und Lebensspenders". Er kann mit den „Strömen lebendigen Wassers" verglichen werden, die aus Jesus dem Christus entspringen (Jo 4, 10, u. 13f; 7, 38). Und als Typus ist auch die Wassertaufe des Johannes schon Geisttaufe, wie sich dies bei der Taufe Jesu zeigt (Mt 3). Das setzt und hält sich in der Gebetstradition durch, wo der Geist als das belebende Fluidum, als das fließende Leben angerufen wird: „Gieße aus deinen Geist und alles wird neu erstehen!"

2. Taufe als Neu-Schöpfung

Hier sind einige einschlägige Texte des NTs in Erinnerung zu rufen und auf ihren schöpfungs-theologischen Gehalt hin zu befragen. Exegetisch müssen wir uns freilich vor Augen halten, daß sich starke Divergenzen in den verschiedenen Taufaussagen finden. In den paulinischen Briefen sind dafür — nach einer Untersuchung von E. Dinkler[3] — drei Texte besonders signifikant: Röm 6, 2—6, Apg 8, 12—17, Tit 3, 4—6. Von ihnen läßt sich zusammenfassend sagen: „Am Anfang, bei Paulus, ist die Taufe als Freiheit von der Sünde und Einbezogenwerden in Tod und Auferstehung Jesu Christi betont, ebenso real wie zugleich eschatologisch in dem Sinne, daß das Totsein gegenüber der Sünde zu erkennen und das Mit-Christus-leben zu glauben ist. Die Pointe der Taufe ist hier in der Errettung von der Sünde als Macht und in der Übergabe an die Person und Geschichte Jesu Christi zu sehen, sowie in dem Zuspruch des gewissen Heils im Eschaton. — Ein halbes Jahrhundert später erscheint die Taufe als liturgischer Akt, der die Annahme des Evangeliums vom Reiche Gottes abschließt, der auch Kenntnis vom Namen des Erlösers gibt, aber von der in die Kirche als Leib Christi eigentlich eingliedernden Gabe des heiligen Geistes unterschieden wird — sofern man diesen Schluß überhaupt ziehen darf. — Endlich

[2] Vgl. *H. B. Meyer*, a. a. O. 54 f.
[3] *E. Dinkler*, Die Taufaussagen des Neuen Testaments. Neu untersucht im Hinblick auf Karl Barths Tauflehre, in: Zu Karl Barths Tauflehre (hg. von *F. Viering*), Gütersloh 1971, 60—153, 132 f.

haben wir im Titusbrief eine die Rettung der Glaubenden auf die Taufe als ‚Bad der Wiedergeburt' zurückführende Aussage, verbunden mit dem Hinweis auf die ‚Erneuerung kraft des heiligen Geistes, der durch unseren Retter Jesus Christus reichlich über uns ausgegossen' ist. Hier sind Taufe und Geistgabe als Mittel des Heils der Christen Bestandteil der Gemeindetheologie geworden."
„Als fester Kern ist aber in allen Taufstellen sicher festzuhalten:
1. In der Taufe handelt Gott am Menschen.
2. Dieses göttliche Handeln zielt ab auf die Applikation von Tod und Auferstehung Jesu Christi an den Menschen, oder anders: auf die Übergabe des Täuflings in den Besitz Christi.
3. Mit der Taufe auf Christus verbunden ist die Gabe des heiligen Geistes"[4].

Für unsere Zwecke ist vor allem auf das dritte Element zu achten: Mit der Taufe wird der Hl. Geist gegeben. Die Taufe ist eine Geist-Gabe, und zwar in einem zweifachen Sinn: Der Geist gibt und wird uns gegeben. Besser können wir sagen: In der Taufe gibt sich der Geist selbst — ähnlich wie in allen Formen von Offenbarung, wo uns Gott etwas mitteilt und sich zugleich selbst mitteilt. Das heißt heute: Taufe ist ein personales Ereignis, nicht nur ein sachlich-objektiver Vorgang. Von der Geist-Gabe spricht Paulus ausdrücklich in 1 Kor 6, 11; 12, 13; 2 Kor 1, 22; Eph 1, 13 und 4, 30 spricht vom Siegel der Taufe, das der Hl. Geist gegeben hat. Dies muß neben den christologisch akzentuierten Aussagen über die Taufe — Teilhabe an Christi Tod und Auferstehung (Röm 6, 1–14 u. a.) — und neben den ekklesiologischen Aussagen (1 Kor 12, 13 u. a.) ausdrücklich festgehalten werden.
Dieser Geist ist aber kein ortloses Wesen, sondern als Geist von Vater und Sohn der „Schöpfer-Geist", der den Menschen neu werden läßt, ihm den Anfang und die Versiegelung für die unbegrenzte Zukunft Gottes schenkt, der die „Neu-Schöpfung" bewirkt (2 Kor 5, 17). Das „Leben im Geist" muß also sehr wörtlich genommen werden. Er ist unser Lebenselement, ohne das wir nicht leben könnten. Wie der Fisch das Wasser, so brauchen wir den Geist. Darum die Aufforderung: „Wenn wir im Geiste leben, so laßt uns auch im Geiste wandeln" (Gal 5, 25). Die Führung des neuen Lebens, die Ethik der Getauften, ist die Antwort auf Gottes Handeln. Das Leben aus der Taufe wird dann zum bleibenden Bekenntnis des Glaubens. Und da *Glaube* immer Antwort ist — Antwort auf Gottes Anruf —, ist die Realisierung der Taufe im zeitlichen Verhältnis von Glaube und Taufe zwar das Spätere, nicht aber dem Wesen nach. Glaube ist vielmehr immer eine Frucht des Geistes und nie dessen Vorbedingung.
Man sollte dies auch bei der Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Kindertaufe, die scheinbar so ohne alle persönliche Glaubensentscheidung des Täuflings vor sich geht, im Auge behalten. Die zuvorkommende Gnade des Geistes ist in keinem Lebensstadium einzuholen. Die trinitarische, heilsgeschichtlich begründete Wirklichkeit der Taufe wird in der *Taufformel* eigens proklamiert. Sie sagt: Der neue Mensch ist allein Gottes Werk und Eigentum.

Vielleicht vermißt man unter den Schriftstellen die vorrangige Nennung von Jo 3, 1–8: das Nachtgespräch mit Nikodemus, bei dem das entscheidende Wort vom „Wiedergeborenwerden aus dem Wasser und dem Hl. Geist" fällt. Nun läßt sich aber exegetisch zeigen, daß bei Johannes bereits ein „sakramentales" Interesse vorherrscht (wie es auch in der eucharistischen Verheißungsrede, Kap. 6, zur Geltung kommt), das wohl Zeugnis für eine herrschende Gemeindepraxis ist, aber nicht mehr die heilsgeschichtliche Reflexion so wiedergibt, wie wir sie noch in einigen paulinischen Texten vorfinden[5]. Sie faßt gleichsam zusammen, was in zeitlich und sachlich voraus-

[4] Ebd., 135.
[5] Vgl. R. *Schnackenburg*, Das Johannesevangelium, I, Freiburg 1965, 383.

liegenden Ansätzen zu einer Tauftheologie vorlag. Als Resumee der urchristlichen Tauftheologie können wir dieses Wort ähnlich wie den Taufbefehl bei Mt 28, 18–20 werten. Der bei Johannes ausdrücklich angesprochene Zusammenhang mit dem „Gottesreich", in das niemand ohne die Wiedergeburt eintreten kann, vertieft überdies die „theologale" Komponente.
Um es nochmals zu sagen: Es geht uns hier nicht um eine systematische Tauftheologie, sondern um einige Hinweise auf die Neuheit des Lebens, das durch die Taufe erschlossen wird, und dessen Symbole das Wasser (im gegenständlichen) und der Täufling, im besonderen das Kind (im personalen Bereich), sind. Die Neu-Schöpfung geht als das fundamentale Geschehen allen anderen Konsequenzen logisch und ontologisch voraus.

In klarer und noch ungetrübter Erkenntnis dessen sprechen Zeugnisse aus der *Väterzeit*, die hier in einer knappen Auswahl in Erinnerung gerufen sein sollen[6]. So ist für Justinus die Taufe „Weihe an Gott", „Neuschöpfung durch Christus", Vorbedingung für den Eintritt in das Himmelreich[7]. — Der Hirte des Hermas sagt: „Durch das Wasser müssen sie emporsteigen, um zu ruhen. Anders konnten sie nämlich ins Gottesreich nicht eintreten als durch Ablegen der Sterblichkeit des früheren Lebens ... Denn bevor der Mensch den Namen des Sohnes Gottes erhält, ist er dem Tode bestimmt. Sobald er aber dieses Siegel empfängt, wird er befreit vom Tode und dem Leben übergeben. Jenes Siegel aber ist das Wasser (der Taufe), in das die Menschen hinabsteigen, solange sie noch dem Tode verfallen sind. Von dort steigen sie herauf als dem Leben Zugewiesene"[8]. Klemens von Alexandrien bezeugt: „Durch die Taufe werden wir erleuchtet, durch die Erleuchtung werden wir an Kindes Statt angenommen, durch die Annahme an Kindes Statt werden wir vollendet, durch die Vollendung werden wir unsterblich gemacht"[9]. Der innere Reichtum der Taufe wird in vielfachen Benennungen zum Ausdruck gebracht. Für Origenes gibt es überall eine vom Pneuma durchstrahlte Symbolik, die alle unsere Zeiten und Räume überschreitet. In der Taufe wiederholt sich die Bundesgeschichte: Sie wird zum Bund mit Gott[10]. „Der Wiedergeborene wird ins Paradies, d. i. in die Kirche, versetzt"[11]. Man beachte die Reihenfolge: Wiedergeburt als Voraussetzung für die Aufnahme in die Kirche! Daß sich bei Origenes ein ausgeprägtes Verständnis für die heilsgeschichtlich bedeutsame Symbolik des Wassers findet, liegt auf der Hand. Alle Typen weisen auf Christus hin. Er ist der Jordan, „das eigentliche, das heilsame Wasser"[12].
Nach der reich entfalteten Tauftheologie der Alexandriner können in der Folgezeit die hauptsächlich verwendeten Namen für die Taufe das tiefe Verstehen des sakramentalen Geschehens verdeutlichen: Tauchbad und Abwaschung, aber auch Wiedergeburt, Neugeburt. Der ganze Reichtum der Licht-Theologie des Johannes gehört hierher, ebenso die Begriffsgruppe zur Bezeichnung Sphragis-Versiegelung (schon um die Mitte des 2. Jh. reich entfaltet). Auch der Symbolzusammenhang mit der Salbung kann hier herangezogen werden, was ja für die Verselbständigung der Firmung bedeutsam geworden ist.
Das zeigt doch wohl, daß das kirchliche Element zwar deutlich gesehen wird, aber stets in seiner Abhängigkeit vom grundlegenden Geschehen der Neu-Schöpfung. Dominierend steht das „kosmische" Ereignis im Vordergrund, wie ja auch Sünde

---

[6] Zitate aus: *B. Neunheuser*, a. a. O.
[7] *Justinus*, Apol. I. 61. Migne PG 6, 420 f.
[8] *Pastor Hermae*, Similitudo 9, 16, 2–4. Migne PG 2, 995 f.
[9] *Klemens v. Alex.*, Paedagogus I 6, 26, 1–3. Migne PG 8, 282.
[10] Exhort. ad martyrium 17. Migne PG 11, 585.
[11] In Jos. hom. IV 1.
[12] In Lc. hom. XXI. Migne PG 13, 1855.

eher eine kosmische Realität als ein bloß moralischer Defekt ist. Wenn Tertullian die Taufe das „felix sacramentum aquae nostrae" nennt[13], so ist auch die fortan sich durchsetzende sakramentale Deutung vom Grundereignis her aufgebaut. Dem wäre noch in Richtung auf das symbolische Sakramentenverständnis nachzugehen (etwa bei Augustinus). Sicher wird die ekklesiale Bedeutung der Taufe gerade mit dem Begriff „Sakrament" besonders unterstrichen.

3. *Zur Geschichte der Kindertaufe*[14]

Für das NT macht man im Zusammenhang mit der Frage nach der Legitimität der Kindertaufe gerne darauf aufmerksam, daß des öfteren die Taufe eines ganzen „Hauses", berichtet wird: Apg 10, 44–48; 16, 15; 16, 33; 1 Kor 1, 16. Ob es sich dabei um die Taufe ganzer Familien einschließlich der Kleinstkinder handelt, ist nicht eindeutig zu entscheiden, freilich auch nicht im vorhinein auszuschließen. Wir werden also die nachfolgende *Tradition* befragen müssen. Aber auch hier sind eindeutige Zeugnisse erst am Ende des 2. Jh. zu finden[15]. In der Didache und in der 1. Apologie Justins finden sich noch keine zwingenden Anhaltspunkte für die Praxis der Säuglingstaufe, wenn sie diese auch nicht ausschließen. Erst Irenäus bringt in seinem Werk „Gegen die Häretiker" (nach 180) einen Hinweis darauf, daß Kleinkinder im Bereich der gallischen Kirche bereits im 2. Jh. getauft worden sind: Jesus kam, um zu retten (Lk 9, 56) „alle, sage ich, die durch ihn wiedergeboren werden in Gott, Säuglinge (infantes) und Kinder (parvulos) und Knaben und Jünglinge und Ältere"[16]. Ähnlich bezeugen die Taufe von Kleinstkindern die in Rom um 215 entstandene „Kirchenordnung" Hippolyts und Tertullians Schrift „Über die Taufe", der wir entnehmen, daß im Bereich der afrikanischen Kirche um 200 auch Kleinkindern die Taufe gespendet wurde. Origenes hält die Taufe der Kleinstkinder für eine kirchliche Praxis, die auf die Apostel zurückgeht[17]. Als verpflichtende Kirchenordnung wird die Säuglingstaufe in Afrika erst durch Cyprian hingestellt, der in seinem Brief an Phidus den Beschluß einer Synode von Karthago um 251 erwähnt, wonach die Kinder nicht erst am 8. Tag, sondern gleich nach der Geburt getauft werden sollen[18].

Wir sehen: der Ursprung der Kindertaufe ist umstritten. Wichtig ist aber folgendes: von allen Fragen über Opportunität der Erlaubtheit der Kindertaufe wesentlich verschieden ist die Ablehnung der Gültigkeit der Säuglingstaufe, eventuell verbunden mit der Forderung, die als Kinder Getauften nochmals zu taufen. „Diese Ablehnung ist erst seit dem 16. Jh. mit Sicherheit nachzuweisen. Sie ist eines der wichtigsten Kennzeichen der Täuferbewegung, die sich von Zürich ausbreitete und die dann, nach der frühen Ausrottung ihrer Führer, im Mennonitentum und später ganz

---

[13] De baptismo 1. — Tertullians Schrift ist übrigens das erste Zeugnis, das ausdrücklich auf die Kindertaufe verweist, wenn auch im negativen Sinn als Warnung vor dieser Praxis.

[14] Zum Thema „Kindertaufe": *J. Jeremias*, Hat die älteste Christenheit die Kindertaufe geübt? Göttingen 1938. 2. Aufl. 1949; *ders.*, Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten, Göttingen 1958; *K. Aland*, Die Säuglingstaufe im Neuen Testament und in der alten Kirche. Eine Antwort an Joachim Jeremias. In: Theologische Existenz heute, NF Nr. 86, 5–86; *ders.*, Taufe und Kindertaufe, Gütersloh 1971; *K. Barth*, Die Kirchliche Dogmatik IV/4: Das christliche Leben (Fragment), Die Taufe als Begründung des christlichen Lebens. Zürich 1967; *M. Hurley*, Was können die katholischen Christen aus der Kontroverse um die Kleinkindertaufe lernen? In: Concilium III (1967), 274–278; *W. Kasper* (Hg.), Christsein ohne Entscheidung oder Soll die Kirche Kinder taufen? Mainz 1970; *J. Scharfenberg*, Psychoanalytische Randbemerkungen zum Problem der Taufe. In: ThQ 154 (1974) 1 (= Probleme der kirchlichen Initiation), 3–9.

[15] Angaben nach *E. Schlink*, a. a. O.

[16] Adv. haer. II, 22, 4.

[17] Comm. in ep. ad Rom. V, 9 zu 6, 5–7.

[18] Ep. 64, 2–6. — Die 16. Synode von Karthago 418 beschloß ausdrücklich, jeden zu verurteilen, der die Taufe neugeborener Kinder verweigert.

anders in den baptistischen Gemeinden ihre Fortsetzung fand"[19]. Als Erklärungsgrund gibt E. Schlink an: „Vieles spricht dafür, daß die grundsätzliche Ablehnung der Taufe von Kleinstkindern erst im 16. Jahrhundert mit dem Aufbruch eines neuen Verständnisses der individuellen Person und ihrer Verantwortung für die Heiligung aufkam"[20].

Die Ablehnung der Kindertaufe in unserem Jh. hat in der protestantischen Christenheit begonnen und die katholische Diskussion hat die wirksamsten Impulse oft erstaunlich unkritisch übernommen. Von der historisch-kritischen Forschung wurde zu Beginn unseres Jh. die Behauptung aufgestellt, daß in der urchristlichen Gemeinde keine Kinder getauft wurden. Seit den zwanziger Jahren wurde diese Meinung durch einige prominente Autoren bestritten, unter ihnen vor allem J. Jeremias. Gegen ihn wiederum wollte K. Aland nachweisen, daß die Kindertaufe erst im 2. Jh. aufgekommen sei und sieht in der Entstehung des Dogmas von der Erbsünde das „innere Motiv" für die Durchsetzung der Kindertaufe[21].

Eine von aller ntl und geschichtlichen Möglichkeit der Begründung unabhängige Frage ist und bleibt, ob die *Praxis* für alle Zeiten damit mitentschieden ist. Das aber ist die fundamentale Frage nach der legitimen Kreativität der Tradition, die ebenso etwas bringen wie auch wieder nehmen kann. Und das ist dann die noch tiefer liegende Frage nach der Wirksamkeit des Geistes Gottes, den man bei der Genealogie unseres kirchlichen Heute so leicht übersieht! Mit einer biblizistischen Stecknadelmethode, bei der man nur immer einzelne „Schriftbeweise" aufspießen will, wird gerade die Frage nach dem Grundereignis der Neu-Schöpfung nicht enträtselt werden können, wenn wir diese mit unserem evolutiven Weltverständnis — und das heißt dann eben als „kosmisches" Ereignis betrachten. In den bisherigen Diskussionen kommt nur weniges oder fast nichts davon zur Sprache.

In der systematischen Diskussion um die Kindertaufe und in der entschiedenen Ablehnung derselben nimmt *K. Barth* einen besonderen Platz ein. Sein Taufverständnis hat sich innerhalb von 40 Jahren (von 1927 bis 1967) stark gewandelt, bedingt durch eine Wendung zu einem rein „kognitiven" Verständnis der Taufe. „Die Taufe (sc. als Wassertaufe) geschieht in tätiger Erkenntnis der rechtfertigenden, heiligenden und berufenden Gnade Gottes: sie ist aber nicht Gnadenträger, nicht Gnadenmittel, nicht Instrument der Gnade. Die Taufe antwortet auf das eine Mysterium, das eine Sakrament der Geschichte Jesu Christi, seiner Auferstehung, der Ausgießung des Heiligen Geistes: sie selbst ist aber kein Mysterium, kein Sakrament"[22].

Zum Begriff der Wassertaufe ist folgender Hinweis notwendig: In der kirchlichen Dogmatik IV, 4 geht es Barth um die Ethik des Christen, also um Begründung des christlichen Lebens. „In einem ersten Abschnitt (3—44) wird unter dem Titel ‚Die Taufe mit dem heiligen Geist' von der göttlichen Wendung gesprochen, in der es zur Begründung christlichen Lebens von bestimmten Menschen kommt, die menschliche Entscheidung möglich macht und gebietet. In dem großen zweiten Teil (45—234) ist unter dem Titel ‚Die Taufe mit Wasser' von dieser als dem ersten Schritt des christlichen Lebens — dem verbindlichen Bekenntnis des Gehorsams, der Umkehr und der Hoffnung — ausführlich die Rede"[23].

Die Unterscheidung in eine Geisttaufe und eine Wassertaufe ist eine neue und willkürliche Erfindung, begründet — oder besser gesagt: unbegründet — durch unhaltbare Exegese und Auslegung der Geschichte[24]. Konsequenterweise lehnt Barth

---

[19] E. *Schlink*, a. a. O. 114. [20] Ebd., 115. [21] S. Anm. 14. [22] *K. Barth*, a. a. O. 112.
[23] *W. Kreck*, Karl Barths Tauflehre, in: Zu Karl Barths Tauflehre, a. a. O. 11—24, 11.
[24] Vgl. die Thesen von J. Beckmann, Kritische Fragen an die Tauflehre Karl Barths, ebd., 157—160.

die Kindertaufe kompromißlos ab: das Kind ist nicht fähig, die menschliche „Tatantwort" auf Gottes Geisttaufe zu geben. Daß Gottes Gnade gerade in der Schwäche zur Vollendung kommt, zählt offenbar nicht mehr. Die Betonung und Erklärung der Taufe als menschliche Tat ist auch genau der Gegensatz zu dem, was wir hier das „Grundgeschehen" nennen, nämlich die Neu-Schöpfung, das neue Menschsein in Christus. „Der bei Paulus dominierende Zug, daß in der Taufe Gott am Menschen handelt, fällt hin; ja, die Sicht ist umgekehrt: das ethische Tun des Menschen in der Taufantwort vermag für Barth ‚rettendes Handeln' zu sein"[25].

Richtig an Barths Tauflehre ist ohne Zweifel die Betonung der pneumatischen Dimension. Gott wirkt durch das Pneuma im Wort der Verkündigung und im Sakrament. Hier, immer und überall handelt Gott und schafft die Erneuerung im Hl. Geist. *Grundlegende* Tat der Neu-Schöpfung aber ist allein die *Taufe.* Das muß betont werden nicht nur gegenüber Barth, sondern gegen alle, die die Kindertaufe ablehnen.

II. Dogmatische Überlegungen

Die Befragung der Geschichte führt nicht recht weiter. Mit einer bloßen Phänomenologie der Taufpraxis in Vergangenheit und Gegenwart ist wenig gedient. Die Frage lautet vielmehr: Wie wirkt sich die ntl Tauftheologie auf das Ganze des Glaubens aus? Oder: Welchen Stellenwert hat das Taufsakrament in der kirchlichen Verkündigung? Es ist kurz gesagt die Frage nach der dogmatischen Reflexion, wie diese neben der liturgischen Praxis in den lehramtlich formulierten *Dogmen* ihren Niederschlag findet. Auch bei dieser Frage kann es hier nicht darum gehen, die ganze systematische Tauflehre nach der Art eines dogmatischen Traktates darzustellen, sondern vor allem der Lehre über die „Wirkungen" der Taufe einige Hinweise für unsere Themenstellung zu entnehmen. Läßt sich an den Wirkungen der Taufe, wie sie im reflektierten Glaubensbewußtsein gesehen werden, etwas über das Grundgeschehen der Neu-Schöpfung ablesen? Wenn ja, lassen sich daraus Rückschlüsse auf das Problem der Kindertaufe ziehen? Ich glaube, daß hier ein klassischer Fall vorliegt, wo die systematische Darstellung über den exegetischen Befund erfolgreich hinausführt.

1. Taufe und Rechtfertigung

Die Kurzformel für die umfassenden Wirkungen der Taufe lautet nach dem Nizäno-Konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnis (381): „Ich bekenne die eine Taufe zur Vergebung der Sünden." So wird im Zusammenhang mit der Taufe die breite Thematik der Rechtfertigunglehre eröffnet: Vergebung der Sünden, d. h. der Erbsünde und der allenfalls vor der Taufe begangenen persönlichen Sünden — wie diese Lehre später (vor allem im Disput mit den Pelagianern und Semipelagianern, schließlich auch mit den Reformatoren des 16. Jh.) entfaltet wurde. Vergebung der „Erbsünde", wie immer diese zu deuten ist, jedenfalls nur im Zusammenhang mit der Taufe, ist aber Neu-Schöpfung, Erneuerung im Hl. Geist, Teilnahme am Mysterium Christi. „Denn in den Wiedergeborenen haßt Gott nichts, weil nichts Verdammungswürdiges in denen ist, die wirklich ‚mit Christus durch die Taufe in den Tod mitbegraben sind' (Röm 6, 4), die nicht nach dem Fleische wandeln (Röm 8, 1), sondern den alten Menschen ausgezogen und den neuen angezogen haben, der nach Gott geschaffen ist (Eph 4, 22; Kol 3, 9f), ohne Fehl, unbefleckt, rein, schuldlos und so von Gott geliebte Söhne geworden sind, Erben Gottes, Miterben Christi (Röm 8, 17), so daß sie gar nichts mehr vom Eintritt in den Himmel zurückhält"[26].

Es ist gut, sich diese Texte in Erinnerung zu rufen! Ich wüßte nicht, wie man besser,

[25] *E. Dinkler,* a. a. O. 150.

[26] DS 1515 = Neuner-Roos (NR) 357.

kraftvoller, wirklichkeitsgetreuer über Taufe reden könnte. Daran scheitern alle Versuche, die heute üblichen soziologischen oder doch von daher inspirierten ekklesiologischen Modelle in den Vordergrund zu stellen. Zuerst geht es um Leben, um Menschsein in Christus. Oder mit den Worten, in denen das Wesen der Rechtfertigung „angedeutet" wird. Nach Kol 1, 12–14 „ist sie die Überführung aus dem Stand, in dem der Mensch als Sohn des ersten Adam geboren wird, in den Stand der Gnade und der Annahme zum Gotteskind durch den zweiten Adam, Jesus Christus unseren Heiland. Diese Überführung ist nach der Verkündigung des Evangeliums ohne das Bad der Wiedergeburt oder das Verlangen danach nicht möglich, nach dem Wort der Schrift: Wenn jemand nicht wiedergeboren wird aus dem Wasser und dem Heiligen Geist, kann er nicht eingehen in das Reich Gottes"[27].

Hier wird das Ereignis des Neu-Werdens bedacht. Vor der Gefahr, dabei in einen „Heilsindividualismus" abzugleiten, hütet uns der Konnex mit der Gesamtheit der Menschen, der in seiner negativen Gestalt „Abstammung vom ersten Adam" heißt und in der Konsequenz das Erbe Adams, die Erb-Sünde, umfaßt. So wird sie zum Indiz für eine Schicksalsgemeinschaft, die im voraus zu aller Sünde auf Christus hin angelegt ist, den zweiten und endgültigen Adam. Wenn man nach einem Kausalnexus sucht, dann muß die Schöpfung „durch Christus und auf ihn hin" (Kol 1, 16) als der vorausliegende Grund gesehen werden.

Auch die Wiederaufnahme in diese Ordnung ist ein Schöpfungsakt, Neu-Schöpfung. „Wegen dieser Glaubensregel nämlich werden nach apostolischer Überlieferung auch die Kinder, die selbst noch keinerlei Sünden begehen konnten, deshalb wahrhaft zur Vergebung der Sünden getauft, damit in ihnen durch die Wiedergeburt gereinigt werde, was ihnen durch die Zeugung anhaftet." Wenn wir die Existenz des Menschen nur „kosmisch" genug integriert sehen, wird es uns nicht schwerfallen, im Neuen Menschen die gesamte „Neu-Schöpfung" (2 Kor 5, 17) überhaupt aufleuchten zu sehen. Hier denken wir an die kosmische Theologie und Liturgie der Ostkirche, für die weder Sünde noch Gnade einfach nur Erscheinungen am einzelnen sind, sondern immer einen realen Zusammenhang mit dem Kosmos bedeuten. Eine Tauftheologie der Ostkirche kann hier auch die Wirklichkeit und Symbolik der Taufe in einem ursprünglicheren Licht zeigen[29].

2. *Taufe und Firmung*[30]

Die bisherigen Überlegungen haben ergeben: Solange wir Taufe im allgemeinen und die Kindertaufe im besonderen primär als einen Ritus der „Initiation" betrachten, belasten wir im vorhinein die Thematik mit juridischen und formalistischen Problemen. Die Diskussion verläuft dann zwischen psychologischen und soziologischen Überlegungen, noch ehe das einschneidende Grund-Geschehen in den Blick gebracht ist. Das Problem spitzt sich auf die simple Frage zu: Wozu *Wasser* bei der *Taufe*? Wenn es primär um Initiation, Aufnahme, Eingliederung geht, gäbe es dann nicht andere und deutlichere Zeichen, die Übergabe des Taufscheines z. B., der in der Vorstellung vieler immer die Funktion eines „Mitgliedsausweises" hat? Wozu auch der neue Name, wenn er nicht auf den neuen Menschen hinweisen soll? Viele ähnliche Fragen ließen sich hier noch anschließen.

---

[27] DS 1524 = NR 794. [28] DS 1514 = NR 356.

[29] *L. Ligier*, Die biblische Symbolik der Taufe nach Aussagen der Väter und der Liturgien, in: Concilium III (1967), 88–95. — Auch der Sammelband „Taufe und Firmung" (hg. von *E. Ch. Suttner*, op. cit.) bringt dazu gute Beispiele.

[30] Der Titel verspricht mehr, als er hält, weil im Zusammenhang mit unserer Fragestellung dieser grundlegenden „sakramentalen Relation" nicht näher nachgegangen werden kann. Festgehalten aber werden muß, daß die meisten Überlegungen, die zu diesem Thema heute angestellt werden, die grundlegende Frage, warum denn die Taufe innerlich auf die Firmung (und umgekehrt) bezogen ist (was ich die „sakramentale Relation" nenne), nicht lösen.

Ich weiß wohl, Eingliederung in die Kirche ist Eingliederung in den Leib Christi, in die Geschichte und das Mysterium Christi. Da hört sich natürlich alles rein Institutionalistische, Vereinsmäßige auf usw. Gewiß! Für uns „theologisch Gebildete" ist das klar. Darf aber deswegen in der Verkündigung über die Taufe und beim Taufgeschehen selbst das schöpferisch Neue verdunkelt werden? Hier eben setzt unser Verdacht und unsere Kritik ein. Anders gewendet: Finden wir es nicht mehr modern genug, von Erbsünde zu reden, von Wiedergeburt, vom Eintritt in das Himmelreich?

Erst auf dem Hintergrund der Neu-Schöpfung können wir auch die Beziehungen der Taufe zu den anderen Sakramenten, im besonderen zur Firmung, richtig sehen. Auch die *Firmung* konnte nie und darf ebensowenig heute nur als zweite Phase eines Initiationsritus gesehen werden. Sie ist von innen her die „Vollendung der Taufe", die ausdrückliche Manifestation der mit der Taufe empfangenen „Gabe des Geistes". Sie kann nichts Neues mehr bringen. Aber vom Symbolverständnis her läßt sich dazu sagen: Wie der Täufling durch die Wassertaufe gleichzeitig als neuer Mensch erschaffen und bekundet wird, so wird er durch die *Firmung* als der Geist-Gesalbte, d. h. *als* Christ gekennzeichnet.

Bei der Taufe geht es um Neu-Schöpfung in einem *eschatologisch*-endgültigen Sinn. Das Neue bleibt neu, es kennt keinen Untergang mehr, kein Vergehen. Es ist „ewiges Leben". Diese eschatologische Dimension findet ihr ausdrückliches Zeichen in der Firmung (im Sinne von gleichzeitig vermittelnder und bezeichnender Wirkung) und zwar in geist-licher Einheit mit der Taufe. Der *geschichtlichen* Realisierung unseres neuen Lebens nach muß freilich ein (auch zeitliches) Wachstum und damit ein Unterschied zwischen Anfang und Fortschritt festgehalten werden. Das Leben ist nicht nur Gabe, in sich abgeschlossen und fertig, sondern auch Aufgabe, Auftrag, dem wir in unserer Lebensgeschichte nachzukommen haben. Die *Firmung* macht im Verhältnis zur Taufe auf diesen Unterschied wirksam aufmerksam: auf das neue Leben, das mit einem einzigen Akt nicht erledigt werden kann, sondern im Verlauf unserer persönlichen Lebensgeschichte realisiert werden muß. Wird bei der Taufe der Sinn der Neu-Schöpfung von seinem Anfang her stärker gesehen (wenn auch nicht nur in dieser Richtung, wofür eben der Zusammenhang mit der Firmung bürgt), so wird die Neu-Schöpfung und Erneuerung im Hl. Geist in der Firmung vom „Ende", von der Vollendung her erlebt. Der „Geist der Endzeit" prägt sich in der Firmung sakramental aus.

Darum ist die Firmung auch nie nur die Ratifikation der Taufe bzw. — im Fall der Säuglingstaufe — der dort noch nicht gefallenen persönlichen Entscheidung, sonst müßte man ja im Falle der Erwachsenentaufe wieder eine ganz neue Firmtheologie in Anspruch nehmen. Alle Versuche, die Firmung als eine Art „bewußte" Taufe zu erklären, setzen streng genommen die Häresie der Wiedertäufer fort... Firmung ist nichts Neues — das neue Leben läßt sich nicht mehr überholen —, sie bezeichnet aber eine Dimension der Taufe, die nur in heilsgeschichtlicher Betrachtung deutlich wird: die eschatologische Gabe der Vollendung.

Darum ist es nicht möglich, von der Taufe anders als im Lichte der „Erneuerung im Hl. Geist", d. h. der endgültigen Hinordnung des Menschen auf Volk und Reich

---

Auch nicht *H. Küng*, Die Firmung als Vollendung der Taufe, in: ThQ 154 (1974), 26—47, wo er die „Kindertaufe" etwas kurzschlüssig eine „unabgeschlossene Taufe" nennt (38), ohne den Grund dieser „Unabgeschlossenheit" — nämlich die bleibende Offenheit für die eschatologische Vollendung, auf die ich hier stärker repliziere — in den Blick zu bringen. Die Argumentation ist die übliche: Wer noch nichts versteht oder entscheiden kann, sollte eigentlich nicht getauft werden. Ist das nicht purer Intellektualismus?

Gottes, zu sprechen. Freilich tritt dann bei der *Firmung* noch deutlicher als bei der Taufe die Ausrichtung auf die *Kirche* als den geschichtlichen „Keim und Anfang des Gottesreiches"[31] hervor. Aber es geschieht immer und unabhängig von der Praxis der Kindertaufe.

III. Konsequenzen für die Tauffeier

Die neue Taufliturgie gibt unseren bisherigen Überlegungen in einzigartiger Weise recht[32]. Ich glaube, das markanteste Element der erneuerten Taufliturgie ist die jedesmal eigens vorzunehmende „Weihe des Taufwassers" (abgesehen von der Osterzeit, wo der Zusammenhang mit dem in der Osternacht geweihten Wasser nicht verdunkelt werden soll). Das *Wasser*, der Mutterschoß des neuen Lebens, steht unter den Symbolen wieder im Zentrum!

Von den für die Taufwasserweihe vorgeschlagenen Gebeten, die alle auf die Symbolik des Wassers Bezug nehmen, sei auf das einleitende Gebet verwiesen und auf die „Anrufung Gottes über dem Wasser", wo Motive einer Theologie des Wassers zusammengefaßt werden.

Entsprechend den Auswirkungen auf die Gestalt der Tauffeier müßten auch hinsichtlich der Gestaltung der *Firmung* noch weitere neue Überlegungen angestellt werden. Was ihre Stellung in der Trias: Taufe — Firmung — Eucharistie anbelangt, so plädiere auch ich für eben diese Reihenfolge beim Empfang der Sakramente[33]. Dieses zu erklären bedürfte jedoch einer weit ausholenden Sakramententheologie, die auch die *Eucharistie* einbezieht. Daß diese in unseren Überlegungen nicht einfach ausgeschaltet war, wenn von ihr auch nicht ausdrücklich gesprochen wurde, schließt die pneumatologische Betrachtung in sich. In sie einbezogen ist immer auch die Eucharistie als die wahre „geistige Speise", als Gabe des lebendigmachenden Geistes. Im Lichte der erneuerten Tauffeier — und hier mache ich abschließend auf eine Konsequenz aufmerksam, die auch unser *Ergebnis* ist — kann die Frage nach Sinn und Wert unserer Kindertaufen beantwortet werden: Es geht zuerst um *Menschwerdung*, dann um Eingliederung; zuerst um *Neu-Schöpfung*, dann erst um ihre soziologische Interpretation usw. Zuerst um *Gott*, dann um den Menschen!

Die Frage lautet nunmehr: Ist das *Kind*, der Säugling, geeignet, für die Verkündigung der Liebe Gottes in Dienst genommen zu werden? Entspricht das Kind — auf seine unvertretbare Weise — der sakramentalen Symbolik der Taufe? Dazu muß die Vorfrage gestellt werden: Was geschieht eigentlich bei der Taufe? *Wer* handelt hier? Das Element des *Wassers* gab darauf eine erste Antwort: Es ist Gottes schöpferisches Handeln an uns. Der Mensch wird eine Neu-Schöpfung. Und eben im Zusammenhang und im Rahmen der sakramentalen Symbolik dieser Neu-Schöpfung ist das *Kind das personale Zeichen*. Wohlgemerkt: das Kind, in dem sich jedesmal die Menschheit erneuert, also im geschichtlichen Prozeß, in der Realität der Welt, jedes für sich neue Eröffnung von Zukunft.

Aber vielleicht fehlt es uns überhaupt an einem lebendigen Symbolverständnis und wir kaschieren das, indem wir vorrangig legalistische Fragen stellen? Verstehen wir vielleicht das *Kind* nicht mehr?

---

[31] Vatikanum II, Dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen gentium", nr. 5.

[32] Eine Auswertung der pastoralen Möglichkeiten (und Pflichten) des neuen Ordo wird in den verschiedenen Anleitungen zum „Taufgespräch" geboten, z. B. *J. Müller / W. Rück*, Taufgespräche. Die Vorbereitung der Eltern auf die Taufe ihrer Kinder, Würzburg 1972. — Ich unterschreibe aber auch die Feststellung von *W. Möhler*, Anmerkungen zur Literatur über das Taufgespräch, in: ThQ (a. a. O.), 73—76, 73: „... praktisch-theologische Reflexionen auf die Sache sind dagegen rar."

[33] So zuletzt wieder *H. Küng*, Die Firmung ..., a. a. O. 44.

PAUL M. ZULEHNER

Religiosität und Kirchlichkeit

Vielfältige Indizien, wie der Rückgang des regelmäßigen Kirchgangs, die Abnahme der Osterpflichterfüllung, Probleme bei der Rekrutierung des Nachwuchses für den kirchlichen Dienst, der Schwund an Mitgliedern in kirchlichen Organisationen, geben zu erkennen, daß (zumindest eine bestimmte Form von) „Kirchlichkeit" verfällt[1]. Das Ergebnis dieses lautlosen Verdunstungsprozesses ist bisher, wie noch näher zu erläutern sein wird, nicht völlige „Unkirchlichkeit", sondern „freundliche Distanz zur Kirche"[2]. Kündigt sich aber darin nicht ein „Christentum ohne Kirche"[3], eine „Religion ohne Kirche"[4] und damit eine „Religiosität ohne Kirchlichkeit" an?

I. Wandel in der Sozialform der Religiosität

Daten und Überlegungen aus der religionssoziologischen Forschung sollen das Problem noch weiter verdeutlichen helfen. Ein Gesetz aus dem Corpus Iuris Ecclesiastici Austriaci et Bohemici aus dem Jahre 1770 kann als Einstieg dienen. So war erstmals am 7. Februar 1531 bestimmt, 1660 noch einmal „repetirt" worden und 1770 noch in Geltung, „daß ein jeder Catholischer Alters halber fähiger Christ, Mann- und Weibs-Geschlechts, sich mit der, von der Christlichen Catholischen Kirchen gebottenen Beicht und Communion einstelle und destwegen mit einem ordentlichen Beicht-Zettel versehe, und selbigen seinem Haus-Herrn zustelle"[5]. Diese und ähnliche Gesetze machen anschaulich, daß es im Lauf der letzten Jahrhunderte zu einem enormen Wandel im gesellschaftlichen Standort der Kirche, damit aber zugleich zu einer drastischen Veränderung in der Sozialform der Religion gekommen ist: Religiosität in der modernen Gesellschaft erweist sich als zunehmend individualisiert und privatisiert.

1. Individualisierung der Religion

Die Individualisierung der Religion ist vorab das Ergebnis der Veränderung des Verhältnisses von Kirche und Staat. Am Beispiel Österreich sei dies illustriert. Hier war es aus kirchlichem wie staatlichem Existenzinteresse in der nachreformatorischen Zeit zu einer (neuerlichen) engen Verflechtung von Kirche und Staat gekommen, die strukturell auch dann erhalten blieb, als der absolutistische Polizeistaat des Josephinismus die Kirche seinen Zielen unterordnete[6].

Diese Zeit des „christlichen Staates" ging 1848 bzw. endgültig 1866/67 zu Ende: Kirche und Staat wurden teilweise entflochten. Entschieden antikirchliche und auch antichristliche Kräfte des politischen Liberalismus und später der Sozialdemokratie erhielten Anteil an der staatlichen Macht. Dadurch mußten sich auch die Katholiken in eigene katholische Parteien (zunächst die Katholisch-Konservative und später die Christlichsoziale) „zurückziehen", die in Ablösung des einstigen „katholischen (Gesamt-)Österreichs" ein „katholisches Restösterreich" darstellten. Die Bindung der Kirche an das politische Lager der Christlichsozialen wurde durch die heftigen Auseinandersetzungen mit dem aus (klassen-)politischen und weltanschaulichen Gründen antiklerikalen Austromarxismus noch bestärkt[7]. Den nächsten entscheidenden Schritt

---

[1] *P. M. Zulehner*, Verfällt die Kirchlichkeit in Österreich? Graz 1971.
[2] *A. Holl / G. Fischer*, Kirche auf Distanz, Wien 1968.
[3] *T. Rendtorff*, Christentum ohne Kirche, in: Concilium 7 (1971), 406—411; *ders.*, Christentum außerhalb der Kirche, Hamburg 1969.
[4] *P. M. Zulehner*, Religion ohne Kirche? Das religiöse Verhalten von Industriearbeitern, Wien 1969.
[5] *P. J. Riegger*, Corpus Iuris Ecclesiastici Bohemici et Austriaci, Wien 1770, 101.
[6] *F. Maaß*, Josephinismus, Wien 1957, 4. Bd., XXII.
[7] *P. M. Zulehner*, Kirche und Austromarxismus, Wien 1967.

stellte die Herauslösung der amtlichen Kirche aus der Parteipolitik dar, die erstmals 1933 beschlossen und 1945 von der Bischofskonferenz erneuert wurde. Das Ergebnis war die „freie Kirche im freien Staat"[8], war die Entpolitisierung der Kirche ebenso wie die Entkirchlichung der Politik[9].

Diese Fakten erfahren eine treffliche Interpretation im weltanschaulichen Marktmodell, das sich unter neueren Religionssoziologen großer Beliebtheit erfreut[10]. Der eben beschriebene Wandel im Verhältnis von Kirche und Staat bedeutet einen Übergang von einer religiösen Monopolsituation zum weltanschaulichen Pluralismus. Im „katholischen Staat" besaß die katholische Kirche eine weltanschauliche Monopolposition. War doch in Österreich „wie in allen übrigen europäischen Staaten, die das Christentum als Grundlage der Staatsverfassung angenommen haben, die Taufe die Bedingung zum vollen Genuß der bürgerlichen Rechte und zur vollen bürgerlichen Rechtsfähigkeit"[11]. Der einzelne Bürger hatte lediglich die „Wahl", das weltanschauliche „Paket" seiner Kirche geschlossen anzunehmen; widrigenfalls wurde er ins Jenseits oder ins Ausland verwiesen. So hatte Ferdinand I. 1524 bestimmt — ein Gesetz, das 1770 noch in Geltung war: „Welcher freventlich und beharrlich hält und glaubt wider die sieben Sacrament der Gemeinschaft der Heiligen Kirchen, dardurch er für einen Ketzer ordentlich erkennet wird, daß derselbige nach Gelegenheit und Größe seiner Frevelung, Verstockung, Gottslästerung und Ketzerey am Leib und Leben möge gestraft werden. Item: welcher in obgeschriebener Meynung für einen Ketzer, wie obgemeldet, erkennet, in die Acht fällt. Item, daß er alle Freyheit, so den Christen gegeben seynd, verliere. Item: daß er Ehrlos und demnach zu keinen ehrlichen Amt tauglich seye, noch gebraucht werden mag. Item, daß niemand schuldig seye, denselben Verschreibungen, oder andere Verbindungen zu halten, noch zu vollziehen. Item daß er nicht Macht habe zu kauffen, zu verkauffen, noch einige Handthierung, oder Gewerb zu treiben ..."[12]. In der Situation des weltanschaulichen Pluralismus hingegen sind dem einzelnen soziale religiöse Freiheiten verbürgt. Er kann „ungestraft" seine Konfessionszugehörigkeit wählen (wenngleich in Österreich ein sozialer Konformitätsdruck in Richtung auf formelle Kirchenzugehörigkeit nach wie vor da ist und ‚ohne religiöses Bekenntnis' zu sein eine soziale Abweichung darstellt), er kann aber vor allem innerhalb des Angebotes seiner Kirche wählen und zugleich „Ware" bei anderen Weltanschauungen religiöser und nichtreligiöser Natur einkaufen.

Aus der Veränderung des Verhältnisses von Staat und Kirche folgt somit die Individualisierung der Religion. An Religion sei, so meint der englische Soziologe B. Wilson, eher das anzutreffen, was die Gläubigen wünschten, viel seltener hingegen finde man vor, was die Kirchen verlangten[13]. Diese Individualisierung der Religion ist unter anderem ersichtlich 1. an der Einstellung der Österreicher zur Autorität der Bibel oder des kirchlichen Lehramtes. Prinzipiell werden sie nicht in Frage gestellt. Doch bestehen sehr viele darauf, daß die Kirche „nicht Herrscher, sondern Ratgeber" sei, man deshalb auch bewußt vieles von der Kirche nicht annehmen müsse und

---

[8] *Mariazeller Manifest*, in: Kirche in neuer Zeit, Wien-München-Innsbruck 1952, 44 ff. — Diese Entwicklung betrifft insbesondere die Christlichsoziale Partei, weniger ihre Nachfolgerin, die ÖVP.

[9] Vgl. dazu *P. M. Zulehner*, Säkularisierung von Gesellschaft, Person und Religion, Wien 1973, 77—92.

[10] *P. L. Berger / T. Luckmann*, Secularization and Pluralism, in: Int. Jahrbuch f. Religionssoziologie 2 (1966), 73—86; *P. L. Berger*, The Sacred Canopy, New York 1969; dt.: Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft, Frankfurt 1973.

[11] *J. Helfert*, Darstellung der Rechte, welche in Ansehung der heiligen Handlungen, dann der heiligen und religiösen Sachen sowohl nach kirchlichen als nach österreichisch-bürgerlichen Gesetzen Statt finden, Prag 1843, 18.

[12] *Riegger*, Corpus, 230.

[13] *B. Wilson*, Religion in Secular Society, London 1966, 1. Kapitel.

könne[14]. Typisch dafür ist die verbreitete Auffassung, man könne auch ohne Kirche sehr religiös und ohne Messe ein guter Christ sein[15]. Diese Individualisierung ist 2. ersichtlich an vielfältigen Untersuchungsergebnissen, die das Faktum des „Auswählens" unübersehbar dokumentieren. Unter den Katholiken dominiert „partielle Identifikation" mit ihrer religiösen Institution in allen ihren Bereichen (Lehre, Praxis, Normen, Organisation). Typologisch wären auf Grund der Daten 5 % der Österreicher als „Nichtchristen", etwa 20 % als „vollkirchliche Christen" verschiedenster Art sowie 75 % als „Auswahlchristen" zu bezeichnen[16]. Wenn nun für das dominante religiös-kirchliche Verhalten eine derart differenzierte „Auswahl" typisch ist, stellt sich die Frage nach dem Kriterium dieser Auswahl. Dieses kann wiederum aus dem „Ausgewählten" abgelesen werden und führt uns zum zweiten Grundzug der Religion in der modernen Gesellschaft: ihrer Privatisierung.

2. Privatisierung der Religion

Auch sie ist das Ergebnis tiefgreifenden sozialen Wandels. Neben der Entflechtung von Kirche und Staat läßt sich nämlich auch eine weitgehende Veränderung des Verhältnisses von Religion und Kirche zu den wichtigen Gesellschaftsinstitutionen beobachten. Von der Öffentlichkeit kaum registriert ist die „Entkirchlichung der Wirtschaft", weil die Wirtschaft in Österreich hauptsächlich durch das liberale Bürgertum und die Sozialdemokratie geprägt war. Daran ändern nichts die respektablen Beiträge der kirchlichen Theorie und Praxis zur Lösung der sozialen Frage in Österreich[17]. Indizien für diese Veränderung der Kirche zur Wirtschaft sind sowohl die Krise und Neubesinnung in der katholischen Soziallehre wie dementsprechend die Auseinandersetzungen um die „Christlichkeit" der ÖVP[18]. An die Stelle der kirchlich mitgestalteten Zünfte ist der moderne Industriebetrieb getreten, dessen Angehörigen die Auffassung vertreten, Kirche und Gewerkschaft hätten sich zueinander neutral zu verhalten[19]. In ähnlicher Weise ließe sich in Österreich der Abbau des einstigen kirchlichen (Volks-)Schul- und Ehemonopols aufzeigen. Der Prozeß der Veränderung im Verhältnis zwischen Kirche und gesellschaftlichen Institutionen (etwa auch im Bereich des Rechtes) ist keineswegs noch abgeschlossen und aktualisiert sich etwa in der Auseinandersetzung um den kirchlichen Einfluß auf die Gestaltung gesellschaftlicher Normen im Bereich der Sexualität, des Straf- und Familienrechtes.

Dieser weitgehende „Rückzug der Kirche aus gesellschaftsöffentlichen Institutionen" (oft vorschnell mit der „Säkularisierung der Gesellschaft" gleichgesetzt) geht mit einem „Rückzug der Person aus den sachrationalen Großorganisationen" einher[20] und hat eine unübersehbare Bindung der Religion an die Person und in diesem Sinn eine „Privatisierung" der Religion zur Folge. Diese Privatisierung ist ersichtlich

---

[14] *Holl*, Kirche, 100—109.

[15] *Die Religion im Leben der Oberösterreicher*, IKS-96/97, Wien 1970.

[16] Mehr zu einer differenzierten Typologie religiös-kirchlichen Verhaltens, in: *Zulehner*, Säkularisierung, 168—182.

[17] Vgl. *J. Schasching*, Die Soziale Botschaft der Kirche, Innsbruck ²1963, Einleitung.

[18] Zur Illustration dieser Vorgänge sei die Präambel zum Linzer Programm zitiert, das 1923 von Lugmayr und Kunschak erarbeitet worden war: „II. Es ist ein Gott; ihm ist jeder Mensch verantwortlich; er ist der Schöpfer aller Gesetzmäßigkeit. Der Gottesglaube ist das erste Gut jedes Volkes. Christus hat den Glauben an Gott den Vater wiedergebracht und uns die Sittengesetze gelehrt, die unser Verhalten zu Gott und untereinander ordnen. Die Kirche hütet die Lehre Christi. Für ihre Aufgabe kommt ihr eigene Hoheit zu." Von diesen Grundsätzen und Heilskräften des Christentums wird eine neue Ordnung der Gesellschaft erwartet. *K. Berchtold*, Österreichische Parteiprogramme 1868—1966, München 1967, 372.

[19] *Zulehner*, Religion ohne Kirche, 158.

[20] *T. Luckmann*, Religion in der modernen Gesellschaft, in: Religion im Umbruch, hg. von J. Wössner, Stuttgart 1972, 3—15.

(1.) an der verbreiteten Nachfrage nach kirchlichem Angebot rund um die Lebenswendepunkte. Die kirchlichen Riten und Sinngebungssysteme dienen im Sinn von M. Weber und E. Durkheim zur Bewältigung und Sinnintegration außeralltäglicher („transzendenzverdächtiger") Situationen der individuellen und familiären Existenz. Der „heilige Schild der Religion" (P. L. Berger) wird zur Abwehr der bedrohlichen Anomie, des Chaos und Ungewissen in Anspruch genommen. Die weite Verbreitung von Taufe, Trauung, Begräbnis etc. ist demnach nicht allein aus Tradition erklärlich (wie die faktorenanalytische Verarbeitung vieler Untersuchungsergebnisse zeigt[21]), sondern vorab aus der sozial anerkannten Brauchbarkeit dieser kirchlichen Riten für die Lebensdeutung und -bewältigung. Von da aus ist auch verständlich, daß „Auswahlchristen" mehrheitlich einer stabilisierenden Religion mit großer Transzendenzspannweite, weniger aber einem verunsichernden und herausfordernden säkularisierten Christentum nachfragen[22].

Diese Privatisierung der Religion zeichnet sich auch (2.) deutlich ab in faktorenanalytischen Ergebnissen: die verbreitete Religiosität, die im übrigen von der Beziehung zur kirchlichen Organisation unterscheidbar und wesentlich verbreiteter ist als diese „Kirchlichkeit"[23], ist weniger durch religiöse Praxis definiert als vielmehr durch Sätze wie „Gott kümmert sich um mich", „Christus ist für die Menschen da", „Ich bin Christ, weil mir Christus etwas bedeutet", Glaube als Hilfe gegen Verzweiflung, Geborgenheit durch den Glauben, Religion als Sicherheit in den letzten Lebensstunden, Gott bestimmt Vergangenheit und Zukunft, Gottes Segen für die Ehe etc. Auch Daten über die Nachfrage nach dem Priester, der in der Öffentlichkeit (immer noch) weithin für die Kirche steht, belegen (3.) diese Privatisierung der Religion. Die Nachfrage erstreckt sich nämlich auf religiöse Probleme (81 % der Oberösterreicher), Gewissensnot (65 %), persönliche Verzweiflung (63 %), Kindererziehung (42 %) und Eheprobleme (42 %), kaum aber auf Sorgen im Beruf (12 %), finanzielle Probleme (7 %) und politische Fragen (7 %)[24].

3. Auswahlchristliche Religiosität als dominante Sozialform

Es ist für die späteren Überlegungen von Wichtigkeit, noch zu thematisieren, was im Grunde schon immer mitgemeint war, wenn die Grundzüge auswahlchristlicher Religiosität (ihre Individualisierung und Privatisierung) auf Veränderungen im gesellschaftlichen Standort der Kirche zurückgeführt wurden: diese Form von Religiosität überwiegt nämlich in der Gegenwart nicht nur quantitativ, sondern ist auch dominante Sozialform, indem die „moderne" Gesellschaft auf ihr Zustandekommen einen sozialen Konformitätsdruck ausübt[25]. Nicht Areligiosität, nicht Untergang des Heiligen[26] und der Religion sind daher typisch für die moderne Gesellschaft, sondern der Wandel in ihrer Sozialform von einer weitgehenden, fast „totalen" Identifikation mit einer Kirche zur partiellen Identifikation. Charakteristisch für die industrielle Gesellschaft ist daher nicht nur eine weitgehende Entkirchlichung der gesellschaftlichen Bereiche, sondern dementsprechend auch eine weitgehende Entkirchlichung der Religiosität.

---

[21] Die Faktorenanalyse ist ein statistisches Beschreibungsmodell, durch das viele Einzelergebnisse auf einige wenige Grundwirklichkeiten zurückgeführt werden. — *Zulehner*, Säkularisierung, 177.

[22] *Ch. Y. Glock* u. a., To Comfort and to Challenge: A Dilemma of the Contemporary Church, Berkeley 1967; *J. K. Hadden*, The Gathering Storm in the Churches, New York 1970.

[23] *Holl*, Kirche, 23; *P. M. Zulehner / R. Erhard / R. Kruspel / H. Schmidmayr*, Jugendklubs. Ein Weg in die Zukunft? Wien 1972, 95; *U. Boos-Nünning*, Dimensionen der Religiosität, Mainz-München 1972, 134 ff.

[24] *Die Religion im Leben der Oberösterreicher*, 116.

[25] Statistisch zeigt sich dies an der J-Kurvenverteilung der Befragten auf der Skala „Allgemeine Religiosität": *Boos-Nünning*, Dimensionen, 139.

[26] S. *Acquaviva*, Der Untergang des Heiligen in der industriellen Gesellschaft, Essen 1964.

Viele Fakten tragen diese These: Findet sich doch (1.) auswahlchristliche Religiosität vor allem in jenen Schichten der Bevölkerung, die besonders stark von der Industriegesellschaft geprägt sind, also überwiegend bei den 20—50jährigen berufstätigen Personen mit mittlerer Bildung (Haupt- und Berufsschule), Menschen in den Großstädten, Arbeitern, Unternehmern, freiberuflich Tätigen, Angehörigen der unteren Mittelschicht wie der Unterschicht, Personen, die zur SPÖ, FPÖ oder KPÖ engere Beziehungen unterhalten als zur ÖVP[27]. Zudem wird (2.) in den Familien mehrheitlich auswahlchristliche Religiosität sozialisiert[28], während die zusätzlichen Bedingungen für eine vollkirchliche Sozialisation, nämlich die Bindung an eine religiöse Gruppe (oder christliche Gemeinde) kaum bei mehr als 20 % gegeben ist. Noch plausibler wird (3.) die soziale Dominanz auswahlchristlicher Religiosität dadurch, daß sie dem gesellschaftlichen Wertsystem weithin entspricht. So ist das Wertsystem der deutschen Katholiken — dem der österreichischen vermutlich nicht unähnlich — vor allem durch das Ordobedürfnis (50,7 %) und das Verlangen nach Festigkeit durch den Glauben (34,6 %) beherrscht[29]. Dieses Wertsystem spielt fraglos die Rolle eines Filtermechanismus bei der „Auswahl" aus dem kirchlichen Angebot. Zudem erklärt es zum Teil das Zustandekommen der partiellen Identifikation mit der Kirche.

Die teilweise Inkongruenz zwischen kirchlichem und gesellschaftlichem Wertsystem (besonders in den Bereichen der Autorität, der Freiheit, der Sexualität, der hedonischen Werte) verursacht nicht nur die subjektive Erfahrung einer teilweisen Dysfunktionalität („Unbrauchbarkeit") der Kirche, sondern schafft auf Grund der gleichzeitigen Zugehörigkeit der Betroffenen zu Kirche und Gesellschaft eine affektiv-kognitive Unausgewogenheit, die nach der Theorie der affektiv-kognitiven Balance von M. Rosenberg besonders bei Personen, die unter kognitivem Streß (geistigem Druck) stehen (also Gebildeten, jungen Menschen, Personen, die mit dem naturwissenschaftlichen Weltbild konfrontiert sind, Menschen, die stark am Kommunikationsprozeß teilnehmen und hoch mobil sind), zur Ausgewogenheit tendiert; dies aber wird zumeist durch Schwächung des kirchlichen Subsystems und in der Folge durch partielle Distanz zur Kirche erreicht[30]. Dieser Prozeß der teilweisen Entkirchlichung findet trotz erfahrener Inkongruenz zwischen kirchlichem und gesellschaftlichem Wertsystem nur dann nicht statt, wenn schützende, stabilisierende Faktoren wirksam werden, zu denen die Sozialisation in der Herkunftsfamilie, die Bindung an eine Gemeinde sowie das Vorhandensein primär-religiöser Motivation („religiöse Überzeugung" und Problemoffenheit) zählen. In diesem Fall wird das kirchliche Subsystem durch die starke Bindung an eine religiöse Gruppe subjektiv gleichsam zum Hauptsystem aufgewertet und gesellschaftlicher Entkirchlichungsdruck deaktualisiert, abgewertet[31]. Das hat aber insgesamt zur Folge, daß kirchliche Religiosität lediglich im Rahmen einer religiösen Gruppe stabil ist, während auswahlchristliche Religiosität ständigem gesellschaftlichem Anpassungsdruck unterliegt und für weitere Veränderungen im Verhältnis von Kirche, Staat und Gesellschaft überaus sensibel ist. Auswahlchristliche Religiosität trägt damit die Tendenz zu weiterer Entkirchlichung mit sich, sobald auch die Gesellschaft noch weiter entkirchlicht werden sollte. Diese Entkirchlichungsneigung

---

[27] *Zulehner*, Säkularisierung, 185.

[28] Sozialisation ist soziologisch die Weitergabe von Einstellungen und Verhaltensweisen. Dementsprechend meint religiöse Sozialisation die Weitergabe von religiösen Einstellungen und Verhaltensweisen. Formen religiöser Sozialisation sind u. a. Predigt, Liturgie, Katechese, Gespräch, Beispiel.

[29] An der Spitze stehen folgende Werte: Daß der Friede erhalten bleibt (79 %), in geordneten Verhältnissen leben (52 %), auch bei Schicksalsschlägen den Mut nicht sinken lassen, nicht verzweifeln (49 %), ein guter Mensch sein (47 %), genug Selbstvertrauen haben (45 %): *Zwischen Kirche und Gesellschaft.* Forschungsbericht über die Umfragen zur gemeinsamen Synode der Bistümer in der BRD, hg. v. *G. Schmidtchen*, Freiburg 1972, 40 ff.

[30] A. a. O. 56 ff. [31] A. a. O. 88—92.

zeigt sich unverkennbar daran, daß sich die zunehmende Zahl von Kirchenaustritten an den sozialen Rändern der Kirche ereignet[32]. Daraus folgt schließlich als Prognose, daß es einerseits zum weiteren Verfall wie andererseits zu einer Kristallisation der kirchlichen Religiosität[33] kommen kann, was einen Wandel der religiösen Institutionen von einer „kirchlichen" zu einer „sektoiden" Gestalt mit sich bringen könnte[34].

II. Partielle Identifikation

Diese religionssoziologischen Analysen versetzen uns in die Lage, das Verhältnis zwischen Religiosität und Kirchlichkeit näher zu fassen und daraus Konsequenzen für die kirchliche Wirklichkeit und ihre Aktivität zu ziehen. Dazu bedarf es aber noch einiger theoretischer Vorbemerkungen.

1. *Person und Institution*

Es gab bisher noch keine Gesellschaft und wird vermutlich auch keine geben, in der Person und Gesellschaft voll zur Deckung gelangen. Gesellschaftliche Wirklichkeit kann als Summe von menschlich konstruierten und lange Zeit religiös legitimierten (gerechtfertigten) Verhaltensmustern, Rollen und Institutionen verstanden werden[35]. Im Vorgang der Sozialisation, der im übrigen ein lebenslanger Prozeß ist, werden — unterstützt durch Sozialdruck und Mechanismen der sozialen Kontrolle — diese Verhaltensmuster und Rollenerwartungen auf den einzelnen übertragen, der so zur sozialen Person geformt wird. Das Ergebnis dieses Sozialisationsvorganges ist aber stets mehr oder minder unvollkommen und läßt, je nach Gesellschaftstyp, einen mehr oder weniger weiten Spielraum für die Individualität und Gruppenbezogenheit des einzelnen zu. Der einzelne Mensch ist daher nie das perfekte Abbild dessen, was gesellschaftlich sanktioniert ist. Es gibt eben gesellschaftlich anerkannte Abweichungen über den gesellschaftlichen „Durchschnitt" hinaus (Eliten), aber auch (zum Teil gesellschaftlich verfolgte) Deviationen nach unten, wobei die Toleranz der einzelnen Gesellschaften sehr verschieden sein kann.

Dasselbe gilt nun für das Verhältnis der Person zu den gesellschaftlichen Teilinstitutionen, also auch für das Verhältnis von Person und religiöser Institution (Kirche). Im Credo und in den Katechismen besitzen die religiösen Institutionen ein (im übrigen redefinier- und wandelbares) „offizielles Modell", das als „interpretative Matrix" zur Welt-, Selbst-, Fremd-, Alltags- und Krisendeutung dient[36]. Durch religiöse Sozialisation in der Herkunftsfamilie, durch Katechese, Predigt, Liturgie, Erwachsenenbildung etc. versucht die Kirche, dieses „offizielle Modell" zu vermitteln und so die „subjektive Matrix" der Menschen in ihrem Sinn zu formen. Wenn man diese „subjektive Matrix" (die persönlichen Relevanzstrukturen[37]) als Religiosität beschreibt, ist es Absicht der kirchlichen Sozialisationsbemühungen, diese (subjektive) Religiosität kirchengemäß zu formen. Das Ergebnis wäre institutionskonforme Religiosität und in diesem Sinn Kirchlichkeit.

---

[32] Es haben unter Katholiken, die jeden Sonntag, fast jeden Sonntag oder ab und zu die Kirche besuchen, 1—6 % in den letzten Jahren (vor 1970) einmal ernsthaft daran gedacht, ob sie aus der Kirche austreten sollen, während unter den seltenen Kirchgängern 23 % und unter den Nichtkirchgängern 51 % waren: A. a. O. 124.

[33] *T. Luckmann*, Vier protestantische Kirchengemeinden. Bericht über eine vergleichende Untersuchung, in: Soziologie der Kirchengemeinde, Stuttgart 1960, 139.

[34] *Wilson*, Religion, 179.

[35] *P. L. Berger / T. Luckmann*, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, Frankfurt 1969.

[36] *T. Luckmann*, The Invisible Religion, New York 1967; *ders.*, Belief, Unbelief and Religion, in: The Culture of Unbelief, hg. von R. Caporale und A. Grumelli, Berkeley-Los Angeles-London 1971, 28 ff.

[37] Vgl. *A. Schütz*, Das Problem der Relevanz, Frankfurt 1971.

In christentümlichen Zeiten sind diese Bemühungen der „Verkirchlichung" der Religion, wenigstens äußerlich, auf Grund des Einsatzes nahezu aller gesellschaftlichen Sozialisationsträger im Sinn der Kirche auch weithin erfolgreich gewesen. Religiosität und Kirchlichkeit fielen, sozial geschützt, weithin zusammen. Inzwischen ist es zu einer weitgehenden „Entkirchlichung" vieler gesellschaftlicher Sozialisationsträger gekommen; die Kirche wurde in ihren Anstrengungen auf ihre eigenen Sozialisationsmöglichkeiten zurückverwiesen, was ihren Sozialisationserfolg augenscheinlich reduziert hat. Neben dem Verlust von Erziehungsinstanzen ist hier neuerlich die Zunahme sozialer religiöser Freiheiten zu erwähnen. Das hat nun zur Folge, daß die (subjektive) Religiosität nicht mehr sozial geschützt „kirchlich" ist, Religiosität und Kirchlichkeit daher auf Grund des veränderten Standorts der Kirche in der Gesellschaft nicht mehr zusammenfallen.

2. Auswahlchristliche Religiosität

Wenden wir diese Terminologie auf die Ergebnisse der religionssoziologischen Forschung an, dann bedeutet dies, daß die „subjektive Matrix" (Religiosität) sehr vieler Menschen heute nur zum Teil kirchlichen Ursprungs ist. Andere Teile sind durch andere religiöse und nichtreligiöse Sinnsysteme beeinflußt. Das führt zu einem unsystematischen Synkretismus, der zusätzlich zur Unsicherheit, Veränderbarkeit, Labilität dieser individuellen Sinnsysteme beiträgt. Diskutiert man diesen Tatbestand mit Hilfe theologischer Kriterien, dann bedeutet das:

a) Bemessen am traditionellen „offiziellen Modell" der Kirche ist auswahlchristliche Religiosität zum Teil unkirchlich. Wichtige Elemente des christlichen Kosmos (Weltbild, Weltdeutung) und christlicher Lebensführung (wie die Anerkennung der Person und Heilsbedeutung Jesu, die Lehre von der Auferstehung, sittliche Normen, die Autorität der biblischen Offenbarung etc.) werden nicht bejaht, wie viele Untersuchungen zeigen. Natürlich haben die Ergebnisse von Meinungsumfragen nicht den Charakter persönlich gedeckter Glaubensbekenntnisse. Das ändert aber nichts daran, daß theologisch von einer „geheimen materiellen Häresie" und „latentem materiellen Schisma" oder zumindest von einem „Nichtglauben" zu reden ist, wobei dieser Nichtglaube innerhalb der Kirche stattfindet und sich kirchlicher Sozialkontrolle entzieht. Das wiederum hat zur Folge, daß sich die Glaubensgrenzen mit den sozialen Grenzen der kirchlichen Institution nicht mehr decken. So entsteht das pastoral und theologisch[38] kaum noch bewältigte Phänomen der „Kirche der offenen Grenzen"[39]. Der Prozeß der „Entkirchlichung der Religiosität" erweist sich so besehen als Trend zur „Entchristlichung" und „Repaganisierung" (Rückfall ins Heidentum) des Kirchenvolks.

b) Doch gilt es bei dieser theologischen Qualifikation der „partiellen Identifikation" weiter zu berücksichtigen, daß das „offizielle Modell" der Kirche selbst wandelbar ist, dieser Wandel aber vielfach nur unter charismatischem Widerspruch und legitimem Dissens zustande kommt[40]. Auch auf diese Weise kann es zu einer „partiellen Identifikation" mit der Kirche kommen, die qualitativ gänzlich anderer Natur ist und sogar Bedingung der Möglichkeit für die „wahre" Identifikation sein kann[41]. Die an

---

[38] *K. Rahner*, Strukturwandel der Kirche als Chance und Aufgabe, Freiburg 1972.

[39] Der Wandel von einer alternativen Mitgliedschaft (Glied oder „extra Ecclesiam") zu einer gestuften auf dem II. Vatikanum (*Lumen gentium*, Nr. 14—16) ist ein Reflex der stattgefundenen religionssoziologischen Entwicklung. Vgl. auch *K. Rahner*, Die Gliedschaft der Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius' XII. „Mystici Corporis Christi", in: Schriften zur Theologie, II, Einsiedeln 1955, 79 ff.

[40] *K. Rahner*, Schisma in der katholischen Kirche, in: Schriften zur Theologie, IX, Einsiedeln 1970, 432—452; vgl. dazu auch *Kirchliche Lehre — Skepsis der Gläubigen*, Analyse: F. Haarsma, Stellungnahmen: W. Kasper, F. X. Kaufmann, Freiburg 1970.

[41] *H. Schlette*, Die sogenannte „partielle Identifikation" mit der Kirche, in: Concilium 7 (1971), 399—406.

einem bestimmten traditionellen Modell der Kirche bemessene „Unkirchlichkeit" einer subjektiven Religiosität könnte sich so als legitimer Protest gegenüber einer „depravierten Kirchlichkeit" erweisen, wodurch diese Unkirchlichkeit zum Ausdruck erneuerter „wahrer" Kirchlichkeit werden kann. Ein derartiger Wandel im offiziellen Modell ist in der gegenwärtigen Kirche voll im Gange und erstreckt sich auf nahezu alle Bereiche der religiösen Institution (Lehre, sittliche Normen, Gebote der religiösen Praxis, Strukturformen). Doch muß vermerkt werden, daß sich diese (legitime) Form der „partiellen Identifikation" von jener der Auswahlchristen wesentlich dadurch unterscheidet, daß sie ihrer Grundtendenz nach nicht zentrifugal, also von der Kirche wegführend, sondern zentripetal ist. Deshalb sollte man diese zweite Form der „partiellen Identfikation" besser „kritische Identifikation" nennen.

c) Der „partiellen Identifikation" der Auswahlchristen wird man aber mit einer bloß negativen theologischen Qualifikation als „geheime Häresie" und „partielle Unkirchlichkeit" nicht voll gerecht. Es muß darüber hinaus ja bedacht werden, welchen Stellenwert die „nicht- oder außerkirchlichen" Bereiche dieser subjektiven Religiosität haben, die nicht von der kirchlichen Institution (wegen deren subjektiv erfahrenen Dysfunktionalität!?) gestaltet werden. Die Kategorien des „Glaubensabfalls" und des „Unglaubens" reichen dazu nicht aus, weil damit noch nicht gesagt ist, worin näherhin die Kultur dieses „Unglaubens" besteht[42]. Tatsache ist, daß man über diese positiven Aspekte außerkirchlicher Religiosität nur wenige empirische Anhaltspunkte besitzt und deshalb bloß vage Vermutungen anstellen kann. So meint T. Luckmann, welcher der empirischen Erforschung dieser subjektiven Relevanzstrukturen viel Aufmerksamkeit widmet, daß es sich allgemein um „transzendenzarme" Sinngebungssysteme handelt, wie etwa Zen, LSD-Kulturen, politische und quasipolitische Ideologien mit religiöser Funktion, Tagungs- und Kulturmarxismus, noch transzendenzärmere subjektivistische Philosophien oder psychoanalytische Lebensweisheiten[43]. P. L. Berger findet in diesen Segmenten „nichtkirchlicher" Religiosität gleichfalls „Spuren der Engel", wobei diese Engel für Transzendenz stehen[44]. In dieselbe Richtung gehen theologische Spekulationen von K. Rahner: Wer den allgemeinen Heilswillen Gottes ernst nehme, müsse selbst bei Menschen außerhalb der Kirche eine der Verkündigung im Wort schon vorausgehende Gottesbegegnung annehmen, die als transzendentale (unthematische) Erfahrung immer schon dort gegeben sei, wo die Transzendenzbewegung die Endlichkeit des kategorialen Gegenstandes als solche erfahren läßt, wie etwa in der alles bedrohenden Angst, in aufsteigender Freude, in der Erfahrung einer absoluten Verantwortung, Treue, Liebe, die kategorial nicht mehr adäquat gerechtfertigt werden kann, oder auch in der Erfahrung absoluter Logik, ja diffuser selbst in jedem beliebigen Vorgang der menschlichen Erkenntnis und Freiheit, die den Menschen vor die Frage stelle, ob er die Notwendigkeit und Unausweichlichkeit dieser transzendentalen Gotteserfahrung in freiem Urvertrauen zur Mitte seiner Existenz machen will oder sie verdrängen will in einer Flucht zu den übersichtlichen und manipulierbaren Einzelwirklichkeiten in seinem Leben[45].

III. Verkündigende Kirche der „offenen Grenzen"

Aus dieser theologischen Diskussion der „partiellen Identifikation" vieler Kirchenmitglieder mit ihrer Kirche, damit verbreiteter „außerkirchlicher" Religiosität, lassen sich einige markante Schlußfolgerungen ziehen.

---

[42] *The Culture of Unbelief*, hg. v. R. Caporale / A. Grumelli, Berkeley - Los Angeles - London 1971.
[43] *Luckmann*, Religion, a. a. O.
[44] *P. L. Berger*, Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz, Freiburg 1970.
[45] *K. Rahner*, Kirchliche und außerkirchliche Religiosität, in: StdZ 98 (1971), 3—13.

1. Primat der Religiosität

Zunächst muß als Sinn und Ziel der religiösen Institution die subjektive Religiosität der Menschen und nicht primär deren Kirchlichkeit genannt werden. Die religiöse Institution erweist sich damit als ebenso subsidiär, wie dies von der kirchlichen Soziallehre immer schon für die nichtreligiösen Institutionen der Gesellschaft verlangt wurde: sie stehen allesamt im Dienst am Menschen. Für die religiöse Institution ist dies konkret der Dienst am Glaubensgehorsam der Menschen, nicht sosehr ihre Kirchlichkeit, deren Gestalt auf Grund sozialer Faktoren geschichtlich wie biographisch überaus variabel ist und einer theologischen Neubesinnung bedarf[46]. Dieser heilsnotwendige Glaube (und in diesem Sinne diese Religiosität) kann faktisch auch in völliger oder partieller Distanz zur Kirche bestehen. Dabei ist weder behauptet, daß die partielle Identifikation vieler Auswahlchristen noch die nahezu vollkirchliche Religiosität vieler Christen aus dem kirchlichen Intensivsegment diesem anzustrebenden Glaubensgehorsam entspricht.

2. Kirchlichkeit

Der einmal angenommene (von Gottes zuvorkommender Gnade gewirkte) Glaube tendiert aus innerer Dynamik zu kirchlicher Gestalt. Daher ist „Kirchlichkeit nicht der Anfang, sondern das Ende der Gnade"[47]. Ob es aber zu dieser „Verkirchlichung" der Religiosität kommt, hängt von individuellen und sozialen Voraussetzungen ab (Erziehung in der Herkunftsfamilie, Bindung an die Gemeinde, religiöse Sensibilität etc.) und ist demnach für die Mehrzahl der Mitglieder der modernen Gesellschaft unwahrscheinlich, zumal „volle Kirchlichkeit" unter negativem sozialen Konformitätsdruck steht[48]. In diesem Sinn wird man heute mehr denn je die (volle) Kirchlichkeit des Glaubens als zusätzliche Gnade und noch mehr als Berufung und Auftrag verstehen dürfen. Die kirchlich-religiösen Menschen wären (nach Rahner) jene, für die „Christus das produktive Vorbild schlechthin für ein Sicheinlassen auf das Geheimnis unseres Daseins ist, das wir Gott nennen". Es sind Menschen, die aus dem Geist Christi leben, den die Gläubigen die absolute Radikalisierung unserer transzendenten Bezogenheit auf Gott nennen. Die Kirche wäre dann der Ort, an dem die transzendentale Gotteserfahrung der Menschen reflex da ist und durch deren Mitglieder der Dienst an der Entfaltung des Glaubensgehorsams (auch zu seiner kirchlichen Gestalt) wahrgenommen wird[49].

3. Verkündigung, nicht Versorgung

Kirchliche Aktivität kann daher weder bequeme Versorgungs-, noch weniger rigid sterile Verweigerungspastoral sein: sie kann nur als Verkündigung legitimiert werden. Ihr Grundanliegen muß die „Mystagogie", die Reflexion auf vorhandene transzendentale Gotteserfahrung sein. Eine solche Verkündigungspastoral bedarf einer Neubesinnung auf die Inhalte der Verkündigung und ihre Methodik.

a) Der Inhalt der Verkündigung muß eine anthropologische Dimension haben, schon deshalb, weil nach einer Verkündigung, die nicht „Lebensnot"-wendig ist, erfahrungsgemäß keine Nachfrage besteht, und zwar zu Recht nicht, da doch das „propter nos homines et propter nostram salutem" zu den zentralen Aussagen des Credo gehört. Diese Bezogenheit auf den Lebensvollzug des Menschen und die Sinngebung seines Daseins, in diesem Sinn diese „Funktionalität" der Verkündigungsinhalte, wird zweifach sein müssen: sie wird ebenso Stabilität wie Herausforderung anzielen, weil das „Christliche" sowohl das Humanum bestätigt wie das Inhumane im Leben

[46] *Rendtorff*, Christentum ohne Kirche, a. a. O. 406 ff.
[47] *Rahner*, Kirchliche und außerkirchliche Religiosität, a. a. O. 6.
[48] *Boos-Nünning*, Dimensionen, 143.
[49] *Rahner*, Religiosität, a. a. O. 12.

des einzelnen und in der Gesellschaft prophetisch kritisiert. Dabei gilt es das „spezifisch Christliche" herauszukehren, insbesondere wo Forderungen erhoben werden, die den oft vernachlässigten Widerspruchscharakter des Christlichen (gegen das Inhumane) an sich tragen; andernfalls könnte nämlich die „kirchliche Ware" anderswo billiger und ohne die persönlichen Unkosten einer kirchlichen Bindung eingekauft werden. Ein „immanenter Humanismus" und in diesem Sinn ein „säkularisiertes Christentum" müßten deshalb zugunsten eines „transzendenzreichen Humanismus" und in diesem Sinn einer theologischen Anthropologie abgelehnt werden. Die Verkündigungsinhalte sind zudem auf soziale Stützsysteme („Plausibilitätsstrukturen" nach Berger-Luckmann) angewiesen; als solche Garanten äußerer Glaubwürdigkeit erhalten Gemeinden und Christen eine wichtige Funktion im Rahmen einer Verkündigungspastoral. Schließlich muß dieser Verkündigungsinhalt im Sinn von Kurzformeln und unter Beachtung der Hierarchie der Wahrheiten einfach und ohne konfessionellen Ballast sein, weil der Pluralismus unter den christlichen Kirchen erwiesenermaßen als solcher die Glaubwürdigkeit der Verkündigung mindert und damit die Kirchen selbst einen nicht unbedeutenden Beitrag zur Entkirchlichung jener Menschen leisten, die sie zur Kirchlichkeit einladen.

b) Methodisch muß eine solche Pastoral die Gesetze einer Erwachsenenverkündigung beachten. Sie wird, bereit zum Gespräch, dort ansetzen, wo die Menschen auch der modernen Gesellschaft auf die „Spuren der Engel" stoßen. Die vorhandene Nachfrage rund um die Lebenswendepunkte sollte (bei aller Dunkelheit der sie auslösenden Motive) daher weniger diskriminiert werden, sondern als Ansatz für die Verkündigung reichlicher als bisher verwendet werden. Dabei bleibt es eine schwierige Frage, welche Funktion religiösen Gruppen bei dieser missionarischen Aktivität zukommt. Einerseits haben sie erwiesenermaßen eine starke Neigung zu sozioreligiöser Homogenität, rekrutieren sich doch ihre Mitglieder aus denselben altersmäßigen und sozialen Kategorien und zudem aus dem kirchlichen Intensivsegment, tendieren damit zu einem spezifischen Wertklima, was wiederum Filtermechanismen gegenüber andersgearteten (etwa eben Auswahlchristen und Nichtchristen) verursacht. Andererseits sind für eine effektive und nachhaltige Veränderung der persönlichen Relevanzstrukturen gruppendynamische Prozesse der einbahnigen und anonymen „Kommunikation" vorzuziehen. Die Veränderung der subjektiven Relevanzstrukturen (Religiosität) in Richtung auf den „neuen Menschen", für den Christus „Maß"-geblich ist, ist aber erklärtes Ziel kirchlicher Aktivität. So besteht ein methodisches Dilemma darin, daß Gruppenprozesse pastoral anzustreben wären, die vorhandenen kirchlichen Gruppen aber für Auswahl- und Nichtchristen nur schwer zugänglich sind. Damit wird aber die auswahlchristliche Tendenz zu bloß religiöser Versorgung ohne die Unkosten einer sozialen Integration in religiöse Gruppen bestärkt.

4. Kirche der „offenen Grenzen"

Unsere Überlegungen erlauben schließlich Folgerungen für die Organisationsstruktur der Kirche. Die partielle Identifikation vieler Kirchenglieder mit ihrer Kirche erweist sich nicht nur als gesellschaftliches Phänomen, sondern entzieht sich auch, wie schon gesagt, weithin der kirchlichen Kontrolle. Die „Freiheit" in religiösen Belangen erweist sich damit nicht nur als Recht in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit, sondern auch innerhalb der Kirche, und trägt damit die unumgängliche Möglichkeit sowohl voller, aber eben auch partieller Identifikation in sich. Ein Programm der „Reinigung" der Kirche von nur partiell sich identifizierenden „Randsiedlern" mag zwar viele theologische Gründe für sich haben, ist aber de facto nicht realisierbar. Die gestufte Kirchlichkeit gehört zur Gestalt der Kirche in der modernen Gesellschaft. Das zieht nicht nur die Notwendigkeit nach sich, die Kriterien der Kirchenzugehörigkeit neu zu bedenken; das Modell der Totalidentifikation oder als einzige Alternative dazu

die Nichtidentifikation ist nicht mehr anwendbar[50]. Die Frage, wer ein (kirchlicher) Christ ist, gewinnt dadurch zunehmend an Bedeutung. Es ist aber zu überlegen, ob nicht sowohl hinsichtlich des Rufs wie der Rollenzuweisung für sich partiell Identifizierende in der Kirche Platz zu schaffen wäre[51]. Strukturell bedeutet dies aber jedenfalls, daß die Kirche heute bei aller theologisch erforderlichen Vergemeindlichung eine „Kirche der offenen Grenzen" sein muß: Kerngemeinden werden sich zwar auf Grund der Tendenz zur Kristallisation von Kirchlichkeit immer deutlicher herausschälen, sie werden aber, wenn sie nicht dem Zug zum Gettodasein und zur Sekte erliegen, dynamische Zentren inmitten vieler auf die Kirche bezogener und formell zur Kirche sich zählender Menschen sein.

[50] *Schlette*, Die sogenannte „partielle Identifikation", a. a. O. 400.
[51] F. Klostermann spricht von der Notwendigkeit von „Katechumenengemeinden": *F. Klostermann*, Die Gemeinde Christi. Prinzipien, Formen, Dienste, Augsburg 1972, 64.

HELMUT KRÄTZL

Bischofsvikare in der Erprobung

Erfahrungen in der Erzdiözese Wien verglichen mit anderen Versuchen im deutschen Sprachraum.

Das II. Vatikanum hat im Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche den Bischöflichen Vikar (Vicarius Episcopalis) als neue Rechtsfigur geschaffen[1]. Im MP „Ecclesiae Sanctae"[2], den Ausführungsbestimmungen zu diesem Dekret, wurden genauere Richtlinien für diese neue Funktion erstellt. Seit dem Konzil wurden in vielen Diözesen erstmals Bischöfliche Vikare eingesetzt. Da aber weder die knappen Aussagen im Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe, noch die dazugehörenden Durchführungsbestimmungen dieses neue Amt näher präzisieren, sondern es der freien Bestimmung des Diözesanbischofs übertragen wird, entsprechend den örtlichen Erfordernissen Zahl, Vollmacht und Geschäftsbereich der Bischofsvikare zu bestimmen[3], sind die ersten Modelle in den einzelnen Diözesen sehr unterschiedlich. In der Erzdiözese Wien wurden am 1. September 1969 Bischöfliche Vikare für bestimmte Territorien innerhalb der Diözese auf die Dauer von 5 Jahren bestellt. Das Ende dieser Amtsperiode am 1. September 1974 ist Anlaß, die ersten Erfahrungen zu analysieren. Um dieses „Wiener-Modell" aber in einem größeren Zusammenhang sehen zu können, soll zunächst dargelegt werden, was das Konzil eigentlich mit den bischöflichen Vikaren wollte (I), ferner welche Ausformungen dieses Amt in den letzten Jahren in vergleichbaren Diözesen des deutschen Sprachraums gefunden hat (II). Nach eingehender Darlegung des Wiener Versuches (III) wird schließlich einiges Grundsätzliches über diese spezielle Verwirklichungsform und darüber hinaus zur Rechtsfigur des Bischöflichen Vikars überhaupt zu sagen sein (IV)[4].

I. Die Bischöflichen Vikare nach den Beschlüssen des II. Vatikanums

Bald nach Ankündigung des Konzils durch Johannes XXIII. (1959) war es klar, daß die Bischofsfrage, insbesondere das Verhältnis zwischen Papst und Bischöfen, zu den leitenden Themen des Konzils gehören werde. Im Zusammenhang damit wurde auch die alte Frage über das Verhältnis von Weihegewalt und Hirtengewalt in den Vordergrund gerückt. Erstens waren diese Probleme beim I. Vatikanum nicht zu Ende

[1] CD Nr. 23, 26 u. 27. [2] ES Nr. 13 u. 14. [3] ES Nr. 14 § 1 u. 2.
[4] Wir verwenden folgende Abkürzungen: ED (Erzdiözese), Dz (Diözese), EB (Erzbischof), DB (Diözesanbischof), WB (Weihbischof), GV (Generalvikar), BV (Bischofsvikar), WDzBl (Wiener Diözesanblatt).

diskutiert worden, zweitens wurden gerade diese Themen bei den Vorbereitungsarbeiten zum Konzil von sehr vielen Bischöfen nachdrücklich urgiert[5].

In den ersten Anregungen zum Schema über die Bischofsfrage standen weniger die theologischen Fragen über das Bischofsamt im Vordergrund, sondern jene praktischen hinsichtlich größerer Vollmachten der Bischöfe, wobei die Aufwertung der Titularbischöfe, vor allem in ihrer dienstrechtlichen Stellung als Koadjutor- oder Hilfsbischöfe eine große Rolle spielte[6]. Die Konzilsvorlage bediente sich einer neuen Terminologie, wonach der Koadjutorbischof zunächst immer „cum iure successionis" ausgestattet sein solle und kraft seines Amtes die Vollmachten eines GVs habe, ohne daß sich der unterstützte Bischof etwas vorbehalten könne, während der Hilfsbischof ohne Recht der Nachfolge jene Rechte und Pflichten hätte, die ihm jeweils im Apostolischen Ernennungsdekret oder vom DB direkt übertragen wurden. Immer aber sollten die Vollmachten so sein, daß der Hilfsbischof nicht nur in Pontifikalhandlungen, sondern auch in der ganzen Diözesanverwaltung seines Dienstes walten könne[7]. Damit sollte einem sehr wichtigen Grundsatz des II. Vat. Rechnung getragen werden, das sich eindeutig dafür aussprach, daß durch die Bischofsweihe nicht nur das Amt der Heiligung, sondern auch das Hirtenamt (Lehr- und Leitungsamt) verliehen wird[8].

Die möglichen praktischen Konsequenzen daraus ergaben eine Fülle strittiger Fragen. Hilfsbischöfe etwa mit einem gemeinrechtlich umschriebenen Amt und weitreichenden Vollmachten auszustatten, könnte die Einheit der Diözese gefährden. Als Hilfe für den DB berufen, sei es eigentlich dessen Sache, je nach der konkreten Situation die Kompetenzen der Hilfsbischöfe selbst festzulegen, argumentierte z. B. Kardinal Döpfner[9]. Die einfachste Form der Teilhabe an der Bistumsleitung unter gleichzeitiger Wahrung der Einheit der Dz schien darin zu liegen, den Hilfsbischof zum GV zu machen für das ganze Bistum oder für einen Teil desselben, „was sich besonders empfehle, wenn ein gewisser Bistumsteil schon reif erscheine, zu gegebener Zeit abgegliedert und zu einem neuen Bistum errichtet zu werden"[10]. Sollte aber die Aufgabe der Hilfsbischöfe auch weiterhin vornehmlich in der Ausübung ihrer Weihegewalt bestehen, dann könnten doch auch Priester in gehobener Stellung damit beauftragt und so die Zahl der Hilfsbischöfe eher eingeschränkt werden[11]. Wiederum andere (z. B. die Bischöfe Wehr und Stein aus Trier) plädierten eher für die Beibehaltung auch großer Bistümer und schlugen die Einrichtung einer kollegialen Leitung der Dz durch einen Bischofsrat „mit und unter dem Diözesanbischof" vor[12]. Allerdings wurden dafür nie konkrete Modelle erstellt.

Auf dem Hintergrund dieser Problemstellungen und der damit verbundenen Diskus-

---

[5] Besonders aktualisiert wurde diese Problematik noch durch die Entscheidung Johannes' XXIII. im Jahre 1962 (MP v. 15. 4. 1962 AAS 54 [1962] 256—258), daß unter Beibehaltung der drei Stufen des Kardinalates künftighin alle, also auch die Kardinalsdiakone, zu Bischöfen geweiht werden müssen. Damit wollte der Papst vermeiden, daß beim kommenden Konzil Kardinalsdiakone stimmberechtigt seien, die eigentlich nicht zum Bischofskollegium gehören, weil sie keine Bischofsweihe haben.

[6] *Mörsdorf*, Einleitung zum Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche, in: LThK II, 128.

[7] *Mörsdorf*, a. a. O. 134. Dort wird auch darauf hingewiesen, daß schon in der üblichen deutschen Übersetzung von „Episcopus auxiliaris" in „Weihbischof" ein eigenartiger Akzent liege. Nach dieser Übersetzung wäre die Hauptaufgabe tatsächlich darin gelegen, den DB nur bei Weihehandlungen zu vertreten. Sollte er aber an der Leitungsaufgabe mitbeteiligt sein, wäre die deutsche Übersetzung „Hilfsbischof" besser.

[8] *W. Bertrams*, Papst und Bischofskollegium als Träger der kirchlichen Hirtengewalt, Schöningh, Paderborn 1965, 11.

[9] *Mörsdorf*, a. a. O. 135 f. [10] *Mörsdorf*, a. a. O. 136.

[11] Darüber mehr bei *Mörsdorf*, a. a. O. 135. Besonders interessant die Aussagen der afrikanischen Bischöfe, die sogar die Abschaffung des Institutes der WBe verlangten, da es dem afrikanischen Stammesbewußtsein, das nur „einen Häuptling" kenne, widerspräche.

[12] *Mörsdorf*, a. a. O. 135.

sionen müssen nun die konkreten Ausführungen des Dekretes „Christus Dominus" und des Motu Proprio „Ecclesiae Sanctae" über WBe und BVe gesehen werden[13]: Wenn ein DB wegen der großen Ausdehnung seiner Dz oder der zu großen Zahl der Gläubigen, wegen besonderer Seelsorgebedingungen oder aus verschiedenen anderen Gründen nicht selbst allen bischöflichen Obliegenheiten nachkommen kann, soll ein Koadjutor- oder Weihbischof bestellt werden[14]. Ihre Vollmachten sollen so sein, daß zwar die Einheit der Diözesanleitung und die Autorität des DBs immer gewahrt bleiben, aber ihre Tätigkeit wirksamer und die den Bischöfen eigene Würde sichergestellt werde[15]. Dabei hat der Koadjutor das Recht der Nachfolge und soll immer zum GV bestellt werden[16]. Die WBe hingegen haben nicht das Recht der Nachfolge, sollen aber, wenn im Ernennungsschreiben nichts anderes vorgesehen ist, zu Gvn oder wenigstens zu BVn bestellt werden[17].

In diesem Zusammenhang heißt dies also, daß künftig WBe nicht nur in Ausübung ihrer Weihegewalt „Firm- und Weihehelfer" sind, sondern entweder als GVe oder wenigstens als BVe auch teilhaben an der Hirtengewalt, da sie ja, wie es ausdrücklich heißt „zur Teilnahme an der Seelsorge des Diözesanbischofs berufen sind"[18]. Es scheint also, daß das Amt der BVe vom Konzil in erster Linie deshalb eingeführt wurde, um den WBn einen angemessenen Kreis von Aufgaben zuweisen zu können[19] und sie so an der Leitung des Bistums teilnehmen zu lassen. „An sich hätte es der neuen Rechtsfigur des Bischöflichen Vikars nicht bedurft, weil das Amt des Generalvikars so beweglich gehalten ist, daß es bei richtiger Deutung auch die Möglichkeiten der Betrauung mit bischöflichen Aufgaben einschließt, denen das neugeschaffene Amt dienen soll. Gleichwohl ist die neue Rechtsfigur zu begrüßen, weil sie noch beweglicher ist als die des Generalvikars und den für das Amt des Generalvikars geltenden Grundsatz zu wahren hilft, daß in der Regel nur ein Generalvikar eingesetzt werden soll"[20].

Darüber hinaus spricht das Konzilsdekret allgemein von BVn, die, seien sie mit Bischofsweihe ausgestattet oder nicht, eingesetzt werden sollen für die Seelsorge an Gläubigen eines anderen Ritus[21] oder für die Gläubigen mit einer anderen Muttersprache[22], oder aber für ein bestimmtes Territorium der Dz oder einen bestimmten Geschäftsbereich[23]. In all diesen Fällen haben sie, auch wenn sie nicht zu Bischöfen geweiht sind, jene Gewalt in ihrem Aufgabengebiet, die das allgemeine Recht dem GV zuerkennt[24]. So gesehen, geht es dem Konzil um die Schaffung neuer Mitarbeiter für den DB, um so eine optimale Lösung zwischen Zentralisation, die die Einheit der Kirche und die Wirkkraft der pastoralen Tätigkeit zum Ausdruck bringen soll und einer Dezentralisation zu finden, die notwendig ist, um die kirchliche Autorität wirksam und nutzbringend zum Wohl der Gläubigen einsetzen zu können[25].

Die Neueinführung der BVe bringt eine Reihe weiterer Probleme mit sich, so z. B. die Frage, in welchem Verhältnis diese nun zum GV stehen, ferner, wie die Stellung der BVe ohne Bischofsweihe zu WBn in der gleichen Dz oder zu anderen Mitarbeitern in der Kurie ist.
Überraschend deutlich spricht das Konzilsdekret von der hervorragenden Stellung

---

[13] Eine ausführliche Interpretation der Aussagen des Dekrets „Christus Dominus" über den Vicarius Episcopalis gibt *De Paolis* in: PerRML 56 (1967) 309—330.
[14] CD Nr. 26. [15] CD Nr. 25 Abs. 1; ES Nr. 13 § 1. [16] CD Nr. 26 Abs. 4.
[17] CD Nr. 26 Abs. 1 u. 2 in ES Nr. 13 § 2 heißt es sogar: „Der Diözesanbischof *muß* den Weihbischof entweder zum Generalvikar ... oder zum Bischofsvikar bestellen ..."
[18] CD Nr. 25 Abs. 2.
[19] Vgl. *Mörsdorf* im Kommentar zu CD Nr. 27 a. a. O. 201.
[20] *Mörsdorf*, a. a. O. 201; vgl. can. 366 § 1 u. 3 CIC.
[21] CD Nr. 23, 3 Abs. 2 u. Nr. 27 Abs. 1. [22] CD Nr. 23, 3 Abs. 3.
[23] CD Nr. 27 Abs. 1. [24] CD Nr. 27 Abs. 1. [25] *De Paolis*, a. a. O. 326.

(officium eminens) des GVs innerhalb der Dz[26]. Das beweist eindeutig, daß die BVe den GV weder ersetzen noch seine Vollmachten mindern sollen[27]. Obwohl beide eine iurisdictio ordinaria vicaria[28] haben, ist die des GVs gemeinrechtlich weitgehend festgelegt, die des BVs hingegen ganz in die Entscheidung des DBs gestellt. Nach can. 366 § 1 CIC wird dem DB die Ernennung eines GVs nahezu zur Pflicht gemacht[29]. Die Ernennung von BVn steht dem Bischof aber frei. Dennoch kann der DB auch nach der jetzigen Rechtslage weiterhin mehrere GVe ernennen, wenn es die Situation der Dz erfordert[30], wobei allerdings nirgends ausgesagt wird, wann nun eher mehrere GVe oder BVe zu bestellen seien. Während das allgemeine Recht für den GV im Can. 367 CIC bestimmte Voraussetzungen fordert, werden diese hinsichtlich der BVe wiederum zur Gänze dem DB überlassen.

Es steht ferner fest, daß sowohl der GV als die BVe, wie ja schon ihr Name sagt und die ihnen eigene iurisdictio ordinaria *vicaria*, nomine Episcopi handeln[31]. Soweit sich die Jurisdiktionen der GVe und BVe überschneiden, haben sie sie kumulative[32]. Um widersprüchliche Entscheidungen zu verhindern, werden in ES Nr. 14 § 3 die besondere Zusammenarbeit und der häufige Meinungsaustausch zwischen BVn, GV und DB betont und in § 4 analog zu den gemeinrechtlichen Regeln von can. 44 CIC Grundsätze aufgestellt, wie vorzugehen ist, wenn im Bereich der freiwilligen Verwaltung von einem Amtsträger ein Gnadenerweis abgelehnt wurde, vom anderen aber neuerdings erbeten wird.

Zur unterschiedlichen Stellung eines BVs mit Bischofsweihe und eines solchen ohne Weihe stellt das MP „Ecclesiae sanctae" fest, daß dieser ad tempus ernannt wird[33], jener aber nicht[34]. Dennoch kann der DB beiden die Vollmachten ändern oder sie ihnen auch entziehen. BVe, ob zu Bischöfen geweiht oder nicht, unterstehen direkt dem DB, dessen Vikare sie ja sind, wenn auch jeweils in verschiedener Hinsicht[35]. Schließlich nimmt selbst der nicht zum Bischof geweihte BV unter den anderen Amtsträgern innerhalb der Diözesankurie einen besonderen Platz ein, da diese jeweils in Delegation handeln, jener aber aus einer ordentlichen Jurisdiktion heraus, also direkt namens des DBs und so in einer besonderen Weise an der Leitung der Diözese teilnimmt[36].

So hat das Konzilsdekret nur spärliche Hinweise über die neue Rechtsfigur des BVs gegeben. Es hat auch nicht entschieden, ob es eher dem geweihten BV oder dem nicht geweihten den Vorzug gibt. Allgemein kann man mit Mörsdorf sagen: „das neu geschaffene Amt des Bischöflichen Vikars weist somit nur die Formalstruktur eines Amtes auf, weil es keine gesetzlich festgelegten Aufgaben besitzt und erst durch die Aufgabenzuweisung durch den Diözesanbischof die zu einem Amt im rechtlichen Sinn notwendige inhaltliche Bestimmung erfährt. Aber gerade die mit der bloßen

---

[26] CD Nr. 27 Abs. 1; vgl. dazu auch *Mörsdorf*, a. a. O. 200.
[27] *De Paolis*, a. a. O. 310.
[28] Über den Umfang dieser iurisdictio beim GV und beim BV vgl. *G. Delgado*, Desconcentración orgánica y potestad vicaria. Pamplona 1971; bes. 28—50.
[29] Vgl. dazu *De Paolis*, a. a. O. 310 f.
[30] Can. 366 § 3; CD Nr. 26 Abs. 2; ES Nr. 14 § 1; vgl. dazu auch *De Paolis*, a. a. O. 317 f.
[31] *De Paolis*, a. a. O. 325: „. . . actus Vicarii Episcopalis censendi sunt gesti ab ipso episcopo."
[32] *De Paolis*, a. a. O. 327.
[33] ES Nr. 14 § 5.
[34] *Mörsdorf*, a. a. O. 202 sieht in der zeitlichen Begrenzung der Amtsdauer eine vorbeugende Maßnahme gegen Überalterung und gibt dem Einsatz von BVn, die keine WBe sind, besondere Chancen, zumal bei der Betrauung mit Aufgaben, die einen in voller Schaffenskraft stehenden Mann erfordern.
[35] Dies beweist überzeugend *De Paolis*, a. a. O. 327, während *Mörsdorf*, a. a. O. 202 von einem Priester, der zum BV bestellt wurde, im Unterschied zu einem WB meint, daß jener auch unmittelbar dem Weisungsrecht des GVs unterstellt werden könne.
[36] *De Paolis*, a. a. O. 325.

Formalstruktur gegebene Flexibilität macht das Amt des bischöflichen Vikars in hohem Maße zu einem vorzüglichen Instrument in der Hand des Diözesanbischofs"[37].

II. Verschiedene Modelle des Einsatzes Bischöflicher Vikare im deutschen Sprachraum

In vielen Dz des deutschen Sprachraumes (nur diese werden hier zum Vergleich herangezogen) wurden in den letzten Jahren BVe bestellt. Der Unterschied in der Aufgabenstellung und damit in der Ausformung des Amtes ist in den einzelnen Dz beträchtlich. Am häufigsten findet man BVe, die mit bestimmten Sachgebieten und Ressorts betraut wurden, seltener solche, die ein bestimmtes Territorium zugewiesen bekommen haben. Einer größeren Zahl von WBn, die BVe sind, steht eine kleinere Zahl von BVn ohne Bischofsweihe gegenüber. Meist wurden WBe später zu BVn ernannt, kaum aber wurden BVe auf Grund ihrer Funktion und ihres Amtes zu Bischöfen geweiht. Ohne einen vollständigen Überblick geben zu können, soll nun auf einige markante Beispiele hingewiesen werden:

Bundesrepublik Deutschland

Seit ungefähr 1966 wurden in der BRD die meisten WBe auch zu BVn ernannt[38] und mit einem besonderen Sachgebiet betraut. In *Köln* sind drei WBe gleichzeitig BVe und zwar für die Sachgebiete: Schule; Fortbildung der Priester, Liturgiegestaltung, kirchliche Kunst; Fragen der Glaubenslehre und Diözesanrat. Zwei weitere BVe, die keine Bischofsweihe haben, sind zuständig für das Sachgebiet Weltmission, insbesondere Misereor, Adveniat und Japanmission; und für das Sachgebiet Ordensbrüder- und Ordensfrauengemeinschaften[39]. In *Aachen* ist WB J. Buchkremer BV für die Ordensleute. In *Essen* WB J. Angerhausen für die Auslandsseelsorge und für die Räte in der Region West, WB W. Große für die Fragen der kirchlichen Lehre und die Räte in der Region Ost[40]. In *Limburg* WB W. Kampe für den synodalen Bereich sowie für Informations- und Öffentlichkeitsarbeit. In *Trier* ist WB C. Schmidt beauftragt für alte und kranke Priester und die Weltmission, WB K. H. Jacoby für die Diaspora und WB A. Kleinermeilert für die Bolivienhilfe[41]. In *Paderborn* WB P. Nordhues für die Caritas. In *Bamberg* WB M. Wiesend für Priesterseelsorge und Priesterbildung, erzbischöfliche Seminarien und das päpstliche Werk für geistliche Berufe. In *Speyer* WB E. Gutting (der die Jurisdiktion des GVs besitzt, sie aber normalerweise nur im Bereich des Seelsorgedezernates unter Ausklammerung reiner Verwaltungsarbeiten ausübt) für Priesterfort- und -weiterbildung. In *Würzburg* WB A. Kempf für das Seelsorgereferat. In *Freiburg* WB K. Gnädinger für die Caritas und das Ordenswesen. In *Mainz* WB J. M. Reuß für Abteilung 1 „Priesterseminar" im Dezernat I „Diözesangeistliche und Ordensangehörige" und WB W. Rolly für Gemeindearbeit unt Räte, sowie für Weiterbildung. In *Rottenburg* WB A. Herre für das Personalreferat und das Referat für die kirchlichen Dienste und WB G. Moser Referent für Öffentlichkeitsarbeit, Erwachsenenbildung und Kath. Verbände. In *Augsburg* BV M. Achter für Seelsorgs- und Raumplanung und Pfarrvisitationen[42] und die WBe R. Schmid für kirchliche Dienste und Pfarrvisitationen und M. Müller für Bildungs-

---

[37] *Mörsdorf*, a. a. O. 201.

[38] WBe, die keine BVe sind, gibt es z. B. noch in den Dz Aachen (WB Dicke), Münster (WBe Averkamp, Baaken, Böggering, Lettmann, Twickel), Freiburg (WB Saier).

[39] Personalschematismus für die ED Köln 1974, 6.

[40] Beauftragt für den Bereich der Räte in der Region Mitte (Stadtdekanate Bottrop, Essen und Gladbeck) ist der GV, der kein BV ist. Personalverzeichnis des Bistums Essen 1974, 35.

[41] Gleichzeitig haben diese drei WBe aber auch territoriale Funktionen, wie später noch angemerkt wird.

[42] Seine Amtszeit ist auf 6 Jahre begrenzt. Näheres dazu im Amtsblatt für die Dz Augsburg 1972 Nr. 4.

arbeit und Pfarrvisitationen. In *Regensburg* werden die WBe K. Flügel, V. Guggenberger und J. Hiltl im Personalstand wohl als BVe geführt, aber ohne besondere Angabe ihrer Ressorts.

In 6 deutschen Dz ist das Aufgabengebiet der BVe territorial begrenzt. Aber auch hier gibt es starke Unterschiede. Im Bistum *Essen*, das in 3 Regionen eingeteilt ist[43], sind die WBe J. Angerhausen (Region West), W. Große (Region Ost) und GV J. Krautscheidt (Region Mitte) Beauftragte für den Bereich der Räte in Pfarrgemeinden und Stadt- bzw. Kreisdekanaten in den jeweiligen Regionen. Gleichzeitig übt aber der GV seine Jurisdiktion über alle drei Gebiete aus.
In der Dz *Osnabrück* ist WB Johannes von Rudloff BV in der Region III Hansestadt Hamburg, wo er auch seinen Sitz hat. Obwohl der GV auch über diese Gebiete die Jurisdiktion hätte, übt er sie in diesem Territorium nicht aus[44].
In der Dz *Trier* sind die drei WBe gleichzeitig mit der Visitation für bestimmte Regionen beauftragt[45]. An der Leitung in der Dz sind sie als Mitglieder des sogenannten Bischofsrates[46] bestehend aus DB, WBe und GV beteiligt[47].
In der Dz *Hildesheim* ist WB H. Pachowiak BV für das Gebiet der drei hannoverschen Dekanate[48]. Ähnlich wie in Osnabrück hat der GV auch über dieses Gebiet die Jurisdiktion, übt sie aber nicht aus[49].
Zwei besonders interessante Modelle territorialer Aufteilung sind in der ED *München Freising* und im Bistum *Münster* zu finden.
In der ED *München Freising* ist ein WB BV für die Orden und drei WBe BVe für je eine Seelsorgeregion[50], der sie als Regionalbischöfe vorstehen. Ihre Aufgabe ist vor allem, den seelsorglichen Kontakt zwischen dem DB und den Seelsorgern bzw. verantwortlichen Laien zu intensivieren. Obwohl die Regionalbischöfe in ihrem Gebiet die iurisdictio ordinaria vicaria hätten, üben sie diese nach dem „Münchener Modell" nicht aus. Soweit sie für ihren Bereich Entscheidungen und Anordnungen treffen, können sie das nur nach Rücksprache mit dem GV. Im Ernennungsdekret heißt es daher ausdrücklich „als Bischofsvikar haben Sie für Ihren Seelsorgebezirk die ordentliche, stellvertretende Gewalt. Die Einheit des Erzbistums verlangt jedoch die Einheit der Verwaltung durch den Generalvikar, dessen Vollmacht durch die Ernennung des Bischofsvikars nicht berührt wird. Eine Geschäftsordnung wird das Nähere bestimmen"[51]. Eine Geschäftsordnung zur Regelung der Zusammenarbeit zwischen den Regionalbischöfen und dem Erzbischöflichen Ordinariat gibt vor allem Anweisungen

---

[43] Region West: die Stadtdekanate Duisburg, Mülheim und Oberhausen; Region Mitte: die Stadtdekanate Bottrop, Essen und Gladbeck; die Region Ost: die Stadt- bzw. Kreisdekanate Altena, Ludenscheid, Bochum, Gelsenkirchen, Hattingen-Schwelm und Wattenscheid.
[44] Personalschematismus für die Dz Osnabrück 1972/73, 105.
[45] WB C. Schmidt: Regionen des Regierungsbezirkes Trier; WB K.-H. Jacoby: Regionen des Saarlandes; WB A. Kleinermeilert: Regionen des Regierungsbezirkes Koblenz.
[46] Vgl. oben den Hinweis auf die Intervention der Trierer Bischöfe bei den Vorbereitungsarbeiten zum Bischofsschema.
[47] Pfarreien- und Personalverzeichnis des Bistums Trier 1974, 5.
[48] Schematismus der Dz Hildesheim 1971, 113.
[49] Eine 1973 erfolgte territoriale Einteilung des Bistums Aachen sieht keine BVe für diese Regionen vor. Näheres in: „Kirchlicher Anzeiger für die Dz Aachen" v. 16. 7. 1973.
[50] Die ED München-Freising ist seit 1969 in 3 Seelsorgsregionen aufgeteilt: Region München (die Großstadt selbst und die Einzugsgebiete in ihrer Peripherie) mit WB E. Tewes; Region Nord (vom Dekanat Fürstenfeldbruck über Freising und Landshut bis nach Mühldorf) mit WB H. Graf von Soden-Fraunhofen und die Region Süd (alle Dekanate südlich von München, von Garmisch-Partenkirchen bis Berchtesgaden) mit WB F. Schwarzenböck.
[51] Zitiert aus dem Ernennungsdekret von WB M. Defregger vom 10. 7. 1968 zum BV der Seelsorgsregion Süd. Defregger ist inzwischen mit 1. 12. 1970 BV für die Ordensleute in der ED München / Freising geworden.

über gemeinsame Planung und Kommunikation[52]. Gleichzeitig sind die BVe ordentliche Mitglieder der Ordinariatssitzung und zwar wie es im Ernennungsdekret heißt „zur Pflege des engen Kontaktes mit meinen unmittelbaren Mitarbeitern, besonders mit dem Generalvikar . . .". Ansonsten unterstehen sie allein dem EB und führen ihre Aufgaben in vollem Einvernehmen mit ihm durch.
Eine ganz andere Konstruktion finden wir im Bistum *Münster*. Für die drei Regionen des Bistums (westfälischer Teil, rheinischer Teil, oldenburgischer Teil) wurden drei WBe ernannt, die aber nicht zu BVn bestellt wurden. Von den drei Regionen hat der oldenburgische Teil eine eigene juristische Verfassung mit WB Twickel als bischöflichem Offizial, der gleichzeitig GV für dieses Gebiet ist. WB Averkamp ist Regionalbischof am Niederrhein, WB Lettmann und WB Böggering (gleichzeitig beauftragt für Missionsfragen) für den westfälischen Anteil. Außer dem Oldenburger Offizial haben die WBe keine eigene Jurisdiktion. Sie nehmen aber an der Diözesanleitung durch regelmäßige Sitzungen teil. In ihren Territorien nehmen sie hauptsächlich die Visitation wahr, die in intensiver Form vorbereitet und so zu einem Mittel spiritueller Erneuerung gemacht wird. Als WBe fühlen sie sich aber doch über ihr Territorium hinaus stärker für die Gesamtdiözese verantwortlich, als wenn sie zu BVn ernannt, ihre Aufgaben eindeutig auf ein bestimmtes Gebiet begrenzt hätten.
Abgesehen von den territorialen BVn hat man in der BRD den Eindruck, daß zunächst einmal der Aufforderung von CD Art. 26 Abs. 2 Folge geleistet, und die meisten WBe zu BVn ernnannt und mit einem besonderen Ressort betraut wurden. Da diese vielfach schon vorher jene Ressorts innehatten, ging es oft nur um einen formalen Akt und das neue Amt eines BVs konnte sich so kaum profilieren. Teilnahme an der Diözesanleitung haben diese BVe oft als Mitglieder des sogenannten „allgemeinen Geistlichen Rates", dem sie aber meist schon vorher, nämlich als Mitglieder des Domkapitels angehörten[53], oder aber auch als Leiter eines bestimmten Referates. Überschneidungen mit den Amtsbefugnissen des GVs gibt es kaum, und zwar aus zwei Gründen: einmal, weil manche BVe keine Jurisdiktion übertragen bekommen haben[54], bzw. sie nicht ausüben[55], oder aber, daß bei konkurrierender Jurisdiktion sogar der GV die seine nur teilweise ausübt[56]; ein andermal aber, weil mögliche Überschneidungen durch genaue Abgrenzungen im Ernennungsdekret (z. B. in Augsburg) oder durch mündliche Absprache (z. B. in Speyer) geregelt wurden.
Abgesehen von den territorialen Aufteilungen hat sich somit in den Dz der BRD durch Einführung der BVe nicht viel geändert, sodaß verschiedentlich sogar die Frage nach der Effizienz dieser neuen Rechtsfigur gestellt wurde.

Deutsche Demokratische Republik

In *Berlin* (Ostanteil) ist WB J. Kleineidam BV für Ordensfragen. In *Meissen* ist WB G. Weinhold BV für die Ordinariatsreferate IIIa „Geistliche, Theologiestudierende und Seelsorgehelferinnen" und III c „Laienangestellte und Strukturfragen", Domkapitular G. Ahne ist BV für die Ordinariatsreferate I „Gottesdienst und Sakramente" und II a „Seelsorge und Verkündigung". In den entsprechenden Ernennungsdekreten heißt es ausdrücklich, daß der GV in diesen genannten Bereichen seine Jurisdiktion nicht ausübt. Zusätzlich haben beide BVe Spezialmandate und nehmen als ordentliche Mitglieder an der Ordinariatssitzung teil[57]. Der GV übt seine Amtsvollmachten nach

---

[52] „Geschäftsordnung zur Regelung und Zusammenarbeit zwischen den Regionalbischöfen und dem Eb.-Ordinariat", hektographiert, ohne Datum.
[53] So z. B. in Würzburg, Augsburg, Bamberg und in anderen Diözesen.
[54] Z. B. in Regensburg, Bamberg.
[55] Z. B. in München/Freising, Speyer.
[56] Z. B. in Osnabrück und Hildesheim.
[57] Wortlaut der Ernennungsdekrete in „Kirchliches Amtsblatt der Ordinariate und Bischöflichen Ämter in der DDR", Ausgabe des Bistums Meißen 22 (1973), Nr. 12, 51.

Neugestaltung der Verwaltung des Bistums Meissen nun vor allem auf dem Bau- und Finanzsektor aus[58].
In der Apostolischen Administratur *Erfurt-Meiningen*[59] ist WB K. Ebert BV für das „Bischöfliche Vikariat Meiningen". Als solcher hat er für alle Gemeinden, die von dem Bischöflichen Vikariat verwaltet und pastoriert werden, alle Rechte und Pflichten, wie sie nach allgemeinem Recht einem GV zukommen[60].

Schweiz

In der Schweiz sind 11 BVe ernannt worden, die alle keine Bischofsweihe haben. Im Bistum *Basel* sind zwei GVe und zwei BVe. Die GVe wurden je für den deutschsprachigen und den französischsprachigen Anteil bestellt, haben aber die Jurisdiktion über die gesamte Dz[61]. Die BVe wurden für Sachgebiete bestellt, einer für das Personelle und ein anderer für die Pastoral und Pastoralplanung. Sie sind für beide Sprachengebiete zuständig. Die GVe und BVe zusammen bilden mit dem DB die Bistumsleitung. Diese Generalvikariatskonferenz arbeitet nach einem eigenen Statut. Sie ist „Entscheidungsinstanz für alle Entscheide, welche weder gemäß Funktionendiagramm dem Bischof vorbehalten sind, noch an eine andere Instanz delegiert wurden. Entscheide werden rechtskräftig durch die Zustimmung des Bischofs"[62].
In der Dz *St. Gallen* ist ein GV und ein BV. Dieser hat folgende Aufgaben: Durchführung und Verwirklichung der Synode 72; Planung und Koordination der Seelsorge; Priesterrat, Seelsorgerat und Pfarreiräte; Arbeit in den Dekanaten, Dekanenkonferenz und Visitation; Ökumene in der Dz und Zusammenarbeit mit anderen Kirchen; Zusammenarbeit mit anderen Dz; Information. Er hat volle Jurisdiktion im Hinblick auf Ehefragen und das Sakrament der Buße.
In der Dz *Chur* sind drei GVe, und zwar für das Gebiet von Graubünden, Liechtenstein und Glarus, für das Gebiet der Urschweiz und für den Kanton Zürich. Zwei BVe sind hingegen für das gesamte Diözesangebiet zuständig: der eine für interdiözesane Belange (in seiner Koordinationsfunktion de facto GV der Dz), der andere für Postenplanung und Personelles. Die gesamtdiözesane Personalkommission, an der alle drei GVe teilnehmen, wird von einem BV präsidiert. Die persönlichen Verhandlungen führen jedoch jeweils die GVe.
Im Bistum *Sitten* ist ein GV, aber zwei BVe, und zwar für den französischsprechenden Anteil und den deutschsprechenden Anteil der Dz. Die BVe gehören dem Ordinariatsrat an, der über die wichtigen Probleme der Dz regelmäßig berät, und haben im besonderen folgende Aufgaben: Förderung der Gemeinschaftsseelsorge unter Priestern und Laien, Koordinierung des Laienapostolates, Schulung und Einsatz der Laienkatecheten sowie Vereinheitlichung der Katechese, Vorbereitung und Durchführung der Synode sowie langfristig gesehen die Konkretisierung der Pastoralplanung in jeweils ihrer Region[63].
In der Dz *Lausanne, Genf* und *Freiburg* ist ein WB und ein GV, daneben für die Kantone Genf, Waadt, Neuenburg und Freiburg je ein BV. Ihnen sind in besonderer Weise die Angelegenheiten dieser Kantone anvertraut, während der DB zusammen

---

[58] Näheres in „Kirchliches Amtsblatt der Ordinariate und Bischöflichen Ämter in der DDR", Ausgabe des Bistums Meißen 22 (1973) Nr. 12, 52.
[59] Am 23. 7. 1973 trat anstelle des bisherigen Bischöflichen Generalvikariates Erfurt und des Bischöflichen Kommissariates Meiningen das Bischöfliche Amt Erfurt-Meiningen. Näheres in „Amtliche Mitteilungen des Bischöflichen Amtes Erfurt-Meiningen" 1974, Nr. 3.
[60] Amtliche Mitteilungen des Bischöflichen Amtes Erfurt-Meiningen 1974 Nr. 3, Pkt. 41. 3.
[61] Der deutschsprachige GV ist offiziell Stellvertreter des Bischofs.
[62] Zitiert aus: „Sitzungsbeschriebe" des Ordinariates des Bistums Basel für: I Generalvikariatskonferenz und II Informationskonferenz, hektographiert, erlassen am 14. 1. 1972.
[63] Näheres in: Schweizerische Kirchenzeitung 141 (1973) 495.

mit WB und GV die zentrale Verwaltung und die allgemeine Pastoral der Dz betreuen[64].
Die BVe sind durchwegs auf fünf Jahre ernannt. Einmal im Jahr nehmen sie an der schweizerischen Bischofskonferenz teil, sonst finden regelmäßig Konferenzen der schweizerischen GVe und BVe statt.
In der französischen Schweiz und in der deutschen Schweiz sind die BVe also unterschiedlich eingesetzt: in der französischen Schweiz betreuen sie entweder Sprachengruppen (Sitten) oder eigene Territorien (Freiburg), in der deutschen Schweiz hingegen bestimmte Sachgebiete. Gemeinsam für die ganze Schweiz ist, daß die BVe stark in die Diözesanleitung integriert sind, was durch die Teilnahme an der Bischofskonferenz sogar überdiözesan zum Ausdruck kommt. In der deutschen Schweiz ist die Abgrenzung der Jurisdiktion zwischen GV und BV nicht mehr klar, sodaß die Tendenz des Konzilsdekrets „Christus Dominus", den GV als officium eminens zu sehen, wohl kaum mehr eingehalten erscheint.

Österreich

In 3 Dz wurden WBe zu GVn bestellt: in Wien (EB Jachym), in Linz (WB Wagner) und in Salzburg (WB Mayr). In St. Pölten hat WB A. Stöger als BV die Weiterbildung des Klerus, die Erwachsenenbildung, die Caritas, das Pastoralreferat des Seelsorgeamtes, die Vollmacht zur Eheassistenz und Delegation gemäß cc. 1094–1097 CIC sowie in Abwesenheit des DBs und des GVs die Vertretung des GVs[65].
In verhältnismäßig vielen Dz wurden Ordensvikare ernannt: in Wien WB J. Weinbacher, in Salzburg der ehemalige GV F. Simmerstätter und in Graz-Seckau der ehemalige Schulamtsleiter R. Gschiel. In Innsbruck ist GV J. Hammerl BV für die Orden und Ordinariatskanzler J. Schramm BV für die Durchführung der Synodalbeschlüsse.
In der ED Wien gibt es seit 1969 außerdem 3 territoriale BVe, die keine Bischofsweihe haben. Gerade über dieses „Wiener Modell" soll im folgenden ausführlicher gehandelt werden.

III. Bischofsvikare für ein bestimmtes Territorium in der Erzdiözese Wien

Knapp zwei Wochen nach Beendigung der Jännertagung der ersten Session der Wiener Diözesansynode (1969) hatte Kardinal König jene Beschlüsse der Synode in Kraft gesetzt, nach der die ED Wien in drei Territorialvikariate geteilt werden sollte, jeweils von einem BV geleitet[66]. Vor Ernennung der BVe sollte „ein noch zu bestimmendes Gremium" dem Bischof einen Dreiervorschlag machen. Im März 1969 wurde eine diesbezügliche Wahlordnung in Kraft gesetzt[67]. Wahlberechtigt waren alle Dechanten, sowie alle gewählten, delegierten und ernannten Synodalen, Priester und Laien, und das Leitungsteam der Regionalsynode[68]. Bereits im Juli wurden „Bestimmungen zur Amtseinführung der Bischöflichen Vikare" erlassen[69].
Die *Aufgaben* der BVe[70] sollten vor allem pastoraler Natur sein und wurden in den eben zitierten „Bestimmungen zur Amtseinführung" wie folgt umschrieben:

[64] Näheres in: Schweizerische Kirchenzeitung 139 (1971) 400 f.
[65] St. Pöltner DzBl. v. 15. 2. 1968, 1.
[66] WDzBl 107 (1969) 23. Vgl. auch: Leben und Wirken der Kirche von Wien, Handbuch der Synode 1969–1971 Nr. 14 und H. *Krätzl*, „De Synodo Dioecesana Vindobonensi" in: PerRMC 62 (1973), 153 ff.
[67] WDzBl. 107 (1969) 35 f.
[68] Zur Vorbereitung auf die Synode war die ED Wien in 25 Regionen aufgeteilt worden. In diesen Regionen sollte ein gewähltes Team die Vorbereitungsarbeiten für die Synode leiten.
[69] WDzBl. 107 (1969) 77 f.
[70] Die Bezeichnung „Bischöfliche Vikare" wurde später durch „Bischofsvikare" ersetzt. Man argumentierte, daß das Adjektiv „Bischöflich" eher an einen Vikar, ausgestattet mit der Bischofsweihe, denken läßt, daß „Bischofsvikar" aber deutlich zum Ausdruck bringt, daß dieser Amtsträger eben Vikar des Bischofs ist.

Erhebung und Beobachtung der religiösen, gesellschaftlichen, kulturellen und wirtschaftlichen Verhältnisse des Vikariates.

Erarbeitung und Sorge für die Verwirklichung eines pastoralen Arbeitsplanes für das Vikariat im Rahmen der gesamtdiözesanen Planung.

Sorge für die Verlebendigung und Aktivierung der Dekanate und für die Anliegen der Zonen.

Ausbau der kategorialen Seelsorge und deren Koordinierung mit der territorialen Seelsorge.

Ausarbeitung eines Stellenplanes für die territoriale und kategoriale Seelsorge und eines Planes zum bestmöglichen Einsatz der vorhandenen Kräfte.

Planung und Leitung der seelsorglichen Aktivitäten, die nicht von Pfarre oder Dekanat bzw. Zone allein bewältigt werden können.

Sorge für regelmäßige Information der Priester und Laienmitarbeiter und Förderung der Kommunikation, echter Zusammenarbeit und Brüderlichkeit zwischen allen in der Seelsorge tätigen Personen und Gruppen.

Sorge für die Priester und für den Nachwuchs an geistlichen Berufen.

Sorge für die theologische, pastorale und gesellschaftspolitische Weiterbildung der Priester und Laienmitarbeiter.

Kontakt mit den politischen Behörden und öffentlichen Stellen des Vikariates.

Was ihre *Amtsausübung* anlangt, sollten die BVe nach Möglichkeit ihr bisheriges Amt beibehalten. Ihr Amtssitz sollte der bisherige Dienstort bleiben. Zur Administration war beabsichtigt, sich des *einen* Ordinariates und seiner Ämter und Abteilungen zu bedienen.

Die *Vollmacht* der BVe ist gemäß den Ausführungsbestimmungen zu „Christus Dominus" eine potestas ordinaria vicaria. Vom DB wurde zusätzlich noch folgendes festgelegt: die BVe nehmen mit beschließender Stimme an der Ordinariatskonferenz teil. Sie sind ex offo Mitglieder des diözesanen Pastoral- und Priesterrates. Sie führen den Vorsitz im Vikariatsrat und in den Dechantenkonferenzen. Sie visitieren jährlich die Dechanten des Vikariates in deren Funktion als Dechant und Pfarrer[71]. Sie beraten den Bischof bei personellen Ernennungen und machen ihre Vorschläge. Kandidaten für das ständige Diakonat werden nur nach Anhören der BVe zur Ausbildung und zur Weihe zugelassen. Sie ernennen Sprengelleiter auf Vorschlag des zuständigen Pfarrers und Pfarrgemeinderates und bestätigen die Mitglieder des Dekanatsrates. Nur mit ihrer Zustimmung können Priester im Religionsunterricht innerhalb ihres Vikariates versetzt werden. Sie haben für die Zeit ihrer Amtsdauer die Vollmacht, Kelche, Patenen und Altäre zu konsekrieren und erhielten auf Grund päpstlichen Indultes die Firmvollmacht. Die Amtszeit dauert 5 Jahre, sie können aber für eine weitere Periode wieder bestellt werden. Bei Sedisvakanz erlischt ihr Amt, der Kapitelvikar soll sich ihrer aber als seiner Delegierten bedienen.

Mit 1. September 1969 wurden nun auf Grund der eingeholten Wahlvorschläge die BVe ernannt: für das Vikariat Wien-Stadt Prälat F. Steiner, der bisher Regens des Priesterseminars gewesen war, diese Stellung aber nun aufgab. Für das Vikariat Unter dem Manhartsberg Msgr. F. Stubenvoll, der Leiter eines Bildungsheimes in Großrußbach, N.Ö. Diese Stellung behielt er bei. Für das Vikariat Unter dem Wienerwald Pfarrer Fl. Kuntner, zuerst Pfarrer in Piesting, später Propstpfarrer in Wiener-Neustadt und schließlich auch Dechant des Stadtdekanates Wiener-Neustadt. Gleichzeitig verfügte der Herr Kardinal eine Neubesetzung des Ordinariates. EB-Koadjutor F. Jachym wurde GV und H. Krätzl Ordinariatskanzler. Im Ernennungsdekret des

[71] Die üblichen kanonischen Visitationen in den Pfarren nehmen hingegen in der ED Wien auch weiterhin nur der DB und die WBe wahr.

Ordinariatskanzlers hieß es zusätzlich, er sei für die Koordinierung der Tätigkeit der BVe verantwortlich[72].

Mit 1. September 1974 lief die erste Amtsperiode der territorialen BVe ab und rückschauend konnte man die ersten Erfahrungen analysieren[73].
Zu den positiven Erfahrungen in allen drei Vikariaten zählt, daß der BV für mehr Kontakt mit dem Klerus in der Basis sorgen konnte, was aber auch wieder von der persönlichen Eigenart jedes einzelnen abhing. Neben persönlichen Besuchen und der Teilnahme an Pastoralkonferenzen in den Dekanaten geschah dies auch in institutionalisierter Weise, besonders durch regelmäßige Dechantenkonferenzen, die nahezu monatlich stattfanden. Dadurch wurde die gemeinsame Seelsorgeplanung intensiviert, aber auch der Kommunikationsfluß von der Dz in die Pfarre und zurück wesentlich verbessert.
Positiv wirkte sich aus die Bildung eines Vikariatsrates, bestehend aus Priestern und Laien, mit dessen Hilfe eine den verschiedenen soziologischen Strukturen der Vikariate angepaßtere Pastoralplanung möglich war und auch tatsächlich neue Initiativen gesetzt wurden. (Bei weitem nicht alle konnten allerdings in der Basis auch verwirklicht werden.)
Auf diese Weise entfaltete sich, besonders in den Landvikariaten, ein stärkeres Eigenleben. In der Großstadt Wien gelang dies, von der Situation her bedingt, nicht im selben Maße.
Die Tätigkeit der BVe war somit tatsächlich allein auf pastorale Bereiche beschränkt. Die übliche Administration, die Erteilung von Jurisdiktionen und Dispensen etc. wurde ausschließlich vom Ordinariat und seinen Abteilungen besorgt.
Teilhabe an der Leitung der Dz hatten die BVe durch das Mitspracherecht in der sogenannten „Ordinariatskonferenz", die unter Vorsitz des DBs gemeinsam mit dem GV, dem Ordinariatskanzler und dem Finanzkammerdirektor wöchentlich stattfindet und wo Fragen, die für die gesamte Dz von Bedeutung sind, gemeinsam erörtert werden.

Rückblickend muß kritisch aber auch folgendes bemerkt werden: In den Vikariaten entstand zum Teil ein unterschiedliches Eigenleben und eine eigene Dynamik, die aber oft nicht für Aktivitäten der ED genützt werden konnten, die es aber auch kaum zu koordinieren gelang. Ein Grund mag darin liegen, daß die Ordinariatskonferenz mit Themen der Gesamtadministration der ED, vor allem mit personellen Fragen so überladen ist, daß nur selten zu gemeinsamen pastoralen Planungen oder auch nur zu ausführlichen Referaten über die Initiativen aus den einzelnen Vikariaten Zeit bleibt. So funktioniert wohl der Kommunikationsfluß vom DB über die BVe nach unten, weniger aber der aus den Gremien der Vikariate hinauf in die Ordinariatskonferenz. Ein anderer Grund für diesen Mangel scheint auch darin zu liegen, daß die Ordinariatskonferenz keine geeignete Geschäftsordnung besitzt und die Kompetenzen zwischen Ordinariat und Vikariaten zu wenig präzise abgegrenzt sind[74]. Auch der Ordinariatskanzler, eigens mit der Koordinierung betraut, scheint auf Grund seiner Stellung dieser Aufgabe nicht gerecht werden zu können. Sie wäre wahrscheinlich eher von der Ordinariatskonferenz als solcher zu leisten bzw. vom GV wahrzunehmen.

---

[72] Ernennungsdekrete im WDzBl. 107 (1969) 98.
[73] Auf Ersuchen des Wiener Priesterrates haben die drei BVe im März 1974 vor dem Plenum des Priesterrates in kurzen Statements von ihrer Sicht aus die Erfahrungen der ersten Arbeitsperiode wiedergegeben. Kurzfassung dieser Statements im offiziellen Protokoll der 7. Sitzung des Priesterrates vom 19. 3. 1974, 4 ff.
[74] Zwei Änderungsvorschläge für die Arbeitsweise der Ordinariatskonferenz liegen seit 1972 vor, ebenso ein Entwurf für eine Geschäftsordnung seit Oktober 1973, die aber bis jetzt nicht zur Anwendung kamen.

Was Eigenleben und initiative Pastoralplanung in den Vikariaten anlangt mußte man feststellen, daß dies im Vikariat Wien-Stadt am schwersten war. Es hängt dies sicher von der Eigenart der Großstadt ab. Die großen Probleme großstädtischen Neuheidentums, die Überalterung der Stadt, Wohn- und Familienprobleme, die große Zahl der Fernstehenden, die bedrohliche Zahl der Kirchenaustritte usw. haben die Planung ungleich schwerer gemacht als in den Landvikariaten. Hier hat sich aber noch zusätzlich ausgewirkt, daß die Nähe des EBs und des Ordinariates den BV sich in seiner Position weniger profilieren ließ[75].
Wollte man zuerst die Vikariate von jeglicher Büroarbeit freihalten, stellte sich doch bald heraus, daß es ohne ein gut funktionierendes Sekretariat nicht geht. Andererseits war die Zusammenarbeit mit den diözesanen Ämtern bis zuletzt nicht optimal[76]. Wie die Erfahrung zeigt, ist es auch nicht immer möglich, daß die BVe ihr bisheriges Amt weiter ausüben. Dies war vielleicht bei der Leitung des Bildungshauses in Großrußbach noch denkbar, obwohl auch da die eher ungünstige geographische Lage überaus lange Anfahrtswege zu Sitzungen und Veranstaltungen verursachte. Bei der Leitung einer Pfarre zeigte sich, daß z. B. BV Kuntner die kleinere Pfarre Piesting, die er mit einem Kaplan betreute, aufgeben mußte und in die Stadt- und Propsteipfarre Wiener-Neustadt ging, wo er, unterstützt von mehreren Kaplänen, sich eher für seine Vikariatsaufgaben freispielen kann.
Was die Repräsentation nach außen anlangt, haben die BVe in den Landvikariaten mehr auf Grund ihrer Aktivität und ihrer Persönlichkeit, denn ihres Amtes bei den öffentlichen Stellen Anerkennung gefunden. Noch stärker spürbar wurde dies in der Großstadt Wien, in der EB u. WBe schon rein gesellschaftlich weit höher eingeschätzt werden als der BV.
Aber auch innerkirchlich war in den verschiedenen Bereichen zu spüren, daß vom gläubigen Volk und von den Priestern der *bischöfliche* Amtsträger mehr Respekt erfährt, als jener, der bloß jurisdiktionelle Vollmachten hat. Dies machte sich bei Firmungen bemerkbar, bei denen BVe ohne usus pontificalium nicht allzu gern gesehen wurden, aber auch sonst bei offiziellen Anlässen.

Rückblickend hat die Tatsache, daß es in der ED Wien drei WBe und drei territoriale BVe ohne Weihe gibt, ebenfalls Probleme aufgeworfen[77]. Durch die Teilnahme an der Ordinariatskonferenz sind die BVe in gewissem Sinn an der Leitung der Diözese beteiligt. Die WBe hingegen, abgesehen vom GV, nehmen an dieser Sitzung nicht teil[78]. Als Mitglieder der Bischofskonferenz können sie daher dort nur die Erfahrungen aus dem ihnen anvertrauten Sachbereich einbringen. Die territorialen BVe hingegen, die Jurisdiktionsträger sind, eine größere Mitverantwortung in der Leitung der Dz und auch den unmittelbaren Kontakt mit dem Klerus und der Pastoralplanung haben, nehmen, zumindest in Österreich[79] an der Bischofskonferenz nicht teil.
Die WBe unterstützen ferner den DB bei den kanonischen Visitationen. Vom GV abgesehen, sind die WBe aber im Detail über die konkrete Pastoralplanung in den einzelnen Vikariaten nicht informiert. Sie müssen also vor den Visitationen durch den BV über den aktuellen Stand der Pastoralplanung unterrichtet werden und im Anschluß an die Visitation ihre Beobachtungen und Anweisungen den BVn wieder

---

[75] Vgl. dazu das Statement von BV Steiner im Wiener Priesterrat, a. a. O. 4.
[76] Vgl. dazu das Statement von BV Steiner vor dem Wiener Priesterrat und die parallelen Äußerungen dazu von den BVn Stubenvoll und Kuntner in derselben Priesterratssitzung, a. a. O. 4—10.
[77] EB Jachym ist gleichzeitig Koadjutor und GV, WB Weinbacher ist BV für die Orden, WB Moser ist beauftragt mit der Wahrnehmung der Anliegen der diözesanen Erwachsenenbildung, aber nicht zum BV ernannt.
[78] Sie nehmen nur bei der sogenannten „erweiterten Ordinariatskonferenz" im selben Turnus wie die Amtsleiter (Schulamt, Pastoralamt, Caritas) teil.
[79] Vgl. dazu weiter oben das Schweizer Modell.

übertragen. Dies ist nicht nur von der Arbeit her unrationell, sondern erweckt auch beim Seelsorgsklerus den Eindruck einer Zweigleisigkeit in der diözesanen Führung. Es erhebt sich schließlich die Frage, ob es richtig ist, daß die BVe wohl Jurisdiktion haben (die sie ohnehin fast nie ausüben) aber keine Bischofsweihe, die für die Ausübung ihres Amtes in der Öffentlichkeit eher fördernd wäre. Schon in der ersten Session der Wiener Diözesansynode wurde ein überraschender Zusatzantrag gestellt, daß die BVe „wegen ihrer vorwiegend seelsorglichen Aufgaben nach Möglichkeit selbst Bischöfe sein" sollen. Dieser Antrag wurde damals mit 157 Pro-, 129 Kontra- und 13 Stimmenthaltungen sehr knapp angenommen, später aber bei der Promulgation nicht in Kraft gesetzt. Der Grund dafür war vor allem der, daß die Frage nicht ausdiskutiert war und man Erfahrungen sammeln wollte. Heute ist man dieser Frage wieder nähergetreten. So hieß es im Quinquennalbericht der ED Wien, der im Dezember 1973 nach Rom ging: „trotz der ihnen vom Recht zukommenden Jurisdiktionsvollmacht stehen die Bischofsvikare in der Schätzung des Volkes deutlich unter den Weihbischöfen. Es wäre daher doch zu überlegen, auch für sie die Bischofsweihe anzustreben"[80]. Allerdings stehen einer solchen Lösung auch unter den momentanen Umständen schwere Bedenken entgegen.
Trotz anders lautender Vorschläge wurden die BVe der 2. Amtsperiode wieder nur auf 5 Jahre bestellt[81]. Eine so kurze Amtszeit und die Tatsache, daß die Kandidaten jeweils durch einen sehr komplizierten Wahlvorschlag von der Basis her in einem Dreiervorschlag dem DB präsentiert werden, läßt die Möglichkeit offen, daß das Amt der BVe doch allzu oft wechseln könnte. Damit entstünde aber nicht nur eine unverhältnismäßig große Anzahl an WBn, sondern es erhebt sich auch die Frage, wie, zumindest nach der im deutschen Sprachgebiet üblichen Form, es noch Möglichkeiten für einen geweihten Bischof gibt, aus diözesanen Ämtern wieder in kleinere Aufgabenbereiche, etwa auch in die direkte Pfarrseelsorge zurückzukehren[82]. Von der Änderung dieser Umstände wird wohl eine spätere Entscheidung wesentlich abhängen.

Im Frühjahr 1974 sollten die neuen Kandidatenvorschläge für die zweite Amtsperiode der BVe erfolgen. In sehr eingehenden Debatten wurde eine geeignete Wahlordnung gesucht. Die frühere war ja nicht mehr anwendbar, da sie sich ganz auf die Zeit der Synode mit ihren Organen gestützt hatte. Während im Vikariat Unter dem Wienerwald sehr energisch eine demokratische Wahl gefordert wurde, wie es ja schließlich die Wiener Diözesansynode auch beschlossen hatte[83], wollte man im Vikariat Unter dem Manhartsberg eine viel einfachere Lösung, im Vikariat Wien-Stadt aber gänzlich von einer Wahl absehen. Schließlich wurde aber doch eine Ordnung für die Vikarswahl erstellt, und zwar für 2 Wahlvorgänge, einen auf der Ebene des Dekanates, einen zweiten auf der Ebene des Vikariates, wobei wieder Priester und Laien wahlberechtigt waren[84]. Die Wahlbeteiligung lag in jenen Wahlgängen, wo persönlich die Stimme abgegeben werden mußte, nur bei 47 %, stieg aber in den Wahlvorgängen, wo Briefwahl gestattet wurde, bis zu 80 %. Dazu kam, daß eine Wahl, die auf so breiter Basis angelegt war, ganz einfach den Großteil der Stimmberechtigten in ihrer Entscheidung überfordert. Nicht einmal die Priester, geschweige die große Zahl der stimmberechtigten Laien, hatten einen entsprechenden Überblick über jene Kandidaten, die für dieses Amt in Frage kommen. Somit wird schon von daher eine solche Form der Wahlvorschläge problematisch. Übrigens fällt auf, daß in keiner einzigen deutschsprachigen Dz, nicht einmal in der Schweiz, in der die Wahl in verschiedene kirch-

[80] Quinquennalbericht der ED Wien 1969—1973, 13.
[81] Protokoll der 14. Sitzung des pastoralen Diözesanrates vom 17. 12. 1973, 4.
[82] In den angelsächsischen Ländern scheint es verschiedene Modelle einer solchen Rückkehr zu geben.
[83] Synode Wien: Information, Berichte, Dokumente, Dok. 1, März 1969, 3.
[84] Ordnung für die Vikarswahl in: WDzBl. 112 (1974) 40—43.

liche Ämter doch üblich ist, auch nur ein wie immer gearteter Vorschlag vor der Ernennung der BVe eingeholt wird[85]. In den Vorbereitungsarbeiten zur Erstellung der Kandidatenlisten wurde auch der Vorschlag gemacht, im Vikariat Wien-Stadt den GV in Personalunion mit dem BV zu sehen. Man glaubte, dies könnte die weiter oben geschilderten Schwierigkeiten zum Teil beheben. Es wäre aber andererseits noch sorgsam zu prüfen, ob dies arbeitsmäßig überhaupt zu bewältigen sei.
Auf Grund der Wahlvorschläge und nach Einholen der Wohlmeinung des Metropolitan- und Domkapitels hat der Herr Kardinal dem Priesterrat der ED Wien in seiner Sitzung vom 14. Mai 1974 die territorialen BVe für die nächste Amtsperiode, die mit 1. September 1974 beginnt, bekanntgegeben: In den Vikariaten Unter dem Manhartsberg und Unter dem Wienerwald werden die bisherigen Bischofsvikare wieder bestätigt. Nur im Vikariat Wien-Stadt hat der bisherige Bischofsvikar aus Gesundheitsgründen nicht mehr kandidiert und an seine Stelle wird P. J. Zeininger OSFS, der bisherige Leiter des Pastoralamtes, treten[86].
Im Laufe der 2. Amtsperiode der territorialen BVe werden nun wohl aus der Erfahrung der 1. Periode so manche Änderungen vorgenommen werden müssen, um dieses neue Institut auf längere Sicht in das Diözesankonzept einzubauen. Vor allem wird zu achten sein, ob man eine größere Verselbständigung der Vikariate will und damit auf längere Sicht eine stärkere Auseinanderentwicklung innerhalb der ED in Kauf nimmt, oder aber, ob nicht gerade durch bessere Koordinierung und Konzentration der Kräfte noch mehr zum Wohle der ED geschehen könnte.

IV. Grundsätzliche Anmerkungen zum Wiener Modell der territorialen Bischofsvikare und zum Institut der Bischofsvikare überhaupt

Nach Ablauf der 1. Amtsperiode der territorialen BVe in der *ED Wien*, lassen sich folgende Grundsätze aufstellen:

1. Kardinal König hat wiederholt die Meinung geäußert, daß einer der wichtigsten und fruchtbringendsten Beschlüsse der Wiener Diözesansynode jener gewesen sei, die ED Wien in drei Vikariate zu teilen. Nach sorgfältiger Analyse der in der 1. Amtsperiode gemachten Erfahrungen wird es nun von den konkreten Maßnahmen, die jetzt zu treffen sind, abhängen, welche Rolle in Zukunft die territorialen BVe der ED Wien spielen werden: ob sie noch stärker als bisher und wesentlich teilnehmen an den Leitungsaufgaben der Dz und so den DB einer so großen Diözese spürbar entlasten, oder aber, ob ihr Amt schließlich, nur mit einem anderen Namen versehen, zu dem wird, was bislang die Erzdechanten gewesen sind.

2. Die Einschätzung des Amtes der territorialen BVe im Seelsorgeklerus wird nicht nur von ihrer hierarchischen Stellung abhängen, sondern wesentlich auch davon, wieweit durch diese neue Einrichtung zunehmend echte Hilfe bei der immer schwerer werdenden Bewältigung der Seelsorgearbeit geboten wird.

3. In noch stärkerem Ausmaß als bisher wird es Aufgabe der territorialen BVe sein müssen, den persönlichen Kontakt mit den Mitarbeitern in der Seelsorge, Priester wie Laien, zu pflegen und ihre Sorgen aus nächster Nähe kennenzulernen, um so auch alle notwendigen Seelsorgeplanungen an den tatsächlichen Gegebenheiten und Verwirklichungsmöglichkeiten realistisch messen zu können.

4. Den BVn müßte in ihren Territorien soviel Selbständigkeit eingeräumt werden, daß sie nicht bloß als verlängerter Arm der Befehlsgewalt der Zentralstellen empfunden werden, sondern aus eigener Verantwortung heraus in den ihnen anvertrauten Gebieten ein entsprechendes Eigenleben entfalten können.

---

[85] In der Dz Speyer konnten allerdings Mitglieder der diözesanen Räte sowie die Dekane über Aufforderung des Bischofs Vorschläge machen.
[86] Vgl. zum Ganzen WDzBl. 6 (1974) 88.

5. Wirksamere Mittel zur Koordinierung der Planungen und Initiativen der einzelnen Vikariate müßten geschaffen werden, um so Eigeninitiativen gegebenenfalls für die ED fruchtbarer werden zu lassen, andererseits aber auch, um die notwendige Einheit der ED zu wahren.

6. Die Frage, ob die territorialen BVe auch zu Bischöfen geweiht werden sollten, müßte eingehend geprüft werden, unter Beachtung aller sich daraus ergebender Konsequenzen.

7. Bei Neubestellung von BVn sollte anstelle des bisherigen komplizierten Wahlvorganges nach anderen Möglichkeiten Ausschau gehalten werden, den Klerus und das gesamte Volk Gottes in einer solchen Form bei Wahlvorschlägen mitwirken zu lassen, daß dennoch der DB in der Letztverantwortung nicht eingeschränkt wird, aber auch die Befragten hinsichtlich ihrer Personen- und Sachkenntnis nicht überfordert werden.

Beim Überschauen der verschiedenen Verwirklichungsformen der BVe im *deutschen Sprachraum* drängen sich noch folgende Feststellungen auf:

1. Was das Konzil mit der Schaffung der neuen Rechtsfigur eines BVs wollte, wird nicht schon dadurch erreicht, daß formell jemand dazu bestellt wird, etwa WBe mit Ressorts betraut werden, die sie ohnehin schon früher innehatten, sondern nur dann, wenn dieses neue Amt in das Seelsorgekonzept eingeplant und in die Gesamtleitung der Dz integriert wird.

2. Zum BV sollte jemand nicht bloß auf Grund seiner früheren Verdienste bestellt, sondern jeweils mit jenen Aufgaben betraut werden (deshalb wurde die Rechtsfigur dieses Amtes ja so beweglich konzipiert), die er gerade auf Grund seiner Eignung und Schaffenskraft bestmöglich ausfüllen kann. So wäre z. B. für die Bestellung von Ordensvikaren nicht so sehr die bisherige langjährige Erfahrung in verschiedenen Diözesanämtern Voraussetzung, sondern vielmehr eine profunde Kenntnis der heutigen Problematik der Orden und Kongregationen, denen sie ja in ihren Krisen helfen und gegebenenfalls gemeinsam mit ihnen innerhalb der Dz neue Aufgabengebiete suchen sollen.

3. Die Bestellung von BVn sollte die anderen vom allgemeinen Recht vorgesehenen und festumrissenen Ämter der Diözesanverwaltung, wie etwa das Amt des GVs, nicht aushöhlen oder beschränken; schon gar nicht sollten dadurch de facto-Lösungen geschaffen werden, um de iure schon lang anstehende Personalprobleme auch weiterhin ungelöst stehenlassen zu können.

4. Die Einführung des BVs war in erster Linie beabsichtigt, um den WBn in weiterem Maß als bisher neben der Weihegewalt auch Teilnahme an der Hirtengewalt zu geben. Besonders in Dz, wo BVe mit Bischofsweihe und solche ohne Bischofsweihe bestellt wurden, wird sorgfältig zu prüfen sein, welche Kompetenzen wem zu übertragen sind, um die Einheit von Weihe- und Hirtengewalt auch in der Ausformung dieses Amtes möglichst deutlich machen zu können.

5. Hinsichtlich des BVs hat das allgemeine Recht nur ein Rahmengesetz geschaffen und die Einzelverwirklichung steht in hohem Maß in der Vollmacht des DBs. Die verschiedenen Verwirklichungsformen des BVs bisher geben daher Zeugnis davon, wie in den einzelnen Dz die Chance dieses neuen Amtes genutzt wurde. So gesehen scheint die Erprobung der neuen Rechtsfigur des BVs zu einem Testfall zu werden: ob und wieweit nämlich auch bei anderen künftigen Rahmengesetzen, die im Sinn einer zunehmenden Dezentralisation sicher zu erwarten sind, Dzn gewillt oder auch fähig sein werden, über die formale Erfüllung einer allgemeinen Gesetzesnorm hinaus die mens legislatoris zu erfassen und den gesteckten gesetzlichen Rahmen partikularrechtlich für die je eigene Situation bestmöglich auszufüllen.

HERIBERT HEINEMANN

Was wird aus dem Priesterrat?

Kritische Erwägungen zu einer möglichen Entwicklung

Der unbefangene Leser mag zunächst von der angegebenen Fragestellung überrascht sein. Vor fast 10 Jahren haben die Väter des II. Vatikanums die Einrichtung eines Priesterrates (= PRs) auf der Ebene der Ortskirche gefordert[1]. Die Aufgabenstellung dieses Ratsgremiums wurde sowohl im Priesterdekret als auch in nachkonziliaren Verlautbarungen umschrieben[2], so daß der Eindruck entstehen konnte, der zuständige Ortsbischof habe nur noch im Verfolg der Konzilsaussage die Einrichtung des PRs in seiner Diözese vorzunehmen und die diesem Rat zugewiesene Aufgabe näher zu umschreiben. In der Tat kann festgestellt werden, daß die Errichtung und Konstituierung der PRe im deutschsprachigen Raum als abgeschlossen betrachtet werden kann[3]. Inzwischen sind, da eine nähere Anweisung weder durch das Konzil noch durch nachkonziliare römische Verlautbarungen über die Mitgliedschaft im PR ergangen war, entsprechende, allerdings sehr unterschiedliche Wahl- und Berufungsordnungen erlassen worden[4].

Ungeachtet der Anordnung auf Einrichtung und Konstituierung der PRe erscheint jedoch die Frage nach der Aufgabenstellung noch immer nicht eindeutig geklärt. Damit ist aber die Frage nach der Abgrenzung der Aufgaben und Zuständigkeiten gegenüber den schon von dem allgemeinen oder partikularen Kirchenrecht wie auch vom Konzil noch geforderten Einrichtungen, denen ein unterschiedliches Mitspracherecht im Bereich der Diözese zugestanden ist (Domkapitel, Diözesankapitel, Seelsorge- bzw. Pastoralrat u. ä.) auf engste verbunden. „Der Bischof und die vielen Räte" überschreibt H. Schmitz[5] einen Aufsatz, der die Ungeklärtheit der Zuständigkeiten erkennbar macht. Gerade diese Problematik hat Schmitz zu einer weiteren Veröffentlichung unter dem Thema „Reduzierung der nachkonziliaren Räte?"[6] angeregt.

Die zum Teil schon unübersichtliche Literatur zum PR[7] verdeutlicht, daß es hier noch

---

[1] Dekret „Presbyterorum Ordinis" (PO) Art. 7: AAS 58 (1966) 1001.

[2] Eine nähere Umschreibung der Aufgabenstellungen erfolgte durch das MP „Ecclesiae Sanctae" (ES) v. 6. August 1966 I, 8 Abs. 2; 15, 21 § 2: AAS 58 (1966) 757—787.

[3] Die Vierteljahreszeitschrift „Österreichisches Archiv für Kirchenrecht" hat die Konstituierung und die Statuten der Priesterräte der österreichischen Diözesen laufend mitgeteilt. Die entsprechenden Aussagen für die deutschen Diözesen sind in den jeweiligen Diözesan-Amtsblättern mitgeteilt.

[4] Wie unterschiedlich die Wahl in den PR geregelt ist, mag an zwei Beispielen deutlich gemacht werden: in der Erzdiözese Wien „hat jeder in der Erzdiözese lebende Priester, der hier seinen Dienst tut oder nach seinem Dienst in der Erzdiözese in den Ruhestand getreten ist, aktives und passives Wahlrecht". (Erzdiözese Wien, Statut und Wahlordnung für den Priesterrat, Neufassung vom 1. Juli 1972, B 3; abgedruckt: ÖAKR 23 [1972] 326.) Die Wahlordnung für den PR im Bistum Essen sieht demgegenüber eine Wahl durch ein Wahlmännergremium vor, das aus den Mitgliedern der Stadt- und Kreispresbyterien zusammengesetzt ist. Die in der Diözese lebenden Priester haben nur dadurch, daß sie direkt die Stadt- bzw. Kreispresbyterien wählen, einen Einfluß auf die Wahl zum PR. (Wahlordnung für den PR im Bistum Essen vom 26. Mai 1967; abgedruckt: Kirchliches Amtsblatt für das Bistum Essen 10 [1967] 118.)

[5] *H. Schmitz*, Der Bischof und die vielen Räte, Anmerkungen zum diözesanen Rätewesen: TThZ 79 (1970) 321—344.

[6] *H. Schmitz*, Reduzierung der nachkonziliaren Räte? Zur Legitimität einer Forderung: Ius Populi Dei, Miscellanea in honorem Raymundi Bidagor II, Rom 1972, 91—107.

[7] Aus der Fülle der Literatur sei beispielhaft ausgewählt: *J. Beyer*, De Consilio presbyterii adnotationes: PerRMCL 60 (1971) 29—101; *A. Bocquet / L. de Naurois / P. Eyt / J. Passicos*, Le Conseil presbytéral: RDC 20 (1970) 97—183; *F. Klostermann*, Die pastoralen Gremien: Diakonia 2 (1971) 346—353; *B. Löbmann*, Der Priesterrat und das Presbyterium: Sapienter ordinare (FS f. E. Kleineidam), Leipzig 1969, 440—458; *H. Müller*, Der Priesterrat

weiterer Überlegungen bedarf. Das Rundschreiben der Kongregation für den Klerus vom 11. April 1970 als auch die Mitteilungen der Kommission zur Reform des CIC[8] lassen bereits erkennen, in welcher Weise und mit welchen Aufgabenstellungen der PR in einer künftigen Gesetzgebung umschrieben werden soll. Im folgenden soll der Versuch unternommen werden, auf Grund dieser Aussage, aber auch auf Grund inzwischen erfolgter Entwicklungen, die Frage zu erhellen, was aus dem PR werden kann.

Die Problematik des PRs und seiner Aufgabenstellung ergibt sich zweifelsohne zunächst einmal aus den rechtlich nicht eindeutig erfaßbaren Aussagen des II. Vatikanums. Vielleicht rächt sich hier die Auffassung, die gelegentlich von Konzilsvätern vertreten wurde, daß die Formulierungen nicht allzu juridisch sein sollten. Die Überführung der Konzilsaussagen in die praktische Verwirklichung zeigt, daß der Verzicht auf eine klare rechtliche Aussage zu unerträglichen Spannungen führen kann[9]. Das läßt sich bei den mit dem PR gegebenen Fragen deutlich machen. In unserem Zusammenhang soll nur verwiesen werden auf die Abgrenzung zum Domkapitel (= DK), das nach allgemeinem Recht als „senatus et consilium" des Bischofs gilt (c. 391 § 1), und zu dem vom Konzil gewünschten „Consilium pastorale" (Art 27, 5 „Christus Dominus").

Der PR wird im Priesterdekret „Presbyterorum ordinis" Art. 7 als „coetus seu *senatus* sacerdotum" bezeichnet. Seine Aufgabe liegt in der Beratung des Bischofs bei der Leitung der Diözese. Nun ist jedoch anzumerken, daß sowohl die Bezeichnung „senatus" als auch die Aufgabe der Beratung des Bischofs nach allgemeinem Recht dem DK zusteht. Die Abgrenzungsfrage ist damit gestellt. Wenn darüber hinaus im Bischofsdekret „Christus Dominus" Art. 27, 5 nachzulesen ist, daß der Pastoralrat die Aufgabe hat, alles, was die Seelsorgearbeit betrifft, zu beraten und daraus praktische Folgerungen zu ziehen, so wird deutlich, daß diese Zuständigkeit im Hinblick auf den PR einer Interpretation bedarf. Die Fragestellung könnte etwas pointiert wie folgt formuliert werden:

1. Priesterrat als Nachfolger des Domkapitels?
2. Priesterrat als Standesvertretung der Priester?

Diesen Fragestellungen soll im folgenden nachgegangen werden.

I. Priesterrat als Nachfolger des Domkapitels?

Während der Konzilstext noch davon ausgeht, daß die DK den Bischof „in der Leitung der Diözese" unterstützen und „seinen (d. h. des Bischofs) Senat bilden"[10], trägt der nach Art. 7 Abs. 2 des Priesterdekretes zu bildende PR ebenfalls die Bezeichnung „senatus". Gleichfalls wird ihm die Aufgabe zugesprochen, den Bischof

---

als Senat des Bischofs: ÖAKR 24 (1973) 4—17; *A. Scheuermann*, Der Priesterrat: Ius et salus animarum, FS f. B. Panzram, hg. v. *U. Mosiek / H. Zapp*, Freiburg 1972, 123—137; *H. Schmitz*, Das Presbyterium der Diözese: TThZ 77 (1968) 133—152; *ders.*, Der Bischof und die vielen Räte, Anmerkungen zum diözesanen Rätewesen: TThZ 79 (1970) 321—344; *ders.*, Priesterrat oder Domkapitel „Senat des Bischofs in der Leitung der Diözese"? AkathKR 139 (1970) 125—131; *ders.*, Reduzierung der nachkonziliaren Räte? Zur Legitimität einer Forderung: Ius Populi Dei II, 91—107; *R. Weigand*, Änderung der Kirchenverfassung durch das II. Vatikanische Konzil? AkathKR 135 (1966) 391—414.

[8] „Litterae Circulares ad Praesides Conferentiarum Episcopalium de Consiliis Presbyteralibus ..." v. 1. April 1970 (abgek. SC Cler. Litt. circ.): AAS 62 (1970) 459—465; „De consilio presbyterali", Acta Commissionis: Communicationes 5 (1973) 229—230; zum Vergleich sei verwiesen auf die Aussagen über DK „De canonicorum capitulis" 232—233 und Pastoralrat „De consilio pastorali" 231 der gleichen Ausgabe der Zeitschrift. Es ist dabei jedoch anzumerken, daß die Kommissionsberichte grundsätzlich, wie aus einem Monitum hervorgeht, weder offiziellen noch offiziösen Charakter haben; vgl. Communicationes 3 (1971) 205.

[9] Vgl. *G. May*, Deutung und Mißdeutung des Konzils: AkathKR 135 (1966) 444—472.

[10] CD Art. 27, 2.

bei der Leitung der Diözese mit seinen Vorschlägen zu unterstützen[11]. Bei der Harmonisierung der Konzilstexte ist leider nicht darauf geachtet worden, im Bischofsdekret bei der Aufzählung der dem Bischof zugeordneten Räte auch den PR anzuführen. Eine bestimmte Absicht wird hier wohl kaum zu vermuten sein. Das MP „Ecclesiae sanctae" beachtet noch das Nebeneinander von DK und PR, wie es sich aus den Konzilstexten ergibt; es zeigt aber deutlich an, daß eine Neuordnung der Aufgaben und Zuständigkeiten der beratenden Gremien, „die kraft geltenden Rechtes vorhanden sind, also das Domkapitel . . .", notwendig wird[12]. Beachtenswert ist jedoch, daß in dem MP „Ecclesiae sanctae" das Wort „senatus" nur im Zusammenhang mit dem PR erscheint[13]. Das Rundschreiben der Kleruskongregation vom 11. April 1970, das sich mit dem PR beschäftigt, zeigt jedoch die Weiterentwicklung an. Wenn dieses Schreiben auch mehr der Beratung der mit der Einrichtung der PRe beschäftigten Ortsbischöfe dienen soll, so zielt es auf eine Neuregelung im künftigen Rechtsbuch der Kirche ab[14]. Die Formulierung „Der Titel und Name Senat des Bischofs für die Leitung der Diözese steht allein dem Priesterrat zu"[15] ist daher sehr beachtenswert. Das DK soll demnach zunächst die ihm vom geltenden Recht zukommende Bezeichnung „senatus" verlieren. Dieser Name wird künftighin nur dem PR zugesprochen. Es geht sicherlich nicht nur um einen „Wortwechsel" zwischen DK und PR. Vielmehr wird im gleichen Dokument im Hinblick auf das DK gesagt, daß „diese Institutionen ihre Aufgaben und Zuständigkeit so lange behalten sollen, bis ihre Stellung neu geregelt wird"[16]. Damit ist ausgesagt, daß mit der künftigen Aufgabenstellung der PRe auch eine Neuregelung für die DK beabsichtigt und zu erwarten ist.

Die Vorarbeiten der Kommission für die Reform des CIC erhellen die Frage nach der künftigen Funktion der DK in Abgrenzung zum PR, die in dem obengenannten Rundschreiben angedeutet ist, vollends. Nicht wenige Aufgaben, so meint der Berichterstatter der zuständigen Kommission (W. Onklin), die vom geltenden Recht dem DK zugewiesen sind, werden künftighin vom PR oder einem Ratsgremium[17], das aus Mitgliedern des PRs gebildet wird, übernommen werden[18]. Das DK soll seine wichtigste Aufgabe in den feierlichen liturgischen Funktionen („functiones liturgicas sollemniores") in der Kathedralkirche sehen[19]. Damit läßt sich eine sicher zunächst als vergröbernd erscheinende Ableitung finden: das DK wird zuständig für den liturgischen Vollzug des Kathedralgottesdienstes; der PR übernimmt die rechtlichen Funktionen, die bisher das DK ausübte!
Eine solche Entwicklung verdeutlicht die Berechtigung der eingangs gestellten Frage „Priesterrat als Nachfolger des Domkapitels?". Gegenüber solchen Neuregelungen dürfen aber einige kritische Überlegungen angemeldet werden. Der Begrenzung der Aufgaben des DKs auf rein liturgische Funktionen wird man aus vielerlei Überlegungen heraus nicht ohne weiteres zustimmen können und wollen. Sowohl allgemein kirchenrechtliche als auch staatskirchenrechtliche Gründe sprechen dagegen.

1. Das geltende kirchliche Recht sieht für die DK noch eine Reihe von sogenannten Zustimmungsrechten vor allem in vermögens- und prozeßrechtlichen Fragen vor (so in cc. 394 § 2, 1532 § 2, 1533, 1538; 1653 § 1). Diese Rechte des Kapitels binden den Diözesanbischof in der Weise, daß er in den vom Gesetz umschriebenen

---

[11] PO Art. 7, 1. [12] ES I 17 § 2. [13] ES I 15 § 1.
[14] SC Cler. Litt. circ. Conclusiones III, 2. [15] SC Cler. Litt. circ. Nr. 10, 1.
[16] SC Cler. Litt. circ. Nr. 10, 2; entsprechend MP ES I 17 § 2.
[17] Dieses Ratsgremium, das in den Vorarbeiten der Reformkommission die Bezeichnung „Collegium consultorum" trägt, ist dazu bestimmt, eilbedürftige Entscheidungen des Bischofs vorzubereiten. Darüber hinaus kommt ihm jedoch eine Reihe von Sonderaufgaben zu, z. B. die Wahl des „Administrator dioecesanus" bei Vakanz des Bischöflichen Stuhles; vgl. Communicationes 5 (1973) 230, 234.
[18] Communicationes 5 (1973) 232. [19] Communicationes 5 (1973) 232.

Fällen rechtsunwirksam handelt, wenn er die Zustimmung des Kapitels nicht eingeholt hat[20]. Diese Rechte des Kapitels haben zweifelsohne ihre Geschichte, sie sollten aber deshalb nicht ohne Not beseitigt werden. In der Vergangenheit konnten sie als eine gewisse Korrektur zu einem Vorgehen des Ordinarius in Vermögensangelegenheiten verstanden werden. Eine solche Korrektur scheint jedoch dem an die Stelle des DKs tretenden PR nicht eingeräumt zu werden. Bisher sind lediglich sogenannte Anhörungsrechte des PRs feststellbar, die nach c. 105 besagen, daß der Ortsbischof zum rechtswirksamen Handeln gehalten ist, das Votum des PRs einzuholen[21]. Dieses Votum bedeutet jedoch nicht Zustimmung. Die Arbeiten der Kommission für die Reform des CIC lassen erkennen, daß das Recht des PRs, so wie es auch vom Konzil gewünscht worden ist, als ein Beratungsrecht (votum consultativum[22]) verstanden werden soll. Die Reformkommission schließt sich damit ganz konsequent an die bisherigen römischen Verlautbarungen über die Rechte des PRs an[23].

Die Ergänzungsvorlage der Sachkommission VIII (Verantwortung des ganzen Gottesvolkes für die Sendung der Kirche), die der Gemeinsamen Synode der Diözesen der BRD vorliegt[24], hat — allerdings erst nach einer Erklärung der Deutschen Bischofskonferenzen gegenüber der ersten Vorlage[25] — sich auch mit dem PR beschäftigt und dabei die Verabschiedung eines Votums an den Hl. Stuhl vorgeschlagen. In diesem Votum wird der Wunsch formuliert: „Der Bischof soll in folgenden Fällen an Stelle des Domkapitels den Priesterrat hören ..."[26]. Die im Votum genannten Fälle sind solche, bei denen nach geltendem Recht das DK ein Anhörungsrecht besitzt[27], d. h. der Bischof handelt in solchen Fällen rechtsunwirksam, wenn das DK vorher nicht angehört wurde (vgl. c. 105). Das dem DK bisher zustehende Zustimmungsrecht findet auch in dieser Vorlage keine Erwähnung. Dies ist allerdings ganz folgerichtig, wenn der PR im Sinne der römischen Verlautbarungen als Beratungsgremium angesprochen wird. Demnach ist nur festzustellen, daß alle Überlegungen, die sich mit dem PR befassen, von der Ablösung der Beratungsrechte des DKs zugunsten des PRs ausgehen, daß darüber hinaus auch der Titel „senatus" auf den PR vom DK übergehen soll. Die Zustimmungsrechte jedoch, die nach geltendem Recht das DK besitzt, werden nicht an den PR weitergegeben, da er „nur" ein Beratungsgremium ist. Dieses im allgemeinen Recht bisher verankerte Zustimmungsrecht eines Diözesangremiums wäre damit ersatzlos aufgegeben.

Wenn dem Anschein nach das DK durch den PR abgelöst werden soll, so muß doch noch auf einige andere Fragen, die in diesem Zusammenhang eine befriedigende Lösung erwarten, hingewiesen werden. Das DK ist eine vom Recht auf Dauer angelegte Einrichtung, d. h. die Zugehörigkeit zum Kapitel ist in der Regel unbefristet. Dagegen wird gelegentlich angemerkt, daß hierdurch auf Dauer eine Unbeweglichkeit des Gremiums und eine Überalterung seiner Mitglieder die Erfüllung der vielfältigen Aufgaben erschweren. Bei einer Reform des geltenden Rechtes wäre hier jedoch leicht Abhilfe zu schaffen, etwa durch Festlegung einer Altersgrenze oder ähnlicher

---

[20] Vgl. dazu z. B. *Ph. Hofmeister*, Bischof und Domkapitel nach altem und neuem Recht, Abtei Neresheim 1931, 25—33.

[21] Nach MP ES I 8 Abs. 2 sollen die Bischöfe bis zu einer Reform des Pfründewesens *„nach Anhörung ihrer Priesterräte"* dafür sorgen, daß eine gleichmäßige Verteilung der Güter erfolgt; nach I 21 § 3 kann der Diözesanbischof *„nach Anhörung des Priesterrates"* Pfarreien errichten, aufheben oder sie in irgendeiner Weise verändern; vgl. auch das Anhörungsrecht nach I 21 § 2, das der PR ausdrücklich mit dem DK teilt.

[22] Communicationes 5 (1973) 230.

[23] ES I 15 § 3.

[24] Synode. Amtliche Mitteilungen der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der BRD 7/1973/13—18.

[25] Synode 2/1972/46.

[26] Synode 7/1973/14.

[27] Z. B. cc. 386, 388, 1234 § 1, 1303 § 4, 1574 § 2.

Regelungen. Grundsätzlich garantiert jedoch die zeitlich unbegrenzte Zugehörigkeit auch eine gewisse Kontinuität in der Verwaltung der Diözese. Die Mitglieder des PRs werden jedoch in einer bestimmten Zeitabfolge immer wieder neu gewählt[28], so daß von einer kontinuierlichen Arbeit wohl kaum die Rede sein kann[29].

Auch die Frage, wie die Berufung in den PR erfolgen soll, die in den amtlichen römischen Verlautbarungen nicht angesprochen ist, bedarf noch einer verbindlichen Regelung[30]. „Es kann nicht dem Gutdünken des Bischofs überlassen bleiben, wer in den Priesterrat berufen wird", schreibt H. Schmitz[31] mit dem Hinweis darauf, daß der PR auch die Aufgabe hat, das Presbyterium einer Diözese zu repräsentieren[32]. Ebenfalls bedarf die Frage nach der Stellung des PRs für die Zeit der Erledigung des Bischöflichen Stuhles einer befriedigenden Lösung. Während das DK gerade in der Zeit der Sedisvakanz eine besondere Bedeutung gewinnt, endet die Amtszeit des PRs beim Freiwerden des Bischofsitzes[33]. Diese Regelung ist im Hinblick auf die Bedeutung des PRs als Repräsentant des Diözesanklerus kaum einsichtig zu machen. Alle Anzeichen deuten jedoch darauf hin, daß eine andere Regelung angestrebt wird[34].

2. Bei einer beabsichtigten Abdrängung des DKs auf liturgische Funktionen im Kathedralgottesdienst müssen jedoch auch staatskirchenrechtliche Überlegungen angestellt werden. Zu verweisen wäre dabei vor allem auf den Einfluß des DKs bei der Besetzung eines Bischofsitzes. In den zwischen Kirche und Staat abgeschlossenen Konkordaten sind gelegentlich zwar unterschiedliche, aber doch maßgebliche Einflußmöglichkeiten des DKs bei der Besetzung des Bischofsitzes durch vertragliche Regelung eingeräumt[35]. Werden diese Rechte des DKs an den PR weitergegeben oder kann darauf verzichtet werden?

---

[28] Sowohl das MP ES als auch das Schreiben der Kleruskongregation sagen über die Dauer der Mitgliedschaft nichts aus. Die bischöflichen Errichtungsdekrete haben die zeitliche Zugehörigkeit geregelt, so sehen die Dekrete in den österreichischen Diözesen eine fünfjährige Amtsdauer vor (vgl. z. B. Bischöfliches Dekret über die Errichtung des PRs der Diözese Linz: ÖAKR 19 (1968) 111 f); in den deutschen Diözesen ist die Amtsdauer auf drei Jahre festgelegt (vgl. z. B. Dekret über die Errichtung des PRs im Bistum Essen: Kirchl. Amtsblatt für das Bistum Essen 10 [1967] 117).

[29] Daß die römischen Behörden diese Problematik erkannt haben, zeigt der Vorschlag, den die Kongregation für den Klerus in ihrem Rundschreiben über die Einrichtung der Pastoralräte gemacht hat. Dieses Rundschreiben ist bisher noch nicht veröffentlicht. In diesem Schreiben wird den Bischöfen empfohlen, ein „Rotationssystem" anzuwenden, nach dem nur immer ein Teil der Mitglieder des Pastoralrates sein Amt verliert und neue Mitglieder zugewählt werden, so daß die kontinuierliche Arbeit in diesem Gremium gesichert ist; vgl. SC Cler. Litt. circ. v. 25. Januar 1973 Nr. 7, 5.

[30] Vgl. Communicationes 5 (1973) 229; in der Diözese Linz erhalten von den 33 Mitgliedern des PRs 26 durch Wahl, 3 durch Ernennung des Bischofs und 4 von Amts wegen (Generalvikar, Finanzdirektor, Seelsorgeamtsleiter, Seminarregens) die Mitgliedschaft; vgl. Dekret über die Errichtung: ÖAKR 19 (1968) 111; im Bistum Essen werden von den 24 Mitgliedern 17 gewählt und 7 durch den Bischof ernannt; vgl. Dekret über die Errichtung: Kirchl. Amtsblatt für das Bistum Essen 10 (1967) 117.

[31] *H. Schmitz*, Priesterrat oder Domkapitel „Senat des Bischofs in der Leitung der Diözese"?: AkathKR 139 (1970) 130.

[32] PO Art. 7, 1; ES I 15 § 1.

[33] ES I 15 § 4; die hier auch vorgesehene Sonderregelung über das Weiterbestehen interessiert nicht.

[34] SC Cler. Litt. circ. 10, 4; Communicationes 5 (1973) 230.

[35] Vgl. dazu die Sonderregelung für das Erzbistum Salzburg in dem Konkordat zwischen dem Hl. Stuhl und der Republik Österreich v. 5. Juni 1933 Art. IV § 1 Abs. 3: AAS 26 (1934) 252; Konkordat zwischen dem Hl. Stuhl und dem deutschen Reich v. 20. Juli 1933 Art. 14 (bzgl. der Diözesen Rottenburg, Mainz, Meißen): AAS 25 (1933) 396; Konkordat zwischen dem Hl. Stuhl und dem Freistaat Baden v. 12. Oktober 1932 Art. III: AAS 25 (1933) 179; Konkordat zwischen Seiner Heiligkeit Papst Pius XI. und dem Staate Bayern v. 29. März 1924 Art. 14 § 1: AAS 17 (1925) 52; Vertrag des Freistaates Preußen mit dem Hl. Stuhl v. 14. Juni 1929 Art. 6: AAS 56 (1929) 526.

Der Bericht der Reformkommission erwähnt mögliche Rechte bei der Bestellung eines Bischofs mit dem Hinweis auf Art. 20 Abs. 2 des Dekretes „Christus Dominus"; demnach sollen Nominations-, Präsentations- und Designationsrechte staatlichen Autoritäten nicht mehr eingeräumt werden[36]. Bestehende Rechte dieser Art werden damit selbstverständlich nicht aufgehoben. Die Konzilsväter hatten lediglich die staatlichen Obrigkeiten gebeten, auf die in Konkordaten eingeräumten Rechte zu verzichten. Es gilt der Grundsatz, daß wohlerworbene Rechte unangetastet bleiben müssen (vgl. c. 4). Über bestehende Wahlrechte kirchlicher Organe, z. B. eines DKs, werden an dieser Stelle keine weiteren Aussagen gemacht. Das Wahlrecht des DKs wird bemerkenswerterweise in einem ganz anderen Zusammenhang vorausgesetzt, nämlich bei der Wahl eines „Administrator dioecesanus", der für die Zeit der Sedisvakanz bestellt wird. Es heißt dort, daß in Diözesen, in denen das DK ein Wahl- oder Vorschlagsrecht für die Neubesetzung besitzt, das Kapitel *und* ein Ratskollegium, das aus Mitgliedern des PRs gebildet ist, gemeinsam die Wahl des Administrators vornehmen sollen[37]. Dieser Administrator hat Rechte und Pflichten des im geltenden Recht als „Kapitularvikar" bezeichneten Jurisdiktionsträgers. Es ist dabei anzumerken, daß nach geltendem Recht die Wahl des Kapitularvikars ausschließlich vom DK vorzunehmen ist (c. 432 § 1).

Es ergibt sich hier die Frage, ob diese Regelung, die bei der Wahl des Administrators für die Vakanz des Bischofsitzes getroffen werden soll, auch Folgerungen für ein bestehendes Bischofswahlrecht zuläßt. Wenn die Reformkommission den Vorschlag macht, daß in Ausnahmefällen DK und Ratskollegium gemeinsam den Administrator wählen, so wird damit keine zwischen Staat und Kirche im österreichischen und deutschen Bereich getroffene Regelung berührt. Wenn jedoch dieses gemeinsam ausgeübte Wahlrecht auch auf die Besetzung des Bischofsitzes ausgedehnt würde, ständen staatskirchenrechtliche Abmachungen in Frage. Deshalb ist anzunehmen, daß eine künftige Entwicklung die Rechte des DKs auf Wahl des Bischofs da, wo diese Rechte bestehen, unangetastet läßt. Es gilt der Grundsatz, daß Verträge zu halten sind. Es stünde jedoch nichts im Wege, wenn dort, wo das DK das Recht auf die Bischofswahl besitzt, dem bei der Bestellung des Administrators tätig gewordenen Ratskollegium ein Beratungsrecht eingeräumt wird. Ein solches Beratungsrecht würde in keiner Weise die Rechte des DKs mindern.

Denkbar wäre jedoch auch, daß der Apostolische Stuhl wiederum mit dem Staat in das Gespräch eintritt und dabei eine mögliche Ablösung der Rechte des DKs zugunsten des PRs einer Regelung zuführt. Die schon zitierte Synodenvorlage über „Verantwortung des ganzen Gottesvolkes für die Sendung der Kirche" (Ergänzungsvorlage) hat festgestellt, daß es Aufgabe des PRs sei, bei der Bestellung des Bischofs und der Weihbischöfe im Rahmen des geltenden Rechtes mitzuwirken[38]. Dabei bleibt selbstverständlich offen, ob diese Mitwirkung im Sinne eines Wahlrechtes, das bisher vom DK wahrgenommen worden ist, oder eines Beratungsrechtes zu umschreiben wäre.

Abschließend sollte nur noch einmal gesagt werden, daß dann, wenn der PR das DK ablösen sollte, die in den Verträgen mit dem Staat vorgesehenen Einflußmöglichkeiten des Kapitels auf die Besetzung des Bischofsitzes beachtet werden müssen, gegebenenfalls mit dem Staat über die Übertragung dieser Rechte auf den PR neu zu verhandeln wäre. Ob die DK auf ihre wohlerworbenen Rechte verzichten werden, ist dabei eine andere Frage.

---

[36] Communicationes 5 (1973) 218.
[37] Communicationes 5 (1973) 234.
[38] Vgl. Synode 7/73/14 3. 2. 2. f; allerdings wird diese Mitwirkung auch für den Diözesanpastoralrat gefordert: Synode 7/73/14 3. 3. 1. g.

II. Priesterrat als Standesvertretung der Priester?

Die Frage, ob der PR in Zukunft als eine Art von „Standesvertretung" anzusehen ist, erscheint nicht ganz unberechtigt. Ein Zitat aus einer vor nicht allzu langer Zeit erschienenen Arbeit kann der Verdeutlichung dienen. Der Verfasser hat das Problem einer Abgrenzung der Aufgabenbereiche und Zuständigkeiten von Priester- und Seelsorgerat klar gesehen und kommt dabei zu dem Ergebnis: „Wenn man nun nicht den Seelsorgerat aus Priestern und Laien überflüssig machen will, so bleibt eigentlich keine andere Wahl, als den Priesterrat auf die Wahrnehmung der standesbedingten Interessen der Priester gegenüber der Hierarchie und der Öffentlichkeit zu beschränken"[39]. Damit ist die Forderung aufgestellt, die Aufgaben des PRs auf die Standesvertretung der Priester einzugrenzen, dem Seelsorge- und Pastoralrat jedoch die eigentlich seelsorglichen Aufgaben zuzuweisen. Wenn in anderen Veröffentlichungen die hier vorgeschlagene Lösung auch nicht so eindeutig ausgesprochen wird, so läßt sich leicht feststellen, daß aus dem Nebeneinander von PR und Seelsorgerat eine größere Ratlosigkeit entstanden ist, als dies bei der Neuumschreibung und Abgrenzung der Rechte von DK und PR geschehen konnte.

In einem Aufsatz aus dem Jahre 1967, der sich unter anderem mit den Aufgaben des PRs beschäftigt, sagt der Bischof von Münster: „Der Priesterrat wird über das priesterliche Selbstverständnis in der Nachkonzilszeit beraten müssen: über die Spiritualität des Priesters, über seine Lebensordnung, über die aszetische, theologische und pastorale Weiterbildung, über Priestergemeinschaften und vita communis, über das Generationenproblem, über die Seelsorge am Priester, über Fehlhaltungen des priesterlichen Lebens, über das Verhältnis zu den Mitbrüdern, zum Bischof und zu den Laien. Auch wird er sich Gedanken machen müssen über die Förderung der Priesterberufe, über die Erziehung, Bildung und Ausbildung der Theologen. Zu seinem Aufgabengebiet gehören ferner die Fragen der dem Lebensideal des Priesters entsprechenden Wohnung und Wohnungsausstattung, der Haushaltsführung, der sozialen Verantwortung den Haushälterinnen gegenüber usw."[40]. Daß der PR in den Verlautbarungen der einzelnen Bistümer mit der Wahrnehmung standesbedingter Aufgaben betraut wird, läßt sich beispielhaft nachweisen. Dabei ist anzumerken, daß diese Anweisungen, soweit sie im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz erlassen wurden, auf eine Empfehlung der Bischofskonferenz zurückgehen.

Im Dekret über die Errichtung des PRs im Erzbistum Freiburg heißt es: „Der Priesterrat hat die Aufgabe, den Erzbischof in den eigentlichen Priesterfragen zu beraten, dazu gehören die Anliegen des Priesterdienstes, des Priesterlebens und der Priestergemeinschaften; die Fragen der Priesterausbildung, der Priesterweiterbildung und des Priesternachwuchses; die Fragen der seelsorglichen Planung; die Mitarbeit bei der Vorbereitung der Diözesansynode und der Durchführung ihrer Beschlüsse"[41]. Der Bischof von Essen erklärt, daß der PR dem Bischof hilfreich sein sollte „in bezug auf das priesterliche Leben", „in bezug auf den priesterlichen Dienst", „in bezug auf die Wohn- und Lebensverhältnisse der Priester"[42]. Das für die Aufgabenumschreibung des PRs für die deutschen Diözesen Gesagte ließe sich für die österreichischen Diözesen

---

[39] *P. Inhoffen*, Der Bischof und sein Helferkreis nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, Hildesheim 1971, 152; Inhoffen verweist allerdings zu Unrecht auf einen Aufsatz von R. Weigand, der den PR für die Zukunft als „ein allgemeineres, größeres Beratungsgremium für *Seelsorgsaufgaben*" ansieht; vgl. *R. Weigand*, Änderung der Kirchenverfassung durch das II. Vatikanische Konzil": AkathKR 135 (1966) 414, Anm. 74.

[40] *J. Höffner*, Zur Theologie des Seelsorgerates und des Priesterrates: Unsere Seelsorge 17 (1967) 3.

[41] Errichtung des PRs im Erzbistum Freiburg: Amtsblatt für die Erzdiözese Freiburg 1967, 97.

[42] Wort des Bischofs von Essen ... zur Einführung des Priester- und Seelsorgerates: Kirchl. Amtsblatt für das Bistum Essen 10 (1967) 115 f.

leicht fortsetzen[43]. Daß unter diesen Umständen die Vorlage der Sachkommission VIII (Formen der Mitverantwortung in der Kirche), die der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der BRD vorgelegt wurde, in dem Abschnitt, der sich mit der Mitverantwortung in der Diözese beschäftigt, den Diözesan-Pastoralrat anführt, den PR aber gar nicht erwähnt, verwundert nicht mehr weiter[44].

Entsprechen diese Aussagen jedoch dem klaren Auftrag des Konzils, wonach der PR sowohl das Presbyterium einer Diözese repräsentiert als auch den Bischof in der Diözese beraten soll? Diese Frage erscheint allzu berechtigt. Weiterhin wird es schwer sein, die Aufgaben- und Zuständigkeitsumschreibung des PRs, wie sie sich aus den angeführten Zitaten ergibt, mit dem Inhalt des Römischen Rundschreibens über die PRe in Übereinstimmung zu bringen. In Nr. 8 dieses Rundschreibens heißt es: „Deshalb behandelt er (= PR) Fragen von größerem Gewicht in bezug auf die Heiligung der Gläubigen, auf die Lehre, die ihnen vorgetragen werden soll, auf die Leitung der Diözese ..." und weiter „Es können also alle rechtens vor ihn gebrachten Fragen von ihm behandelt werden — nicht nur solche, die das Leben der Priester betreffen — und zwar kraft des priesterlichen Dienstes, den seine Mitglieder für die kirchliche Gemeinschaft übernommen haben"[45]. Der Bericht der Kommission für die Reform des kirchlichen Rechts umschreibt die Aufgabe des PRs mit Verweis auf das MP ES I 15[46]. Dort wird ausdrücklich gesagt: „In ihm (d. h. im PR) soll der Bischof seine Priester anhören, sie um Rat fragen und mit ihnen besprechen, was die Seelsorge erfordert und dem Wohl des Bistums dient." Hieraus ist ganz eindeutig zu schließen, daß dem PR nicht nur Standesaufgaben zugewiesen werden. Im gleichen Bericht der Reformkommission wird bezüglich des Pastoralrates gesagt, daß er sich ausschließlich mit seelsorglichen Aktionen beschäftigen soll[47]. Ohne aus diesen sehr knappen Andeutungen des Berichtes kurzschlüssige Folgerungen ziehen zu wollen, ließe sich jedoch die Meinung vertreten, daß dem PR eine weit größere Zuständigkeit in Seelsorgefragen zugewiesen werden soll als dem Pastoralrat. Aber auch nach diesem Rundschreiben dürfte es nicht leicht sein, die Aufgabenbereiche von PR und Pastoralrat eindeutig abzugrenzen. Wie sollen die Aufgaben des Pastoralrates im Hinblick auf „seelsorgliche Aktionen" von den seelsorglichen Aufgaben des PRs getrennt werden?

Eine Verkürzung der vom Konzil dem PR zugewiesenen Aufgaben auf eine Standesvertretung erscheint jedoch sowohl rechtlich als auch theologisch nicht vertretbar. Daß das Presbyterium einer Diözese, das im PR seine Vertretung („Presbyterium repraesentantium" PO Art. 7) erfährt, von den Beratungen der eigentlichen Seelsorgeaufgaben ausgeschlossen ist, dürfte nicht nur dem Wortlaut des Konzilstextes widersprechen. Eine solche Entwicklung könnte auch zu einem Mißverständnis der priesterlichen Aufgaben führen. Es ist nicht zu verkennen, daß die schon lange vor dem II. Vatikanum wiederentdeckte Verantwortlichkeit aller Getauften am Heilsauftrag der Kirche auch in den Aussagen des Konzils einen erfreulichen Niederschlag gefunden hat. Die Einrichtung des Pastoralrates sowie des „Laienrates" hat der Verpflichtung zur Mitarbeit sowie der Mitverantwortung Ausdruck gegeben. Dies darf jedoch nicht dazu führen, daß nun das Presbyterium zu einem „Standesverein" fortentwickelt wird, der sich mit „Standesaufgaben" befaßt. Die Gefahr, daß das

---

[43] Vgl. z. B. Statut und Wahlordnung für den PR der Erzdiözese Wien A I 1: ÖAKR 23 (1972) 325; Bischöfliches Dekret über die Errichtung des PRs der Diözese Linz I: ÖAKR 19 (1968) 111; in diesem Dekret heißt es ausdrücklich: „Fragen des kirchlichen Heilsdienstes (Seelsorge, Apostolat) werden dem Pastoralrat der Diözese Linz zugewiesen."

[44] Synode 2/72/27.

[45] SC Cler. Litt. circ. Nr. 8.

[46] Communicationes 5 (1973) 230.

[47] Communicationes 5 (1973) 231.

Miteinander von Bischof und Presbyterium, wie es sowohl vom Bischofs- als auch vom Priesterdekret gefordert wird, nun zu einem „Gegenüber" wird, läßt sich schon andeutend aufweisen. Das kann jedoch auch theologisch nicht dem „una cum episcopo" entsprechen.

III. Kritische Anmerkungen

Wohin entwickelt sich der PR, so lautete unsere Ausgangsfragestellung. Zwei mögliche Entwicklungen wurden aufgezeigt. Zu diesen Entwicklungsmöglichkeiten sollen noch einige kritische Anmerkungen gemacht werden.

1. Es geht zunächst gar nicht um die Frage, ob die von der kirchlichen Tradition her vorgegebenen DK, die sicherlich in der Geschichte nicht nur die Funktion hatten, „Versorgungsstätten nachgeborener Adliger zu sein"[48], abzuschaffen sind. Ph. Hofmeister hat Funktion und Bedeutung des DKs in einer sehr eindeutigen Weise klargestellt, wenn er sagt: „Eine beratende Behörde, ein durch Gesetz vorgeschriebener Senat ist somit auch für den Bischof notwendig zwecks heilsamer Begrenzung der bischöflichen Gewalt, zur Unterstützung der dem Irrtum und der Leidenschaft zugänglichen Natur"[49].

Einer möglichen Forderung nach Ablösung des DKs durch den PR wird man nur dann zustimmen können, wenn Rechte und Aufgaben des PRs klarer erkennbar gemacht sind. Die Anhörungsrechte des PRs bedürfen einer rechtlich sauberen Umschreibung. Im Rundschreiben der Kleruskongregation über die PRe heißt es z. B.: „Deshalb behandelt er (=PR) Fragen von größerem Gewicht in bezug ... auf die Leitung der Diözese — soweit der Bischof solche Fragen vorlegt oder wenigstens zur Behandlung zuläßt"[50]. Solche Formulierungen erscheinen ungeeignet, die Rechte des PRs deutlich zu machen.

Aber auch nach dem Verbleib der vom geltenden Recht eingeräumten Zustimmungsrechte des DKs wäre noch zu fragen. Sollen sie ersatzlos gestrichen werden, wie es zur Zeit die Verlautbarungen noch vermuten lassen, oder gehen sie auf den PR über? In seinem beachtenswerten Aufsatz „Der Priesterrat als Senat des Bischofs" übergeht H. Müller leider diese Frage; er meint, daß keine Bedenken gegen die Ablösung des DKs durch den PR sprechen, wenn „das Kapitel einmal alle Beispruchsrechte in der Diözesanleitung abgetreten hat"[51]. Beispruchsrechte sind aber sowohl Anhörungs- als auch Zustimmungsrechte. Die Zustimmungsrechte sind jedoch bisher nicht erwähnt. Auch die Frage nach der Stabilität in der Seelsorge eines Bistums darf in der Diskussion „Priesterrat oder Domkapitel" nicht ausgeklammert bleiben. Wahl und Berufung in den PR bedürfen einer rechtlichen Klärung.

Wenn H. Müller schreibt, daß die DK sich aus den Presbyterien der alten Kirche entwickelt haben[52], so wird man noch die Frage stellen dürfen, ob mit der Einrichtung der PRe die Entwicklung, die einmal zum DK geführt hat, wieder von neuem beginnen soll? Der Ansatz für ein künftiges „Domkapitel" liegt m. E. bereits in dem „Collegium consultorum", das nach den Überlegungen der Kommission für die Reform des CIC für eilbedürftige Entscheidungen aus Mitgliedern des PRs zu bilden ist[53]. Daß es eines solchen Gremiums bedarf, ist ohne weiteres einleuchtend. Wird

---

[48] So *H. Müller*, Der Priesterrat als Senat des Bischofs: ÖAKR 24 (1973) 13; vgl. z. B. die Bedeutung des Kölner DKs in der Reformationszeit, als sich die Kölner Erzbischöfe Herrman von Wied und Gebhard von Truchseß und Waldberg der neuen Lehre zuwandten; *K. Bihlmeyer / H. Tüchle*, Kirchengeschichte III, Paderborn 1969[18], 52, 158.

[49] *Ph. Hofmeister*, Bischof und Domkapitel, 6.

[50] SC Cler. Litt. circ. Nr. 8. [51] *H. Müller*, Priesterrat, 13. [52] *H. Müller*, Priesterrat, 13.

[53] Communicationes 5 (1973) 234; vgl. dazu die Überlegungen von *A. Scheuermann*, Der Priesterrat: Ius et salus animarum, Freiburg 1972, 134.

aber dieses Kollegium nicht doch auf Zukunft hin sich zu einem Ratskollegium entwickeln, das die im Verlauf der kirchengeschichtlichen Entwicklung dem DK zugefallenen Rechte, Pflichten und Privilegien wieder übernimmt?

2. Eine Beschränkung der Aufgaben des PRs auf eine priesterliche Standesvertretung, wie sie sich leicht aus den Dekreten über die Einrichtung und Errichtung der diözesanen PRe ableiten läßt, entspricht zweifelsohne nicht den Vorstellungen des II. Vatikanums. Der Akzent wurde bei der Aufgabenstellung allzuschnell nur auf die Repräsentation des Presbyteriums gesetzt. Es ist dabei einzuräumen, daß gerade durch die Aussagen des Konzils über die Pastoralräte eine Abgrenzung der Aufgabenbereiche erschwert ist. Das inzwischen ergangene Rundschreiben zum PR sowie der Bericht der Reformkommission des kirchlichen Rechtsbuches umschreiben die Aufgaben und Zuständigkeiten des PRs deutlicher. Eine eindeutige Abgrenzung zum Seelsorge- oder Pastoralrat ist jedoch immer noch nicht gegeben. Wenn dies so ist, dann behält die Frage, die H. Schmitz in seinem Aufsatz gestellt hat, weiterhin ihre Berechtigung: „Reduzierung der nachkonziliaren Räte?"
Vielleicht hat die Lösung, die der Bischof von Rottenburg für seine Diözese gefunden und begründet hat, eine Chance der Verwirklichung auch in anderen Diözesen: „Eine Verklammerung von Priesterrat und Diözesanrat ist verhältnismäßig leicht möglich. Die bisherige Arbeit im Priesterrat zeigt nämlich, daß viele Fragen, die zur Behandlung kommen, nicht nur die Priester, sondern das ganze Volk Gottes angehen. Sie werden daher besser in einem einzigen Rat behandelt, in dem Presbyterium, Ordensleute und Laien vertreten sind: im Diözesanrat"[54]. Eine solche Lösung würde zweifelsohne Doppelarbeit und Kompetenzüberschneidungen vermeiden. Aber es bleibt trotzdem die Frage, ob diese Lösung den Vorstellungen des letzten Konzils entspricht.

Die Einrichtung des PRs ergibt sich als Folge aus der Wiederentdeckung des „unum presbyterium". Die Verantwortlichkeit aller um den Bischof versammelten Priester in der Spendung der Sakramente und der Verkündigung des Wortes ist damit wieder deutlicher gesehen und formuliert. Diese Verantwortlichkeit bedarf, wenn dem auch ohne Zweifel nicht die entscheidende Bedeutung zukommt, einer klaren rechtlichen Umschreibung. Bisher lassen sich nur Ansätze erkennen, die aber noch Anlaß sind für ein weiteres Befragen.

---

[54] Diözesanrat und Dekanatsräte in der Diözese Rottenburg, hg. vom Bischöflichen Ordinariat Rottenburg, Vorwort des Bischofs vom 18. Februar 1970.

WILHELM ZAUNER

Zur Begründung des Kirchenbeitrags

Die Kirche hat in allen Ländern denselben Grundauftrag: das Wort und Werk Jesu in gesellschaftlich verfaßter Weise zu bezeugen und fortzusetzen. Die konkrete Verwirklichung dieses Auftrags ist aber in einzelnen Ländern verschieden. Sie hängt ab von der gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Situation eines Landes, vom Stand der Kultur und Zivilisation sowie von der Zahl der Mitglieder. Je höher die Entwicklungsstufe eines Landes und je größer die Zahl der Mitglieder ist, desto höher sind auch die Anforderungen, die an die Kirche gestellt werden, desto vielfältiger die Dienste, die zu leisten sind.

In unserem hochentwickelten Land kann die Kirche nicht ohne einen fixen Personalstand, ohne verschiedene Gebäude, Büros, Telefone, Fahrzeuge, eigene Presseorgane u. dgl. auskommen. Man fordert selbstverständlich von der Kirche die korrekte Erfüllung aller finanziellen Verpflichtungen, die ihr daraus erwachsen: eine gerechte und pünktliche Entlohnung ihrer Angestellten, die zeitgerechte Bezahlung offener Rechnungen, die Entrichtung der fälligen Abgaben u. dgl.

Man kann daher nicht von einer Kirche in unsrer heutigen Gesellschaft und Zeit verlangen, daß sie ihre finanziellen Angelegenheiten auf dieselbe Weise regelt wie etwa Jesus und seine Jünger oder wie die ersten christlichen Gemeinden, die sich in einer völlig anderen Situation befanden. (Übrigens machte auch damals schon das Aufbringen der nötigen finanziellen Mittel durch Sammlungen und Spenden genug Sorgen!)

Die Kirche bleibt in vielen Belangen immer auf Spenden angewiesen. Damit sie geben kann, muß ihr gegeben werden: für seelsorgliche und karitative Aufgaben, für Katastrophenfälle, für den Bau und die Erhaltung von Gebäuden. Daher ist bei den Gottesdiensten ein Geldopfer vorgesehen, gibt es Haussammlungen und Aufrufe um Spenden für verschiedene Anliegen. Selbstverständlich darf und muß auch damit gerechnet werden, daß viele Dienste durch die Kirche unbezahlt geleistet werden. Damit aber überhaupt die entsprechenden personellen und technischen Voraussetzungen für die Tätigkeit der Kirche in unserem Land erhalten werden können, muß der Kirche ein Basisbetrag zur Verfügung stehen, mit dessen Aufkommen sie sicher rechnen kann. In Österreich ist die Kirche durch Gesetz ermächtigt, diesen Basisbetrag von ihren Gläubigen als bezifferten Beitrag zu erheben.

Wo die Kirche unter gleichen Voraussetzungen diese Möglichkeit nicht hat, ist sie in der Erfüllung ihrer Aufgaben schwer behindert. Außerdem gerät sie dort noch mehr als bei uns in den Ruf, sich zu sehr um das Geld zu sorgen, da die Seelsorger immer eindringlich an die Gläubigen appellieren müssen, der Kirche doch das Notwendigste zu geben.

Eine gewisse finanzielle Unabhängigkeit der Kirche ist zudem Voraussetzung dafür, daß sie ihre Aufgaben als „Gewissen der Gesellschaft" erfüllen kann. Wenn sie nämlich von einzelnen gesellschaftlichen Gruppen oder vom Staat finanziell abhängig wäre, wäre sie auch nicht frei genug, zu reden und zu handeln, wie sie von ihrem Auftrag her reden und handeln muß.

*

Manche stehen mit Vorbehalt und Kritik in der Kirche. Sie stimmen nur teilweise den Zielen und einzelnen Tätigkeiten der Kirche zu. Sie wollen aber doch, daß es die Kirche gibt. Sie schätzen etwa den Einfluß der Kirche auf das Zusammenleben der Menschen, auf die Erziehung der Kinder und der Jugend, das kirchliche Bildungswesen, die vielfältigen sozialen Dienste, die kirchliche Kunst u. a. m. Auch wenn sie selbst nicht viel mit der Kirche in Berührung kommen wollen, wollen sie doch, daß die Kirche verschiedene Aufgaben erfüllt. Ihre Haltung ist vergleichbar mit einer Einstellung gegenüber dem Roten Kreuz: Hoffentlich brauche ich es nie, aber es ist doch gut, daß es so etwas gibt. Wenn eine solche Haltung auch nicht für ein volles Leben mit der Kirche ausreicht, ist sie doch zu respektieren. Es gibt dafür Gründe, die oft gar nicht in die Verantwortung des einzelnen fallen (Erziehung, schlechte Information u. dgl.). Solange nun einer seine Mitgliedschaft aufrecht erhält und wenigstens grundsätzlich ein Interesse daran hat, daß es die Kirche gibt, kann von ihm wohl auch der Beitrag zur Aufbringung des Basisbetrages verlangt werden.

Wenn der Kirchenbeitrag einmal eingeführt ist, muß er von jedem verlangt werden, der an seiner Mitgliedschaft in der Kirche grundsätzlich festhält. Sonst ist er von vornherein ungerecht: die einen müßten das ganze Werk zahlen, das auch die anderen wollen. Außerdem wäre in der Praxis wohl kaum eine Grenze zu finden, wer zur Zahlung verpflichtet ist, wenn nicht die unterste Grenze gewählt würde: Die grundsätzliche Zustimmung zur Kirche und die formelle Mitgliedschaft.

Es ist eine Forderung der Gerechtigkeit, daß ein bezifferter Betrag verlangt wird, damit die Last gemessen an den Einkünften bzw. am Vermögen des einzelnen unter Berücksichtigung seiner Sonderbelastungen verteilt werden kann. Zudem muß die Einschätzung des zu erwartenden Ertrages möglichst genau und leicht möglich sein, da es sich ja um das Aufkommen des Basisbetrages handelt, der zur Abdeckung fixer finanzieller Verpflichtungen der Kirche bestimmt ist.

Bei der Einhebung muß auch ein gewisser „Zwang" ausgeübt werden. Man muß sich von der idealistischen Illusion hüten, der Mensch werde schon alles mit einem angemessenen Betrag unterstützen, was er für notwendig erachtet und was allen Nutzen bringt. Wenn man z. B. die Straßen durch freiwillige Spenden bauen und erhalten wollte, wäre nicht zu erwarten, daß von sich aus jene die größten Beiträge leisten, die das meiste Geld haben, die die Straßen am meisten benützen, oder die, welche deren Notwendigkeit am besten einsehen.

*

Sicher ist die Zahlung des Kirchenbeitrages auch ein Bekenntnis zur Kirche, aber es ist selbstverständlich nicht das einzige und nicht das wichtigste. Das Bekenntnis durch ein christliches Leben und durch sakramentale Zeichen wird von der Kirche ebenso konsequent verlangt. Nur ist dieses Bekenntnis nicht auf dieselbe Weise „einklagbar" wie ein finanzieller Betrag.

Man kann auch nicht sagen, die Zahlung des Kirchenbeitrages sei ein religiöser Akt im engeren Sinn und müsse also grundsätzlich freiwillig sein. Ein solcher ist die grundsätzliche Zustimmung zur Kirche, für die auch alle Freiheit gewährleistet sein muß. Aus dieser freien Entscheidung folgen allerdings eine ganze Reihe von Verpflichtungen auf verschiedenen Ebenen und verschiedenen Grades, zu denen bei uns auch der Kirchenbeitrag gehört.

Somit kann man sich nur durch „Kirchenaustritt" dem Kirchenbeitrag entziehen. Für den, der damit erklärt, daß er mit der Kirche nichts zu tun haben will, ist das keine Schwierigkeit. Wer aber der Kirche grundsätzlich zustimmt und dennoch seinen Beitrag nicht leisten will, müßte gefragt werden, ob seine Zustimmung ehrlich ist, wenn er nicht einmal bereit ist, die Existenz der Kirche wenigstens finanziell mitzutragen.

Es ist erfreulich, daß in Österreich etwa 95 % der Beitragspflichtigen ihren Kirchenbeitrag anstandslos und ohne gerichtliche Mahnung bezahlen, wenngleich annähernd 0,3 % wegen des Kirchenbeitrags von der Kirche austreten. Allerdings zeigen verschiedene Untersuchungen, daß der Kirchenbeitrag nur zum Teil Ursache dieses Schrittes ist. Vielmehr ist er oft der letzte Anlaß, eine schon länger bestehende innere Distanz, ja Abkehr von der Kirche nun auch öffentlich zu erklären.

Was in der Kirche nicht bezahlt werden kann und muß, ist der Idealismus, mit dem sie der gesamten Öffentlichkeit Leistungen auf kulturellem und sozialem Gebiet erbringt, deren Wert in Geld ausgedrückt die Höhe des Kirchenbeitragsaufkommens bei weitem übersteigt. Vor allem aber hilft sie vielen Menschen, einen Sinn in ihrem Leben zu finden, mit Schwierigkeiten und Konflikten fertigzuwerden und nicht ohne Hoffnung zu leben und zu sterben. Das ist sicher nicht nur ein unersetzlicher, sondern auch mit Geld nicht zu bezahlender Dienst.

PETER GRADAUER

Römische Erlässe und Entscheidungen

Päpstliche Bulle zum Heiligen Jahr 1975

Papst Paul VI. hatte bereits in einer Ansprache am 9. Mai 1973 zur Feier des Hl. Jahres 1975 aufgerufen (vgl. Heft 4/1973 dieser Zeitschrift); nun wurde dieses offiziell durch eine päpstliche Bulle angekündigt bzw. eröffnet. Die Bulle ist einer alten Tradition entsprechend am Feste Christi Himmelfahrt im Petersdom und später in den anderen drei Patriarchalbasiliken verlesen worden.

Der Papst betont in diesem Dokument, im Hl. Jahr werde es in erster Linie um innere Erneuerung und innere Versöhnung gehen müssen. Für die Kirche könnte es den Abschluß einer Zeit des Nachdenkens und der Reformen und den Beginn einer neuen Phase theologischen, geistlichen und seelsorglichen Aufbaues auf der Grundlage der in den letzten Jahren mit so viel Mühe erarbeiteten Erkenntnisse darstellen. In der ganzen Welt treffe der Aufruf der Kirche zur Erneuerung und Versöhnung auf die aufrichtige Sehnsucht nach Freiheit, Gerechtigkeit, Einheit und Frieden. Die Kirche wolle mit ihrem Aufruf zum Hl. Jahr alle Menschen guten Willens auf die Notwendigkeit der Umkehr zu Gott hinweisen, sie habe schon in den letzten Jahren ihre Botschaft der Liebe und des Friedens an die Welt gerichtet und dazu aufgefordert, den Notleidenden Gerechtigkeit widerfahren zu lassen und Solidarität zu bezeugen. Er hoffe, daß das Hl. Jahr mit den Taten der Liebe, die es verlange, auch eine günstige Zeit für die Festigung des sozialen Gewissens aller Menschen werde. Die Probleme, welche die Menschheit heute am meisten bedrängten — Probleme wirtschaftlicher und sozialer Art, Umwelt- und Energieprobleme, die Befreiung der Unterdrückten und die Schaffung von mehr Menschenwürde für alle —, könnten im Hl. Jahr in einem neuen Licht erscheinen. Daher ruft der Papst alle Katholiken auf, sich im Hl. Jahr für einige konkrete soziale Aufgaben einzusetzen. An die Politiker wendet er sich mit dem Aufruf, sich nicht von den Schwierigkeiten des Augenblicks entmutigen und nicht von parteilichen Interessen beeinflussen zu lassen, sowie mit dem Appell, allen Gefangenen, einschließlich der politischen Häftlinge, eine großzügige Amnestie zu gewähren. „Besonders kraftvoll möchte erneut unser Aufruf zugunsten der Entwicklungsländer und der unter Hungersnot und Krieg leidenden Bevölkerung sein."

Der Papst geht sodann auf die verschiedenen traditionellen Möglichkeiten zur Erlangung des „Heilig-Jahr-Ablasses" ein. In Anknüpfung an die alte Tradition habe der Ablaß vor einigen Jahren eine Neuregelung erfahren, die auch für den „Heilig-Jahr-Ablaß" gelte. Unter den Kirchen, die zu seiner Erlangung zu besuchen sind, werden besonders die 4 Patriarchalbasiliken hervorgehoben.

Das Dokument spricht ferner die Erwartung aus, daß das Hl. Jahr auch entschiedene Fortschritte bei der Evangelisation der Welt bewirke, wobei nicht nur an die Verbreitung des Glaubens in den Missionsgebieten, sondern auch an das Apostolat „der Umwelt" gedacht wird. Das Evangelium müsse auch die moderne gesellschaftliche Wirklichkeit, im besonderen die Welt der Arbeit, das kulturelle Leben und die Welt der Jugend durchdringen.

Besonders liegt dem Papst am Herzen, daß das Hl. Jahr wieder eine Zunahme der Berufungen für die verschiedenen Dienste der Kirche bringen möge, insbesondere Priester- und Ordensberufe. Schließlich sei auch die Wiederversöhnung der Christen untereinander eines der zentralen Ziele des Hl. Jahres. „Es gibt keinen echten Ökumenismus ohne innere Umkehr; ... das Hl. Jahr bietet in diesem Sinne die Gelegenheit, besondere Buße zu tun für die Spaltungen unter den Christen ... und ist ein Schritt auf dem Wege zur Versöhnung durch Intensivierung des Dialogs und konkrete Zusammenarbeit unter den Christen zum Heil der Welt". (Bulle „Apostolorum limina" vom 23. Mai 1974; AAS LXVI [1974], 289—307.)

Neuordnung der Meßstipendien

Die Angelegenheit der Meßstipendien hatte erst vor kurzer Zeit, am 1. Februar 1972, eine Neuordnung erfahren, und zwar in dem Sinne, daß sich der Papst selbst die Entscheidung über die Reduzierung, die Tilgung und Umwandlung von Meßstipendien vorbehielt. Einer der Beweggründe hiezu war die Vereinheitlichung der Vorgangsweise; denn diese Materie war bis dahin — wenn auch unter besonderen Gesichtspunkten — in die Kompetenz von 6 Kongregationen (Kongregation für die orientalischen Kirchen, für die Bischöfe, für den Klerus, für die Ordensleute und Säkularinstitute, für die Evangelisation der Völker und für das katholische Bildungswesen) und außerdem der Apostolischen Pänitentiarie gefallen. Nunmehr wird festgestellt, daß der Augenblick gekommen sei, den oben genannten päpstlichen Vorbehalt aufzuheben und die Kongregationen wieder die Ausübung ihrer Vollmachten mit geeigneten neuen Richtlinien übernehmen zu lassen.

Die wichtigsten der neuen Durchführungsbestimmungen sehen vor:

I. Am 1. Juli 1974 endet der päpstliche Vorbehalt, der am 1. Februar 1972 eingeführt worden ist. Die Kongregationen erhalten ihre volle Zuständigkeit zurück, die den neuen Richtlinien angepaßt wird. Die Gesuche in Sachen Meßstipendien sollen wieder an die zuständigen Kongregationen gerichtet werden, die sie dann bearbeiten.

II. Vom 1. Juli 1974 sind endgültig alle Vollmachten widerrufen, die diesbezüglich in der Vergangenheit gewährt oder erworben worden sind. Den Kongregationen kommen in Zukunft jene Vollmachten zu, die jetzt neu gewährt worden sind, ferner jene, die vom Motuproprio „Pastorale munus" und von den „Indices facultatum" für die Bischöfe und die päpstlichen Vertreter vorgesehen sind.

III. Auch den Diözesanbischöfen werden einige neue Vollmachten gewährt, die zu den anderen in „Pastorale munus" vorgesehenen hinzukommen: sie können den Priestern gestatten, auch für eine zweite und dritte Messe, die sie an ein und demselben Tage feiern, ein Meßstipendium anzunehmen, vorausgesetzt, daß dieses den vom Diözesanbischof zu bestimmenden karitativen Zwecken abgeführt wird. (Can. 824 § 2 CIC verbot bisher ein solches zweites Stipendium; die nun allgemein vorgesehene Praxis war jedoch schon durch apostolisches Indult in vielen Diözesen üblich.) Ebenso wird ihnen gestattet, die Verpflichtung, nach welcher Kathedral- und Kollegiatkapitel die tägliche Konventmesse für die Wohltäter applizieren müssen, einzuschränken sowie die Verpflichtungen zur Meßfeier auf andere Zeiten und an andere Orte zu verlegen, als sie in den Schenkungen festgesetzt sind. Hiervon unberührt bleiben jedoch die kirchenrechtlichen Vorschriften, welche die Meßfeier „pro populo" betreffen. (Motuproprio „Firma in traditione" vom 23. Juni 1974, es trat mit 1. Juli 1974 in Kraft; AAS LXVI [1974], 308–311.)

Ordensaustritt

Die Normen der Canones 654–668 CIC für die Durchführung eines Prozesses zur Entlassung von Mitgliedern, die in einer exempten Ordensgemeinschaft feierliche oder einfache ewige Gelübde abgelegt haben, erwiesen sich immer mehr als zu umständlich und zu zeitraubend. Von den höheren Oberen dieser exempten Ordensgemeinschaften wurde daher wiederholt schon die Bitte gestellt, daß solche Fälle statt in einem förmlichen gerichtlichen Prozeß nur in einem administrativen Verfahren nach den Normen der Canones 649–653 CIC erledigt werden dürften; derartige Vollmachten waren daraufhin tatsächlich schon einigen Orden gewährt worden. Nun wird die Vergünstigung allgemein erteilt: Die klerikalen *exempten* Ordensgenossenschaften und Kongregationen sollen für die Entlassung von Religiosen mit feierlichen oder einfachen ewigen Gelübden jene Vorgangsweise anwenden, die in den Canones 649–653 CIC für die Entlassung von männlichen Religiosen mit ewigen Gelübden in *nicht exempten* klerikalen Ordensgenossenschaften vorgesehen ist. (Dekret der Kongregation für die Orden und Säkularinstitute vom 2. März 1974; AAS LXVI [1974], 215–216.)

GERHARD SCHNEIDER

Paulus und sein Werk in der neuesten theologischen Forschung

Vorbemerkung. Der folgende Literaturbericht erstreckt sich auf selbständig erschienene Arbeiten der Jahre 1969—1973. Dabei wurden Monographien, die sich nur auf einzelne Briefe des Apostels beziehen, sowie Kommentare zu den Paulusbriefen ausgeklammert. Die folgende alphabetische Liste der zu besprechenden Werke macht es möglich, auf diese später lediglich mit dem Verfassernamen zu verweisen. Gegebenenfalls wird die entsprechende Seitenzahl beigefügt. Wegen des knappen zur Verfügung stehenden Raumes liegt der Nachdruck auf einer Orientierung, nicht auf der kritischen Würdigung.

BAUER, Karl-Adolf, Leiblichkeit — das Ende aller Werke Gottes. Die Bedeutung der Leiblichkeit des Menschen bei Paulus (Studien zum NT, 4) (206). Mohn, Gütersloh 1971. — BEN-CHORIN, Schalom, Paulus. Der Völkerapostel in jüdischer Sicht (239). List, München 1970. — BORNKAMM, Günther, Paulus (Urban-Bücher, 119 D) (260). Kohlhammer, Stuttgart 1969. — BRING, Ragnar, Christus und das Gesetz. Die Bedeutung des Gesetzes des Alten Testaments nach Paulus und sein Glauben an Christus (VIII, 219). Brill, Leiden 1969. — BROCKHAUS, Ulrich, Charisma und Amt. Die paulinische Charismenlehre auf dem Hintergrund der frühchristlichen Gemeindefunktionen (260). Theol. Verlag R. Brockhaus, Wuppertal 1972. — BUCK, C. / TAYLOR, G., St. Paul. A Study of the Development of His Thought (X, 278). Scribner's, New York 1969. — BUSSMANN, Claus, Themen der paulinischen Missionspredigt auf dem Hintergrund der spätjüdisch-hellenistischen Missionsliteratur (Europäische Hochschulschriften, XXIII 3) (XVIII, 193). Lang, Bern/Frankfurt 1971. — CORRIVEAU, Raymond, The Liturgy of Life. A Study of the Ethical Thought of St. Paul in His Letters to the Early Christian Communities (Studia. Travaux de recherche, 25) (298). Desclée de Brouwer, Brüssel/Paris, und Éd. Bellarmin, Montréal 1970. — DUNGAN, David. L., The Sayings of Jesus in the Churches of Paul. The Use of the Synoptic Tradition in the Regulation of Early Church Life (XXXIII, 180). Fortress Press, Philadelphia 1971. — EICHHOLZ, Georg, Die Theologie des Paulus im Umriß (XIV, 322). Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1972. — ENSLIN, Morton Scott, Reapproaching Paul (159). Westminster Press, Philadelphia 1972. — ERNST, Josef, Pleroma und Pleroma Christi. Geschichte und Deutung eines Begriffs der paulinischen Antilegomena (Biblische Untersuchungen, 5) (304). Pustet, Regensburg 1970. — FEUILLET, André, Christologie paulinienne et tradition biblique (264). Desclée de Brouwer, Paris 1973. — GIBBS, John G., Creation and Redemption. A Study in Pauline Theology (Supplements to Novum Testamentum, 26) (XII, 194). Brill, Leiden 1971. — GIBLIN, Charles Homer, In Hope of God's Glory. Pauline Theological Perspectives (XV, 424). Herder and Herder, New York 1970. — GUNTHER, John J., Paul: Messenger and Exile. A Study in the Chronology of His Life and Letters (190). Judson Press, Valley Forge (Pa.) 1972. — DERS., St. Paul's Opponents and Their Background. A Study of Apocalyptic and Jewish Sectarian Teachings (Supplements to Novum Testamentum, 35) (X, 323). Brill, Leiden 1973. — HAAS, Odo, Paulus der Missionar. Ziel, Grundsätze und Methoden der Missionstätigkeit des Apostels Paulus nach seinen eigenen Aussagen (Münsterschwarzacher Studien, 11) (IX, 132). Vier-Türme-Verlag, Münsterschwarzach 1971. — HAINZ, Josef, Ekklesia. Strukturen paulinischer Gemeinde-Theologie und Gemeinde-Ordnung (Biblische Untersuchungen, 9) (400). Pustet, Regensburg 1972. — HEROLD, Gerhart, Zorn und Gerechtigkeit Gottes bei Paulus. Eine Untersuchung zu Röm. 1, 16—18 (Europäische Hochschulschriften, XXIII 14 (IV, 387). Lang, Bern/Frankfurt 1973. — JEREMIAS, Joachim, Der Schlüssel zur Theologie des Apostels Paulus (Calwer Hefte, 115) (30). Calwer Verlag, Stuttgart 1971. — JEWETT, Robert, Paul's Anthropological Terms. A Study of Their Use in Conflict Settings (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums, 10) (XVI, 499). Brill, Leiden 1971. — KÄSEMANN, Ernst, Paulinische Perspektiven (285). Mohr, Tübingen 1969. — KERTELGE, Karl, „Rechtfertigung" bei Paulus. Studien zur Struktur und zum Bedeutungsgehalt des paulinischen Rechtfertigungsbegriffs (NTA, NF 3) (VII, 336). Aschendorff, Münster ²1971. — KUSS, Otto, Paulus. Die Rolle des Apostels in der theologischen Entwicklung der Urkirche (Auslegung und Verkündigung, 3) (504). Pustet, Regensburg 1971. — LAUB, Franz, Eschatologische Verkündigung und Lebensgestaltung nach Paulus. Eine Untersuchung zum Wirken des Apostels beim Aufbau der Gemeinde in Thessalonike (Biblische Untersuchungen, 10) (XII, 225). Pustet, Regensburg 1973. — LÜNING, Karl, Die Saulustradition in der Apostelgeschichte (NTA, NF 9) (225). Aschendorff, Münster 1973. — VAN DER MINDE, Hans-Jürgen, Schrift und Tradition bei Paulus. Ihre Bedeutung und Funktion im Römerbrief (XXVII, 277). Diss. Bochum 1973/74. — MÜLLER, Karlheinz, Anstoß und Gericht. Eine Studie zum jüdischen Hintergrund des paulinischen Skandalon-Begriffs (Studien zum Alten und Neuen Testament, 19) (143). Kösel, München 1969. — RADL, Walter, Paulus und Jesus im lukanischen Doppelwerk. Untersuchungen zu Parallelmotiven

im Lukasevangelium und in der Apostelgeschichte (435). Diss. Bochum 1973/74. — RIDDERBOS, Herman, Paulus. Ein Entwurf seiner Theologie (1966), Deutsch von E.-W. Pollmann (408). Theol. Verlag R. Brockhaus, Wuppertal 1970. — ROETZEL, Calvin J., Judgement in the Community. A. Study of the Relationship between Eschatology and Ecclesiology in Paul (X, 208). Brill, Leiden 1972. — RUBINSTEIN, Richard L., My Brother Paul (X, 209). Harper and Row, New York 1972. — SANDMEL, Samuel, The Genius of Paul. A Study in History. With a New Introduction (XVI, 239). Schocken, New York ²1970. — SCHNEIDER, Norbert, Die rhetorische Eigenart der paulinischen Antithese (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie, 11) (147). Mohr, Tübingen 1970. — SCHOEPS, Hans-Joachim, Paulus. Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte (XII, 326). Neudruck mit Zusätzen, Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt 1972. — STOLLE, Volker, Der Zeuge als Angeklagter. Untersuchungen zum Paulusbild des Lukas (BWANT, 102) (304). Kohlhammer, Stuttgart 1973. — VOS, Johannes Sijko, Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur paulinischen Pneumatologie (151). van Gorcum, Assen 1973. — WALTER, Eugen, Fragen an Paulus. Antworten aus gelebter Existenz (Geist und Leben, 4) (127). Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1973. — ZELLER, Dieter, Juden und Heiden in der Mission des Paulus. Studien zum Römerbrief (312). Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1973. — ZIESLER, J. A., The Meaning of Righteousness in Paul. A Linguistic and Theological Enquiry (Society for NT Studies. Monograph Series, 20) (XII, 255). University Press, Cambridge 1972.

1. Paulusbücher

Wer ein Buch über Paulus (= Pls) zur Hand nimmt, erwartet im allgemeinen, darin über Leben und Werk des Apostels orientiert zu werden. Der entsprechenden Intention, die Theologie des Pls eng mit dessen Biographie zu verbinden, folgen die Pls-Bücher des evangelischen Neutestamentlers *Bornkamm* und des Katholiken *Kuss*. In beiden Fällen haben Wissenschaftler die Ernte langjähriger Pls-Forschung einbringen können. Sie haben zugleich versucht, auch „Laien" zum Mitdenken und Überdenken der paulinischen (= pln) Theologie zu ermuntern.

Bornkamm gibt seinem konzentrierten Buch eine zweifache Gliederung: Leben und Wirken — Botschaft und Theologie des Pls. Die Entstehungssituation der Briefe wird dem Lebensgang zugeordnet. Der Römerbrief erscheint als „Testament" des Apostels. Die Verkündigung des Pls wird auf dem Hintergrund der „Christusbotschaft der Urgemeinde" gesehen. „Ohne den einzigartigen Anteil seines Glaubens und Denkens zu schmälern, ist darum ständig auch zu fragen, was er der Tradition schon des Judentums, in dem er aufwuchs, der urchristlichen Gemeinde vor ihm, auch seinen Schülern und Mitarbeitern, ja sogar seinen Gegnern verdankt" (125). Das Proprium der pln Verkündigung und Theologie ist darin zu sehen, daß der Apostel „die Christusbotschaft als Botschaft von der Rechtfertigung allein aus Glauben auslegt und entfaltet" (126). Die Rechtfertigungsbotschaft ist nicht bloße Kampflehre, sondern gehört ins Zentrum der Theologie, weil sie die Christusbotschaft entfaltet (127—129).

Gegenüber der Dichte des Bornkammschen Buches erscheint das von *Kuss* eher breit angelegt. Aus einem Vortrag hervorgegangen, ist es mit seinen rund 500 Seiten Resultat eines wahren „Vermehrungswunders", wie ein Kritiker bemerkte. Doch muß diese Feststellung nicht in malam partem verstanden werden. Schließlich ist das Programm des Buches umfassend. Pls soll innerhalb der theologischen Entwicklung der Urkirche gesehen werden. Dabei kommen z. B. die „Fremdheit" des Pls, die „Konkurrenztheologien" im NT und die „Nachwirkung" des Apostels zur Sprache. Zudem sind wichtige Passagen der Briefe in (eigenwilliger) Übersetzung abgedruckt. Kuss behandelt zunächst die Stationen des Lebensweges (35—76), dann die als echt anerkannten Briefe (77—228) und zuletzt die theologischen Grundgedanken der Hauptbriefe (333—428). Das mag didaktisch empfehlenswert sein, führt aber zu notwendigen Wiederholungen. Alles in allem haben wir hier ein Kompendium vor uns, das der heutigen Forschungslage entspricht und vorzüglich zu Pls hinführen kann. Es betont ausdrücklich die heutige Schwierigkeit, einen Zugang zu Pls zu finden. Die „Fremheit" des Apostels schließt wesentlich ein, „daß seine Probleme weitgehend nicht mehr die unseren sind" (291).

Das amerikanische Pls-Buch von *Enslin* sieht im Apostel einen Mann der Praxis, nicht primär den Theologen. Pls wollte seine Gemeinden „moral probity" lehren (136). Man gewinnt aus dem für allgemeine Leserschaft bestimmten Buch das Bild eines Pls, der als Prototyp des liberalen amerikanischen Pietisten auftritt. — Für ein geschichtliches Verständnis der pln Briefe ist deren Chronologie und Abfassungssituation von großer Tragweite. Dennoch widmete sich in den letzten Jahren nur die Studie von *Gunther* (Paul: Messenger and Exile) ausdrücklich dieser Problematik. Jedoch sind auch die einleitenden Überlegungen bei *Jewett* (11—48) dieser Frage gewidmet.

2. Theologie im Umriß

Niemand wird heutzutage annehmen, Pls habe ein „System" der Theologie entwickelt und gelehrt. Er hat seine Theologie in Auseinandersetzungen mit Tradition und Gegnern, vor allem aus der Erfahrung seiner Berufung und seines Weges entfaltet, ohne dabei eine Systematik zugrunde zu legen. Das lassen die wichtigsten Gesamtdarstellungen seiner Theologie aus den vergangenen fünf Jahren erkennen. *Käsemann* spricht von „Perspektiven", will „wichtige Aspekte" herausstellen (5). Der amerikanische Jesuit *Giblin* verwendet im Untertitel ebenfalls das Wort von den theologischen Perspektiven. Der Holländer *Ridderbos* bietet zwar mit 79 Paragraphen die am weitesten gegliederte Darstellung, ist sich indessen bewußt, daß die Fülle der Themen von „Grundstrukturen" (35—70) bestimmt wird. *Jeremias* möchte in seiner kleinen Studie die Theologie des Pls vom Damaskuserlebnis aus erklären, setzt dabei jedoch m. E. zu sehr eine erlebnishafte Wurzel der Theologie voraus: „Das gesamte Glaubensleben des Apostels und seine gesamte Theologie ruhen auf seiner Christusschau vor Damaskus. Nur von hier aus ist er zu verstehen. Seine Theologie ist die Theologie eines plötzlich Berufenen" (27). *Eichholz* spricht im Buchtitel vom „Umriß" der Theologie des Pls (vgl. V). Er widersteht der Versuchung, den Römerbrief als Grundrißmodell zu nehmen. Dabei könnte anhand dieses Briefes die Rechtfertigungstheologie als Konsequenz der Christologie, desgleichen die Ethik als Gehorsam gegenüber dem Herrn sichtbar gemacht werden. Doch würde so auch der systematischste aller Pls-Briefe noch in seinem „Gesprächscharakter" zuwenig ernst genommen (13). Anderer Ansicht ist in diesem letzten Punkt *Giblin*. Er behandelt nach Besprechung der einzelnen Briefe die theologischen Perspektiven des Apostels im Anschluß an den Römerbrief (257—398). Doch sowohl Giblin wie Eichholz gehen bei ihrer Darstellung immer wieder von größeren Texteinheiten der Pls-Briefe aus. Dieses Verfahren, das nicht nur die Objektivität der Erkenntnisse fördert, sondern auch der leichteren Hinführung zu den Briefen dient, findet sich übrigens auch bei Kuss.

Käsemann bietet in seinem Buch sieben Einzelbeiträge, von denen der zur pln Anthropologie nicht zufällig am Anfang steht. Seit dem Anstoß Bultmanns ist die Frage, ob Pls in seiner Theologie wesentlich Anthropologie bietet oder primär den Entwurf eines eschatologisch bestimmten Welt- und Geschichtsbildes, immer noch aktuell. *Eichholz* weist mit Recht darauf hin, daß eine solche Alternative die Sachproblematik nur begrenzt widerspiegelt. „Weshalb soll nur ein weltbildhafter Entwurf als Möglichkeit übrigbleiben, wenn die Theologie des Paulus nicht als Anthropologie zu verstehen ist" (7)? Auch *Käsemann* bemerkt kritisch: „Daß Gottes Gnade und Gerechtigkeit sich auf Welt beziehen und neue Schöpfung, nicht nur eine Menge gläubiger Individuen wollen, erscheint mir unaufgebbar, wenn christliche Verkündigung mehr als bloß private Frömmigkeit begründen soll. Erneut muß ich darum die Alternative durch eine Dialektik ersetzen" (138).

Die Frage, ob es in der pln Theologie, insbesondere auch hinsichtlich der eschatologischen Erwartung, eine Entwicklung gegeben habe, wird von *Buck/Taylor* positiv beantwortet. Doch wird man bei aller Aktualisierung, mit der der Apostel in der jeweiligen Lage seine Stellung bezog, nicht von einer grundsätzlichen Entwicklung

sprechen dürfen, zumal die Briefe uns einen Zeitraum von etwa sieben Jahren beobachten lassen. Die Folgerungen der beiden Autoren beruhen außerdem auf unhaltbaren Theorien über die Enstehungsfolge der Briefe und beziehen z. B. den Epheserbrief in die Überlegung ein. — *Walter* hat sich der verdienstvollen Aufgabe zugewandt, die Spiritualität des Pls — eines „hochprozentigen Christen" — für den Gläubigen von heute zu erschließen und Grundhaltungen christlicher Existenz im Anschluß an Pls vorzustellen. Ein Büchlein, das die „Fremdheit" des Apostels für viele zu überwinden in der Lage ist!

3. Paulus in jüdischer Sicht

Das Interesse an jüdischen Pls-Büchern scheint neuerdings anzuwachsen. Sonst wären kaum Neuauflagen von Arbeiten jüdischer Autoren geplant oder schon erfolgt: *Claude G. Montefiore,* Judaism and St. Paul, London 1914 (Neudruck geplant); *Sandmel,* The Genius of Paul (erstmalig 1958), Neuauflage 1970; *Schoeps,* Paulus (erstmalig 1959), Neudruck 1972.

Hier soll wenigstens auf *Schoeps* eingegangen werden. Der Erlanger Religionswissenschaftler möchte von seinem Standpunkt aus die pln Theologie und deren religionsgeschichtliche Voraussetzungen erarbeiten. Christlichen Theologen schreibt er „konfessionelle Vorbelastung" zu, räumt indessen ein, „daß auch er nicht für alles einen gleicherweise offenen Blick besitzt" (42). Schoeps kommt letztlich zu einer Ablehnung der pln Theologie. Wenn ein Jude Pls akzeptieren sollte, müßte es wohl ein korrigierter Pls sein. Der geschichtliche Pls verlasse seinen jüdischen Standort, wo er von Christus redet. Der Gottessohnglaube ist „die einzige, allerdings entscheidende heidnische Prämisse des paulinischen Denkens". „Alles, was mit ihm zusammenhängt bzw. sich aus ihm ergibt (z. B. der herabsteigende Himmelsmensch des Philipperbriefes, das Mitsterben mit Christus, die realistische Sakramentswertung u. a.), ist unjüdisch und führt in die Nähe heidnischer Zeitvorstellungen" (163). Die Gesetzesanschauung und -polemik des Pls resultiert nach Schoeps aus der hellenistischen Sicht des Diasporajuden, kommt aus einem „Zerrbild vom jüdischen Gesetz" (278). Bemerkenswert ist, daß der Autor in den Zusätzen der Neuauflage auf keinen seiner Kritiker eingeht. Das kleinere Buch von *Ben-Chorin* bringt zwar keinen sachlichen Fortschritt, ist aber eine aufsehenerregende und neuartige Äußerung. Wenn das Buch seinen Schwerpunkt auch nicht in eigenen wissenschaftlichen Analysen besitzt, so bewegt den Leser doch die Leidenschaft seines Anliegens, Pls für die Synagoge zurückzugewinnen (16). Das kann freilich nur unter Ausklammerung des pln Kyriosbekenntnisses geschehen, ferner unter der Voraussetzung, daß der Apostel trotz des Damaskuserlebnisses Diasporajude blieb (9. 41). In seiner Rede vor Heiden zeige sich Pls als „Prototyp des Assimilationsjuden" (81). Die Christologie des Pls wird — ähnlich übrigens wie bei einigen neueren christlichen Theologen — für „überhöht" gehalten (42). Für Ben-Chorin hat sie etwas Gespenstisches. Die Stellung des Apostels zur Tora wird psychologisierend erklärt. „Das Gesetzesverständnis des Paulus ist ... nur aus seinem *Leiden am Gesetz* zu begreifen" (65). Der erlösende Messias erscheint nun dem am Gesetz Leidenden, „der sein Ungenügen durch Fanatismus kompensieren" wollte (69). Die neue Erkenntnis von Damaskus ist für den Pharisäerschüler zunächst paradox: Erlösung von der Sünde ist auch Erlösung vom Gesetz. Nun habe Pls, das Gesetz durch Christologie auflösend, die Grenze überschritten, die ein Jude nicht überschreiten darf. Gewissermaßen entschuldigt wegen seines Leidens an jener Tora, die ihn mit ihren 613 Vorschriften überforderte, kann der Apostel jüdischer Pharisäer bleiben!

Ben-Chorin äußert in einer Nachbemerkung die Hoffnung, daß sein Buch „Paulus und seine Theologie stärker in das christlich-jüdische Gespräch hineinträgt" (221). Daß ein solcher Dialog in Gang kommt, ist zu wünschen. Er scheint indessen eher in den

USA voranzukommen, wie das Buch des Rabbi *Rubinstein* nahelegt. Freilich erschwert dessen Arbeit zugleich das theologische Gespräch, weil sie die Psychoanalyse zum Schlüssel für das Pls-Verständnis machen möchte.

4. Themen der paulinischen Theologie

a) Mensch — Gesetz — Rechtfertigung

Die Arbeiten von *Bauer* und *Jewett* zur pln Anthropologie gehen auf Anregungen zurück, die 1961 ein Seminar bei Ernst Käsemann gab. *Bauer* arbeitete den Soma-Begriff und seine Bedeutung für die Theologie des Pls heraus. Im Interesse des Apostels an der Leiblichkeit spiegeln sich nicht zuletzt „die Weltbezogenheit und der Weltbezug des eschatologischen Schöpfers" (188). Das Vorgehen *Jewetts* bedeutet methodisch einen Fortschritt, insofern es die anthropologischen Termini des Apostels in ihrer vielfachen Verwendung aus der aktuellen Auseinandersetzung mit den Gegnern zu verstehen sucht. Pls passe sich jeweils an deren Sprache an. Freilich melden sich Bedenken, wenn Jewett seine Erkenntnisse an Teilungshypothesen bindet, die z. B. die Korintherbriefe auf ursprünglich sechs Schreiben zurückführen.
Das Buch des Schweden *Bring* über „Christus und das Gesetz" berücksichtigt kaum die bisherige Forschung zur Tora-Frage. Es behauptet eher thetisch, daß Pls das Gesetz durch Christus erfüllt sieht und daß Christus den Sinn und das Ziel Gottes im AT darstellt. Die wichtige Arbeit von *Schneider* zur theologischen Sprache des Pls kann gerade auch für die Tora-Theologie des Apostels Einsichten vermitteln (125). Die pln Antithese ist offensichtlich der Versuch, *„theologisches Reden* aus dem Bereich des Mißverständlichen in einen Bereich des Präziseren, mitunter völlig Eindeutigen zu überführen" (122).
Zur kontroverstheologisch interessanten und für Pls zentralen Frage der Rechtfertigung liegen die Untersuchungen von *Kertelge* und *Ziesler* vor. *Kertelge* betont im Vorwort zur 2. Auflage (IV) ähnlich wie Bornkamm: Die Bedeutung der Rechtfertigungsbotschaft ist nicht damit erledigt, daß man ihre „situationsbedingte polemische Absicht" erkennt. Sie bleibt für den Christen „verbindlicher Ausdruck des Evangeliums vom befreienden und neuschaffenden Handeln Gottes in Christus". Neben guten Analysen der einschlägigen Texte werden die theologische Tragweite, der forensische und der eschatologische Sinn der Rechtfertigung deutlich herausgearbeitet. Auch die neuere Arbeit von *Ziesler* versteht sich als Beitrag zum ökumenischen Gespräch. Ihr Grundtenor nähert nach Ansicht des Autors die bisherige protestantische Position der katholischen an (212). Im Anschluß an AT und hellenistisches Judentum glaubt er sich berechtigt, dem Verbum (δικαιοῦν) deklaratorisch-forensischen, dem Nomen und Adjektiv (δικαιοσύνη, δίκαιος) hingegen einen auf das ethische Verhalten bezogenen Sinn zuschreiben zu können. Doch wird man im Blick auf Pls eine solche Zweigleisigkeit bestreiten dürfen (vgl. etwa Röm 4, 2.5a mit 4, 3.5b.6).

b) Christus — Kirche — Ethik

Zur pln Christologie äußert sich, wie zuletzt erst 1966 in seiner umfassenden Monographie („Le Christ Sagesse de Dieu"), erneut *Feuillet*, diesmal eine breitere Leserschaft ansprechend. Zugleich legt er abschließend einige Gedanken zur liturgischen „Übersetzung" der Schrift (im weitesten Sinn) vor. Wenngleich die Habilitationsschrift von *Ernst* sich den beiden deutero-pln Briefen Kol und Eph zuwendet, ist sie doch ein Beitrag zur Theologie des Apostels selbst. Was Pls über Christus und die Kirche schrieb, wird von diesen beiden Briefen in neuer Terminologie und in neuer Situation weitergeführt. Jedoch ist gegenüber der These eines gnostischen Ursprungs von „Pleroma Christi" Reserve geboten (64 f. 143—147). Auch von der pln Soma-Ekklesiologie (158—161) führen Linien zum Pleroma-Begriff der Deuteropaulinen

(169–172). – Nach Pls deckt sich der Wirkungsbereich des göttlichen Pneuma mit dem Herrschaftsbereich Christi. Der Geist bringt nicht nur die besonderen Gnadengaben in der Gemeinde hervor, sondern das ganze christliche Leben mit Rechtfertigung, neuer Sittlichkeit und künftiger Verherrlichung. *Vos* untersucht in seiner – wiederum von Käsemann angeregten – Utrechter Dissertation die „Pneumatologie" des Pls auf ihre Traditionsgrundlagen in AT und Judentum (34–73). Er schränkt seine knappen Analysen auf die Schwerpunkte Geist und Soteriologie, Geist und Christologie ein.

Eine sehr beachtenswerte Dissertation über Strukturen der pln Gemeinde-Theologie legt *Hainz* vor. Pls kennt kein einheitliches Verfassungsschema für seine Gemeinden, läßt sich jedoch bei der Frage der Gemeindeleitung von theologisch bestimmten Gedanken (Dienst, οἰκοδομή) leiten. Von daher erhielten die Gemeindeämter Sinn und Grenze. „Ekklesiologie" resultiert – nach Hainz – bei Pls nicht aus der Christologie, auch nicht aus der Soteriologie. Da Pls nur von konkreten Gemeinden spricht (nicht von der „Gesamtkirche"; 251), ist auch die Auffassung von Kirche „*primär* eine Komponente seines Apostolatsverständnisses" (359).

Der „Charismenlehre" wendet sich *Brockhaus* zu. Er kommt zu dem Ergebnis, daß sich in den pln Gemeinden Funktionen entwickelten, die „von Anfang an auch amtliche Elemente wie Dauer, Autorität, Titel, Legitimierung, Sonderstellung und Vergütung enthielten" (237). *Ort* der Charismen ist nach Pls nicht die Gemeindeverfassung oder die Ethik, sondern das „Verständnis des Geistes als Kraft und Norm des neuen Lebens" (239). Daß die ethische Forderung bei Pls wesentlich aus seiner eschatologischen Verkündigung folgt, zeigt die Münchener Dissertation von *Laub*. Der Ansatz beim 1. Thessalonicherbrief vermag die These natürlich leicht zu unterbauen, läßt aber auch erkennen, wie stark Pls jüdischer Paränesetradition verhaftet ist. „Das eigentlich Neue ist das Vorzeichen, unter dem alles in der Verkündigung des Apostels steht" (202). Das Vorzeichen ist im „Evangelium Gottes" zu sehen. *Corriveau* hat als Redemptorist seine Studien an der Academia Alfonsiana in Rom durchgeführt. Er geht die Pls-Briefe der Reihe nach durch und befragt sie aus seinem besonderen Interesse heraus, wie sie tägliches Leben und Gottesdienst verbinden. Den Schlüssel sieht er im Begriff des lebendigen Opfers sowie des geistigen Gottesdienstes (vgl. Röm 12, 1).

c) Schöpfung – Erlösung – Gericht

Gibbs untersucht die Korrelation zwischen Schöpfung und Erlösung bei Pls und in der nach-pln Tradition. Dabei wendet er sich gegen die Bultmannsche Ansicht, daß Pls in der Erlösungsanschauung einen gnostischen Mythos adaptiere, indem er die Erlösergestalt entmythologisiert. Gibbs denkt an eine enge ursprüngliche Verbindung zwischen der Erlösung des Menschen und der des Kosmos. Das Kyrios-Sein Christi umfaßt dessen kosmische Funktion. Hintergrund der pln Erlösungsauffassung ist, soweit sie den kosmologischen Aspekt einbezieht, die jüdische Weisheits- und Adam-Spekulation, nicht eigentlich die Gnosis (so auch Phil 2, 6). – Wie fruchtbar sich Studien zum jüdischen Hintergrund der pln Theologie auswirken können, beweist die Arbeit von *Müller* zum Skandalon-Begriff. Die jüdischen Äquivalente haben die „Sinnkonturen" Anstoß zu Heilsverlust, Anstoß zu physischer Verderbnis. Gal 5, 11 zeigt, wie Pls diese Sinngehalte durch Transposition in seinen Dienst nimmt. Die negative Grundlinie des Gehalts wird auf eine positive gebracht: Die öffentliche Kundgabe des Kreuzes kann nicht nur Heilsverlust und physisches Ungemach nach sich ziehen, sondern vermag auch definitives Heil zu beschaffen (vgl. 1 Kor 1, 18.23).

Roetzel untersucht in seiner Dissertation die Gerichtsaussagen des AT, der jüdischen Apokalyptik (incl. Qumran) und des rabbinischen Judentums, um dann für Pls

festzustellen, daß er „apokalyptisch" denkt. Die Heilsgeschichte hat im Gericht ihr Ziel. Dort wird weniger dem Individuum sein Recht; vielmehr vindiziert Gott seine Gerechtigkeit. Das Gericht hat aber nicht nur diese futurische Dimension; die Kirche ist schon gegenwärtig „an instrument of God's judgment" (112–136. 178). Indessen ist auch sie (jetzt und einst) dem Gericht unterworfen (136–176). Die Arbeit von *Herold* betont mit Recht, daß in Röm 1, 16–18 oft nur der Begriff „Gerechtigkeit" interessierte. Demgegenüber wendet er einmal dem „Zorn Gottes" seine Aufmerksamkeit zu. Röm 1, 17f muß wie 2, 5 im Blick auf den Richtpunkt 3, 21–26 ausgelegt werden. Pls zeigt „den Gerichtshorizont der heidnischen wie der jüdischen Existenz auf, erstere in den Geltungsbereich des Gesetzes miteinbeziehend (2, 1ff.)" (300). Das Heils- und Gerechtigkeitsmoment des Zorngerichtes tritt für die Heiden in der Hoffnung von Ps 62, 13 (2, 6) zutage. Das eschatologische Zorngericht – Gott erweist seine Treue gegen äußere *und* innere Feinde – „ergeht bundesgemäß und verheißungsgemäß, weil es zur Rettung und zum Heil führen will" (301).

d) Jesusworte – Schrift und Tradition

Gegen die These einer sachlichen Diskrepanz zwischen der pln Christologie und der palästinischen Jesustradition wendet sich *Dungan.* Anhand der Jesuslogien über den Lebensunterhalt der Verkündiger (1 Kor 9, 14) und die Ehescheidung (1 Kor 7, 10f) zeigt er, daß nicht nur eine Verbindung zwischen Pls und der synoptischen Tradition bestand, sondern daß Christuskerygma und Jesustradition schon vor den Evangelisten aufeinander bezogen wurden. Die Dissertation *van der Mindes* wendet sich anderen theologischen Autoritäten des Apostels zu, der Schrift und der kerygmatisch-homologetischen Tradition. Es zeigt sich insbesondere im Römerbrief, daß Pls beide Größen aufeinander bezieht (vgl. nur Röm 1, 2–4). Beide sind wesentliche Elemente des pln Evangeliums. Dieses wiederum gibt zugleich den Verstehenshorizont an, von dem aus das AT und das geprägte Formelgut der urchristlichen Gemeinde gesehen werden (167). Das Interesse der Arbeit geht dabei vornehmlich auf die interpretatorischen Hinzufügungen bzw. Veränderungen, die der Apostel vornimmt. Auch zum Abfassungsanlaß des Römerbriefes kann van der Minde neue Einsichten gewinnen (266–277).

e) Paulus als Missionar – Juden und Heiden – Gegner

Der Benediktinerabt *Haas,* der als Missionar in Südkorea wirkt, schrieb vor mehr als zehn Jahren seine Studie bei Rudolf Schnackenburg; er konnte sie aber erst verspätet vorlegen. Dennoch kann das Buch auch heute noch die Aufmerksamkeit aller beanspruchen, die an Ziel, Grundsätzen und Methoden der missionarischen Arbeit des Pls interessiert sind. *Bussmann* will zeigen, wie und in welchem Umfang Pls bei seiner Missionspredigt von Themen und Motiven der hellenistisch-jüdischen Missionsliteratur abhängig ist. Pls identifiziert sich zunächst mit der übrigen urchristlichen Verkündigung. Doch auch zwischen der pln und der jüdischen Missionsverkündigung „ist in manchen Punkten eine verblüffende Gleichheit oder Ähnlichkeit festzustellen" (191). Dabei sind der Monotheismus und die ethische Paränese die wichtigsten Berührungspunkte. Eine Hauptdifferenz liegt darin, daß Pls den Bekehrungsvorgang ganz der Initiative Gottes und nicht ethischer Bemühung zuschreibt (192).

Zeller geht anhand des Römerbriefes der Frage nach, wie die an die „Völker" gerichtete Botschaft des Pls – als Einheit von Inhalt und Vollzug – zum Volk Israel steht. „Überwindet der Apostel darin seine religiöse Herkunft, oder ist das Ev für

die Welt in irgendeiner Weise durch Israel vermittelt" (14)? Nach ausführlichen Analysen zum Römerbrief meint Zeller erklären zu können: „Wenn es darum geht, den Heiden die gleiche Heilschance zu sichern, tritt der Jude als Verheißungsträger in den Hintergrund, dafür wird mehr und mehr die Gesetzlichkeit zu seinem Stigma" (285). Dem Apostel geht es zunächst um die Rettung jener Menschheit, die vom Evangelium noch nichts weiß. Aber je mehr Pls das Evangelium gegen das Gesetz als Heilsprinzip verteidigt, desto mehr wird auch die Tatsache entscheidend, daß es bei den Juden fruchtlos blieb (287). Gottes Bemühen um Israel liegt der Heidenmission voraus und geht in ihr weiter (288).

Die aktuelle Frage nach den Gegnern des Pls wird von *Gunther* (St. Paul's Opponents) in einer interessanten, aber auch methodisch problematischen Weise aufgegriffen. Er will die theologischen Auffassungen dieser Gegner im Lichte dessen untersuchen, was als „Jewish sectarianism" und „Heterodoxie" bekannt ist (VII). Dieses nonkonformistische Judentum sieht Gunther in Qumran und der Apokalyptik repräsentiert. Die Untersuchung ist thematisch gegliedert und behandelt vornehmlich die Gegenstände: Judaic Legalism, Ascetism, Sacerdotal Separatism, Angelology, Messianism and Pneumatology. Das gesamte Unternehmen ist deswegen höchst fragwürdig, weil wir nicht sicher wissen, ob Pls seine Gegner immer richtig einschätzte, und weil wir deren Auffassungen — wie Pls sie voraussetzt! — nur indirekt aus den Pls-Briefen erschließen können. Gerade weil das Buch thematisch bzw. motivgeschichtlich angelegt ist, vermißt man ein Register der besprochenen Stellen.

5. Paulus in der Apostelgeschichte

Ganz abgesehen davon, ob man den historischen Quellenwert der Apg gering veranschlagt oder — einer neueren Tendenz folgend — wieder deren Traditionsgebundenheit hochschätzt, wird man das Pls-Bild dieses Werkes zu beachten haben. Nicht nur, weil es auch unser Bild vom Apostel faktisch bestimmt! *Löning* meint, in den drei Berichten über die Bekehrung des Pls die Entfaltung einer alten in Damaskus entstandenen Novelle sehen zu dürfen. Lk wollte, so möchte Löning zeigen, seinen Pls nicht in das Schema eines Sukzessionsmodells pressen, sondern verwendet die Figur des ehemaligen Verfolgers zum Aufweis der heilgsgeschichtlichen Kontinuität angesichts des faktischen Bruchs zwischen Judentum und Kirche. *Radl* geht den auffallenden Parallelen nach, die zwischen der Pls-Darstellung der Apg und dem Jesus-Schicksal gemäß Lk bestehen. Er zeigt, daß Lk insbesondere ein Bild des leidenden Pls gezeichnet hat, das dem des leidenden Jesus entspricht. Traditionsgeschichtliche Vorgänger solcher Parallelisierung erkennt er in Mk und in der Logienquelle (363—368). Das Ziel der bewußten redaktionellen Gestaltung durch den dritten Evangelisten ist letztlich ein ekklesiologisches (369—395). Wertvolle Register zum lukanischen Vokabular und Stil (396—435) runden das Werk ab.

Die Dissertation von *Stolle* sieht den Bericht der Apg vom Prozeß des Pls, der kompositorisch und der Argumentation nach untersucht wird, vornehmlich unter dem Aspekt des Buchtitels: Der Zeuge als Angeklagter. Die Prozeßsituation des Apostels „gibt nicht nur den Hintergrund ab für eine im Grunde von ihr ablösbare Apologie des Christentums". Die Argumentation analysiert vielmehr diese Situation und bewältigt sie (272). Lukas lehrt mit seiner Pls-Gestalt, wie sich die Kirche von Jesus her zu verstehen habe: Nicht nur vom Ursprung her, sondern auch in der Aufgabe, „ihrem Herrn Jesus im Zeugnis von seiner tatsächlichen messianischen Herrschaft zu dienen" (283).

Eingesandte Werke und Schriften

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

ACADEMIA ALFONSIANA, *Studia Moralia XI.* (324.) Roma 1973. Kart.

BAIER KURT, *Der Standpunkt der Moral.* Eine rationale Grundlegung der Ethik. (Patmos-Paperback.) (303.) Düsseldorf 1974. Kart. lam. DM 32.—.

BLASIG WINFRIED, *Praktikum für Gottesdiensthelfer.* Aktivierung der Laien in der Kirche. (125.) (Pfeiffer Werkbücher 122.) München 1974, Kart. DM 14.80.

BRAUNISCH REINHARD, *Die Theologie der Rechtfertigung im „Enchiridion" (1538) des Johannes Gropper.* Sein kritischer Dialog mit Melanchthon. (RGStT hg. v. E. Iserloh, Heft 109.) (VIII u. 458.) Aschendorff, Münster 1974. Kart. DM 98.—.

BUXBAUM ENGELBERT MAXIMILIAN, *Petrus Canisius und die kirchliche Erneuerung des Herzogtums Bayern 1549—1556.* (Bibl. Inst. Hist. S.J., vol XXXV.) (XXXII u. 310.) Inst. Hist S.J., Roma 1973. Brosch.

CREMER DRUTMAN, *Öffne meine Augen.* Bildmeditationen zur Christussäule Bernwards von Hildesheim. (58.) Echter, Würzburg 1974. Kunstleinen S 106.30.

DANTINE WILHELM, *Jesus von Nazareth in der gegenwärtigen Diskussion.* (Gütersloher Taschenbücher 85.) (126.) Mohn, Gütersloh 1974. Brosch. DM 6.80.

DORMEYER DETLEV, *Die Passion Jesu als Verhaltensmodell.* Literarische und theologische Analyse der Traditions- und Redaktionsgeschichte der Markuspassion. (NTA, NF Bd. 11.) (VIII u. 338.) Aschendorff, Münster 1974. Ln. DM 78.—.

ERNST JOSEF, *Die Briefe an die Philipper, an Philemon, an die Kolosser, an die Epheser.* (RNT hg. v. O. Kuss.) (452.) Pustet, Regensburg 1974. Ln. DM 54.—.

EXELER ADOLF, *Glauben — mit Zukunft.* (64.) Auer, Donauwörth 1974. Kart. lam. DM 7.80.

FRANZEN AUGUST / BÄUMER REMIGIUS, *Papstgeschichte.* Das Petrusamt in seiner Idee und seiner geschichtlichen Verwirklichung in der Kirche. (Herder-Bücherei Bd. 424.) (448.) Freiburg 1974. Kart. lam. DM 9.60.

FREI HANS W., *The Eclipse of Biblical Narrative.* A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics. (IX u. 355.) Yale University Press, London 1974. Ln. £ 7.50.

GESE HARTMUT, *Vom Sinai zum Zion.* Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie. (BEvTh Bd. 64.) (258.) Kaiser, München 1974. Ln. DM 36.—.

GÖPFERT HANS, *Religionsunterricht und weltanschauliche Pluralität.* Problem und Lösungsvorschlag für den Primarbereich. (208.) Calwer, Stuttgart/Kösel, München 1974. Kart. DM 22.—.

GRABNER-HAIDER ANTON, *Theorie der Theologie als Wissenschaft.* (231.) Kösel, München 1974. Kart. lam. DM 28.—.

HÖFER ALBERT / HÖFLER ALFRED, *Das Glauben lehren.* Schwerpunkte der Religionspädagogik. (165 S, 8 Bildtafeln.) Auer, Donauwörth 1974. Kart. lam.

KIRCHGÄSSNER ERNST, *... der da kommen soll.* Predigten zum Kirchenjahr. (238.) Echter, Würzburg/Tyrolia, Innsbruck 1974. Kart. lam. S 160.—.

KRAHL HELFRIED, *Erziehungswissenschaft.* Der sozialerzieherische Aspekt franziskanischer Geistigkeit. (Franziskanische Forschungen, Heft 26.) (115.) Coelde, Werl/Westfalen 1974. Kart. DM 32.—.

KUPISCH KARL, *Kirchengeschichte.* Bd. II. Das christliche Europa. Größe und Verfall des Sacrum Imperium. (Urban-Taschenbücher, Bd. 169.) (157.) Kohlhammer, Stuttgart 1974. Kart. lam. DM 8.—.

LAUER WERNER, *Humor als Ethos.* Eine moralpsychologische Untersuchung. (387.) Huber, Bern 1974. Kart. lam. sfr/DM 43.—.

LÜTHOLD-MINDER IDA, *Pater Siegward Angehrn, Kapuziner.* Aus der Lebensgeschichte eines großen Bauernseelsorgers. (150 S., 6 Bildtafeln.) Wendelins-V., Einsiedeln o. J. Kart. lam. sfr 9.60.

MÜLLER JOSEF, *Freude am Gutestun.* Eltern führen Kinder zu Buße und Beichte. (118.) Echter, Würzburg 1974. Kart. lam. S 98.60.

NIKOLASCH FRANZ, *Die Feier der Buße.* Theologie und Liturgie. (Pastorale Handreichungen, Bd. 8.) (127.) Echter, Würzburg 1974. Brosch. S 106.30.

NORDHUES PAUL, *Kleines Fürbittbuch.* (152.) Bonifacius-Druck, Paderborn 1974. Plastik DM 12.80.

PETIT JEAN-CLAUDE, *La Philosophie de la Religion de Paul Tillich.* Genèse et évolution. La période allemande 1919—1933. (Héritage et project 11.) (252.) Editions Fides, Montréal 1974. Kart. lam. $ 6.—.

PICHLER WALTHER, *Von der Synagoge zur Kirche.* Zur Entstehungsgeschichte der Pfarre St. Leopold, Wien II. (Veröff. d. Kirchenhisto-

rischen Instituts d. kath. theol. Fakultät d. Universität Wien, Bd. 15.) (162 S., 11 Bildtafeln.) Dom-V., Wien 1974, Kart. lam. S 180.—, DM 25.80.

PÜNDER GODEHARD, *Von Tür zu Tür.* Erfahrungen für die Praxis des Besuchsdienstes in der Pfarrei. (Pastorale Handreichungen, Bd. 9.) (190.) Echter, Würzburg 1974. Brosch. S 121.70.

RECKINGER FRANÇOIS, *Wird man morgen wieder beichten?* (209.) Butzon & Bercker, Kevelaer 1974. Kart. DM 22.—.

REINER ARTUR, *Ich sehe keinen Ausweg mehr.* Suizid und Suizidverhütung — Konsequenzen für die Seelsorge. (Gesellschaft und Theologie, Abt. Praxis der Kirche, Nr. 17.) (250.) Kaiser, München/Grünewald, Mainz 1974. Snolin. DM 24.—.

RITTGEN PAUL, *„Gott" in der Berufsschule.* Exemplarische Analyse der beiden Rahmenplanentwürfe f. d. kath. RU an berufsbildenden Schulen in der BRD. (Studien zur praktischen Theologie 5.) (332.) Benziger, Einsiedeln 1974. Kart. lam. DM/sfr 29.80.

RUF AMBROSIUS KARL, *Konfliktfeld Autorität.* Zur Ethik eines dialogischen Gehorsams. (152.) Kösel, München 1974. Kart. DM 16.—.

SAND ALEXANDER, *Das Gesetz und die Propheten.* Untersuchungen zur Theologie des Evangeliums nach Matthäus. (Biblische Untersuchungen hg. v. O. Kuss, Bd. 11.) (XIII u. 246.) Pustet, Regensburg 1974. Kart. lam. DM 47.—.

SCHOLL NORBERT, *Befreiter Glaube — befreiender Glaube.* Orientierungshilfen. (133.) Experiment Christentum, Nr. 16.) Pfeiffer, München 1974. Kart. lam. DM 14.80.

SCHUPP FRANZ, *Auf dem Weg zu einer kritischen Theologie.* (Qu. disp. hg. v. K. Rahner/H. Schlier, Bd. 64.) (158.) Herder, Freiburg 1974. Kart. lam. DM 22.—.

STEFFENS HANS, *Fürbitten und Texte zur Meßfeier.* Entwurf und Anregung. Bd. V. Die Gedenktage der Heiligen. (450.) Bonifacius-Druck, Paderborn 1974. Plastik. DM 36.—.

TAMM JOHANNA, *Angst und Subjektivität.* (Aktuelle Probleme in der Psychiatrie, Neurologie/Neurochirurgie hg. v. Kielholz/Kaeser/Klingler. Bd. 11.) (97.) Huber, Bern 1974. Kart. lam. sfr 21.—, DM 19.—.

WEHNER RICHARD, *Jesuiten im Norden.* Zur Geschichte des Ordens in Schweden. I. Bd. 1574—1879. (142.) Bonifacius-Druck, Paderborn 1974. Snolin. DM 18.—.

WILLMS WILHELM, *Der geerdete Himmel.* Wiederbelebungsversuche. (192.) Butzon & Bercker, Kevelaer 1974. Kart. DM 22.—.

ZIMMERLI WALTHER, *Studien zur alttestamentlichen Theologie und Prophetie.* Gesammelte Aufsätze. Bd. II. (Theologische Bücherei, AT, Bd. 51.) (336.) Kaiser, München 1974. Kart. DM 29.—.

HERAUSGEBER

BERG SIGRID, *In den Sand geschrieben.* 80 Kurzgeschichten für Religionsunterricht und Jugendarbeit. (296.) Calwer, Stuttgart/Kösel, München 1974. Kart. DM 9.80.

FEIFEL / LEUENBERGER / STACHEL / WEGENAST (Hg.), *Handbuch der Religionspädagogik. Bd. 2: Didaktik des Religionsunterrichts — Wissenschaftstheorie.* (397.) Mohn, Gütersloh/Benziger, Einsiedeln 1974. Ln. DM 45.—, sfr 54.—.

FEINER JOHANNES / LÖHRER MAGNUS (Hg.), *Mysterium salutis.* Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik. *Bd. VI/2: Das Heilsgeschehen in der Gemeinde.* Gottes Gnadenhandeln. (1030.) Benziger, Einsiedeln 1973. DM/sfr 86.—.

JANSEN PETER, *Orientierungen.* RU im 5. u. 6. Schuljahr. — Unterrichtsprojekte, religionspädagogische Beiträge und Kommentare. (149.) Benziger, Einsiedeln/Schroedel, Hannover 1974. DM/sfr 15.80.

JANSEN PETER, *RU — Primarstufe. „Erfahrung und Glaube".* Pläne, theologische Reflexionen und didaktische Hilfen für den RU in der Grundschule. (207.) Benziger, Einsiedeln/Schroedel, Hannover 1974. Brosch. DM/sfr 21.80.

HEITMANN CLAUS / MÜHLEN HERIBERT (Hg.), *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes.* (312.) Agentur des Rauhen Hauses, Hamburg/Kösel, München 1974. Paperback. DM 29.—.

KERTELGE KARL, *Rückfrage nach Jesus.* Zur Methodik und Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus. (Qu. disp. hg. v. Rahner/Schlier, Bd. 63.) (223.) Herder, Freiburg 1974. Kart. Lam. DM 22.80.

LOIDL FRANZ, *Auftrag und Verwirklichung.* (FS zum 200jährigen Bestand der kirchenhistorischen Lehrkanzel seit der Aufhebung des Jesuitenordens 1773.) (Wiener Beiträge zur Theologie, Bd. XLIV.) (409.) Dom-V., Wien 1974. Kart. lam. S 360.—, DM 52.50.

PLÖGER WILHELM / MÄRZ OTTO K., *Gotteslob — gestern, heute, morgen.* (198.) Bonifacius-Druck, Paderborn 1974. Plastikeinband. DM 11.80.

WIENER INSTITUT FÜR ENTWICKLUNGSFRAGEN, *Katholizismus in Lateinamerika.* (68.) Wien 1974. Brosch.

BUCHBESPRECHUNGEN

BIBELWISSENSCHAFT AT

KEEL OTHMAR, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament.* Am Beispiel der Psalmen. (366 S., 524 Strichzeichnungen, 24 Tafeln.) Benziger, Zürich/Neukirchener V., Neukirchen, 1972. Ln. DM 90.—.

Wort und Bild bezeichnen die zwei Zugangsmöglichkeiten zur Bibel (insonderheit

zum AT!), die erst in ihrer Kombination den Weg in die Glaubenswelt Israels freigeben. Das oft unterschätzte Bild (erst die erfolgreichen modernen Bildbände zur Bibel haben hierin eine Wende geschaffen!) ist dabei umso wichtiger, als die Sprache Israels (wie die des ganzen Alten Orients) in sich selbst überaus bildkräftig ist und dabei in reicher Fülle und Mannigfaltigkeit Bilder zu Sinnbildern wandelt. Gerade letzteres muß man als Bibelleser beachten und nachzuvollziehen versuchen. Die bisherigen Ausgaben von Foto- und Bildmaterial aus dem Alten Orient und Israel dienten hauptsächlich archäologischen Interessen und damit der Erläuterung und Illustrierung der geschichtlichen und kulturellen Traditionen der Bibel. Keel will mehr: er versucht — darin ein Pionier! —, durch die Vergegenwärtigung des damals von den Menschen Geschauten und zugleich des von ihnen darüber hinaus Gestalteten die Vorstellungs-, Denk- und Erlebniswelt zu erschließen. Darum kann er auch „die Not zur Tugend machen": da ein Foto-Band mit 550 Abbildungen finanziell fast unrealisierbar ist, haben er und seine Frau das allermeiste Material in liniengetreuen Strichzeichnungen wiedergegeben und damit gerade jenes Schauen erleichtert, das ein Bild ins Sinnbildliche zu weiten vermag.

Von den atl Büchern hat sich am besten der Psalter angeboten für ein solches Unternehmen. Ist er doch als „Antwort" Israels auf Worte und Taten des Offenbarungsgottes sowohl „Brennpunkt" wie „Drehscheibe" der verschiedensten biblischen Traditionen und Motive. Außerdem dürften die Pss das in der Christenheit bekannteste und beliebteste Buch des AT sein. Doch ist (und das ist ein Vorzug des Werkes) öfter auch ein anderer einschlägiger Bibeltext als Bezugspunkt für eine Abbildung herangezogen. Da viele Sprachbilder und Vorstellungsmotive in den Pss an mehreren Stellen begegnen, hat Vf sein Buch in systematisierender Weise nach Motivkreisen geordnet. So sind sechs „Groß-Kreise" — mit vielen Sektoren bzw. „Unter-Kreisen" — entstanden: I. Vorstellungen vom Weltganzen. II. Mächte der Vernichtung. III. Der Tempel — Ort der Gegenwart Jahwes und Bereich des Lebens. IV. Gottesvorstellungen. V. Der König. VI. Der Mensch vor Gott. Unter den jeweiligen Abbildungen stehen die einschlägigen Ps- bzw. Bibelstellen, die am zutreffendsten erscheinen. Doch sind die Bilder (anders als in vielen anderen Publikationen) von einem ausführlichen erklärenden und belegenden Textteil begleitet, der ein kenntnisreiches und sorgfältiges exegetisches Studium bezeugt und darum zusammen mit der Abbildung im Leser und Beschauer eine Vergegenwärtigung „zeugt", die nur auf solchem „Kombinationswege" erreichbar ist.

Die Abbildungen sind zumeist aus dem Umkreis Israels, aus den großen Kulturen des Alten Orients, besonders Ägyptens geschöpft, da das Land Israels selbst noch nicht entsprechend reiche Funde hergegeben hat. Hier bricht dann die verständliche Frage auf, ob man so weit hinausgreifen darf, um die Bewußtseins- und Erlebniswelt der israelitischen Pss-Beter zu erläutern bzw. ihrer gewissermaßen habhaft zu werden, da ihr Gesichtskreis doch sicher oft recht beschränkt war. Hierzu ist ein Doppeltes zu bedenken: 1. Man muß Pss-Beter und Pss-Verfasser unterscheiden. Letzte hatten wohl durchwegs einen geweiteten Bildungshorizont. 2. Die Völker auf der syro-palästinensischen Landbrücke zwischen Ägypten und Mesopotamien haben weithin die Kultur der größeren Imperien rezipiert, und Israel hat an dieser Rezeption, wie die Bibel allenthalben dartut, einen bedeutenden Anteil genommen, so sehr es in wesentlichen Grundpositionen —, insbesondere im Bereich der Gottesvorstellung — sich distanziert und dissimiliert hat. In den „Königspsalmen" z. B. liegt der ägyptische Einfluß offen zutage (vgl. z. B. Abb. 342 und 353 zu Ps 110, 1). Die „Bildersprache" Israels hat zeitweise sogar bewußt die Mythen der Völker ausgeschöpft, um sie in deren Übersetzung in eine Sinnbild- und Symbolsprache gewissermaßen zu „entmythologisieren".

Der Käufer dieses Werkes hat in ihm ein Bildmaterial aus der biblischen Zeit des Alten Orients zur Verfügung, das im Reichtum der Motive und ihrer Erläuterung vorläufig einmalig ist. Auf der Ebene der Ikonographie liegt auch eine wissenschaftlich zu rechtfertigende Leistung ersten Ranges vor. Die sorgfältigen Quellennachweise und Register legen für solche, die wissenschaftlich noch tiefer und weiter vordringen wollen, einen guten Weg zu diesem Ziel an. Es dürfte kaum einen Exegeten geben, der bei allem Hinterfragen dieser oder jener Detail-Interpretation nicht das Ganze des Werkes — „Werk" im Vollsinne des Wortes! — anerkennend begrüßen und als einen verheißenden Schritt in noch weithin brachliegendes Gelände bezeichnen wird.

Freiburg i. Br. *Alfons Deissler*

MAIER JOHANN/SCHUBERT KURT, *Die Qumran-Essener.* Texte der Schriftrollen und Lebensbild der Gemeinde. (Uni-Taschenbücher Nr. 224.) (315.) Reinhardt, München 1973. Kart. DM 14.80.

Nach dem Vorwort sollen die Texte, das Leben und die Theologie der Gemeinde von Qumran am Toten Meer einer größeren Öffentlichkeit bekanntgemacht werden. Im 1. Teil bietet *K. Schubert,* Ordinarius für Judaistik in Wien, eine Darstellung der Textfunde und ihrer Geschichte sowie der Grabungen in der Klosterruine von Chirbet

Qumran (9—30), vor allem aber einen Einblick in die Geschichte (30—72) und Theologie der essenistischen Gemeinde, in ihre Endzeiterwartungen, ihre Messiaslehre (73—106) und eine Orientierung über die Entstehung des Christentums und die Qumrantexte (106 bis 137). Der 2. Teil enthält die Übersetzung der Schriftrollen durch *J. Maier*, Ordinarius für Judaistik in Köln.

Diese Taschenbuchausgabe ist der unveränderte Nachdruck des 1958 von Schubert publizierten Bandes: Die Gemeinde vom Toten Meer. Ihre Entstehung und ihr Leben (München-Basel). Der Text der Schriftrollen bietet die 1960 erschienene Übersetzung von Maier: Die Texte vom Toten Meer (München—Basel). Dem Vernehmen nach wollte der Verlag in der Taschenbuchausgabe keine Veränderungen gegenüber den Erstpublikationen. Die Aufnahme einiger inzwischen publizierter bedeutsamer Texte wäre sonst wünschenswert gewesen, so z. B. das Hiobtargum aus Höhle 11 oder der Midrasch zur Melchisedekperikope in Gn 14 (11 Q Malk), ebenso eine Stellungnahme zu anderen Positionen.

die beigegebene Literaturliste (313—315) ermöglicht dem interessierten Leser den Zugang zu den wissenschaftlichen Editionen und zu weiterführender Literatur. — Der Nichtfachmann sei für das Nachschlagen von Texten nachdrücklich auf die Bemerkung im Vorwort hingewiesen, wonach das im einführenden Teil „Regelbuch" genannte Werk im Textteil „Ein Entwurf für das Israel der Endzeit" (1 QSa bzw. 1 Q 28 a) heißt.

Das Taschenbuch bietet dankenswerterweise eine zuverlässige Übersetzung der wichtigsten Texte der Gemeinschaft von Qumran, zusammen mit einer gut lesbaren kompetenten Darstellung ihrer Geschichte und Theologie. Da durch die Massenmedien die Frage um das Verhältnis Jesu zu den Qumran-Essenern z. T. simplifizierend und polemisch in weite Kreise hineingetragen wurde, dünken dem Rez. Besitz und Studium des Bandes nicht nur eine Pflicht für Theologiestudenten oder Religionslehrer an Höheren Schulen, sondern für alle, die Interessierten oder kritisch Fragenden Antwort zu geben haben.

Linz *Johannes Marböck*

GALLUS TIBOR, *„Der Nachkomme der Frau" (Gen 3, 15) in der Altlutheranischen Schriftauslegung.* Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese von Gen 3, 15. 1. Bd.: „Der Nachkomme der Frau" (Gen 3, 15) in der Schriftauslegung von Luther, Zwingli und Calvin (172.); 2. Bd.: Von den Zeitgenossen Luthers bis zur Aufklärungszeit (176.). Carinthia Klagenfurt 1964 und 1973. Paperback.

Mit diesen zwei Bd. legt G. ein inhaltsschweres Opus vor, das ein umfangreiches Werk aus früherer Zeit (1949—1954) über die mariologische Interpretation des gleichen Bibelverses in der gesamten katholischen Bibelerklärung (angefangen von der nachpatristischen Zeit bis hin zur Definition des Dogmas von der Immaculata Conceptio 1854) fortsetzen und ergänzen möchte. Das Werk ist noch nicht vollendet, da eine Auswertung und Zusammenfassung des reichen Materials aussteht und für einen 3. Bd. in Aussicht genommen ist, den man sehnlich herbeiwünscht.

Das wichtigste Verdienst der fleißigen Arbeit des Vf besteht darin, daß es ihm gelungen ist, die Texte, die oft weit verstreut aufgesucht werden mußten, zusammenzutragen und das Material in übersichtlicher Weise darzubieten. Er geht dabei in chronologischer Weise vor und bietet, deutlich von einander abgegrenzt, im 1. Bd. die Aussagen der drei Reformatoren, im 2. Bd. die der Zeitgenossen Luthers bis 1546. Hierbei legt er besonderen Wert auf die tatsächliche Abfassungszeit der einzelnen Aussagen, um dadurch eine einwandfreie Abhängigkeit (oder Selbständigkeit) der Exegeten herausarbeiten zu können. Es folgt dann die Geschichte der Exegese in der 2. Hälfte des 16. Jh. Hernach wird in eingehender Art und Weise das 17. Jh. untersucht, das als das „goldene Zeitalter" bezeichnet und in Aufstieg, Höhepunkt und Ausklang vorgeführt wird. Reiche Stellen-, Autoren- und Personenregister beschließen beide Bände, so daß man es leicht hat, das in paraphrasierender Übersetzung und in Originalform dargebotene Material zu erschließen.

Ein weiteres Verdienst kann darin gesehen werden, daß der ganze Reichtum der Gedanken der Ausleger sichtbar gemacht wird, wobei die einzelnen Etappen in der Erklärung Luthers, Calvins, Hunnius', J. Gerhards und M. Walthers offen zutage treten. So kann z. B. der Wandel in der Erklärung Luthers aufgezeigt werden, der von dem Zeitpunkt an zu bemerken ist, da er nicht mehr auf dem lateinischen Text der Vulgata fußt, sondern auf den hebräischen Urtext zurückgreift. Hier weist G. nach, daß Luther erst im Sommer 1521 bei der Abfassung der „Winterpostillen" statt „ipsa" nun „ipse" las und damit von dem Vulgata-Text abwich. Aber nicht nur die reichen Gedanken der erwähnten bekannteren Ausleger führt G. vor; es gelingt ihm auch, weniger bekannte Namen der Vergessenheit zu entreißen. Zudem wird der Versuch gemacht, das Material nicht nur vorzuführen, sondern auch zu ordnen. Hier sind allerdings Grenzen festzustellen, die der in Aussicht gestellte 3. Bd. beseitigen dürfte.

Manchesmal sollte die gegenseitige Einflußnahme in positiver oder negativer Weise deutlicher hervortreten. Sind schon die biographischen Angaben sehr knapp, so fehlt es oft ganz an der theologiegeschichtlichen

Einordnung der einzelnen Autoren. Die chronologische Reihung verhindert es, hier genauere Zusammenhänge und Verbindungen oder Unterschiede zu erkennen. Ob die im 2. Bd. vorgeführten Theologen mehr der lutherischen oder mehr der reformierten Tradition zugehören, wird kaum gesagt. So wäre z. B. bei Pellicanus und Bullinger (20 f), aber auch bei Sibelius (86) darauf hinzuweisen, daß sie als reformierte Theologen eine nicht-calvinische Erklärung in der behandelten Bibelexegese vortrugen. Die ganze Vielfalt der Querverbindungen wäre dadurch deutlicher geworden. Zum Schluß möchte Rez. der als Alttestamentler viel bezüglich der Vielfalt und Vielzahl der Ausleger dankbar gelernt hat, darauf hinweisen, daß die wörtliche Übersetzung des behandelten Bibelverses in der heutigen Exegese durchaus mit der Möglichkeit rechnet, daß das hebräische Verbum šwp, das zweimal gebraucht wird, aus zwei verschiedenen Wurzeln abzuleiten ist: einmal von š'p „schnappen nach" und einmal von šwp „zermalmen".

Eine besondere Note erhält das Werk durch die bewußte ökumenische Ausrichtung, die dadurch unterstrichen wird, daß Peter Meinhold, der 1936 die Genesisvorlesung Luthers und ihre Herausgeber behandelt hatte, ein Geleitwort dazu verfaßt hat.

Wien *Georg Sauer*

SCHMITT ARMIN, *Entrückung — Aufnahme — Himmelfahrt.* Untersuchungen zu einem Vorstellungsbereich im Alten Testament. Forschung zur Bibel, Bd. 10.) (XIV u. 378.) KBW, Stuttgart 1973. Kart DM 32.—.

Diese Würzburger Habilitationsschrift setzt sich zum Ziel, die Vorstellung von der Entrückung eines Menschen in den Bereich Gottes bzw. der Götter im AT und im Alten Orient zu klären und von den Vorstellungen „Aufnahme in den Himmel" und „Himmelfahrt" abzugrenzen. Vf. unterscheidet in der Einleitung Entrückung als „definitiven Abschluß irdischer Wirksamkeit" von einer Entrückung als einem befristeten Ereignis.

1. und 2. Kap. untersuchen das Thema Entrückung und Himmelfahrt bei den Sumerern, Babyloniern, Assyrern (4—35) und bei den Ägyptern (36—43); die Ergebnisse faßt das 3. Kap. zusammen: Die Literatur des Zweistromlandes weiß von der Entrückung von Menschen, die als besondere Freunde der Götter oder eines Gottes gelten, an einen fernen Ort oder in den Götterhimmel als einem Erweis des besonderen Wohlwollens der Götter und einer einmaligen Auserwählung. Der Fromme wird dadurch des irdischen Todes enthoben. Aber auch die zeitweilige Entrückung ist „bezeugt"; sie erfolgt nicht nur nach oben in den Himmel, sondern auch nach unten in die Unterwelt. Die Ägypter dagegen kennen keine Entrückung ohne vorausgehenden Tod, sondern nur eine Himmelfahrt des Königs nach seinem Tod; diese ist kein besonderer Gnadenakt der Götter gegenüber einem erwählten Menschen, sondern die dem Wesen des göttlichen Königs entsprechende Rückkehr zu dessen Ursprungsort.

Kap. 4—7 behandeln die Entrückung als endgültiges Ereignis bei Elija in 2 Kön 2, 1—18; Sir 48, 9 und 12 und 1 Makk 2, 58, bei Henoch nach Gn 5, 21—24; Sir 44, 16; 49, 14 und Weish 4,7—20, sowie die Entrückungsvorstellung, die den Pss 49 und 73 zugrunde liegt. Dabei werden die einschlägigen Texte eingehend nach literaturwissenschaftlichen, semantischen und inhaltsbezogenen Methoden analysiert. Bemerkenswert ist, daß Vf. in Ps 49, 16 und 73, 24 b den Jenseitsglauben in dem Sinn eindeutig bezeugt findet, daß der Fromme erwartet, nach dem Tod in die Welt Gottes entrückt zu werden und die Scheol als Ort einer freudlosen Existenz nicht erfahren zu müssen. Das 8. Kap. untersucht die Vorstellung von einer Entrückung als vorübergehendes Ereignis, die Vf. in Gn 2, 15; 1 Kön 18, 12; 2 Kön 2, 16, bei Ezechiel und in dem Danielzusatz „Bel und der Drache" (Habakuk) bezeugt findet. Das 9. Kap. schließlich hat es mit Himmelfahrt und Herabstieg Gottes bzw. seines Engels zu tun (Gn 17, 22; 35, 13; Ps 47, 6; 68, 19; Ri 13, 20; Tob 12, 20).

Das „Schlußwort" (344—346) faßt die Ergebnisse kompakt zusammen: Die atl Vorstellung von einer Entrückung frommer Menschen unter Umgehung des Todes oder zumindest bei Bewahrung vor der Unterwelt steht in einer langen mit den Völkern des Zweistromlandes gemeinsamen Tradition. Im AT hat dieser Glaube aber je nach Tradentenkreis ein besonderes Kolorit erhalten. Die Erzählung von der Entrückung des Elija stammt aus prophetischen Kreisen, der Henochtext von Gn 5 aus Priestertradition. Beide wollen bezeugen, daß herausragende Fromme nicht der Scheol verfallen. Wesentlich später sind Ps 49 und 73 anzusetzen; hier kommt bereits der Glaube zum Durchbruch, daß Fromme überhaupt die Scheol nicht zu schauen brauchen, sondern von Gott zu sich aufgenommen werden. Himmels- und Unterweltsreisen kennt das AT noch nicht, man findet sie erst in der apokryphen Literatur. Entrückung als ein vorübergehendes Ereignis ist im AT vorwiegend ein ekstatisches oder visionäres Widerfahrnis der Propheten; die entsprechende Tradition reicht zurück bis in die Richter- und frühe Königszeit. Herabstieg vom Himmel und Himmelfahrt schreibt das AT nur Gott und seinem Engel, nie einem Menschen zu. Literaturverzeichnis und Stellenregister in Auswahl bilden den Abschluß. Ein Wortregister, das die untersuchte hebräische Terminologie verzeichnen könnte, fehlt leider.

Diese Untersuchung war an der Zeit, es fehlte bisher zu diesem Thema eine Monographie, die mit den modernen literaturwissenschaftlichen Methoden erarbeitet wurde. Die Texte sind nach allen Seiten gründlich bearbeitet. Manchmal ist vielleicht des Guten sogar zuviel getan. Die „Strukturanalyse" zu 2 Kön 2, 1—15 (75—80), die den Forderungen von W. Richter möglichst gerecht werden will, liest sich wie eine entbehrliche Pflichtübung; denn die dort durch die grammatische und syntaktische Analyse erarbeitete Struktur des Textes ergibt sich auf den ersten Blick, wenn man einfach den Text liest, sogar schon in einer guten Übersetzung. Etwas vorsichtiger sollte man mit Sätzen sein wie „Entrückungen ... sind sowohl für den Bereich des Alten Orients als auch für das AT bezeugt" (2); gemeint ist doch wohl, daß der *Glaube* an Entrückung bezeugt ist. Die flüssig geschriebene Arbeit ist ein bedeutender Beitrag nicht nur zur Erhellung der einschlägigen Texte, sondern zur atl Theologie. Sogar der Neutestamentler und der Systematiker werden aus ihr beträchtlichen Nutzen ziehen. Noch einmal sei besonders auf die sehr sorgfältige Behandlung der Pss 49 und 73 aufmerksam gemacht, deren Bedeutung für die Entwicklung der biblischen Jenseitsvorstellung hier überzeugend herausgearbeitet wurde.

München *Josef Scharbert*

THOMA CLEMENS (Hg.), *Judentum und Kirche: Volk Gottes.* (Theologische Berichte 3, hg. von J. Pfammatter/Furger.) (208.) Benziger, Einsiedeln, 1974. Brosch. sfr/DM 29.80.

Der Sonderband, J. Oesterreicher und E. Ruckstuhl gewidmet, bringt die wichtigsten Referate, die an dem von der Theol. Fakultät Luzern und dem Institute of Judaeo-Christian Studies, South Orange/New Jersey im Herbst 1972 zu Luzern veranstalteten Symposium gehalten wurden. Es kamen Exegeten, Judaisten, Patrologen und Dogmatiker zu Wort, mit folgenden Beiträgen: Unter dem Bogen des Einen Bundes, Das Volk Gottes: Seine Zweigestalt und seine Einheit *(J. Oesterreicher)*. Israel als Volk Gottes von den Anfängen bis zum babylonischen Exil *(R. Schmid)*. Israel als Volk Gottes vom babylonischen Exil bis zur Hasmonäerzeit *(K. Schubert/C. Thoma)*. Das jüdische Volk-Gottes-Verständnis zur Zeit Jesu *(C. Thoma)*. Das Volk Gottes im Neuen Testament *(Th. C. De Kruijf)*. Die Trennung von Kirche und Judentum *(K. Hruby)*. Gottesvolk und Gottesreich in der christlichen Antike *(D. van Damme)*. Das christliche Bundesdenken *(A. Deissler)*. Kirche als Volk Gottes *(M. Löhrer)*.

Es fällt auf, daß an diesem Symposium nur christliche Gelehrte zu Wort gekommen sind. Doch wie Hg. in der Einführung feststellt, ist es zuerst notwendig, daß christliche Theologen und Religionswissenschaftler die Probleme unter sich diskutieren und aufarbeiten; erst dann kann der „Dialog mit den jüdischen Vertretern vollverantwortlich geführt werden" (25). Hier zeigt sich das Bewußtsein um die große Verantwortung der Veranstalter des Symposiums, denen es absolut nicht um Sensationen ging, sondern um ein verantwortliches Abstecken der eigenen Position. Solche theologische „Kleinarbeit" ist notwendig, um dem jüdischen Bruder das christliche Antlitz wieder etwas mehr zuwenden zu können.

J. Oesterreicher hat den ersten Beitrag mit besonders großem Engagement geschrieben. Er tritt mit Eifer für die These ein, daß es nur *einen* Bund, nur *ein* Israel gibt, wenn auch in der Zweigestalt von Judentum und Kirche. Scharf werden besonders die Aussagen des evang. Theologen J. G. Mehl über das Judentum abgelehnt. An Hand vieler biblischer Texte sucht der Autor seine These zu beweisen, was ihm auch überzeugend gelungen ist. Dieser wie auch die übrigen Beiträge zeugen von der großen Sachkenntnis der Autoren und können von ihrer je eigenen Sicht her die These Oesterreichers im wesentlichen bestätigen. Dankbar sei vermerkt, daß am Ende des Bandes ein gut ausgewähltes Literaturverzeichnis zu finden ist.

Der Sammelband ist es wert, ausführlich studiert zu werden, besonders von jenen, die Verantwortung für die Ausbildung künftiger Priester tragen, aber auch von allen, die offen genug sind, sich eventuell in ihrer Meinung korrigieren zu lassen. Besondere Aktualität erhält der Band auch durch die Erklärung des französischen bischöflichen Komitees für die Beziehung zum Judentum: „L'attitude des chrétiens à l'égard du Judaisme" vom 16. April 1973.

Linz *Karl Jaroš*

JAROŠ KARL, *Die Stellung des Elohisten zur kanaanäischen Religion.* (Orbis Biblicus et Orientalis, Bd. 4.) (496.) Universitätsverlag Freiburg, Schweiz/Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1974. Brosch. sfr. 60.—.

Bereits im Titel bekennt sich J zur klassischen Lösung des Pentateuchproblems, da er vom Elohisten (E) spricht. Das ist sympathisch, denn oft ist man versucht, sog. „klassische Theorien" als überholt abzuwerten, bevor man sich intensiv mit ihnen auseinandergesetzt hat. Wo man dieser Tendenz in der Pentateuchforschung zu schnell nachgibt, entstehen bizarre Hypothesen, die den Nichtfachmann verwirren und den Spezialisten mit der Zeit langweilen. Vf. bekräftigt sein Bekenntnis in der Einleitung mit einer literar-kritischen Tabelle zum Penta-

teuch (23—37). Stellt man den Unsicherheitsfaktor einer solchen Tabelle gebührend in Rechnung, bietet sie eine nützliche Hilfe für jeden, der sich in kurzer Zeit über den Kontext einzelner Pentateuchperikopen informieren möchte. J. wendet sich dann speziell der elohistischen Schicht zu. „Es werden die entsprechenden E-Perikopen herausgegriffen, auf ihre Quellenzugehörigkeit geprüft und untersucht; die darin eingegangenen Traditionen, soweit es möglich ist, herausgeschält, um so die spezifische Interpretation des Textes durch E erfassen zu können. Die typische Aussage bzw. Interpretation des E wird daraufhin befragt, wie sie zur kanaanäischen Religion, d. h. zu dem jeweils angeschnittenen Problem steht" (15 f). Auf diese Weise werden analysiert: Die Träume (I), die Sinaitheophanie (II), der Terafim (III), die Masseben (IV), die hl. Bäume (V), die eherne Schlange (VI), das Menschenopfer (VII), das goldene Stierbild (VIII) und Baal Peor (IX).

Für die einzelnen Themen belegt Vf. jeweils nach einer allgemeinen Einleitung das Vorkommen im kanaanäischen Raum und klärt ihre Bedeutung. Dazu werden ugaritische Texte, z. B. für den Göttertraum (72—75) oder die Gewittertheophanie (102—105), vor allem aber archäologisches Material herangezogen. Dieses wird mit eindrücklicher Geschlossenheit präsentiert — allein für Kultmasseben aus Palästina werden 14 Fundorte angeführt — und analysiert. Bereits hier gelangt J. zu wichtigen Resultaten und weist auf interessante Details. So war der Terafim ursprünglich eine Kultmaske (156) und nicht ein Götzenbild (vgl. Gn 31, 34). Archäologische Funde aus Jerusalem und Arad beweisen, daß hl. Steine (Masseben) im frühen Jahwismus einen legitimen Platz hatten (163). Kleine Goldanhänger aus Ugarit, die bisher unbeachtet blieben, zeigen eindrücklich, wie sehr man sich in der kanaanäischen Religion eine Gottheit und ihren hl. Baum als Einheit vorstellte (225). Wichtig ist auch die Feststellung, daß es das Menschenopfer im kanaanäisch-phönizischen Raum zwar gegeben hat, daß es aber auch dort stets etwas Außergewöhnliches und Seltenes war (294). Einzelne Motive (Terafim, Massebe, Baum, Schlange und Stier) sind mit Zeichnungen illustriert. Diese dürfte sich ein Leser, der mit dem archäologischen Material nicht vertraut ist, noch etwas reichhaltiger wünschen. So könnte die Ikonographie des kanaanäischen Gewittergottes die angeführten literarischen Zeugnisse nicht nur bekräftigen (105), sondern sogar bereichern und ergänzen. Im Kap. über die eherne Schlange (VI) könnte vielleicht den Funden aus Bet Schean noch vermehrte Aufmerksamkeit gewidmet werden, denn dort scheint der Schlangenkult eine ganz besondere Bedeutung besessen zu haben. Es muß allerdings betont werden, daß die überaus reichlichen und präzisen Angaben es dem Interessenten ermöglichen, an die richtigen Ausgrabungsberichte und Publikationen heranzukommen.

Den archäologischen und religionsgeschichtlichen Befund der einzelnen Motive vergleicht J. dann mit der Stellung des AT. Dabei versucht er nicht sofort eine traditionsgeschichtliche Entwicklung zu skizzieren, sondern legt seinen Texten eine gründliche literarkritische Überprüfung zugrunde. Ein Blick auf die literarkritische Tabelle zeigt, daß er damit einen großen Teil der elohistischen Schicht erfaßt, eine Arbeit, die in diesem Umfange für E noch nicht geleistet worden ist (16). Die literarkritischen Resultate verknüpft Vf. mit der Traditionskritik und erarbeitet die spezifische Interpretation des E. Daraus resultieren zwei Komponenten: Einerseits zeigt sich E der kanaanäischen Religion gegenüber tolerant. Er integriert — oft unreflex — kanaanäische Vorstellungen in den Jahwismus. So weist er z. B. den Gott Rahels in Gn 31, 34 als Terafim aus. Dieser wird als Orakelgerät nicht einmal von Hosea völlig abgelehnt, der dem religiösen Brauchtum Kanaans viel radikaler gegenüberstand als E (144). Den Terafim wertet E aber doch insofern ab, indem er seine Funktion durch die faule Ausrede Rahels in Gn 31, 35 auf ironische Weise relativiert. Ähnlich verhält es sich mit den Träumen, der Gewittertheophanie, den hl. Steinen und der Schlange. Andere elohistische Texte stehen der kanaanäischen Religion ablehnend gegenüber. In Gn 22 übt das Menschenopfer zwar eine gewisse Faszination aus. E kann aber die letzte Konsequenz dieser Faszination nicht mitvollziehen: Abraham wird zum zweitenmal gehorsam, als seine Hand mit dem Messer von Isaak abläßt. Gerade dieser zweite Gehorsam Abrahams entspricht der theologisch-lehrhaften Art des E (349). Eine radikale Ablehnung erfährt der kanaanäische Kult dort, wo E den Jahwismus direkt gefährdet sieht (Ex 32; Num 25, 1—5).

Vf. führt uns mit dem E einen Theologen aus der 1. Hälfte des 8. Jh. vor Augen, dessen Gott kein manipulierbarer, sondern ein den Menschen entzogener Gott ist. Doch bleibt dieser Gott in den Erzählungen des E immer weltzugewandt und selbst fremder Frömmigkeit nicht kategorisch abgeneigt. J. hat mit seiner Arbeit einen wichtigen Beitrag zur Theologie des E geleistet und sicher darf man von ihm weitere einschlägige Veröffentlichungen erwarten.

Freiburg/Schweiz *Urs Winter*

BIBELWISSENSCHAFT NT

SCHÜSSLER FIORENZA ELISABETH, *Priester für Gott.* Studien zum Herrschafts- und Priestermotiv in der Apokalypse. (NTA,

NF 7.) (VIII u. 450.) Aschendorff, Münster 1972. Ln. DM 76.—.

Diese Dissertation setzt sich nach einer ausgedehnten Wertung der geschichtlich-dogmatischen Fragestellungen und der einschlägigen exegetischen Unternehmungen im besonderen mit Apk 1, 5 f; 5, 9 f und 20, 4 ff auseinander.

Es zeigt sich, daß der Verfasser der Apk das in der urchristlichen Tradition vorgegebene Motiv im Blick auf Ex 19, 6; Is 61, 6; Dn 7 und das zeitgenössische Kult- und Herrschaftsverständnis bearbeitet, um sowohl einem heilsimmanenten Enthusiasmus seiner Leser, als auch der Faszination durch Kaiserkult und Synkretismus zu begegnen. Da der Priesterbegriff offensichtlich nicht vom Mittler- und Opfergedanken bestimmt wird, sondern durch die vom jüdischen Tempelkult abgeleitete Vorstellung vom „Sich-Gott-Nahen-Dürfen", so ist für die Apk die *Ausübung* des mit der Taufe grundsätzlich verliehenen Priesterseins in „dieser Welt" noch nicht gegeben, da immer noch und weiterhin die an sich Christus und seinen Knechten zustehende Weltherrschaft von den Mächten „dieses Äons" usurpiert ist (Kaiserkult). Zugleich ist die Erlangung der zukünftigen Gottesnähe und Mitherrschaft an das Widerstehen in der Versuchung zur Anbetung des „Tieres" gebunden. Priestertum und Herrschaft bilden die eschatologische Zusage an die „Überwinder", die sich als Bekenner und Blutzeugen bewährt und damit ihre in der Taufe zugesagte Rechtfertigung bestätigt haben. Nur sie erlangen die Basileia im „himmlischen Jerusalem". Die Heilszusage ist analog zur jüdischen Apokalyptik individualisiert.

Die Apk versucht also mittels kultischer Begrifflichkeit den Standort des Christen in der Zeit der Kirche zu bestimmen, um damit einem präsentischen Heilsenthusiasmus vorzubeugen, der Versuchung zum Kaiserkult den Boden zu entziehen und das „Ausharren" als die rechte Weise christlicher Existenzverwirklichung in der noch nicht vollendeten Heilsgegenwart zu legitimieren. Die das gesamte Instrumentarium exegetischer Methodik beherrschende Arbeit bildet einen wertvollen Beitrag zur Erhellung der Aussagen der Johannesapokalypse, wie auch zur Grundlagenforschung systematischer Ekklesiologie.

Graz *Franz Zeilinger*

LIMBECK MEINRAD, *Von der Ohnmacht des Rechts.* Untersuchungen zur Gesetzeskritik des Neuen Testaments. (Theologische Perspektiven.) (112.) Patmos, Düsseldorf 1972. Kart. lam. DM 14.—.

Angesichts der öffentlichen Diskussion um eine geeignete Neukodifizierung des staatlichen und kirchlichen Rechts versucht L. mit einer Besinnung auf die ntl Gesetzeskritik (7—15) Antwort zu geben auf die Doppelfrage: Welche spezifisch christliche Gesichtspunkte „kann/muß die Kirche" den sie Fragenden angeben und „welchen Sachverhalt hat die Kirche bei ihrer eigenen Rechtsreform zu berücksichtigen?" (108) In 9 Thesen (108—111) wird das Ergebnis der Untersuchung zusammengefaßt. 4 Abschnitte entfalten den atl und zeitgenössischen Hintergrund der ntl Aussage. Reiches Material aus dem Frühjudentum ist ausgebreitet, das zu einem differenzierteren Beurteilen jüdischen Gesetzesverständnisses zur Zeit Jesu mahnt. Mit Recht kritisiert Vf. diesbezügliche Pauschalurteile (R. Bultmann, J. Schmid, Strack-Billerbeck u. a.). Respektierung der Schöpfungsordnung, Annahme der von Gott angebotenen Gemeinschaft und das Suchen der Ehre Gottes lassen sich als positive Motive für den Gesetzesgehorsam im Frühjudentum nennen (40—52).

Jesu Gesetzeskritik (Abschnitt VI) wird unter den 3 Themen zusammengeschaut: Gott fordert nichts für sich, Gottes Forderung ist der Nächste und das Hauptgebot. Jesus selbst verstand sich nicht als „das Ende des Gesetzes", sondern seine Kritik richtete sich gegen das herrschende Gesetzesverständnis; er verkündete „Gottes unbedingten und unbegrenzten Heilswillen, der zu jeder Zeit für einen jeden Menschen lebendig ist". Er überwindet nicht durch ein neues und besseres Recht die Mißstände, sondern bemühte sich, „durch seine eigene grenzenlose Güte, die Gottes Barmherzigkeit widerspiegelte, die Menschen für das Gute in ihrem eigenen Leben und untereinander und damit auch für Gott selbst zu gewinnen" (83). „Die Gesetzeskritik des Apostels Paulus" (Abschnitt VII) ist im Anschluß an die Monographie von A. van Dülmen aus den paulinischen Hauptbriefen entwickelt. Die paulinische Rechtfertigungslehre mache die „Ohnmacht des Rechts" deutlich. Denn „Gottes vorbehaltlosem Entgegenkommen kann der Mensch nur noch mit einem ebenso radikalen Glauben und Vertrauen entsprechen" (100).

Die Studie verrät Literatur- und Fachkenntnis, kritisch-synthetische Beurteilung exegetischer Einzelergebnisse und ist mit bewußtem Seitenblick auf die „Lex fundamentalis" (110, Anm 3) geschrieben. Einige Fragen stellen sich dem Rez. Müßte nicht beim Argumentieren mit Qumrantexten (vgl. z. B. 37 ff) stärker die Überlieferungsgeschichte dieser Schriften beachtet werden, worauf K. Müller mit Nachdruck aufmerksam gemacht hat (vgl. J. Schreiner, Einführung in die Methoden der biblischen Exegese)? Ist nicht der hermeneutische Ansatz verengt, wenn nur nach der „Gesetzeskritik Jesu" (sic!) und des „Apostels Paulus" gefragt wird? Man liest die Ausführungen über Jesu Sabbatkritik (65 ff) mit Interesse und Gewinn. Die

Explikationen zum Hauptgebot (77 ff) im Anschluß an den Artikel von Chr. Burchard stellen zwar die komplizierte Traditionsgeschichte von Mk 12, 28—34 parr übersichtlich heraus, machen aber die komplexe bibeltheologische Aussage nicht ganz einsichtig, obgleich weittragende Folgerungen gezogen sind, die in der These V münden: „... was die Menschen zu Jesus hinzog, war nicht die Korrektheit seines Verhaltens, sondern die *Spontaneität seiner Güte* (Hervorhebung v. Rez.) — auch außerhalb des Gesetzes" (110). Ist mit dieser anthropologisch-soziologischen Formulierung das Mysterium der Person und Sendung Jesu umfassend genug und vor allem dem biblischen Befund entsprechend umschrieben? Können darauf rechtstheologische Konsequenzen im Sinn der vom Vf. eingangs gestellten 2 Fragen aufgebaut werden? Vermißt wird trotz der Kürze der Studie wenigstens ein Verweis auf die zum Thema relevanten Texte aus den Deuteropaulinen und die bedeutsamen Stellen 1 Kor 12, 3 und 7. Müßte nicht gerade eine Untersuchung von so grundsätzlicher Fragestellung auch den Motiven nachgehen, weshalb gerade Paulus in Gal, 1. u. 2 Kor wie Röm 12 ff derart detaillierte Anweisungen und „Reglementierungen" (vgl. 111 oben) trifft? Oder sollten nicht wegen der Fragestellung des Buches stärker die *Motive* der Redaktionstätigkeit z. B. eines Mt herangezogen werden (wofür es übrigens brauchbare Monographien gibt)? Trotz dieser kritischen Anfragen hat die Studie das Positivum, in gedrängter Form latente Probleme deutlich beim Namen zu nennen und anzuregen.

St. Pölten/Wien *Ferdinand Staudinger*

SCHUBERT KURT, *Jesus im Lichte der Religionsgeschichte des Judentums.* (200.) Herold, Wien 1973. Kart. lam. S 148.—.

Auf den Hintergrund der religiösen Vorstellungen des Judentums zur Zeit Jesu untersucht Sch. wichtige Teile der ev. Jesusüberlieferung; der so erbrachte Nachweis der „milieugerechten" Berichterstattung in den Evv soll (und kann) als (zusätzlicher) Beweis für die Geschichtlichkeit der ev. Jesustradition dienen (7 f). Im Kap. über die ev. Kindheitsgeschichten (KGen) Jesu zeigt Sch., ausgehend von der christologischen Glaubensformel in Röm 1, 3 f (ob man V. 4 nicht richtiger mit „eingesetzt als *Sohn Gottes in Macht* etc." übersetzen sollte?) die atl Ursprünge des Messiastitels „Sohn Davids" wie auch seine Entwicklung im rabbinischen Schrifttum auf; wenn im Abschnitt über „Sohn der Jungfrau" festgestellt wird, das Motiv der Jungfrauengeburt (JG) komme auch in rein jüdischen Quellen vor (19 ff), so darf doch bezweifelt werden, ob in den angeführten Belegen die JG (diese im Sinne der Niederkunft als Folge eines *fleischlich-geschlechtlichen* Umganges eines Gottes mit einer Jungfrau verstanden) — trotz des z. T. danach klingenden Wortlautes — wirklich *gemeint* ist; vgl. die Philo-Stelle: „Wenn Gott *mit der Seele* zu verkehren begonnen hat etc"! (21) Bei der Darlegung der theologischen Aussagen der KGen, die zutreffend „eher" als „Geschichtsdeutungen" denn „als geschichtliche Referate" verstanden werden (37), zeigt Sch. verdienstvoll auch bisher kaum bekannte zahlensymbolische Hinweise (JaD, Jeschua-Jechoschua) auf.

Im breit ausgeführten Kap. über Jesus und die Religionsparteien seiner Zeit (41—137) wird u. a. betont, daß Jesus mit den Pharisäern grundsätzlich (nicht nur mit ihrer Praxis) in Divergenz stand (63 f); an die daraus entspringenden Auseinandersetzungen Jesu knüpfte die urchristliche Polemik mit den Pharisäern (der einzigen nach 70 noch maßgeblichen „Partei") an (70). Aufschlußreich ist der Hinweis auf den „nationalen Trend" bei den Sadduzäern, weshalb man sie nicht einfachhin als liberale Kollaborateure Roms sehen darf; sie richtiger beurteilend wird man sagen, daß für sie „nationale Interessen und assimilatorische Politik keine unüberbrückbaren Gegensätze bedeuten" (73 f). Die Beziehungen Jesu zu den (bes. ausführlich behandelten) Qumran-Essenern wurden seinerzeit „überpointiert", fehlen doch bei Jesus gerade die „qumranspezifischen" Lehren (109). Jesus war also kein Qumraner, aber auch kein Mitglied der Zelotenpartei. Ergibt sich zwar aus den Evv eindeutig das Eingebettetsein Jesu im zeitgenössischen jüdischen Milieu, so erhellt aus ihnen nicht minder klar, daß Jesus, bes. zufolge seines einmaligen Selbstbewußtseins, keiner der 3 jüdischen „Parteien" zuzuordnen ist, auch nicht jener der Apokalyptiker, denen er noch am meisten nahestand.

Im Kap. über den Prozeß Jesu wird aufgrund von reichem religionsgeschichtlichem Material die „grundsätzliche Geschichtlichkeit" der ev. Überlieferung über das *Verhör* (es handelt sich nicht um einen Prozeß) Jesu vor dem Synedrion verteidigt; Mk 14, 55 bis 64 Parr ist allerdings nicht als Prozeßprotokoll zu verstehen, sondern gibt nur die für den christlichen Glauben wichtigen Phasen des Verhörs wieder. Jesus wurde von Pilatus rechtsgültig zum Tode verurteilt. Die in den Evv deutliche Tendenz der Entlastung des Pilatus (bei gleichzeitiger Belastung der Juden) ist (auch) eingegeben vom Bestreben, die Christen vor den römischen Tribunalen zu entlasten (163). Im Kap. über die Auferstehung Jesu wird einsichtig gemacht, daß die „Scherben-bringen-Glück-Theologie" (170) v. *W. Marxsen* in der Luft hängt, wenn man nicht die Realität der Erscheinung des Auferstandenen zugibt. Da den Juden die Vorstellung von der (an Jesus geschehenen)

Antizipation der allgemeinen Totenauferstehung völlig fremd war, besteht, religionsgeschichtlich gesehen, eine Diskontinuität zw. dem irdischen Jesus und der Botschaft von seiner Auferstehung (175). Stellt zwar das leere Grab an sich keinen Beweis für die Auferstehung Jesu dar, so ist angesichts der anthropologischen Vorstellungen des palästinensischen Judentums das leere Grab nichtsdestoweniger als das unabdingbare „geschichtliche fundamentum in re" der Wirklichkeit der Auferstehung Jesu anzusehen (186). „Die Botschaft von der Auferstehung Jesu hätte sich in Jerusalem keinen Tag halten können, wenn nicht tatsächlich ein leeres Grab gezeigt worden wäre" (183).
Besonders wertvoll ist das reiche religionsgeschichtliche Material, das von einem Fachmann ersten Ranges (nicht nur in Judaicis, sondern, wie das Buch neuerdings beweist, auch in Biblicis) zur Erhellung der Umwelt der Evv beigebracht wird. Daß sich Sch. gelegentlich in pikant formulierte Lieblingsideen verliert — z. B. in jene vom „Anarchismus der Liebe" in der Botschaft Jesu (125 ff) —, tut dem Buch, das wegen seiner lebendigen und allgemein verständlichen Sprache auch für einen weiteren Kreis von Bibelinteressierten bestens empfohlen werden kann, sicherlich keinen Eintrag.

Graz *Franz Zehrer*

KARRER OTTO (Hg.), *Neues Testament.* (820.) Ars sacra, München 1973. Kunstleder DM 14.80.

Diese Neuauflage ist im großen und ganzen ein Neudruck der neubearbeiteten Auflage 1959. In der Einleutung (8—23) ist zwar einiges gegenüber der letzten Auflage geändert, aber sie ist nicht auf den neuesten Stand der Einleitungswissenschaft gebracht. Auch in den Anmerkungen zum Text sind nur ganz geringfügige Änderungen vorgenommen worden. Am Schluß findet sich wieder die Zeittafel, das Gemeinsame bei den Evangelisten (Synopse) und das wertvolle Register zum Lehrgehalt des NT, wie auch eine Landkarte von Palästina und dem Mittelmeer. Karrer wird als eine möglichst wortgetreue Übersetzung in einem sehr guten Stil gerühmt, bietet durch sachliche Überschriften eine übersichtliche Gliederung des Textes und nimmt so auch heute noch unter den vielen NT-Übersetzungen einen wichtigen Platz ein.

Linz *Siegfried Stahr*

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

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.

Das Buch geht auf eine Vortragsreihe von fünf Abenden zurück, in denen die Begegnung mit den drei großen nichtchristlichen Religionen durchexerziert wurde. Damit auch andere Kreise die Möglichkeit hätten, sich rasch über die Grundzüge dieser Religionen zu informieren, wurden diese Vorträge durch didaktische Anweisungen erweitert, wodurch sicherlich die Gruppenarbeit erleichtert werden dürfte; daher der Umschlagtitel: „Grünewald Arbeitshilfen". Bei einem solchen Unternehmen wird man notwendig mit großen Durchblicken arbeiten müssen, was aber die Gefahr der Vereinfachung der Probleme mit sich bringt; und dieser Gefahr sind die Autoren m. E. nicht immer entgangen.

Graz *Claus Schedl*

FRIES HEINRICH, *Johannes von Kuhn.* (Wegbereiter heutiger Theologie, hg. v. Fries/Finsterhölzl, Bd. 7.) (351.) Styria, Graz 1973. Ln. S 195.—, DM 30.—, sfr 35.50.

Dieser Band stellt J. E. Kuhn (1806—1887), den bedeutendsten Vertreter der Kath. Tübinger Schule in der 2. Hälfte des 19. Jh., vor. Daß er weniger bekannt ist als Drey, Möhler und Hirscher, hat seinen Grund in der anspruchsvollen philosophisch-spekulativen Reflexion und in der abstrakten Sprache. F. skizziert in den beiden Kap. der Einführung das Leben und die Wirkung des Tübingers, wobei er zugleich auf den „Sitz im Leben" stößt für jene zentralen Aussagen, die Kuhn als „Wegbereiter heutiger Theologie" ausweisen. Um welche wesentlichen Erkenntnisse es sich im einzelnen handelt, ist aus der thematischen Textauswahl im Kap. 3 ersichtlich. Es sind folgende Grundthemen: Offenbarung und Geschichte, Glaube und Vernunft, Dogma und fortschreitendes Glaubensverständnis, Personalität Gottes, Wort, Sakrament und Gnade; Tradition als Reproduktion des Ursprungs in immer neuen geschichtlichen Formen, Autorität der Schrift, Kirche unter dem Wort Gottes, Kirche als Instrument der Vermittlung, Hierarchie der Wahrheiten, Orthodoxie, Christentum und Philosophie, um nur das Wichtigste anzuführen.
Kuhn stellte sich den Herausforderungen der Zeit, der Philosophie des Idealismus ebenso wie der Fragestellung der protestantischen Theologie, und verstand Theologie als auf konkrete Fragen bezogene Antwort und als konkrete Frage an gegebene Antworten. Dabei huldigte er nicht einer falschen Zeitgemäßheit, vielmehr leitete ihn die ureigene Sache der Theologie und die spezifische „Unterscheidung des Christlichen". Nach seinem Verständnis muß die Theologie als „fides quaerens intellectum" in modifiziert hegelscher Dialektik den Weg vom bewußten zum gewußten Glauben gehen.
Hinsichtlich des Verhältnisses von Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie trat

er für die Freiheit und Eigenständigkeit gegen jede undifferenzierte Verwischung beider ein, in der Überzeugung, daß nur eine sich ihrer Sache und Methode klar bewußte Philosophie und eine ebenso sich ihrer selbst bewußte Theologie sinnvolle Partner sein können, die so zu einer echten Vermittlung von Glauben und Wissen gelangen. Die Offenbarung, den Gegenstand der Theologie, faßte Kuhn in der geschichtlichen Dimension und in der unzertrennlichen Einheit von Idee und Geschichte. „Alle Geschichte ist nur Verwirklichung einer Idee, und in der Idee liegen zugleich die Kraft und das Ziel" (81). In Christus erreicht die Offenbarung als Geschichte ihren unüberbietbaren Gipfel, sein Wort ist die „Spitze aller göttlichen Offenbarung" (164), über die hinaus es „objektiv nichts Höheres" gibt. Gleichwohl „lebt" diese christliche Offenbarung auf geschichtliche Weise im Bewußtsein der Christen und vermittelt sich geschichtlich im subjektiven Fortschritt des Glaubens. „Es gibt einen unendlichen Fortschritt in der Erkenntnis der geoffenbarten Wahrheit, und dieser wird dadurch errungen, daß der Mensch in der Ausbildung seiner Vernunft und in der Erweiterung und Läuterung seines sonstigen Wissens immer weiter vorangeht" (169).

Den Dienst der Vermittlung von Offenbarung und Glaube hat vor allem die Kirche zu leisten, die nicht über und vor dem Wort Gottes, wohl aber vor und über dem einzelnen Glaubenden steht. Die Funktion der authentischen Überlieferung des Glaubens übt die Kirche durch die Träger des Lehramtes, Papst und Bischöfe, aus. Daß auch schon das ganze Volk Gottes kraft des vom Hl. Geist geführten Glaubenssinnes zuverlässiger Träger unverfälschter Tradition ist, wird weniger gesehen.

In der Frage nach dem Verhältnis von Schrift und Tradition überwand Kuhn mit anderen Theologen des 19. Jh. die damals noch herrschende nachtridentinische Auffassung einer Zwei-Quellen-Theorie, nach der das Gesamt der Offenbarung erst aus beiden additiv festgestellt werden könne, und neigte der Ansicht zu, daß die ganze Offenbarung sowohl in der Schrift wie in der Tradition enthalten sei, nur in je verschiedener Weise.

Diese wenigen „Kostproben" mögen genügen, um das Buch dem Leser zu empfehlen. F. ist für die instruktive Einleitung und die wohlgelungene Textauswahl sehr zu danken.

Wien *Joseph Pritz*

WAGENHAMMER HANS, *Das Wesen des Christentums.* Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung. (Tübinger theol. Studien 2) (262.) Grünewald, Mainz 1973. Kart. lam. DM 38.—.

Wenngleich sich die Wahrheits- und Echtheitsfrage nach dem, was denn eigentlich christlich sei, immer wieder aufdrängt, muß sie um ihrer Universalität und um der Integration *aller* Wahrheit willen grundsätzlich offenbleiben. Das macht ihr Schicksal und ihre Größe aus. An diesem Schicksal partizipiert auch die Formel „Wesen des Christentums". Angesichts des Forschungsstandes, der durch Differenzen und Unklarheiten gekennzeichnet ist, kann man nur begrüßen, daß Vf. die Frage nach dieser Formel erneut aufgegriffen hat. Da bei der Neubearbeitung eine „synchronische Bedeutungsanalyse" (19) nur zur Bestätigung der bestehenden Unklarheiten geführt hätte, blieb ihm einzig die Möglichkeit, dem geschichtlichen Wandel des Begriffes anhand von klug ausgewählten repräsentativen Vertretern und in Form einer „Überblicksskizze" nachzugehen.

In der Aufarbeitung hält er sich zunächst an die „Hauptstränge", die zur aufklärerischen Frage nach dem Wesen des Christentums hinführten: 1. an die Formel „substantia christianismi" und 2. an die Formel „essentia christianismi". Das Resultat zeigt, daß bisherige Positionen erheblich zu korrigieren sind. Die 1. Formel wurde nicht erst von der Aufklärung zur Unterscheidung des Wesentlichen vom Unwesentlichen von der humanistischen Irenik übernommen, sondern war ein Terminus der „Föderaltheologie" zur Bezeichnung der Gnade Gottes in der gesamten Heilsgeschichte, der schon in der Reformationszeit Verwendung fand. Er enthält nicht eine Verkürzung, sondern eine prinzipielle (wenngleich idealistische) Neubewertung des Christentums und des christlichen Universalanspruchs aufgrund des Verwurzeltseins in Christus. Die 2. Formel hat ihre Wurzeln im neuplatonischen und gnostisch-hermetischen Traditionsstrom, kommt unmittelbar aus der ma Wesensmystik, wurde im Spiritualismus ausgebildet, verdankt sich also letztlich dem schwärmerisch-idealistischen Liberalismus. Inhaltlich besagt hier „Wesen des Christentums" die „Einwohnung Christi", deren Wirkungen sind: die Erleuchtung (bei den Spiritualisten), das Gefühl der Seligkeit und der rechtschaffene Lebenswandel (bei den Pietisten).

Da die Theologie vom Zeitgeist nicht unberührt bleibt, konnte auch eine Aufklärungstheologie entstehen, als deren „Herzstück" die zwischen dem Wolffianismus und dem Rationalismus liegende *Neologie* anzusehen ist. Auch sie war ein Versuch der Übersetzung des Christentums in Sprache und Denken der Zeit, bedacht auf die rechte Praxis und Lehre und deren Verknüpfung.

Mit dem Heraufkommen des geschichtlichen Bewußtseins wurde auch diese Interpretation problematisch. Das Wissen um die historische Bedingtheit aller Verwirklichungen verlagerte die Diskussion zwangsläufig von den Versuchen zur wahren Bestimmung des

Christlichen auf das Feld des Methodischen. Dadurch aber wurde die Aufklärungstheologie selbst in Frage gestellt.
Diese Bilanz des 18. Jh., daß sich das Wesen des Christentums nicht in einer absoluten und konkreten Bestimmung einholen läßt, dürfte ökumenisch von besonderem Wert sein. Angesichts seines Anspruchs, *die* Wahrheit und *das Heil* zu sein und vermitteln zu können, und bei bleibender Gültigkeit des eschatologischen Vorbehalts hätte das Christentum in der Tat jeder endgültigen Fixierung zu widerstehen. Jeder Absolutsetzung konkreter Verwirklichungen und Gestaltungen des Christlichen müßte deshalb immer wieder entgegengewirkt werden, denn niemals ist die angemessenste Gestalt gefunden. M. Seckler gibt zu bedenken: „sollte die Christenheit als ganze, wie sie sich heute darstellt, nur mißglücktes Christentum sein? Sollte der, nach dessen Namen sich alle Christen nennen, am Eigensinn seiner Glieder einfach gescheitert sein? Ich vermute: wenn eines Tages das Phänomen Christenheit auch theologisch etwas bedeutet, wird man wieder wissen, was ‚katholisch' heißt." (Hoffnungsversuche, 137.) Zur Lösung gerade dieser Problematik können die Ergebnisse der auch in manch anderer Hinsicht (z. B. hinsichtlich einer gerechteren Bewertung der Aufklärungstheologie) gelungenen Studie zweifellos beitragen.

Passau *Heinrich Döring*

BISCHOFBERGER ERWIN, *Die sittlichen Voraussetzungen des Glaubens.* Zur Fundamentalethik John Henry Newmans. (XVIII u. 242.) Grünewald, Mainz 1974. Kart. lam. DM 32.—.

B. will die anthropologischen Voraussetzungen des Glaubens in der Sicht von Newman herausstellen. Es zeigt sich dabei, daß Newman uns auch heute noch Entscheidendes zu sagen hat. Vf. ist es gelungen, Newmans nicht gerade leicht verständliche Theorie übersichtlich und klar darzustellen. Wer Newman kennt, kann ermessen, welch mühsame Arbeit es ist, seine über ein umfangreiches Werk verstreuten Anmerkungen zum Thema zu systematisieren. Rez. freut sich, daß die Anliegen seiner eigenen Dissertation über Newman aufgenommen und fortgeführt werden.
Der Glaube ist für Newman ein Akt der Zustimmung. B. untersucht daher die Zustimmung und ihre erkenntnismäßigen Voraussetzungen. Newman sieht die Zustimmung zutiefst in der Person verankert, in den ersten Prinzipien ihres Denkens und Handelns. Zur Gewißheit gelangt der Mensch durch konvergierende Wahrscheinlichkeiten. B. kann sich in diesen Partien seiner Arbeit auf vorangegangene Untersuchungen stützen; neu ist sein Nachweis, welch starken Einfluß die Stoa auf das Denken Newmans gehabt hat.
Im 2. Teil kommt B. zu seinem eigentlichen Thema: die sittlichen Voraussetzungen des Glaubens. Newman hat in seinem Hauptwerk Grammar of Assent die Frage gestellt: „Kann ich zu einer lebendigeren Zustimmung zum Dasein Gottes kommen, als zu der, die bloßen Begriffen des Intellekts gegeben wird?" Seine Antwort lautet: Im Gewissen begegnet der Mensch als Person Gott als Person und gibt daher nicht nur eine begriffliche, sondern eine wirkliche Zustimmung zu ihm. Um diese These zu untermauern, unterscheidet Newman zwei Aspekte des Gewissens: den „sense of duty" — das Gewissen als unbedingte Forderung — und den „moral sense" — das Gewissen als Fähigkeit der Beurteilung von Gut und Böse in der konkreten Situation. Newman selbst bezeichnet den „sense of duty" als das schöpferische Prinzip der Religion, den „moral sense" als Prinzip der Ethik.
In die Darstellung des „sense of duty" trägt B. einen Begriff hinein, der bei Newman nicht vorkommt: den des Wertes. „Der sittliche Wert, den das sittliche Urteil (bzw. der sense of duty) den Menschen zu verwirklichen gebietet, ist ein unbedingter Wert" (105). Wenn ich recht sehe, meint Newman es anders: für ihn sind der sense of duty und der moral sense zwei Aspekte ein- und desselben Aktes; der moral sense ist das Gewissen als Urteil, der sense of duty ist der Unbedingtheitscharakter dieses Urteils. Ein weiteres Problem: „illative sense" und „moral sense" beziehen sich beide auf den Bereich des Konkreten, wobei der letzte auf das Handeln eingeschränkt ist, also einen Teilbereich des ersten betrifft. Einen anderen Unterschied zwischen beiden kann ich (entgegen der Ansicht von B.) auch heute noch nicht erblicken.
Trotz dieses akademischen Geplänkels stimme ich mit B. weithin überein. Sehr erhellend ist der Abschnitt „Die Verantwortung für die Welt", in dem deutlich wird, daß Newman in der säkularisierten Welt Recht und Notwendigkeit einer säkularen Ethik vertritt. Wohl hat der Glaube sittliche Voraussetzungen; von religiösen Voraussetzungen der Ethik kann man nicht, oder höchstens in einem sehr differenzierten Sinn sprechen. Inhaltlich decken sich die Forderungen des Evangeliums und des natürlichen Sittengesetzes. Das Christentum fügt allerdings neue Intentionen und Motivationen hinzu, qualifiziert das sittliche Tun des Menschen daher eher innerlich, ohne daß es auch äußerlich verändert werden müßte.
Der 3. Teil des Buches ist dem Glauben gewidmet. Nachdrücklich wird darauf hingewiesen, daß der Glaube nicht einfach die Realisierung der sittlichen Anlage des Gewissens ist. „Er ist ein Wagnis und deshalb ein quali-

tativer Sprung, der nicht in der Macht der Natur liegt." Hier geht es um mehr als um das bloße Handeln des Menschen: es geht um die liebende und rechtfertigende Selbstmitteilung Gottes. Heiligkeit als Ziel des menschlichen Lebens ist zugleich jene Haltung und jenes Geschenk, wodurch der Mensch bei Gott ist. Zuletzt konfrontiert B. die Auffassungen Newmans mit der heutigen Diskussion, mit Autoren wie Schillebeeckx, Logstrup, K. Rahner und G. Ebeling. Es zeigt sich, wie fruchtbar Newmans Ansatz ist, auch wenn man Grenzen und Unstimmigkeiten seines Denkens nicht übersieht.

Linz *Günter Rombold*

DOGMATIK

SCHEFFCZYK LEO (Hg.), *Erlösung und Emanzipation.* (Qu. disp. hg. v. Rahner/Schlier, Bd. 61) (155.). Herder, Freiburg 1973. Kart. lam. DM 16.80.

Das Buch bringt 7 Vorträge, die auf der Tagung der „Arbeitsgemeinschaft kath. Dogmatiker und Fundamentaltheologen" 1972 in München gehalten wurden. Es gehört damit in das heutzutage häufige Genus der Sammelwerke und trägt dessen positive wie negative Merkmale. Von Vorteil ist die schnelle Nachricht über alles, was sich theologisch ereignet; die Streuung der Aspekte; die aktivierende Herausforderung des Lesers durch die Unterschiede und Widersprüche; negativ empfindet man eine gewisse Ohnmacht der teilweisen Aspekte, die zu geringe systematische Verknüpfung, den Ausfall wichtiger Perspektiven und Begriffe. Das ist aber mit dieser literarischen Art der Tagungsberichte gegeben und nicht einfach dem Hg. oder den Vf. anzulasten. Ob das heutige Tempo der Veröffentlichung gegen jenes „gegenwärtige Elend der Theologie" wirken kann, das J. B. Metz beklagt (121)? Wie leicht nimmt das Denken die ökonomische Notwendigkeit des Druckens in seine Funktion und so kommt mancher Embryo ans Licht des Buchhandels, dem man gern noch etliche Monate Uterus gegönnt hätte.
In diesem Buch ist der Grad der Genauigkeit, die zur Begriffsbestimmung verwendet wird, recht verschieden; nicht jeder Vortrag bringt Klärung genug. Unter dem Thema: „Erlösung und Emanzipation" war zu erwarten, daß vor allem die Schlüsselbegriffe alter und neuer Findung sehr sorgfältig betrachtet würden; sie können nicht anders aus ihrem jedenfalls teilweise gegebenen Kümmerzustand als „Reiz", „Impuls" oder „Denkanstoß" erlöst und als theologie-würdige Begriffe dargestellt werden. Das wäre zu leisten gewesen für Worte wie: Heil, Freiheit, Emanzipation, Erlösung, Entfremdung, Schuld, Sinn, Liebe, Gnade, Leid, Bosheit, Tod; es wird nur zum Teil geleistet. Erstaunlich ist bei diesem in die Mitte zielenden Thema, wie sehr die Reflexion über das Böse und den Tod ausfällt.

R. Affemann: Sünde und Erlösung in tiefenpsychologischer Sicht (15—29), versucht aus seiner praktischen Erfahrung als Therapeut darzustellen, was der heutige Mensch als seine „personale Misere" empfindet, und „was er als Befreiung davon ersehnt" (15); während der 1. Teil ausführlich und aufschlußreich berichtet, bleibt die Auskunft im 2. zu sehr in der andeutenden Skizze verborgen. *N. Lohfink,* Heil als Befreiung in Israel (30—50) bietet mit Umsicht und methodischer Genauigkeit Hinweise zum AT, die sehr geeignet sind, in die Diskussion um die „politische" Theologie Klärung zu bringen. Wenn es wahr ist, daß Heil in Israel immer auch „unheimlich konkret" (46) als hiesige Wirklichkeit erwartet wurde, dann meldete sich aufs Neue die Frage nach der Relevanz des AT im Zusammenhang mit dem NT; darf dieses von der Erwartung eines irdischen Heiles im AT her „ergänzend" gelesen werden? *R. Schnackenburg* meint dazu am Schluß seiner gedrängten Darstellung: Befreiung nach Paulus im heutigen Fragehorizont (51—68): „... im geschichtlich verständlichen Verzicht auf eine größere gesellschaftliche Aktivität liegt doch eine Grenze der urchristlichen Interpretation der Botschaft Jesu. Diese Grenze müssen wir sehen und nach den gebieterischen Forderungen unserer Zeit zu überschreiten trachten" (68). So hätte das AT gerade in dieser Grenzüberschreitung seine Aktualität? Wie aber verhält es sich dann überhaupt mit der Verbindlichkeit — nicht einzelner Sätze — sondern grundlegender Perspektiven des NT?

G. Greshake liefert einen Beitrag zur Typologie, den ich wegen seiner Bemühung um Genauigkeit für nachahmenswert halte: Der Wandel der Erlösungsvorstellungen in der Theologiegeschichte (69—101). Seine Darstellung der 3 Grundfiguren der Soteriologie befreit vor allem die griechische wie die lateinische aus den üblichen schematischen Aburteilungen. Wenn es in der Theologie auch nicht mit solchen Überblicken getan sein kann: sie sind heute wichtiger denn je, da aller formalen Rede von Geschichtlichkeit zum Trotz der wirkliche Ausblick in die Historie selten geschieht und aus diesem Mangel die Neigung zur Panik und zum Nächstbesten entsteht — etwa zur Lösung der „Unsicherheit" auf dem Befehlsweg. Darum möchte ich seiner Befürchtung, eine Bemerkung, daß die Theologie durch ihre gesehene Geschichte frei wird, sei „mittlerweile auch banal" (100), nicht einfach zustimmen. Auch *J. Möller* gibt in seinem Vortrag: „Befreiung von Entfremdung" als Kritik am christlichen Erlösungsglauben (102—119) zum Begriff der Entfremdung — von Rousseau bis Bloch — was in so beschränktem Rahmen an präziser Auskunft zu erwarten ist.

J. B. Metz läßt die Hoffnung auf ein Gleiches ungestillt. Sein Referat: Erlösung und Emanzipation (120—140) enthielt schon im Titel die Forderung, gerade an diesen reizschwangeren Wortzusammenhang mit dem höchsten Maß an Begriffe machender Anstrengung heranzugehen. Der Mangel an „Bestimmtheit und Eindeutigkeit" (120) weckt im Leser, der von M. auf ein sprachliches Folterbett gelegt wird, den Wunsch, diese formale Rede „politischer" Theologie einmal konkret vollzogen zu sehen, wenn sie sich unverblümt der Frage stellt, wie denn Gott und das sinnlose Leiden des Menschen zusammen zu denken seien. Es ist enttäuschend, mit welchem Aufwand an übernommener, den herkömmlichen Klang verfremdender Sprache die uralte Frage gesagt wird, als bräche sie erst jetzt auf: daß der Mensch so weit er in seinen Fortschritten kommen mag, immer vor dem wachsenden Sinn-Vakuum seiner Geschichte steht und wissen möchte, wo er sich geborgen sehen kann, wenn auch das Gewesene so nichtig ist. Rührt das Pathos, in dem diese „Entdeckung" gegen die vergessende Naivität des Fortschritts gehalten wird, vielleicht her aus der Tatsache, daß „politische" Theologie sich zu lange von diesem Unzeitgemäßen, dem absoluten Widerstand des Leidens hatte wegdrängen, die Toten ihre Toten begraben lassen und selber vergeßlich geworden war? Entdeckt sie nun wieder, was sie einmal verdrängt hat? Wie es in solchen Prozessen ist: die Weile des Nicht-Sehens macht das Auge frisch für das Entsetzlich-Erstaunliche des immer schon Anwesenden, die Empfänglichkeit wird neu wie am Anfang. Das ist geeignet, der Theologie ihre schlichte menschliche Bedingung ins Bewußtsein zu rufen. Ein Neues öffnender Durchbruch kann es nicht heißen. Die „narrative" Theologie, welche M. an die Stelle einer „argumentierenden" setzen will, ist im Zustand der Formulierung, den er ihr in diesem Vortrag gibt, m. E. nicht mehr als eine Umbenennung des Problems, was denn nun das Heil sei.

J. Ratzinger sucht in seinem Beitrag: Vorfragen zu einer Theologie der Erlösung (141—155) die Antwort darauf zu geben. In 4 Thesen bestimmt er Heil als universale, den einzelnen meinende und einfordernde, freie Liebe. Wenn Theologie einen Sinn hat, dann gewiß insofern es ihr aufgegeben ist, zu zeigen, daß die Hieroglyphe des Lebens *so* zu buchstabieren ist. R. rührt am Nächsten an das gestellte Thema und gerät auch am Nächsten an die Aporien, die sich darin auftun. Es drängt sich z. B. eine auf, wenn R. sagt: „In die Freiheit des Menschen kann im Grunde nur ein Gott hineinreichen. Nur er kann seiner Freiheit die Sinngebung anbieten, die wieder Freiheit ist und schafft. Aber zugleich liegt hier auch die Schranke für Gott: Auch er kann Freiheit nur in Freiheit anrühren. Auch er kann Heil nicht erzwingen. Denn das Erzwungene ist nicht frei" (147). Aber: gilt diese Schranke für die freie Liebe Gottes; Wie ist dann Gott zu denken? Reicht er wirklich *in* die Freiheit des Menschen hinein, wenn er grundsätzlich durch das verwehrende Nein in seinem universalen Willen, seiner weckenden Liebe bedingt wird? Wäre eine solche „Schranke für Gott" nicht eben jener Bedingung gleich, unter der die endliche menschliche Freiheit steht? Gerät damit das universale Heil nicht in die Verfügung menschlicher Entscheidung und wird partikulär? Bleibt es dann nicht göttlich nur insofern, weil es das „an und für sich Gemeinte und Gewollte" ist, universal de se, de facto aber ohnmächtig vor dem menschlichen Nein? Was heißt im Zueinander von menschlicher Freiheit und göttlicher Freiheit: *Gott* ist die Liebe?

Linz *Gottfried Bachl*

TROMP SEBASTIANO, *De Virgine Deipara Maria corde Mystici Corporis.* (Corpus Christi quod est Ecclesia. Pars IV.) (XIII u. 496.) Pontificia Università Gregoriana. Romae 1972. Brosch. 7000 Lire.

Der 4. Bd. von Tromps Werk über die Kirche als mystischen Leib Christi ist wie der Epilog in der Enzyklika Mystici Corporis Pius XII. ganz Maria gewidmet. Wie die anderen Teile soll auch der letzte das genannte Rundschreiben theologisch erklärend umkreisen. Im 1. Abschnitt behandelt T. in 7 Kap. folgende Themen: Marias Erwählung, Unbefleckte Empfängnis und besondere Erlösung, Sündlosigkeit, Mutterschaft und Jungfräulichkeit, Mittlerschaft und Teilnahme an der Erlösung, Tugenden (Glaube, Hoffnung, Liebe, Sünder- und Feindesliebe, Demut, Gehorsam, Geduld), Aufnahme in den Himmel und Königtum. Im 2. (3 Kap. umfassenden) Abschnitt: Maria als Mutter Christi und der Kirche ist das Herz des Mystischen Leibes; der Rang und die rechte Weise der Marienverehrung.

Dem Leser, der die anderen Bände nicht kennt, sei die theologische Methode Ts. mit seinen eigenen Worten vorgestellt. In einem „verbulum de methodo" sagt er: „Sequor autem methodum scholasticam traditionalem, quae non excludit hermeneusin sanam, ubi opus est. Nam ea, quae clara et obvia sunt, hermeneusi scientifica potius obscurantur. Ubi autem clara non sunt, conor dubia ex apertis explicare, ac singula in complexu totius . . ." (2). Dabei sei auf die literarische Eigenart, die analogia fidei und das Lehramt der Kirche zu achten. Von vorneherein ausgeschlossen bleibt „levissima quaelibet incertitudo" über die Gottheit Christi, die jungfräuliche Mutterschaft Marias, Auferstehung und Himmelfahrt Christi, leibliche Aufnahme Marias in den Himmel, Erbsünde, Auferstehung der Toten, Geschichtlichkeit

und Wahrheit der Evangelien. (ebda.) „Sequor doctrinam Ecclesiae claram traditionalem, non quia flocci facio (= jemanden für ein Flöckchen Wolle halten) theologos moderniores, sed quia non agere possum contra dictamen clarum conscientiae" (2—3). Das Buch läßt denn auch die „Neueren", vor und nach dem II. Vaticanum Schreibenden, beiseite. Nur in der Literaturliste (489—496) erscheinen einige offensichtlich auf den theologischen Rahmen des Buches hin ausgewählte jüngere Werke. Im Text kommen zu Wort fast ausschließlich die Väter und Theologen vor dem I. Vatikanum, mit einer deutlichen Präzedenz Thomas von Aquino und Robert Bellarmin, der vom Vf. seit langem erwählte Mentor (3).

Es wäre aber falsch, daraus zu schließen, daß T. eine dogmengeschichtliche Arbeit vorlegen wollte. Was er geschrieben hat, ist vielmehr eine Reihe von recht genau fixierten systematischen Thesen, die aus der „authentischen" Überlieferung belegt werden. Die Weise, wie dies geschieht, trägt nicht den Anspruch in sich, den historischen Weg bis zur jetzt gesetzten Behauptung genau zu zeigen. Dafür ist die Tradition schon zu sehr gefiltert und ausgewählt; es ist freilich kein Zweifel, daß T. das von ihm gebotene Filtrat für umfassend genug hält, die ganze Überlieferung darzustellen. Diese Annahme bleibt jedoch ohne weiteren Erweis. Gewiß aber kann der Leser in dem vorgelegten Rahmen eine reiche Blütenlese aus den Vätern, der Scholastik, den lehramtlichen Dokumenten und nicht zuletzt aus der liturgischen und paraliturgischen Frömmigkeit finden und gustieren. So darf es nicht überraschen, daß der Inhalt der Thesen zwar nicht allen Verästelungen der „Mariologie" nachgeht, das Buch aber doch ein sehr kompaktes Bild von ihr gibt: nicht der Marienlehre des II. Vatikanums, das ohne weiteres zitiert wird, soweit es in den Rahmen stimmt, nicht auch jener nach dem Konzil, sondern des Traktates, wie er bis Pius XII. überall in vollem Ton gelehrt wurde.

Dazu steuert Vf. nichts Neues bei, weder im historischen Material, noch in der persönlichen Fragestellung; es lag ihm ja auch ganz allein daran, die „konstante" Überlieferung der Kirche zu berichten. Seine Meinung, wenigstens mit der Abhandlung über die Marienverehrung als Zeichen der Prädestination eine „cenerentula theologiae" (338) aus ihrem aschenen Dasein erlöst zu haben, wird schon an der äußeren Grenze der Sprache scheitern. Das lateinische Schulidiom, das T. in großer Routine schreibt, verhüllt seine Absichten mehr, als ihm für die clara traditio lieb sein kann. Daß es ihm gelingt, das Formelhafte dieser Kunstsprache („Latein" kann sie nicht heißen) doch in einen persönlich-prägnanten, diesmal stärker biographisch gefärbten Stil zu zwingen, zeugt vor allem und noch einmal für seine ungebrochene konfessorische Vitalität. Exklamation, Doxologie, historischer Hymnus, Betonung des „authentisch" Gesagten, das macht insgesamt ein Buch bekennender Auf- und Nacherzählung in honorem BMV.

Man muß dieser Art von Theologie nicht erst Freunde wünschen: sie hat sie und wird sie haben. Fest im Ton, der die Sicherungsbedürfnisse der Seele anspricht, geschlossen in sich, von großem Zusammenhang, mit einem ansteckenden Impuls der Zuversicht, im bisher Gewesenen sei schon das Wesen, betet sie nicht um Pluralismus, sondern vollzieht resolut die „eine Wahrheit". Sie geht freilich keinen Schritt aus ihrem Gehäuse. Das mag in der Hoffnung geschehen, alle anderen müßten sich früher oder später zu ihr hinbegeben. Es wird wohl eher ein großer Verlust sein. Denn es wird zwar mit Nachdruck gesagt: die veritas ist da in der claritas des Überlieferten; aber die einvernehmende Kraft der Darstellung „ist wie nicht". Die Helligkeit des Gebotenen ist vor allem Betonung vor den anderen hin, strömt nicht aus dem Tausch der Argumente, der den intellectus fidei anderer — die es doch legitim gibt — anziehen könnte. Genügt es denn, die moderniores propter dictamen conscientiae draußen zu lassen? Muß nicht eine solche Art den Vorgang der Vereinzelung im theologischen Bereich eher fördern denn aufhalten?

Der Theologie des Vf zu diesem Thema hätte ein wenig mehr Gehör in die Gegenwart nur nützen können. Denn gewiß enthält er sich allzu kühner spekulativer Ehrengaben an die Jungfrau, wie sie etwa bei Roschini und anderen obligat sind: daß Maria die körperlich schönste aller Frauen war, daß sie ein complementum der Trinität sei und schon zu irdischen Lebzeiten im Genuß der visio beata gestanden habe u. a. m.; aber viele seiner Spitzen-Sätze werden in ihrer unvermittelten claritas nicht wenigen unerträglich sein: „Ipsa et nulla alia ... ob maternitatem divinam Patri aeterno veluti iuxtaponitur" (385; auch: 178, 434 u. ö; 439: Laus Deo Mariaeque!); „Ipsa B. Virgo erat, et hac de re sibi erat summe conscia (!), unum ex obiectis principalioribus fidei nostrae" (205); „... ubi non agitur de executione potestatis, Maria regina gaudet iure quodam praecedentiae prae filio suo" (334); Maria „ineffabiliter superponitur omnibus sanctis" (177 vgl. auch 234; 335, 386); „nam Mariam non amaremus si Maria nos non prius amasset et suo amore ad se traheret" (378 vgl. dazu 1 Jo 4, 10.19). Bezüglich der Heilsnotwendigkeit der Marienverehrung meint T., es ängstige ihn großer Zweifel über das Heil eines Katholiken, der trotz des Willens Gottes und der kirchlichem Empfehlung die Verehrung der Gottesmutter zwar nicht öffentlich verachtet, aber doch

bewußt aus seinem geistlichen Leben ausschließt. Ein solcher behaupte unter dem falschen Schein der Frömmigkeit, der Platz in seinem Herzen gebühre nur Gott (387).

Tantus liber tanti theologi? Der gebotene Respekt vor einem Patriarchen der römischen Theologie kann die Erinnerung an Fragen nicht niederhalten, die mir vor Jahren ein Kollege während einer langweiligen Tagung auf den Notizblock schrieb: Woher nimmst du als Dogmatiker den methodischen Mut, gestützt auf die wenigen Verse im NT, aus deinem jetzigen Bücherzimmer über 2000 Jahre hinweg dich in den psychischen Vorgängen jenes Mädchens so auszukennen? Berufe dich nicht auf Rupertus von Deutz oder den Verfasser von „Le glorie di Maria", denn ich frage weiter: woher weiß es denn Alphons? Kannst du mir widerlegen oder erklären, was ich nicht vermute, sondern in Büchern immer wieder lese: daß es deshalb so leicht ist, sich in den — vom NT nicht weiter beschriebenen — Geist Marias zu versetzen, weil es ein hermeneutisches Hebelgesetz gibt, das alles leistet und heißt: ein solcher Sohn postuliert eine so und so geartete Mutter? Wird nicht auf diese Weise die Mutter bis ins seelische Detail aus dem Sohn deduziert, eine Sancta Maria a conclusione? Kommt dir nicht auch manchmal der Gedanke, was so geschehe, sei Marias methodisch und spekulativ befleckte Empfängnis im zudringlichen Verstand der Theologen? Aus ihr werde auf diesem Weg ein ens rationis, das in seiner gespenstischen Unwirklichkeit wahrhaft himmelweit von jener schlichten Gestalt wegsteht, die im NT den Namen Maria trägt und die Mutter Jesu ist? Wenn die Überlieferung heilig und unantastbar sein soll, wenn sie aber zugleich, jedenfalls in ihrem Stadium *vor* den Apokryphen so viel nicht weiß und nicht sagt, wie kann es legitim und „treu" sein, sie durch massive Schlüsse so wesentlich zu verbessern und zu „füllen"? Warum saugt ihr mit allen Kräften und nach allen Richtungen an dem kleinen Wort κεχαριτωμένη, das Schweigen aber achtet ihr nicht? Läuft das nicht hinaus auf die gewaltsame Konstruktion einer historischen Gestalt — aus den Bedürfnissen der Gegenwart? Was wundert ihr euch über die Auflösung der theologischen Grundsätze, wenn ihr so umgeht mit den Zeugnissen des christlichen Ursprungs? Solltet ihr nicht einmal sehr gründlich und furchtlos überlegen, welches vitale Interesse eure Aussagen über Maria treibt? Werden die Psychologen ganz unrecht haben, wenn sie meinen, der Tumult eurer Superlative habe heimlich zu tun mit der Tatsache, daß sie sich auf eine Frau beziehen? Könnte es nicht sein, daß Gottes Geist, der die Kirche unfehlbar leitet, auch dort weht, wo sie sich gezwungen sieht, aus Sackgassen der Theologie und der Frömmigkeit zurückzugehen?

Dies und anderes fiel mir wieder ein, als ich Tromps Buch las, salva pietate.

Linz *Gottfried Bachl*

ÖKUMENE

LIGIER LOUIS, *La Confirmation.* Sens et conjoncture oecuménique hier et aujourd'hui. (Théologie historique, nr. 23.) (302.) Beauchesne, Paris 1973. Pappband.

Vf., Professor an der päpstlichen Universität Gregoriana in Rom, legt eine interessante und umfangreiche Studie über die Firmung vor, die den Gesamtkomplex dieses Themas nicht nur im Lichte der abendländischen Kirche, sondern auch in dem der traditionsreichen Kirchen des Ostens zu klären versucht. Das hiebei verarbeitete Material ist nahezu erschöpfend. Den Ausgangspunkt für die Untersuchung bildet der neue römische Firmritus, an den sich genaue Analysen hinsichtlich der lehramtlichen Entscheidungen und der ökumenischen Situation anschließen. Die Bedeutungsnuancen der liturgischen Salbung in den verschiedensten Riten werden dabei ebenso genau charakterisiert wie die Rolle der Handauflegung. Für die nachkonziliare ökumenische Ausweitung der Fragestellung benützte L. hauptsächlich die *orientalischen* Liturgien, die im Westen noch viel zuwenig bekannt sind und deren theologischen Reichtum das II. Vatikanum deutlich herausgestellt hat (vgl. Dekret über den Ökumenismus).

Während die neuen Riten für Taufe, Krankensalbung und Trauung keine spezifisch ostkirchlichen Entlehnungen aufweisen, ist dies beim neuen Firmritus anders: er zeigt eine deutliche Öffnung gegenüber der Disziplin der Ostkirche. Wenn von nun an die Firmung auch im Anschluß an die Erwachsenentaufe gespendet werden kann, so entspricht das der allgemeinen ostkirchlichen Praxis. Desgleichen wurden die Vollmachten der Priester bei der Firmung neu geregelt, obwohl der Ritus natürlich im großen und ganzen der lateinischen Tradition treu bleibt. Besonders bedeutungsvoll ist für L. jedoch der Umstand, daß der neue Firmritus die früher verwendete lateinische Formel aufgibt und eine ostkirchliche verwendet, die Byzanz entlehnt ist. Da die Konstitution „Sacrosanctum Concilium" für jede liturgische Erneuerung eine vorausgehende sorgfältige theologische, historische und pastorale Untersuchung verlangt, war eine solche auch für die Firmung notwendig. Doch die Apost. Konst. zog keinen Schlußstrich unter die weitere Forschung. Andererseits hat gerade das II. Vatikanum das Interesse an der Theologie des Hl. Geistes erneuert, so daß es auch L. vor allem darum geht, den Sinn der Firmung, ihren Wert und ihre Zukunft in *ökumenischer* Sicht noch klarer darzulegen.

In 7 Kap. wird die ungeheure Stoffmasse aufgefächert. Nach einer ausführlichen Erörterung der Apost. Konst. „Divinae Consortes Naturae" (25—38) bringt das 2. Kap. einen historischen Rückblick auf die Äußerungen des kirchlichen Lehramtes zum Thema „Firmung" (39—51). Das 3. Kap. untersucht die Firmpraxis bei den Nestorianern, in der äthiopischen und koptischen Kirche, bei den Griechen, Syrern und Armeniern (51—94). Im 4. Kap. geht es um den Firmritus in den griechischen Kirchen Kleinasiens (Handauflegung, Änderung des Ritus etc., 95—162). Das 5. Kap. behandelt die Beibehaltung der Handauflegung in der griechischen und syrischen Kirche (163—204). Es gab demnach nicht nur zwei verschiedene liturgische Zentren, Rom und Byzanz, die für die Firmung einmal die Handauflegung *und* die Salbung mit Chrisma verlangten, dann wieder nur die Salbung allein, sondern es herrschten ursprünglich über die Gabe des Hl. Geistes und seine Beziehung zur Taufe auch zwei verschiedene Auffassungen. Diesem Problem dient das 6. Kap. mit einer theologischen Interpretation der Handauflegung und des dazugehörigen Gebetes „Deus omnipotens" (205—235). Das letzte Kapitel (237—279) ist der theologischen Erneuerung der Firmung gewidmet und zeigt besonders den Zusammenhang zwischen Firmung und Eucharistie auf. In zwei Anhängen folgen noch Ausschnitte aus bedeutenden Zeugnissen und Dokumenten zur Firmung. — Die angeführte Bibliographie umfaßt über 10 Seiten; ein ausführliches Personenverzeichnis, nach alten und modernen Autoren genau getrennt, schließt die äußerst wertvolle und gründliche Studie ab.

Kremsmünster *Konrad Kienesberger*

SCHUTZ ROGER (Hg.), *Ein Fest ohne Ende.* Auf dem Weg zum Konzil der Jugend. (124.) (Herderbücherei 472.) Freiburg 1973. Kart. lam. DM 3.90, sfr 5.10, S 30.—.

Der bekannte Prior des interkonfessionellen Klosters von Taizé in Frankreich versucht durch Tagebuchaufzeichnungen und Niederschrift einiger Gespräche mit den Jugendlichen, einen Einblick zu geben, wie und warum es zu Ostern 1970 zur Idee, ein Konzil der Jugend vorzubereiten, gekommen ist (Eröffnung Ende August 1974): Die Sehnsucht und Bedürftigkeit des Menschen nach Schutz und Lebenshilfe aus der Gemeinschaft erfülle die Welt heute mehr denn je. Das Vertrauen in die Mitmenschen und auch in die althergebrachten Gemeinschaften, wie z. B. die verschiedenen Kirchen, stehe heute in einer argen Krise. Betroffen von dieser Not unserer Zeit, suchen deshalb Jugendliche aus aller Welt gemeinsam mit den Brüdern von Taizé und deren Prior mit viel Ernst und Einsatz nach Wegen, wie die Kirche Jesu Christi heute erneut in überzeugender Kraft der Ort jener bergenden und stützenden Gemeinschaft und Lebenshilfe, ein „Fest" für alle Welt werden könne. Wohltuend in diesem Werk ist besonders der Tenor steter Hoffnung und Zuversicht, mit der der Prior die vielen Probleme aufgreift und gemeinsam mit der Jugend von heute nach befreienden Lösungen sucht.

Linz *Franz Greil*

MORALTHEOLOGIE

LAUN ANDREAS, *Die naturrechtliche Begründung der Ethik in der neueren katholischen Moraltheologie.* (Wiener Beiträge zur Theologie, Bd. XLV.) (241.) Dom-V, Wien 1973. Kart. lam. S 190.—, DM 28.—.

Nach einem alarmierenden Vorwort zeigt Vf. Grundlinien der gegenwärtigen Naturrechtsdiskussion. Zuerst behandelt L. das neuthomistische Naturrecht und räumt der evang. Kritik daran einen weiten Platz ein. Mit einer bewundernswerten Belesenheit wird die gegenwärtige Pluralität des Suchens der kath. Moraltheologie im deutschen Sprachraum nach ethischen Normen aufgezeigt. Aus der Wertethik Dietrichs von Hildebrand werden dann Antworten auf die besprochenen Probleme gegeben. Als konkretes Beispiel wird oft auf die Diskussion um die Enzyklika Humanae vitae Pauls VI. verwiesen. Obwohl L. hauptsächlich referiert, fehlt es nicht an fundierten kritischen Anmerkungen, an eigenen Meinungen und Thesen (wobei es gut ist, daß die berechtigten Anliegen der verschiedenen Sentenzen hervorgehoben werden). Interessierte Leser finden in dem Werk einen guten Überblick über die vielen moraltheologischen Ansichten unserer Zeit und einen beachtlichen, gangbaren Lösungsversuch.

KRAMER HANS, *Unwiderrufliche Entscheidungen im Leben des Christen.* Ihre moralanthropologischen und moraltheologischen Voraussetzungen. (325.) Schöningh, Paderborn 1974. Snolin DM 56.—.

Dieses Buch ist eine Fortsetzung von Kramers Werk „Vorentscheidung" (vgl. ThPQ 1971, 279), die dortigen Ausführungen werden ergänzt und weitergeführt. In Zusammenarbeit mit Prof. Heinen zeichnet K. ein eingehendes Bild der Treue und wendet seine Gedanken auf aktuelle Fragen (über Glaubensentscheidung, Gelübde und Eid, Zölibat, Entscheidung zum Ehepartner und zur Ehe) an. Der große Wert des Werkes liegt in der genauen und leidenschaftslosen Prüfung der menschlichen Treue in allen Belangen, vor allem in den Voraussetzungen, die notwendig sind, daß diese Treue sinnvoll und möglich ist. Nur solche Arbeiten wie diese können zu einem Neudurchdenken alter Positionen und zu fruchtbarer Neubesinnung führen. Wohltuend ist die Vornehmheit und

Verhaltenheit, mit der sich der Autor mit gegnerischen Sentenzen auseinandersetzt. Moral- und Pastoraltheologen, aber auch Ordens- und Priesterspirituale werden aus der Lektüre viele klärende Einsichten gewinnen.

FURGER FRANZ, *Sittliche Praxis.* Vorentscheidung — Vorsatz — Wollen. (Christliches Leben heute, Bd. 17.) (122.) Winfried Werk, Augsburg 1973. Pappband DM 7.—.

Dieses Buch ist ein neuer Beitrag zum Problem Natur und Gnade, in gutverständlicher Weise geschrieben. Vf. gibt einen Überblick über die theologische Schau und Wertung von Vorentscheidung, Vorsatz und Wollen. Bekannte Begriffe werden verwendet (der Autor kennt die Theologie des Mittelalters und der Scholastik gut), um Neues auszudrücken (F. ist bewandert in der Literatur der Gegenwart). Die Vorentscheidung wird nicht nur als Gefahr gesehen, es wird auch das Gute und Notwendige an ihr gebracht — das Buch entschärft und verschärft! In den Ausführungen über die Vorsätze („reflexe Bewußtwerdung der Vorentscheidung in konkreten Lebensumständen") finden sich viele Anregungen für die praktische Heilssorge, der Vorsatz wird alten Krampfes entkleidet und in neuer Sicht gezeigt. Theologen, Lehrer und Erzieher werden aus diesem Buch neue Gedanken und neue Klarheit schöpfen.

HÖRMANN KARL, *Kirche und zweite Ehe.* Um die Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zu den Sakramenten. (87.) Tyrolia, Innsbruck 1973. Snolin S 88.—, sfr 16.50.

Das kleine Buch ist zweifelsohne eine große Leistung, es kommt einem bei der Lektüre der alte Juristengrundsatz in den Sinn: „Quae singula non prosunt semel collecta iuvant." Gleich am Anfang stehen die wohltuenden Sätze, daß für die Lösung der behandelten schwierigen Frage pastoraler Eifer allein nicht genüge, für jede Entscheidung muß vielmehr eine tragfähige theologische Begründung gefunden und vermieden werden, daß es „drunter und drüber geht" (9).
Eine staunenswerte Fülle (auch nichtdeutscher) Literatur ist aufgearbeitet, das Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre vom 11. April 1973 eingearbeitet. Die Zusammenstellung ist tolerant, es fehlt aber auch nicht (soweit notwendig) an maßvoller Kritik der verschiedenen Meinungen. H. behandelt zunächst die Ehesituation geschiedener und wiederverheirateter Katholiken, deren erste Ehe (sicher oder wahrscheinlich) ungültig ist, bei denen aber die Ungültigkeit nicht beweisbar ist oder das Verfahren zu lange dauert; dann jedoch die weitaus größere Zahl derer, bei denen alles dafür spricht, „daß die gescheiterte erste Ehe eine richtig bestehende und unauflösliche Ehe war" (61). Für die den eigentlichen Ausführungen vorangehende Klärung der Begriffe (inneres, äußeres Forum, Epikie, Noteheschließungsform) werden die meisten Leser dem Verfasser dankbar sein.
Das Buch will weder ein bloßer Diskussionsbeitrag sein noch fertige Rezepte bieten: es soll den Beichtpriestern und Seelsorgern helfen, praktisch gangbare Wege für die betroffenen Eheleute zu finden, wobei jedesmal zu prüfen ist, ob eine Lösung unter Vermeidung des Ärgernisses möglich ist und welcher Weg sich öffnet. Das Wichtigste: man kann sicher sagen, daß sich die Priester in der Praxis ruhig an die Grundsätze Hörmanns halten können: die kirchliche Lehre bleibt unangetastet, Vf. ist ein angesehener Moraltheologe, der von der kirchlichen Autorität anerkannt ist. Die Arbeit geht auf eine Ermächtigung der Österr. Bischofskonferenz zurück und entstand in einhelliger Zustimmung der Österr. Theologischen Kommission.

Linz *Karl Böcklinger*

KIRCHENRECHT

TOMANDL THEODOR (Hg.), *Der Einfluß des katholischen Denkens auf das positive Recht.* (Ruf und Antwort 8.) (140.) Herder, Wien 1970. Kart. S 86.—, DM 13.80.

In einer Zeit, die der Beschäftigung mit den historischen Dimensionen des Rechtes teilweise mit Abneigung begegnet, scheint eine Studie wie diese von großer Bedeutung. Hierbei ist es interessant, daß sich gerade ein namhafter Fachvertreter relativ junger Disziplinen, wie der des Arbeitsrechtes und Sozialrechtes, der Wiener Ordinarius Th. Tomandl, als Hg. dieses Buches gefunden hat, in dem die ideengeschichtlichen Verflechtungen einzelner Rechtsgebiete mit dem „katholischen Denken" aufgezeigt werden. Es geht den Vf. nicht darum, etwa nachzuweisen, welche kirchen*rechtlichen* Modelle auf staatliche Rechtsnormen Einfluß genommen haben, noch auch darum, gegenseitige Abhängigkeiten und Durchdringungen des staatlichen Rechtes auf der einen, des Kirchenrechtes auf der anderen Seite aufzuweisen. Der Rahmen der Untersuchung ist viel weiter gespannt und soll einer Darstellung jener Einflüsse dienen, die katholisches Ideengut auf das geltende Recht genommen hat. Hierbei scheint dem Rez., daß in einigen Beiträgen nicht ausschließlich dem *katholischen*, sondern vielmehr allgemein dem *christlichen* Ideengut in seiner Einflußnahme auf die Ausgestaltung bestimmter Bereiche der staatlichen Rechtsordnung nachgegangen wurde. In diesem Sinne hätte der Titel des Buches etwa lauten sollen: Der Einfluß des christlichen Denkens ...
In einer weitausholenden, von den biblischen Wurzeln bis zur Lehre des II. Vatikanums reichenden Untersuchung befaßt sich der

Altmeister der Rechtsphilosophie, *Alfred Verdroß*, mit der Entstehung der christlichen Völkerrechtslehre und ihrer Entfaltung durch die Päpste sowie durch das letzte Konzil. — Der Salzburger Ordinarius für Römisches und Bürgerliches Recht *Theo Mayer-Maly* geht den Zusammenhängen zwischen Christentum und Privatrechtsentwicklung nach. — *Theodor Tomandl* befaßt sich mit dem Aufruf der katholischen Soziallehre an das Arbeitsrecht. — *Peter Lerche*, Ordinarius für Öffentliches Recht an der Universität München ist mit dem Beitrag „Christentum und Staatsrecht" vertreten, während der Ordinarius für Strafrecht und Strafprozeßrecht an der Universität Freiburg/Schweiz, *Vital Schwander* die Entwicklungstendenzen des heutigen Strafrechtes aufzeigt, wobei er gerade das Strafrecht als Beispiel gegenseitiger Einflußnahme christlichen und zeitgenössischen Gedankengutes verstanden wissen will.

Das Verdienst der vorliegenden Beiträge liegt nicht nur darin, Einflüsse *christlichen* (so würde ich es wohl besser nennen) Gedankengutes auf eine geltende Rechtsordnung darzulegen, sondern gerade auf das „Wie" dieser Beeinflussung hingewiesen zu haben: Nicht, daß das Christentum ein geschlossenes rechtspolitisches System entworfen hat, das in eine staatliche Rechtsordnung rezipiert wurde, sondern mehr, indem es — mitunter „sensim sine sensu" — eine Umformung des Denkens bewirkte, die mittelbar oder unmittelbar zur Ausgestaltung konkreter Rechtsnormen führte. Gerade in einer Zeit umfassender Neuformulierungen weiter Gebiete des staatlichen Rechtes (man denke nur in Österreich an die Strafrechtsreform und die in Bälde zu erwartende Umgestaltung weiter Teile des Familienrechtes) ist diese Studie ein willkommener Beitrag zur Aufhellung ideengeschichtlicher Zusammenhänge.

Linz *Bruno Primetshofer*

SEIFERT ECKHART: *Paul Joseph Riegger (1705—1775)*. Ein Beitrag zur theoretischen Grundlegung des josephinischen Staatskirchenrechts. (Schriften zur Rechtsgeschichte, Heft 5.) (379.) Duncker & Humblot, Berlin 1973. Brosch. DM 78.—.

Wer immer sich mit dem bis heute noch nicht in allen Verästelungen geklärten System des Josephinismus, insbesondere mit der von daher geprägten Form des österreichischen Staatskirchenrechtes beschäftigt, wird sehr bald auf eine Schlüsselfigur stoßen, die von der Theorie her die rechtlichen Grundlagen für die österreichische Variante des aufgeklärten Naturrechtssystems des 18. Jh. schuf: Paul Joseph von Riegger. Von wissenschaftsgeschichtlichen Gesichtspunkten aus ist es erstaunlich, daß sich unter den doch sehr zahlreichen Arbeiten über den Josephinismus, insbesondere auch über das josephinische Staatskirchenrecht, bisher noch keine gefunden hat, die sich mit Person und Werk Rieggers eingehend beschäftigte. Umso erfreulicher ist es, daß diese Studie Seiferts unsere Kenntnisse des josephinischen Staatskirchentums um ein interessantes Detail bereichert.

In einer breit angelegten Einleitung befaßt sich Vf. zunächst mit dem Josephinismus als solchem und anschließend mit der Beurteilung, die Rieggers Werk bisher in der Literatur gefunden hat. Schon in dieser Einleitung ist es dem Vf. gelungen, einen Erweis seines Problembewußtseins zu erbringen, indem er Schwächen, Unzulänglichkeiten und Sackgassen der bisherigen Darstellungen aufzeigt und gleichzeitig Wege angibt, wo und wie die Diskussion um entscheidende Schritte weitergebracht werden kann. Die ausgewogene Beurteilung des Josephinismus, bei der Vf. mahnt, „das ausschließliche Starren auf die iura maiestatica circa sacra aufzugeben" (28), hebt sich wohltuend ab von jenen Einseitigkeiten und emotionsgeladenen (Vor-)Urteilen, von denen sich die Josephinismusforschung bis zur Stunde nicht immer erfolgreich befreien konnte.

Die Arbeit zerfällt in zwei Teile. Im 1. beschäftigt sich S. mit dem Leben und dem Werk Rieggers, der als akademischer Lehrer an den Universitäten Innsbruck und Wien tätig war und an den Studienreformen unter Maria Theresia regen Anteil nahm. Das gesamte wissenschaftliche Oeuvre Rieggers wird vorgestellt und kurz erläutert. Dabei gewinnt man einen guten Einblick in das weite Spektrum seines Arbeitsfeldes, bei dem u. a. auffällt, daß es auch die theoretische Begründung des Rechtes in der Kirche mit Abhandlungen über die Hl. Schrift, über die Tradition usw. einbezieht.

Im 2. Teil wird dem Verhältnis von Kirche und Staat nach der Lehre Rieggers nachgegangen. Ausgangspunkt für Rieggers Überlegungen zum Verhältnis der beiden Gewalten ist sein Begriff von der „natürlichen Religion", einer Form der Gotteserkenntnis und Gottesverehrung, die sich unabhängig von der Offenbarung aus der Natur des Menschen herleiten lasse. Riegger schließt zwar eine geoffenbarte Religion keineswegs aus, doch geht nach ihm die natürliche Religion der geoffenbarten nicht nur zeitlich, sondern auch in der Bedeutung voran, da die natürliche Religion notwendige und unveränderliche Gesetze enthalte, die auch von einer geoffenbarten Religion weder aufgehoben noch geändert werden können (233). Von der „natürlichen Religion" kommt Riegger auch zur „natürlichen Kirche".

Dieser theoretische Ansatz läßt sich in der wissenschaftlichen und daran anknüpfenden politischen Argumentation vorzüglich dazu verwenden, an konkret *bestehende* Formen von Religion und Kirche das Maßband der

von Riegger ausgeformten Kriterien anzulegen, d. h., sich die Frage zu stellen, inwieweit diese Formen mit den Prinzipien der natürlichen Religion, der natürlichen Kirche übereinstimmen oder von ihnen abweichen. Nachdem die Prinzipien der natürlichen Religion Prävalenz vor der geoffenbarten Religion genießen, ist die Möglichkeit einer Korrektur bzw. der Forderung nach einer solchen ohne weiteres zu begründen.
Im Verhältnis von Kirche und Staat hat Riegger durch seine Schriften die Grundlage für eine Trennung beider Gewalten gelegt. „Dies bedeutete den Aufbruch des theresianischen Staates zur selbstverantwortlichen Mündigkeit und den Ausgangspunkt der Freiheit des Staates von der Kirche" (345). S. ist sich freilich bewußt, daß dieses Freiwerden des Staates mit einer starken Bevormundung der Kirche im Rahmen der staatlichen „iura circa sacra" verbunden wurde. Er sieht aber darin nicht nur Negatives, sondern meint, daß man sich zumindest die Frage stellen könne, ob die Herausdrängung der Kirche aus den sie letztlich belastenden „iura circa temporalia" nicht eigentlich zu begrüßen sei. Rieggers Hauptleistung liegt darin, daß er im habsburgisch-katholischen Österreich die Keime gelegt hat für ein modernes Staatskirchenrecht, das auf Unterscheidung und gegenseitiger Abhängigkeit von Kirche und Staat aufbaut. Hierbei ist Riegger reiner Theoretiker geblieben, der selbst keine praktischen Folgerungen aus seinem System gezogen hat.
S. hat sich mit erstaunlichem Geschick sowohl in die geistigen Entwicklungslinien des theresianischen Österreichs wie in Details des wissenschaftlichen Werkes Rieggers vertieft. Hierbei besticht er gleichermaßen durch Akribie der Darlegung, wie auch durch Ausgewogenheit des Urteils. Von manchen Punkten seiner Darstellungen aus müßte die Diskussion sicherlich noch weitergeführt werden. Es steht jedoch ohne Zweifel fest, daß diese Darlegung von Rieggers Leben und Werk eine wesentliche Bereicherung unserer Kenntnis der rechtshistorischen Wurzeln der österreichischen und damit der europäischen Rechtsordnung darstellt.

Linz *Bruno Primetshofer*

HEGGELBACHER OTHMAR, *Geschichte des frühchristlichen Kirchenrechts bis zum Konzil von Nizäa 325.* (XXIX u. 251.) Universitätsverlag, Freiburg/Schweiz, 1974. Kart. lam. sfr 35.—.

Diese Studie aus der Feder des Bamberger Ordinarius für Kirchenrecht befaßt sich auf beinahe jeder Seite gründlich mit der gerade an offenen (kirchenrechtlichen) Fragen so reichen Periode der ersten drei Jahrhunderte. H. ist in der glücklichen Lage, auf eine Reihe von eigenen tiefschürfenden Vorarbeiten zur frühchristlichen Rechtsgeschichte zurückgreifen zu können, so vor allem auf die 1953 (Freiburg/Schweiz) erschienene Studie „Die christliche Taufe als Rechtsakt nach dem Zeugnis der frühen Christenheit".
In einer Zeit, die sowohl dem Recht in der Kirche als auch geschichtsbewußtem Denken mit erheblichen Reserven gegenübersteht, erscheint der Mut des Vf. eine zusammenhängende Darstellung des Rechtslebens der frühen Christenheit zu bieten, nachgerade bewundernswert. H. vermag einmal mehr einen überzeugenden Nachweis dafür zu erbringen, daß die rechtlichen Dimensionen in der Kirche von allem Anfang an nachweisbar sind und ganz offensichtlich zu den vom Stifter der Kirche grundgelegten Elementen zählen. Eine Kirche, die sich *auch* in rechtlichen Kategorien darstellt, „löscht den Geist nicht aus", sondern schafft die Voraussetzung für ein geordnetes Tätigwerden dieses Geistes. In diesem Zusammenhang ist besonders aufschlußreich, was H. über die Stellung der Charismatiker ausführt, die er als Bindeglied zwischen den hierarchischen Amtsträgern („Klerikern") und dem auf sie hörenden Volk („Laien") darstellt, wobei freilich auch Überschneidungen möglich sind, da die Kleriker auch aus den Reihen der Charismatiker genommen wurden (64 f).
Im Rahmen dieser Besprechung kann nicht auf Einzelheiten eingegangen werden. Es fällt jedoch auf, daß manches eher knapp dargestellt wird, von dem man sich eine eingehendere Behandlung wünschen würde. So etwa bei der Darlegung der bischöflichen Gerichtsbarkeit und ihrer Rechtskraft im staatlichen Bereich (sog. audientia episcopalis), wobei man freilich zugeben muß, daß die Dürftigkeit der Quellenlage kaum jemals zu gesicherten Ergebnissen führen wird. Ferner kommt die Frage der Ehescheidung und Wiederverheiratung auffallend kurz weg, obwohl sich doch gerade hier eine Fülle von Problemen u. a. um die Deutung der „Unzuchtsklauseln" ergeben würde.
Dem Vf. ist für seine von profunder Sachkenntnis und hoher Wissenschaftlichkeit zeugende Arbeit aufrichtig zu danken.

Linz *Bruno Primetshofer*

PASTORALTHEOLOGIE

ANDRESEN DIETER (Hg.), *Kirche am Montag.* Kieler Beispiele öffentlicher Kommunikation. (Konkretionen Bd. 18.) (214.) Furche-Verlag, Hamburg 1973, Kart. lam. DM 22.—.
Aus der Unzufriedenheit mit den sogenannten Universitätsgottesdiensten, die in der Kieler Universitätskirche jeden Sonntag gehalten wurden, wuchs eine neue Reihe von Veranstaltungen, die absichtlich nicht für Sonntage geplant war und in Kiel unter dem Schlagwort „montags" bekannt wurde. Es

gab Vorträge, Konzerte und einen neuen Gottesdiensttypus, die „Meditationen", multimediale Veranstaltungen aufführungsähnlichen Charakters. Das vorliegende Buch bietet aus der Feder der Mitglieder des montags-Kreises eine Fülle von Material, durch das sich der interessierte Leser mit Gewinn durcharbeiten kann: Protokolle von Sitzungen, Briefe, Formulierungsversuche — Wie kann man alte Gebetsinhalte so ausdrücken, daß sie vom heutigen Menschen verstanden werden? —, Skizzen für Meditationsgottesdienste, Gedanken zur Verkündigung im Dialekt, kurz: eine Fülle von Material, das die unmittelbare Atmosphäre eines lebendigen Arbeitskreises atmet und deshalb verlangt, sich in die Situation engagierter evangelischer Christen in einer konkreten Situation mit ganz bestimmten Zielen hineinzuversetzen. Was hier gedruckt wurde, ist Denkanstoß und will nicht fertige Lösung oder vielseitig abgesicherte Aussage sein. Tiefenpsychologisches Gedankengut durchzieht weithin die Texte, ebenso der Wille zu politischem Engagement. Nichts aus dem Buch kann einfach durchgeführt oder auch nur nachgeahmt werden. Alles aber ist anregend, wenn es auch deutlich von den Jahreszahlen 1971 bis 1973 geprägt ist.

Linz *Bernhard Liss*

JORDAN PLACIDUS, *Die Töchter Gottes. Zum Thema Frau und Kirche. (150.)* Knecht, Frankfurt a. M. 1973. Efalin, DM 16.—.

Der weitgereiste 79jährige Beuroner Benediktiner setzt sich in 12 nur lose miteinander verbundenen Kapiteln mit dem Thema „Frau und Kirche" (Untertitel) auseinander. Wir haben keine streng wissenschaftliche Abhandlung vor uns, aber gescheite und mit Anmerkungen versehene Überlegungen eines theologisch und historisch, auch religionsgeschichtlich, gut versierten Autors.
Er analysiert zunächst die biblische Schöpfungs- und Sündenfallsgeschichte, prüft die Rolle der israelitischen und griechischen Frau, geht den matriarchalischen Kulturen und den androgynen Mythen und Motiven in den alten Mythologien und Kulturen nach, der Stellung Marias in der christlichen Verkündigung, im besonderen in der patristischen Spekulation, den Folgen „der Vorstellung von der Vaterschaft Gottes und von der Sohnschaft Christi", der Lehre Pauli von der Frau, dem Verhalten Jesu und der Kirche (Diakoninnenordination, Äbtissinnen mit geistlicher Jurisdiktion); ein Kapitel ist der Schwäche des „schwachen" Geschlechtes in Literatur und Bibel, einschließlich der Auswirkungen in der kirchlichen Praxis, eines der Diskriminierung der Frau im heutigen kirchlichen Leben, im besonderen in Liturgie und Kirchenrecht, gewidmet; eines stellt sich den Einwänden, die gegen die sakramentale Ordination von Frauen zu Presbytern und Diakonen vorgebracht werden (im besonderen: der männliche Priester als Sachwalter des Bräutigams Christus); das letzte Kapitel beschäftigt sich mit dem Wesen der Frau und den daraus abgeleiteten Begründungen der Stellung der Frau in der Kirche von heute.
Das Fazit: die These von der Minderwertigkeit oder Unebenbürtigkeit der Frau gegenüber dem Mann ist soziologisch und theologisch zeitbedingt und heute nicht mehr haltbar; darum ist auch die untergeordnete und nur dienende Rolle der Frau in der Kirche nicht mehr zu verantworten; das müßte auch Konsequenzen für die Zulassung von Frauen zur sakramentalen Ordination haben.
Mitunter würde man sich eine straffere Gedankenführung wünschen, besonders im Kapitel „Primat des Weiblichen". Aber das ist eine Stilfrage und hängt auch mit dem literarischen Genre zusammen, das wir vor uns haben.

Wien *Ferdinand Klostermann*

BOUTHILLIER CHRISTOPH (Hg.), *Diskussion um den Priester.* Briefe an Bischof Riobé. (136.) Müller, Salzburg 1974. Kart. lam. S 96.—.

Auf der Bischofskonferenz in Lourdes (1972) brachte der Bischof von Orléans Guy Riobé einige Überlegungen zur Lösung der gegenwärtigen schweren Amtskrise in der kath. Kirche vor. Erst nach der Alarmierung der öffentlichen Meinung „durch die phantasievollsten Interpretationen eines geheimgehaltenen Textes" gab der Bischof den Text zur Veröffentlichung frei; er erschien in „Le Monde" am 11. November 1972. Riobé geht von der Tatsache aus, daß sich 1972 in den sieben Diözesen der Region Mittelfrankreich insgesamt fünf junge Menschen im ersten Jahr des zweiten Seminarabschnittes befanden. Er beruft sich für seine „pastoralen Schlußfolgerungen" auf das Anhören zahlreicher Priester in der eigenen Diözese, auf Gespräche im diözesanen Presbyterrat und auf Arbeitskontakte mit einer Gruppe von Theologen und Pfarrern außerhalb der Diözese.
Der Bischof hebt vier Punkte hervor: 1. „Wir müssen den Mut finden, bei einer relativ großen Anzahl von Priestern den unvermeidlichen Niedergang einer bestimmten Weise, das Priesteramt zu leben, festzustellen." 2. Diese Identitätskrise führt zu ernsthaften affektiven Störungen, zur Entdeckung neuer Werte und „macht das Ausscheiden zahlreicher junger Priester aus dem Amt verständlich". 3. „Es ist daher hoch an der Zeit, neue Formen der Ausübung des Priesteramtes zu suchen, ohne diese gleich durch eine bestimmte Lebensform festzulegen." Warum „sollte dieses Amt nicht durch ein Glied der Gemeinde ausgeübt werden kön-

nen, das, von ihr gewählt, für diese Aufgabe vorbereitet und vom Bischof berufen, eingesetzt und bestätigt wird, diese Funktion nicht notwendigerweise hauptberuflich ausübt, und zwar solange es diese oder eine andere Gemeinde verlangt?" 4. „Müssen wir uns unter diesen Umständen nicht fragen, ob wir noch redlicherweise junge Menschen zu den alten Formen des Amtes verpflichten und ihre Ausbildung in den bestehenden Institutionen durchführen können, auch wenn diese tiefgreifenden Reformen unterzogen würden?"

Nach Veröffentlichung und Kommentierung in vielen Zeitungen Europas und Amerikas erhielt der Bischof eine wahre Flut von zum weit überwiegenden Teil (etwa 90 Prozent) begeistert zustimmenden Briefen (über 1000) aus fast aller Welt, vor allem natürlich aus Frankreich und europäischen Ländern, die ein fünfköpfiges Team 1973 in Auswahl zuerst französisch herausbrachte, um diese „Angelegenheit aller Christen" ins allgemeine Gespräch zu bringen. Nicht umsonst wurde das Motto vorangestellt: „Was alle angeht, soll auch von allen besprochen und gebilligt werden." Ein Anhang enthält einen Brief Bischof Riobés vom 8. Dezember 1972 an die Priester seiner Diözese in seinem Amtsblatt, der einige Klarstellungen bringt und die Intervention und ihre Veröffentlichung begründet, und ein ziemlich farbloses Kommunique des ständigen Rates der französischen Bischofskonferenz über die Aufnahme der Amtsdiskussion, das die Fortsetzung des Studiums der Probleme für notwendig erklärt.

Die Publikation, deren 10 Kap. man sich auch anders organisiert vorstellen könnte, verschweigt nicht die negativen Stimmen, die von Inopportunität, Protestantisierung, Beleidigung der getreuen Priester, ja Auflösung des Priestertums sprechen. Dennoch ist es überraschend, wieviele Privatpersonen: Laien, Priester und Ordensleute verschiedenster Altersstufen, Geschlechter und Stände, Lehrer, Professoren und Pfarrer, Hoffende, Resignierende und schon Verbitterte, aber auch Laien- und Priestergemeinschaften, ganze Gemeinden, Priestererzieher, Bischofsvikare, Bischöfe und Generalobere offenbar die Gestalt der Kirche von morgen schon im Herzen tragen und dem Bischof für sein mutiges, befreiendes und öffentliches Wort danken: „Wir nehmen ... diesen Glaubensakt eines französischen Bischofs wie eine ‚frohe Botschaft', wie ein befreiendes Wort auf"; „ein Mann spricht im Namen seines Gewissens, und er versteckt sich nicht hinter der Anonymität einer offiziellen Redeweise; es ist das Erscheinen eines Gesichtes, eines Gewissens, eines Risikos; das Neutrum der ‚Bischöflichen Institution' wird damit zerbrochen." Viele Briefschreiber können es nicht verstehen, daß solche Worte seitens der Bischöfe so selten zu hören sind, und fragen sich, ob das Blindheit ist, mangelnde Zivilcourage oder falsche „Solidarität", auf jeden Fall eine Haltung, die die Kirche als ganze unglaubwürdig macht.

Was die Hg. im Nachwort schreiben, gilt wohl zu Recht: Die Briefe „bestreiten eine Vergangenheit, die manche verabsolutieren wollten, sie bestätigen eine Zukunft, die schon da ist".

Wien *Ferdinand Klostermann*

LEGAUT MARCEL, *Meine Erfahrung mit dem Menschen.* Der Mensch auf der Suche nach seiner Menschlichkeit. (298.) Herder, Freiburg [2]1973. Kart. lam. DM 24.—.

Es ist unverkennbar, daß L. die beiden Bände „Meine Erfahrung mit dem Glauben" (ThPQ 1973, 393 f) und „Meine Erfahrung mit dem Menschen" als *ein* Werk konzipiert hat. Formal sind beide Bände gleich gestaltet, die inhaltliche Trennlinie ist unscharf, im 2. Bd. stehen allerdings die Wahrheiten um das Menschsein stärker im Vordergrund. Auch von diesem 2. Bd. gilt, daß man ihn nur zur Hand nehmen sollte, wenn man Zeit und Ruhe hat; einem flüchtigen Leser würde sich der Inhalt nicht erschließen. Die Sprache ist bescheiden und unaufdringlich, ohne Effekthascherei und leicht verständliche Bilder; die Lektüre verlangt darum Aufmerksamkeit, innere Wachheit und auch ein bestimmtes Maß eigener Erfahrung. L. weist auf diese Voraussetzungen eigens hin (10). Faszinierend ist die Strenge und Unbestechlichkeit, mit der L. in die geistige Auseinandersetzung der Gegenwart eingreift. Gedacht ist hier etwa an den Abschnitt, in dem er Zusammenhang und Unterschied zwischen dem Glauben und einer ideologischen Gläubigkeit aufzeigt. Man empfindet es als wohltuend, daß diese Überlegungen offenbar nicht *gegen* jemand oder eine bestimmte Auffassung formuliert sind; keine Aggressionen oder Seitenhiebe gegen eine bestimmte Gruppe sind herauszuspüren, keine Gruppe könnte andererseits die gemachten Äußerungen auf ihr Konto buchen; die Thematik ist über einen aktuellen Tagesstreit hinausgehoben. Dennoch sind L. Überlegungen nicht unverbindlich, sondern wirken wie eine Herausforderung gerade an die Besten, daß sie sich darüber Rechenschaft geben, wie sie es in dieser Frage halten. Der Realität menschlicher Begrenztheit und der Forderung eines Glaubens, der die menschlichen Kräfte immer wieder auch übersteigt, ist dabei in gleicher Weise Rechnung getragen. Im Schlußkaptiel befaßt sich L. mit dem Eigentlichen jedes geistlichen Lebens. Man verspürt dabei die Schwere dieses Bereiches und die sich daraus ergebende Versuchung, sich — aufgrund der im Menschen liegenden Trägheit — den damit verbundenen Spannungen zu entziehen.

Zurück bleibt im Leser das Empfinden, hier einem Menschen begegnet zu sein, der in bester abendländischer Tradition beheimatet ist, der sich auf ihre Wurzeln befragt hat und dabei weise geworden ist.

Linz *Josef Janda*

KIRCHGÄSSNER ALFONS, *Gespräche mit einem Zweifler.* (222.) Knecht, Frankfurt am Main 1974. Linson. DM 22.—.

Gespräche — diese literarische Form begegnet zu Anfang des abendländischen Denkens in den Dialogen Platons. Wie ihm selbst aber hat man auch nicht wenigen seiner Nachfolger den Vorwurf gemacht, es handle sich eigentlich doch um Monologe, die den Partner zum bloßen Zuhörer, zum Stichwortlieferanten und Akklamator herabsetzten. Anders hier, in dem neuen Buch des bekannten Frankfurter Oratorianers; das Verhältnis kehrt sich sogar beinahe um, entsprechend dem Wort, daß die Hauptkunst des Gesprächs im Zuhören bestehe.

Der Zweifler Thomas kommt ausführlichst zu Wort; nicht selten stimmt Simon ihm zu oder rückt das Gesagte bloß behutsam ein wenig zurecht — oder stellt, seinerseits Zweifler, nur eine nachdenkliche Gegenfrage. „T." ist also keineswegs einfach eine Gegenfigur zu apologetischen Zwecken; mitunter trägt er erhellende Unterscheidungen und Kritik bei (so etwa S. 157 zu P. Tillichs Schöpfungs- und Endlichkeitsverständnis), die „S." gar nicht aufnimmt. Im ganzen kommt ihm jedoch die Rolle zu, die Schwierigkeiten des heutigen Menschen mit dem Glauben und der Kirche zu artikulieren. Die Themen der 11 Gespräche: Glauben, Bitten, Religion, Wort, Ideologie, Projektion, Erfahrung, Kosmologie, Unsterblichkeit, Sinn, Freiheit. Damit ist die Fülle der Anstöße zumindest angedeutet, referiert werden kann sie selbstverständlich nicht.

Vermutlich hat nicht nur Rez. zwischendurch den Wunsch verspürt, sich einzumischen, zu insistieren, einen Faden fortzuführen, den die beiden zu rasch fallen lassen; sicher geht es auch anderen Lesern so, daß sie einmal T. verschärfend unterstützen wollen, dann gerne S. ins Wort fielen, weil sie glauben, es lasse sich vielleicht doch entschiedener widersprechen, so sehr sei dem Zweifler gar nicht entgegenzukommen (und der übrigens werde sich nicht zum wenigsten darüber freuen). Gerade das aber bestätigt nochmals den überzeugenden Gesprächscharakter des Buches. Ihm gemäß ist es auch, daß zwar mit zwei Ausnahmen stets S. das letzte Wort hat — wie T. das erste —, daß er es aber so nimmt, daß damit ihr Gespräch und die es bewegenden Fragen nicht abgeschlossen, sondern ausdrücklich offen gehalten werden: für weiteres Gespräch und für weitere Besinnung des betroffenen Lesers.

St. Georgen/Frankfurt a. M. *Jörg Splett*

KATECHETIK/PÄDAGOGIK

OSER FRITZ/FRIEMEL ANSGAR, *Den Frieden lernen.* Christentum und Wissenschaft auf der Suche nach Frieden. (Modelle. Eine Reihe für den RU, Bd. 6.) Werkbuch für den Lehrer. (179.); Lernprogramm. (332.) Walter, Olten 1973. Kart. lam. sfr 19.— bzw. 32.—.

Das Katechetische Institut Luzern gibt Lernprogramme (= LP) heraus, die unter Einbeziehung der Ergebnisse der Lern- und Entwicklungspsychologie praktische Arbeitsbücher für den RU erstellen wollen. Die Eigenart eines programmierten Lehrbuches besteht darin, daß es den zu lernenden Stoff ausführlicher und in einzelnen Stufen darbietet, deren kleinste „Schritte" der Schüler selbst in Eigenarbeit vollziehen und auch nachkontrollieren kann. Ein LP ist nicht nur eine Unterrichtsform, sondern auch ein Unterrichtsmittel, das die Aufgabe erfüllt, alle Teilnehmer der Klasse oder Gruppe in möglichst kurzer Zeit und auf möglichst effiziente Weise über das zu informieren, was dann in einem 2. Schritt diskutiert, weitergefragt und ergänzt werden kann. Es ersetzt daher den Unterricht nicht und auch nicht den Lehrer, hat aber den Vorteil, daß statt der verbalen Unterrichtsweise, die den größten Teil unserer Unterrichtsstunden ausfüllt, die Selbstarbeit und Selbstkontrolle der Schüler in optimaler Weise herangezogen wird.

Das vorliegende Modell ist für Oberstufen der Mittelschulen, für die Erwachsenenbildung und zum Selbststudium gedacht. Es enthält zum Thema „Den Frieden lernen" 4 Teile, in 14 Kap. gegliedert. Im 1. Teil wird der Entstehung des Unfriedens und der Aggression nachgegangen: Verhaltensforschung, Verhaltenspsychologie, Sozialwissenschaften, Tiefenpsychologie und auch der Marxismus steuern ihre Erklärungen für diese traurige Erscheinung in der Menschheit bei. Im 2. Teil wird nach den gleichen Wissenschaften und nach der Lehre des Marxismus die Überwindung der Aggression aufgezeigt und so ein Beitrag zur Friedensforschung geleistet. Der 3. Teil behandelt die christliche Friedensforschung, mit einem ehrlichen Einbekenntnis, daß auch die Christen ihren beträchtlichen Beitrag zum Unfrieden in der Welt geleistet haben („auf den Scheiterhaufen mit allen Glaubensfeinden"). Im 4. Teil aber wird gezeigt, daß das Evangelium uns den Weg zu einem echten Frieden zeigen könnte: In der Kraft Jesu Christi könnte man lernen, menschlich zu leben; die Botschaft „Friede allen Menschen auf Erden" müßte keine Utopie bleiben, wenn wir mit der Bergpredigt Jesu ernst machten; im letzten Kap. werden glaubwürdige Aggressions-Überwinder aus der Vergangenheit und Gegenwart mit ihren Methoden vorgeführt:

Franz v. Assisi, Mahatma Gandhi, Dom Helder Camara.
Stellt man die Frage nach der praktischen Verwendung dieses LP im RU, so ist wohl zu sagen, daß es als Ganzes das Jahresthema einer Oberstufenklasse unserer AHS sprengen würde. Weil es aber als Lehrbuch nur im ganzen und in der Hand der Schüler denkbar ist — sie müssen ja ihre Eintragungen machen können —, dürfte es schwierig sein, dieses LP, so wie es vorliegt, in unseren RU einzubauen, so wünschenswert dies wäre. Sehr brauchbar erscheint es aber als Unterlage für Seminararbeiten in einer Pädagogischen Akademie oder für die Erwachsenenbildung. Die Methode selbst scheint für den RU der Zukunft, wenn er die Schüler interessieren soll, unabdingbar notwendig zu sein. F. Oser hat mit seinen Kollegen ein Arbeitsbuch für die 3. Klasse der VS erstellt, unter dem Thema „Freunde nenne ich euch" (Rex Verlag, Luzern 1973). Ich habe selbst in einer Übungsschulklasse Teile daraus verwendet — unter einer kostspieligen Ablichtung der Arbeitsblätter — und konnte die Arbeitsfreude der Schüler dabei feststellen. Es wäre wünschenswert, diese Methode in unsere Glaubensbücher einzubeziehen. Es könnten dabei Arbeitsbücher erstehen, in denen die Chancen der jetzigen Gratisschulbuchaktion optimal ausgenützt werden könnten.

Linz *Silvester Birngruber*

STEFFENSKY FULBERT, *Gott und Mensch — Herr und Knecht?* Autoritäre Religion und menschliche Befreiung im Religionsbuch. (Konkretionen Bd. 17.) (182.) Furche-V., Hamburg 1973. Kart. lam. DM 25.—.

Das Buch geht vom Gottesbild der nach 1945 erschienenen evang. Religionsbücher aus. Dieses Gottesbild erweist sich nach den Untersuchungen des Vf. als eindeutiger Herrschaftsbegriff, Sünde wird als Ungehorsam definiert, die Bibel als einzige Erkenntnisquelle angesehen, Erlösung nicht als Befreiung, sondern als Befähigung zu neuem Gehorsam verstanden; gegenüber dem übermächtigen Gottesbild erscheinen die Welt, die Geschichte und das Handeln des Menschen unwichtig und bedeutungslos; die Moral wird von den Ordnungen bestimmt, die Gott der von ihm geschaffenen Welt gegeben hat, und nicht von einer „Suchordnung", die der Mensch immer wieder selbst zu finden hat; schließlich wird das Glück des Menschen nur „konzessiv" verstanden, d. h. es wird nicht als selbstverständlich dargestellt, sondern nur unter dem Vorzeichen eines „Dürfen", wobei der Gehorsam gegen Gott der leitende Gedanke bleibt. Das ist in Kürze der vom Vf. aufgezeigte Befund der meisten evang. Religionsbücher.
Ein kath. Rez., der mit diesen Büchern nicht arbeitet, kann kein Urteil darüber abgeben, wie weit der aufgezeigte Befund die ganze Darstellung dieser Religionsbücher betrifft und wie weit sie für die gesamte Unterweisung im evang. RU signifikant sind. Darüber müssen die evang. Kollegen urteilen. Der kath. Rez. kann nur feststellen, daß die aufgezeigte Theologie, besonders was das Gottesbild betrifft, einen einseitigen Aspekt der Bibel darstellt. Und es gibt genug Beispiele in der Theologiegeschichte, wie einseitig ausgewählte Aussagen der Bibel zur Entstellung des gesamten Sachverhaltes der Offenbarung und teilweise sogar zur Häresie führten. Ein Beispiel wäre die übermächtig betonte Gnade, die die Freiheit des Menschen erdrückt. Dem Offenbarungsgehalt der Bibel kann nur eine Konvergenztheologie gerecht werden, die auch die Spannung divergierender Aussagen durchhält.
Insofern hat die Arbeit des Vf. eine Berechtigung. Sie kann einen Fehlbestand aufzeigen, der auch das ökumenische Gespräch befruchten sollte. Zudem ist es richtig, daß in der heutigen Weltsituation dieses herrschaftliche Gottesbild nicht ankommt und daher für die Verkündigung inopportun erscheint. Aber damit steht die Arbeit auch schon an der Grenze. Begeht der Vf. nicht den Fehler, an die Stelle eines „Gott-Herrn" nur den „Menschen-Herrn" zu setzen? Manches spricht in der Darstellung dafür; wenn z. B. Vf. sagt, daß in der Botschaft Jesu der Mensch zum Herrn des Gesetzes gemacht wird (148). Dabei dürfte das Jesuswort nicht übersehen werden: „Ich bin nicht gekommen, das Gesetz aufzuheben, sondern zu erfüllen" (Mt 5, 17), was wohl heißt „zum Vollen bringen, zum Eigentlichen". „Herr des Sabbaths" wird meines Wissens nie der Mensch genannt, sondern nur Jesus selbst, der allerdings erklärt, daß der Sabbath zum Wohl des Menschen dasein muß.
Bei aller Beachtung der in diesem Buch zum Ausdruck kommenden Anliegen einer vom heutigen Verständnis der Bibel und der Welt, in der wir leben, geprägten Unterweisung, darf doch der Mensch nicht (schon gar nicht um des Beifalles willen, dessen man sich sicher sein könnte) zum absoluten Herrn dieser Welt gemacht werden. Das ist er nicht, und das würde sich für ihn auch schwer rächen.

Linz *Silvester Birngruber*

FABIAN NORBERT, *Protest gegen Ausbeuter.* Amos — sozialkritische Ansätze in der alttestamentlichen Prophetie. Ein Werkbuch für RU, Gemeinschaftskunde und Gemeindearbeit. (Pfeiffer Werkbücher 118.) (136.) München 1973. Kart. DM 16.80.

Vf. hat seine Dissertation zu einem Werkbuch für den RU umgearbeitet. Er will damit einem problemorientierten und problembewußtseinsbildenden Unterricht eine Hilfe geben. Die Bedeutung prophetischen Prote-

stes und prophetischer Sozialkritik soll als Impuls und Motivation zu heutiger gesellschaftskritischer Praxis anregend wirken. Die Texte übernimmt er vor allem vom Propheten Amos, bei dem besonders deutlich die sozialkritische Funktion des jüdischen Prophetentums zum Vorschein kam, in seiner scharfen Auseinandersetzung mit dem Königtum und dem beamteten Priesterstand — eine Art Fehde zwischen Charisma und Amt; nur ergänzend werden ähnliche Texte aus Jesaja, Micha und Jeremia herangezogen. Seine Kritik richtet sich gegen die Ausbeutung der Armen durch die Reichen, und Vf. findet hier viele Parallelen in unserer Zeit.

Das Werkbuch enthält 6 Unterrichtseinheiten zu folgenden Themen: 1. Information über die gesellschaftlichen und sozialen Verhältnisse in Samaria um 760 v. Chr., über die Person und das Leben des Propheten Amos, mit einer Aufklärung darüber, was überhaupt ein Prophet ist, und Verweise auf moderne Sozialkritiker (u. a. Helder Camara), die eine ähnliche Aufgabe erfüllen. 2. Kritik einer Wohlstandsgesellschaft, die zu „kritischem Konsum" führen sollte, was nicht unbedingt Konsumaskese heißt. Dabei wird auch unser Weihnachtsfest kritisch beleuchtet. 3. Gesellschaftliche Verantwortung der Frau, Emanzipation der Frau, wobei die Schüler Einsichten gewinnen sollten in die Rolle und die Probleme der Frau in der heutigen Gesellschaft und in der Kirche. 4. Ausbeutung und Unterdrückung Armer und Abhängiger, Minderheiten in unserer Gesellschaft, Unterentwicklung in den Ländern der Dritten Welt. 5. Mißstände im Handel, Bedeutung des Rechtes für die Gesellschaft; die Teilnehmer sollen befähigt werden, Mißstände in der Rechtsprechung und in der Gesetzgebung zu bemerken. 6. War Amos Revolutionär? Die Wirkgeschichte der atl prophetischen Sozialkritik; die Teilnehmer sollen den Einfluß prophetischer Sozialkritik auf sozialrevolutionäre Bewegungen in Geschichte und Gegenwart erfassen, ihre gefährliche und zugleich befreiende Wirkung kennenlernen. F. bietet zu jeder Unterrichtseinheit eine Angabe der Lehrziele (Vf. findet für die Informationsphase den Ausdruck angemessener als den heute sonst gebräuchlichen „Lernziele"), dann methodische Überlegungen, die genaue Aufgliederung der Unterrichtsschritte, die in eine Aktualisierung einmünden, und schließlich Zitatmaterialien und Texte.

Wenn der RU die Aufgabe hat, für eine Interpretation, aber auch Veränderung des Daseins zu befähigen, dann kann dieses Werkbuch einen sehr wertvollen Beitrag leisten, weil es zeitgemäße Themen aufgreift, mit den modernen Unterrichtsmethoden arbeitet und zugleich entsprechendes Textmaterial in die Hand des Lehrers gibt. Das Werkbuch könnte für Schüler ab der 10. Schulstufe, in vereinfachter Form schon für Abgänger der Hauptschule, eine sehr praktische und gediegene Hilfe sein, darüber hinaus für jede Seminararbeit von Gemeindegruppen aller Art.

Linz *Silvester Birngruber*

WEIDMANN FRITZ, *Das Gebet im Religionsunterricht.* Möglichkeiten und Grenzen einer Gebetserziehung im schulischen Religionsunterricht. (Studien zur prakt. Theologie, hg. v. Feifel/Paul/Stachel, Bd. 3.) (397.) Benziger, Einsiedeln 1973. Kart.

W. gibt keine kurzatmige Einführung in eine Gebetspraxis im RU, er greift die damit im Zusammenhang stehenden Probleme auf (Krise um Gott, Gebetskrise allgemein, die Fragen um die künftige Gestaltung des RU). Es ist kaum möglich, den reichen Inhalt dieses Buches in eine kurze Besprechung einzufangen. Die religiöse Krise der Zeit hat zu einer Gebetsnot geführt, die in Zukunft zu einer Gebetslosigkeit werden könnte, wenn nicht deutliche Anzeichen für ein Bedürfnis nach einem geistlichen Leben in Besinnung und Meditation zu beobachten wären. Die gewandelte Spiritualität geht nicht mehr auf religiöse Sonderleistungen, sondern auf ein verstärktes Engagement für die Welt in der Dimension der Mitmenschlichkeit. Damit stellt sich das Problem des Betens neu. Wenn Gott nicht mehr das ansprechbare Du ist (was weithin der Fall ist), dann bleibt neben einem Beten in Form des Engagements nur noch ein solches des Bedenkens des eigenen Lebens vor sich selbst übrig. Aber ein solches „Beten" entspricht sicher nicht dem, was die Bibel sowohl im AT wie im NT uns zeigt. Es wird darum gehen, Leben und Beten in ein richtiges Spannungsverhältnis zu bringen.

Um den Stellenwert des Betens zu bestimmen, untersucht W. die Begriffe „Religion" und „Christentum". Religion wird in einem weiten und allgemeinen Sinn umschrieben, u. a. als „Ausgestrecktsein nach dem Absoluten" (58), als „Bezug des Menschen auf den Wesens-, Existenz- und Sinngrund seiner selbst". Religion, so verstanden, ist nicht mehr unabdingbar an bestimmte Ausdrucks- und Gestaltungsmöglichkeiten kultischer, ritueller und institutioneller Art gebunden. Deshalb werden „Religionen" im herkömmlichen Sinn nicht abgeschrieben, nur setzt der Begriff weiter vorne an, um Religion als allgemein menschliches Phänomen zu kennzeichnen. Das Christentum versteht sich als Offenbarungsreligion und geht damit über den Rahmen der bloßen Religion hinaus, weil im Wirken Jesu Christi, in seinem Tod und seiner Auferstehung, das endgültige Heil dieser Welt bereits angebrochen ist. Den beiden Begriffen entsprechen als menschliche Haltungen die Religiosität als Offen-

sein auf einen letzten Sinngrund und der Glaube als das Sicherschließen dem Du Gottes gegenüber. Da Glaube nicht zuerst ein intellektueller Akt ist („ich glaube etwas"), sondern ein personaler („ich glaube an dich"), ist mit ihm Gebet im herkömmlichen Sinn untrennbar verbunden.

Wenn nun W. die Möglichkeiten einer Gebetserziehung im RU untersucht, begibt er sich auf eine umstrittene Ebene. Es geht hier um den RU im Selbstverständnis der Schule und in seiner Abhebung gegenüber der Katechese, die Einübung in den Glauben zum Ziel hat. Beide Begriffe sind in der Fachliteratur eingehend behandelt worden, so daß man sie theoretisch unterscheiden kann. RU in Reinkultur müßte sich letztlich als ein Unterricht verstehen, der über das Phänomen „Religion" und die konkreten Religionen informiert, um dem Schüler zu einer eigenen Stellungnahme zu verhelfen. Information müßte dabei nicht neutral sein, sie würde aber keine Einübung in religiöse Praktiken mehr enthalten. Auch eine Gebetserziehung als Einübung in die Praxis hätte im Raum der öffentlichen Schule dann keinen Platz mehr. Es würde nur eine Reflexion über das Gebet und seine verschiedenen Formen übrig bleiben. Die Einübung selbst würde ganz in eine kirchliche Katechese verlegt werden. Man sollte nicht vorschnell diese Thesen beiseiteschieben, sie aber auch nicht gleich übernehmen. Das Problem stellt sich in der Schule von heute. Je größer die Zahl der Kinder wird, die zwar getauft sind, aber von der Familie her kein christliches Leben mehr mitbringen, umso schwieriger wird eine Einübung in sakramentales Leben und auch in das Gebet in der Schule. Anderseits soll auch nicht vergessen werden, daß es zwar Modelle für eine kirchliche Katechese (u. a. von Baudler) gibt, daß sie aber über Teilversuche (z. B. Sakramentenunterricht außer der Schule) noch nicht hinausgekommen ist. Hier gilt es viel zu überlegen, ehe man sich einer extremen Lösung verschreibt. Auch von der Schule her sind die Grenzen nicht so leicht zu bestimmen, was ihrem Wesen eventuell noch oder nicht mehr entspricht.

W. bringt viel Bedenkenswertes über eine echte Gebetserziehung. Diese muß eine Reinigung und Vertiefung des Gottesbildes ebenso enthalten wie eine richtige Motivation des Betens. Auch das Problem der Sprache wird eingehend behandelt: die Ohnmacht und der Verfall unserer Gebetssprache, die vielfach ein unverständliches und lebensfremdes Vokabular verwendet. Zuletzt behandelt W. die religiöse Erfahrung als grundlegende Voraussetzung des Betens. An der religiösen Erfahrung scheiden sich wieder die Geister. Dabei finden sich oft mystifizierende Tendenzen wie : „Die Kirche als den ‚heiligen Weinstock', als den ‚geheimnisvollen Leib Christi' erfahren". W. führt dagegen die ganze Breite der Alltagserfahrungen an, die aber religiös durchsichtig werden müssen, daß sie ihre Tiefe hergeben. Zweifelsohne geht es hier um sehr wichtige Dinge der religiösen Erziehung, die als Fundament dasein müssen, wenn eine aufbauende christliche Erziehung zum Tragen kommen soll.
Wir möchten dieses Buch jedem empfehlen, der heute mit den Problemen einer religiös-christlichen Erziehung befaßt ist. Man kann da und dort eine andere Meinung haben, eine andere Lösung versuchen, die Probleme scheinen aber hier sehr treffend und umfassend aufgerissen zu sein.

Linz *Silvester Birngruber*

HOMILETIK

KAMPHAUS FRANZ/ZERFASS ROLF, *Predigtmodelle 2.* Gott — Jesus — Kirche — Leben aus dem Glauben. (114.) Grünewald, Mainz 1973. Kart. lam. DM 10.80.

Dem 1. Bändchen der „Predigtmodelle", das Festzeiten der Kirche behandelte, folgt das 2. mit Ansprachen zu bestimmten Themenkreisen. Dabei ist es Absicht des Vf., gewisse Schwerpunkte heutiger Verkündigung herauszustellen. Daß dieses Vorhaben nicht in der Theorie steckenbleibt, bestätigt ein Blick auf die Einzelthemen. Für den praktischen Gebrauch wären (wie Verwendung in der homiletischen Aus- bzw. Weiterbildung ergab), speziell bei manchen längeren Ausführungen, einige Gliederungspunkte hilfreich gewesen. Erfreulich erscheint die Ermunterung zu gelegentlichen „Predigtreihen". Besonders dankenswert ist auch die Schlußabhandlung „Vom Text zur Predigt", die vortreffliche grundsätzliche Perspektiven vermittelt und vor Einbahnstraßen warnt. Letzteres gilt ja nicht nur hinsichtlich der Homiletik!
Es wäre zu hoffen, daß das Büchlein mithilft, den auf der Rückumschlagseite skizzierten Vorwurf, daß man sich in der Kirche „viel zu lange mit viel zu nebensächlichen Dingen" beschäftigt, immer mehr zu entkräften.

Bamberg *Hermann Reifenberg*

KAHLEFELD HEINRICH/KNOCH OTTO (Hg.), *Die Episteln und Evangelien der Sonn- und Festtage.* Auslegung und Verkündigung. Fasz. 22: Die Episteln 12. (669—781). Kart. DM 9.—; Fasz. 23: Die Episteln 13. (783—928.) Kart. DM 11.80. Knecht, Frankfurt, KBW, Stuttgart 1973.

Die im Rahmen des großangelegten Werkes zur „Auslegung und Verkündigung" der sonntäglichen Perikopen der Sonn- und Festtage hier anzuzeigenden Faszikel bringen

Ausführungen zur 1./2. Lesung („Episteln") des Lesejahres B, deutlicher ausgesprochen: zu den ntl-nichtevangelischen Stücken der liturgischen Leseordnung. In diesem Rahmen enthält Fasz. 22 entsprechende Partien zu den jeweils beiden ntl Lektionen des 2. bis 7. Ostersonntags sowie zur ntl Perikope (Röm) des Dreieinigkeitsfestes und des Fronleichnamstages (Hebr). Faszikel 23 bietet entsprechendes zu den ntl Lesungen (Eph; Jak; Hebr; Offb) des 18. bis 34. Sonntags im Jahreskreis. Was die Einzelbehandlung betrifft, wird das in diesem Kommentar bewährte Verfahren eingehalten, in einem 1. Abschnitt eine exegetische Durchleuchtung, in einem 2. Kernpunkte zur homiletischen Besinnung vorzulegen. Die Differenziertheit des Teams ermöglicht es, daß im ganzen betrachtet unterschiedliche bibeltheologische Ansätze zur Sprache kommen und die Bände so auch unterschiedlichen „Ohren" der Benutzer Rechnung tragen.
Hg. und Mitarbeitern ist zur Vollendung eines so imposanten Unternehmens — mit allen seinen Problemen und der erforderlichen Selbstdisziplin — ehrlichen Herzens Glück zu wünschen und zu danken.

KAHLEFELD HEINRICH/KNOCH OTTO (Hg.), *Episteln und Evangelien — Auslegung und Verkündigung*: Ergänzungsbände. I. Taufe und Firmung. I/1. Taufe (207). Geb. DM 15.—; I/2. Firmung (VIII u. 155). Geb. DM 15.—. Knecht, Frankfurt/KBW, Stuttgart 1973/1974.

In Ergänzung der exegetisch-homiletischen Kommentare zu den Perikopen der Sonn- und Festtage planten die Hg. noch einige Bände für weitere Stücke der neuen römischen Leseordnung (Missae rituales), speziell zu Taufe, Firmung, Trauung und Ordination. Der erste, Taufe und Firmung betreffende Doppelband, bildet den Auftakt; nach Behandlung von Trauung und Ordination soll das Gesamtwerk abgeschlossen sein. Im 1. Halbband „Taufe" ist zunächst der einführende Beitrag „Zum Thema Taufe" zu begrüßen. In ihm wird u. a. versucht, das Verständnis der elementaren Faktoren des Sakramentes, nämlich von Wort und Handeln, in rechte Balance zu bringen sowie die wichtigsten Perspektiven der Taufe anzureißen. Ferner sei empfehlend hingewiesen auf den Exkurs „Sozialpsychologische Voraussetzungen" (zu den Sakramenten), der klärend wirkt und auch die übrigen Sakramente betrifft.

Im 2. Halbband „Firmung" steht ein einleitender Beitrag „Zum Thema Firmung", der, parallel zum Traktat über die Taufe, grundsätzliche Positionen aufzeigt. Wenn auch nicht jeder allen Thesen zustimmen wird, lohnt sich eine kritische Reflexion über das, was man gemeinhin mit „Geist Gottes" sowie „Wesen und Sinn der Firmung" verbindet, auf jeden Fall.
In den 2 Bd. werden, ähnlich wie in den vorausgehenden Bänden, nach knapp aber präzise skizziertem, exegetischem Fundament mannigfache Anregungen und Hilfen zur Verkündigung geboten. Die beiden Halbbände sind innerlich eng miteinander verzahnt, was auch in Verweisen zum Ausdruck kommt. Erfreulich ist die Untergliederung der Einzelbeiträge, und zwar sowohl der exegetischen als auch der homiletischen Partien. Dies erleichtert den praktischen Gebrauch in willkommener Weise.

Bamberg *Hermann Reifenberg*

BACHT HEINRICH (Hg.), *Zeiten des Herrn*. III. Lesejahr C. (414.) Knecht, Frankfurt a. M. 1973. Plastik DM 14.80.

Mit dem 3. Bd. ist das dreiteilige Werk „Zeiten des Herrn" (vgl. ThPQ 1972, 282 und 1973, 304) abgeschlossen. Zu Beginn steht, nach einem Geleitwort, eine instruktive Einführung von einem Experten christlicher Spiritualität, F. Wulf, zum gerade heute bedeutsamen Thema: Lohnt es sich noch zu beten. Es werden dabei wertvolle Perspektiven aufgerissen, wie: „Flucht aus dem Alltag", „Aufforderung durch die Welt" sowie „Dennoch feste Zeiten und Räume" (d. h. für das Beten), in denen Vf. klärende Hinweise zum Gottesdienst des Alltags und dem speziellen Gottesdienst (des Gebetes) gibt.
Daran reihen sich in bewährter Weise Texte und Gebete verschiedenster Autoren und Themenbereiche, geordnet nach der Abfolge des Herrenjahres, abgeschlossen durch Autoren- und Themenregister. Wer auch nur ein wenig versucht hat, die beiden vorhergehenden Bändchen auszuschöpfen, wird das dritte ebenfalls willkommen heißen.

Bamberg *Hermann Reifenberg*

SPIRITUALITÄT

SUDBRACK JOSEF, *Beten ist menschlich*. Aus der Erfahrung unseres Lebens mit Gott sprechen. (256.) (Herderbücherei Nr. 465.) Freiburg 1973. Kart. lam. DM 5.90, sfr 7.70, S 45.50.
Beten ist nicht eine theoretische Angelegenheit, die zu allen Zeiten gleich bleibt. Es betet immer ein Mensch mit seiner persönlichen Geschichte und als Mensch einer bestimmten Zeit. Die Erfahrung unseres Lebens, geprägt von Naturwissenschaft und Technik und von einem Ausgeliefertsein an die Verfügungen staatlicher oder industrieller Mächte, hat für unser Glaubensverständnis und für unseren Glaubensvollzug enorme Bedeutung. Wo ist der „Ort" Gottes in dieser Welt? Wie kann ich zu diesem Gott beten? Welchen Sinn hat ein solches Gebet?

Der Vf. des Buches sucht Ansätze zum christlichen Beten in unserer Welterfahrung aufzuzeigen. Er ist dabei ein Kenner der Geschichte des geistlichen Lebens und der religiösen Literatur der Gegenwart. Er zitiert die alte und neue Literatur auch häufig. Er holt in der Begründung seiner Themen weit aus und sucht immer wieder die Fragen und Schwierigkeiten der Gegenwart auf dem Hintergrund der Geschichte zu sehen. Dabei kann er aufzeigen, daß viele Fragen in anderer Form sich schon in vergangenen Jahrhunderten gestellt haben und die früheren Antworten auch noch für uns heute von Bedeutung sind.
Das Buch ist eine Darstellung und grundsätzliche Auseinandersetzung der spirituellen Gegenwartsfragen im Hinblick auf das Gebet. Für eine solche Orientierung kann das Buch gute Dienste leisten, weniger aber dem Leser, der unmittelbar für sein Beten Anregung und Hilfe sucht.

SUDBRACK JOSEF, *Personale Meditation.* Die vier Bücher von der Nachfolge Christi — neu betrachtet. (149.) (Topos-Taschenbücher, Bd. 16.) Patmos, Düsseldorf 1973. Kart. lam. DM 6.80.

Das Buch von der „Nachfolge Christi" ist ohne Zweifel ein gültiger Ausdruck gelebter christlicher Spiritualität und hat durch Jahrhunderte das religiöse Leben geformt. Es stehen viele Einseitigkeiten darin (es fehlt z. B. die Spiritualität der Gemeinschaft und der irdischen Wirklichkeit). Wenn wir aber das Buch der „Nachfolge Christi" nicht verabsolutieren, sondern in seinen positiven, richtigen und wichtigen Aussagen auf uns wirken lassen, sind wir von seiner religiösen Echtheit beeindruckt. Bekannt ist die Hochschätzung des Buches durch Dag Hammarskjöld und Dietrich Bonhoeffer, der vom Vf. zitiert wird: „Man muß wohl lange allein sein und es meditierend lesen, um es aufnehmen zu können. Es ist in jedem Wort ganz außerordentlich gefüllt und schön... Es gibt neben dem Wir doch auch ein Ich und Christus..." (14).
Vf. möchte dem Leser der „Nachfolge Christi" über das Zeitbedingte hinweghelfen und unterstreicht die Aktualität und den Bezug zur heutigen Zeit. So kennt das Mittelalter unter den Begriffen von Tröstung und Heimsuchung unsere Suche nach Glaubenserfahrung. „Als ‚visitatio-Heimsuchung' wird in der Geschichte der christlichen Frömmigkeit dieses Zusammengehören und zugleich Auseinanderklaffen von göttlicher Begegnung und menschlichem Betroffensein beschrieben. Wen Gott ‚heimsucht', wie die schöne deutsche Übersetzung lautet, den beglückt er, dem schenkt er Identität..." Doch zeigt die „Nachfolge", „daß diese göttliche Heimsuchung keinen Besitz, kein Ausruhen in den Erlebnisqualitäten eines überwältigenden Glückes bedeutet; Friede und Erfüllung der Begegnung mit Gott werden gleichsam wieder zurückgenommen und in die Sehnsucht nach ihm hineinverlegt..." (47). Das Büchlein hat seinen Sinn erreicht, wenn der Leser nicht nur über die „Nachfolge Christi" etwas hören will und sich nicht mit einigen Kostproben zufrieden gibt, sondern die vier Bücher einmal zu seiner geistlichen Lesung und Meditation macht.

LOTZ JOHANNES B., *Kurze Anleitung zum Meditieren.* (298.) Knecht, Frankfurt 1973. Efalin DM 25.—.

Die „kurze" Anleitung zum Meditieren umfaßt immerhin fast 300 Seiten. Ein Anliegen des Buches ist es, die Anregungen östlicher Meditationsweisen für den Christen fruchtbar zu machen. In der Diskussion um die Vereinbarkeit östlicher und christlicher Meditation geht es L. um eine Synthese, die Beachtung verdient. Daß sie wohl nicht ganz gelingt, ist bei der schwierigen Materie nicht verwunderlich. Mit Recht wird betont und aufgezeigt, daß gegenstandslose Meditation nicht gehaltlos bedeutet und eine Meditation mit einem Gegenstand (Bild, Wort usw.) nicht bei diesem stehen bleiben darf, sondern für den Meditierenden nur Anregung sein kann, seine Grenzen auf den letzten Grund, christlich ausgedrückt, auf Gott hin zu überschreiten.
L. stimmt auch der sich immer mehr durchsetzenden Ansicht zu, daß die Meditationserfahrung vom mitgebrachten Verstehenshorizont abhängt: „Wir halten die Behauptung für berechtigt, daß die östliche Beschränkung des Absoluten auf das Es sich nicht allein aus der Erfahrung selbst, sondern auch aus einer *Auslegung* der Erfahrung herleitet, die ihre Wurzeln im Lebenshorizont des asiatischen Menschen hat. Da er nämlich an sich selbst die Person nur unvollkommen oder nur nach ihrer gegenständlichen Außenseite erfahren hat, ist seiner Erfahrung des Absoluten von vornherein eine geheime Grenze gezogen, vermöge deren sie nur bis zum großen Es durchstößt, das große Du ihr aber unzugänglich bleibt" (85/6).

Etwas gefährlich ist, gleich zu Beginn des Buches von der „großen Erfahrung" zu sprechen. Es ist doch die große Schwierigkeit der Meditierenden, daß sie „Erfahrung" und Erlebnisse suchen, die sich nicht einstellen. Das mangelnde Erfolgserlebnis läßt viele mit der Meditation bald wieder aufhören. Schließlich hört man aus dem Bereich der Zen-Meditation, daß die meisten jahrelang ohne Satori-Erlebnis üben oder nie dazu vorstoßen. — Meditation hat ihren Sinn, wenn sie im beharrlichen Bemühen zu einer inneren Ruhe und Sammlung, zu einem vertieften Leben aus dem Glauben führt auch ohne besondere Erlebnisse. Ob theologische Aussagen der

Bibel so unmittelbar durch Meditation in religiöse Erfahrung umgesetzt werden können, bleibt zweifelhaft. Jedenfalls dürfte der heutige Leser des Buches dabei die gleichen Sprachschwierigkeiten haben wie beim Lesen der Bibel.
Wer etwa schon durch einen Meditationskurs auf den Geschmack der Meditation gekommen ist, dem kann dieses Buch viele Anregungen geben.

Linz *Eduard Röthlin*

SCHNEIDER SEVERIN, *Dich suchen wir.* Psalmengebete. (147.) Echter, Würzburg/Tyrolia, Innsbruck 1973. Kart. lam. S 84.—, DM 10.80.

Versuche, inmitten einer wachsenden Flut von Gebetsliteratur mit oft schwer nachvollziehbaren Subjektivismen den Zugang zum Gebet der Schrift, vorab zu den Psalmen, zu erschließen, verdienen Anerkennung. Auf das 1. Bändchen des Vf. (Denn du bist da, Würzburg 1972) wurde bereits hingewiesen (ThPQ 120 [1972] 249). Auch die Fortsetzung versteht sich als Hilfe, das Wort der Schrift zum eigenen Gebet werden zu lassen. Sie bietet jeweils „zuerst eine dem Original nahe Übertragung, dann eine sehr freie Meditation über einen besonders ansprechenden Gedanken des Psalmes" (9).
Nähe bzw. Ferne zum Original sind sowohl bei der Übertragung als auch bei der Meditation von Psalm zu Psalm verschieden. Neben recht textnahen Wiedergaben (z. B. Ps 5.6.24.33.34.111—113.117) kann der Alttestamentler fragen, ob etwa bei Ps 16 das Spezifische des Menschen getroffen wurde, der sich für Gott entschieden hat, ob die Übersetzung ‚Bruder' in Ps 23 wirklich den Symbolgehalt von Hirt trifft. Ps 114 klingt eine wörtliche Übertragung mit dem Bild vom Jubel und der Bewegung der Schöpfung durchaus kraftvoller als die gebotene. Ps 136 ist der Kehrvers in der Meditation textgemäßer als in der vorausgehenden Übersetzung.
Die paar Bemerkungen wollten nur die Wichtigkeit einer ständigen Orientierung am Wortlaut des biblischen Textes unterstreichen. Dem Vf. ist für seine Mühe um die Psalmenerschließung zu danken. Ihrer wünschenswerten Verbreitung und Verwendung könnte nur der Preis des Bändchens etwas Eintrag tun.

Linz *Johannes Marböck*

LITURGIK

KLEINHEYER BRUNO/BÜSSE HELMUT/BOCK MONIKA (Hg.), *Werktagsmessen.* I. Bd. Der Wortgottesdienst der Meßfeier an den Wochentagen im Jahreskreis. Jahresreihe 1. (496.); III. Bd. Der Wortgottesdienst der Meßfeier an den Wochentagen im Weihnachts- und Osterfestkreis. (272.) Pustet, Regensburg 1972, 1973. Kunstleder DM 48.— (I.), DM 32.— (III.).
Die Hg. nennen es bescheiden Vorschläge, Modelle und Texte, was sie in diesen Bänden zur Gestaltung des Wortgottesdienstes bei der Meßfeier vorlegen. Ihnen ist daran gelegen, sämtliche Texte von den Schriftlesungen her zu konzipieren und darauf zu beziehen. Sie geben für jede Meßfeier die Einführung, eine Vergebungsbitte, das Tagesgebet (das sie aus den römischen Vorlagen auswählen), Einführung zur Lesung und zum Evangelium sowie kurze Fürbitten mit abwechselnden Gebetsrufen für die Gemeinde. Damit wird der ganze Wortgottesdienst liturgischer und entgeht der Gefahr, ins Profane abzugleiten auf die Ebene der Tagesnachrichten und des Zeitgeschehens. Diese „Aktualität" scheinen andere Modelle anzupeilen, ob sie nun Eigenfabrikat sind oder auch publiziert werden. In diesen Reihen finden sich auch die scharfen Kritiker solch objektiver Vorlagen. Aber die weite Verbreitung, die diese Vorlagen gefunden haben — man findet sie landauf, landab im deutschen Sprachraum — , beweist, daß sie doch sehr brauchbar und nützlich sind und für den Seelsorgeklerus eine große Hilfe, ja Notwendigkeit darstellen. Jedem anderen, der über Zeit, Muße, Wissen und Können verfügt, ist es nicht verwehrt, eigene Gedanken zu verwenden, sofern sie wirklich zur Feier passen und nicht bloße Eigenbrötelei und Selbstbespiegelung sind. Pustet, dem langjährigen Herausgeber liturgischer Bücher, danken wir die solide Ausstattung dieser Bände.

Linz *Josef Häupl*

MAERTENS/FRISQUE, *Kurzkommentar zu den Lesungen der Liturgie.* 1034 Auslegungshilfen. (421.) Herder, Freiburg 1974. Snolin DM 31.50.

Sicher haben viele die Liturgiereform herbeigesehnt und — abgesehen von manchen Pessimisten — sind die meisten auch weiterhin froh darüber. Uns ist ebenfalls bekannt, daß Reform ein ständiger Prozeß einer Kirche sein muß, die jung bleiben will. Aber manchmal haben wir auch etwas Kummer. Vor allem: die vielen neuen Bücher. Von den Kommentaren ganz abgesehen. Was dazu kommt: Kommentare sind meist dick, noch umfangreicher als die Originale, die sie erklären sollen. Das ist an sich ihr gutes Recht, hat aber auch Nachteile. Einerseits wissen wir alle: ein großes Fernglas ist unhandlich, man sieht aber auch mehr als mit einem kleinen. Andererseits hat ein kleiner Feldstecher ebenfalls seine Vorteile, vor allem, wenn er wirklich handlich ist und im Rahmen des Möglichen etwas leistet.
Von solchen Perspektiven her darf man dem Hg. des Kurzkommentars gratulieren. Unbeschadet der obigen Einschränkungen: Es ist

ein klug angelegtes und sehr praktisches Buch. Hg. kann auf die Erfahrung mit dem neunbändigen Großkommentar zurückgreifen (vgl. dazu die Rezensionen in ThPQ). Das merkt man dem Werk an. Aber es ist kein verdünnter Extrakt aus dem alten. Vielmehr legt er viele neue Gedanken vor und will damit zugleich Mut machen, immer wieder zu versuchen, mit der Bibel zu leben. Der Band kann als Lesekommentar zum Wortgottesdienst und als Anregung für die Auslegung nur empfohlen werden. So ist er für Liturgen, Gestalter (und Vorsteher) von Wortgottesdiensten sowie Lektoren bestens geeignet. Er bietet Hinweise zu allen Lesungen der Sonntage, Festtage und Werktage der drei Lesejahre, ferner in einem Anhang Texte für zehn Formulare, die einen Sonntag verdrängen können. Ein weiteres Angebot für Willige, erneut nach den Schätzen des Gotteswortes zu graben!

Bamberg *Hermann Reifenberg*

VERSCHIEDENES

KRIPP SIGMUND, *Abschied von morgen.* Aus dem Leben in einem Jugendzentrum. (199.) Patmos, Düsseldorf 1973. Kart. lam. DM 16.—.

Der Initiator und ehemalige Leiter des Kennedy-Hauses in Innsbruck schildert in diesem Buch die äußere und innere Entwicklung des zur Zeit größten Jugendzentrums im deutschen Sprachraum und greift dabei ungefähr alle „heißen Eisen" auf, die es heute in der kirchlichen Jugendarbeit gibt. Es darf daher nicht wundernehmen, daß das Buch sofort nach seinem Erscheinen weit über Österreich hinaus ein bedeutendes Echo ausgelöst hat. Befürworter und Gegner der im Buch geschilderten Theorie und Praxis der offenen Jugendarbeit des Kennedy-Hauses ließen sich zu heftigen Emotionen hinreißen, nicht zuletzt deswegen, weil das Erscheinen des Buches der unmittelbare Anlaß zur Abberufung von P. Kripp war. Vf. ist sich der Fragwürdigkeit mancher seiner Thesen bewußt gewesen, weil er im gleichen Buch das theologische Fachgutachten von K. Rahner veröffentlichen ließ. Diese Kombination gibt dem Buch ein besonderes Spannungselement und macht es zu einem interessanten Modell eines Dialogs zwischen Wissenschaft und Praxis. Ein etwas schwer behebbarer Nachteil ist dabei vielleicht, daß sich der Praxisteil von P. Kripp viel leichter liest, während manche Gedankengänge von Rahner für den theologisch nicht vorgebildeten Leser schwerer verständlich sind.

Die Beurteilung des Buches wird je nach Einstellung des Lesers ganz verschieden ausfallen. Wer die im Buch geschilderte Praxis des Kennedy-Hauses als ein — in manchen Punkten gewagtes — Experiment nimmt und weiß, wie eine breite Schicht von Jugendlichen heute denkt und lebt, der wird das Buch mit Interesse und vieles mit Zustimmung lesen. Wohl auch mit Unbehagen, wenn schwierige theologische Fragen mit ein paar Zeilen „erledigt" werden und Vf. unsachlich emotionell gegen Personen und Institutionen Seitenhiebe austeilt. Wer aber die Praxis des Kennedy-Hauses und die Theorien des Erzieherteams mehr oder minder absolut setzt und als Grundnorm außerschulischer Jugendarbeit versteht, wird sich mit Recht dagegen auflehnen, weil man mit anderen Jugendlichen auf einem anderen Erfahrungshintergrund zu anderen Konsequenzen kommen kann. Trotzdem muß ich aus eigener Erfahrung in der Jugendarbeit feststellen, daß das Buch geradezu ein Kompendium der Hauptprobleme und Konflikte ist, die sich der kirchlichen Jugendarbeit überall dort stellen, wo emanzipatorische Jugendarbeit geleistet wird, wo sich der verantwortliche Priester oder Laie als „Wegbegleiter" junger Menschen und nicht als autoritärer „Führer" versteht.

Wendet man den Pastoralgrundsatz „Ich kenne die Meinen, und die Meinen kennen mich" auf das Buch an, muß man P. Kripp das Zeugnis ausstellen, daß er seine Jugend sehr gut kennt und daß in diesem Punkt Freunde und Gegner von ihm lernen können. Man muß aber auch feststellen, daß er sich aus dieser Kenntnis mit seinen Jugendlichen weit von den allgemein markierten Wegen wegbegeben und gefährliche Routen eingeschlagen hat. Und das wurde ihm zum Verhängnis. Ich kann es mir ersparen, auf die einzelnen, vor allem die gewagtesten Stellen einzugehen, weil Rahner im Buch bereits die fundierte Buchbesprechung und Buchkritik geliefert hat.

Man kann das Buch weder den Lesern empfehlen, die kurzschlüssig und unreflektiert die Thesen des Buches übernehmen, noch denen, die nach dem Grundsatz leben, daß in der Kirche „nicht sein kann, was nicht sein darf"! Alle übrigen können daraus wertvolle Erkenntnisse und Einsichten gewinnen, besonders wenn sie auch das Nachwort von Rahner gründlich studieren.

Linz *Josef Mayr*

SCHERER BRUNO, *Alle Schönheit der Erde.* (48.)

SCHÜTZBACH RUPERT, *Nach Juda kräht kein Hahn.* (48.)

UTTENDORF PETER, *Lichtzeichen.* (48.)
(Hamburger Lyriktexte 10, 11, 12) Reich, Hamburg 1973. Kart. lam. je DM 4.80.

In einer Zeit, da Lyrik nicht gefragt ist, da Lyriker in Deutschland wie im Ausland immer neue Techniken versuchen von semantischen Spielereien über Montage zu Assoziations- und Lautgedichten, visuellen und konkreten Gedichten mit Einbeziehung typo-

graphischer Möglichkeiten und dadaistischem Gestammel, in dieser Zeit verworrener Versuche bringt der evang. Verlag Reich moderne christliche Lyrik. Warum christlich und religiös? Weil der Mensch erst im Glauben, in einer festen Anschauung wieder menschlich werden kann, weil religiöse Lyrik immer zugleich auch humanistische Lyrik ist. Es geht nicht um einen speziellen Typus von Mensch, etwa um den christlichen, den evangelischen oder katholischen, es geht allen drei Dichtern um den ganzen Menschen schlechthin mit seinen Mängeln und Tugenden, seinen Zweifeln und seinem Glauben, der bei allem Unglauben in der Welt nicht in abstrakten Nihilismus versinkt, sondern immer wieder in die Gnade Gottes fällt.

„Schönheit der Erde" findet *Scherer* überall, in der einfachen Blume des Feldes wie in der Musik, in der Hand, in Kampf und im Sieg, er kritisiert, aber Kritik bleibt nicht negativ. Ästhetisch wie das Leben und die Erde sind die strengen Formen seiner Gedichte. Gleiches gilt von *Schützbach*, er sieht das Leid auf der Welt, ordnet es aber einem höheren Gesetz unter; er liebt das kurze Gedicht, die knappe, aber umso präzisere Aussage; da steht kein Wort zuviel. Strenge Selbstkasteiung im dichterischen Ausdruck, das ist Kennzeichen seiner Gedichte; eines möge für viele stehen:

„Sooft uns die Menschen
Knüppel
zwischen die Beine werfen,
räumt Gott uns
die Steine aus dem Weg
zum Paradies."

Kurzgedichte in moderner Technik schreibt *Uttendorf*. Die Verknappung der Wörter ist auf einen gerade noch erträglichen Höhepunkt getrieben, ein Nebeneinander ergibt strenge Aussage. Typographie wird als lyrische Technik miteinbezogen:

„du zu dir sagen wollen
MIT
DIR
LEBEN
das Wort nicht mehr finden"

In der Hast des Tages eines der drei Bändchen zur Hand nehmen, wahllos aufschlagen, ein Gedicht lesen: es bedeutet Ruhe und Beruhigung, es bedeutet Nachdenken und Nachsinnen, es bedeutet Entspannung und Aufhorchen, es kann auch Anders- und Besser-, Menschlicherwerden bedeuten.

Wels *Wilhelm Bortenschlager*

SCHOMERUS JOHANNA/LUDWIG HANS-BERNHARD (Hg.), *Der farbige Ploetz.* Illustrierte Weltgeschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart. (728, 82 Farbtafeln und 470 Abb.) Verlag Ploetz, 2. Aufl. Würzburg 1973. Ln. DM 49.50.

„Der Ploetz", als zuverlässige Informationsquelle für die wichtigsten Daten der Weltgeschichte seit langer Zeit bewährt, hat nun durch die Aufnahme von Illustrationen eine wesentliche Ergänzung erhalten. Die Farbreproduktionen sind vorzüglich, die Textabbildungen sind etwas klein geraten, erfüllen jedoch ihren Zweck. Die angestrebte Objektivität wird auch in jenen Abschnitten, die weltanschauliche Fragen tangieren, weitgehend erreicht. Man vgl. z. B. das Kapitel über das frühe Christentum (128—136). Freilich hätte bei der Urgemeinde in Jerusalem nicht so ohne weiteres Jacobus an die Spitze der Gemeindeleitung gestellt werden dürfen; man hätte doch in eine petrinische und eine jakobische Periode einteilen müssen. Auch die neuesten kirchlichen Entwicklungen finden Berücksichtigung, so das II. Vatikanum und die Weltreisen des gegenwärtigen Papstes (663 f.). Überhaupt ist der neuesten Geschichte relativ viel Raum gewidmet (405 bis 673).

Das Buch liegt nun in 2. Auflage vor. Auch als Kirchenhistoriker wünscht man ihm weite Verbreitung.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

Sachregister

Theologisch-praktische Quartalschrift — 122. Jahr, 1.—4. Heft 1974.

Abhandlungen Seite

Neue Aspekte im Verständnis des Priesteramtes (Walter Kasper) . . . . . 3— 13
Marx und Freud (Augustinus Wucherer-Huldenfeld) . . . . . 14— 23
Zur Zielsetzung des Religionsunterrichtes (Josef Janda) . . . . . 24— 36
Kurzformeln des Glaubens — Reduktion oder Konzentration (Wolfgang Beinert) . . 105—117
Die Paulinische Versöhnungstheologie (Alois Stöger) . . . . . 118—131
Friede mit Gott (Raphael Schulte) . . . . . 132—142
Gerechtigkeit und Evangelisierung (Johannes Schasching) . . . . . 143—150
Erneuerte Bußliturgie (Reiner Kaczynski) . . . . . 209—221
Fest — Feier — Gottesdienst (Dieter Eissing) . . . . . 222—233
Das Problem der Wunder Jesu (Franz Zehrer) . . . . . 233—243
Mut und Besonnenheit (Bernhard Welte) . . . . . 313—324
Plädoyer für die Kindertaufe (Winfried Gruber) . . . . . 325—335
Religiosität und Kirchlichkeit (Paul M. Zulehner) . . . . . 336—346

Pastoralfragen

Das Verständnis menschlicher Geschlechtlichkeit in der sexualethischen Diskussion (Josef Georg Ziegler) . . . . . 36— 45
Christliche Hilfen zur Bewältigung der Wohlstandsgesellschaft (Heinz Fleckenstein) 45— 50
Moraltheologische Implikationen der „praeparatio evangelica" (Tadeusz Sikorski) . 51— 56
Das Sonntagsgebot — Anachronismus oder heilsamer Appell? (Hubert Müller) . . 150—163
Vorstellungen über Caritas in der Gemeinde (Werner Scholz) . . . . . 163—172
Pastorale Schiedsgerichte in der Erzdiözese Wien (Helmut Krätzl) . . . . . 244—255
Sorge um die alten Menschen (Johann Messner) . . . . . 255—264
Bischofsvikare in der Erprobung (Helmut Krätzl) . . . . . 346—360
Was wird aus dem Priesterrat? (Heribert Heinemann) . . . . . 361—370

Mitteilungen

Werdegang und Stand der deutschen Einheitsübersetzung der Bibel (Eduard Schick) . . . . . 57— 62
Schriftauslegung im Dienst kerygmatischer Seelsorge (Ferdinand Staudinger) . . 172—175
Kirchliche Druckerlaubnis heute (Hans Heimerl) . . . . . 175—178
Ein „Bill of Rights" (Rafael J. Kleiner) . . . . . 264—268
Konkrete Hermeneutik (Anton Grabner-Haider) . . . . . 269—276
Zur Begründung des Kirchenbeitrages (Wilhelm Zauner) . . . . . 370—372

Berichte

Kirche in der Welt von heute (Paulus Gordan) . . . . . 63—66, 280—284
Römische Erlässe und Entscheidungen (Peter Gradauer) 66—69, 178—181, 276—280, 373—374
Literaturempfehlung für Dogmatik (Winfried Gruber) . . . . . 69— 72
„Christologie — systematisch und exegetisch" (Franz Mußner) . . . . . 181—184
Paulus und sein Werk in der neuesten theologischen Forschung (Gerhard Schneider) . . . . . 375—382

Eingesandte Bücher . . . . . 73 ff, 185 ff, 285 ff, 383 f

Buchbesprechungen . . . . . 75—107*, 188—209*, 289—319*, 384—413

Verzeichnis der Mitarbeiter und Rezensionen . . . . . 415 ff

Verzeichnis der Mitarbeiter und Rezensionen des 122. Jahrganges 1974

Aigner, Dr. Kurt, Rel.-Prof. (Wels); *Bachl,* Dr. Gottfried, Hochschulprof. (Linz); *Bauer,* Dr. Joh. B., Univ.-Prof. (Graz); *Beck,* Dr. Karl, Hochschulprof. † (St. Pölten); *Beilner,* Dr. Wolfgang, Univ.-Prof. (Salzburg); *Beinert,* Dr. Wolfgang, Univ.-Prof. (Bochum); *Birngruber,* Dr. P. Silvester, O.Cist., Prof. (Linz); *Blasig,* Dr. Winfried, Prof. (München); *Böcklinger,* Dr. Karl, Hochschulprof. (Linz); *Bortenschlager,* Dr. Wilhelm, Professor (Wels); *Braun,* Dr. P. Suso O.F.M.Cap., Guardian (Imst); *Bruch,* Dr. Richard, Univ.-Prof. (Graz); *Deissler,* Dr. Alfons, Univ.-Prof. (Freiburg); *Denzler,* Dr. Georg, Hochschulprof. (Bamberg); *Döring,* Dr. Heinrich, Hochschulprof. (Passau); *Eissing Dieter,* Wiss.-Ass. (Freiburg); *Emminghaus,* Dr. Johannes H., Univ.-Prof. (Wien); *Fischl,* Dr. Johannes, Univ.-Prof. (Graz); *Fleckenstein,* Dr. Heinz, Univ.-Prof. (Würzburg); *Füglister,* Dr. Notker, Univ.-Prof. (Salzburg); *Gastgeber,* Dr. Karl, Univ.-Prof. (Graz); *Geyer Carl Friedrich,* O.F.M. (Münster); *Gordan,* P. Paulus O.S.B., Generalsekretär (Rom); *Grabner-Haider,* Dr. Anton (Graz); *Gradauer,* Dr. Peter, Hochschulprof. (Linz); *Greil Franz,* Rel.-Prof. (Linz); *Griesmayr,* Sr. Dr. Mirjam, Rel.-Prof. (Linz); *Gruber,* Dr. Winfried, Univ.-Prof. (Graz); *Häupl,* Dr. Josef, Hochschulprof. (Linz); *Hauptmann* Walter, HS-Ass. (Linz); *Heimerl,* Dr. Hans, Univ.-Prof. (Graz); *Hollnsteiner,* Dr. Maximilian, Hochschulprof. (Linz); *Huemer,* Dr. Franz, Hochschulprof. (Linz); *Hummer,* Franz Johann Redakteur (Wien); *Janda,* Dr. Josef, Seminarregens (Linz); *Jaroš,* Dr. Karl, Hochschulass. (Linz); *Kaczynski,* Dr. Reiner, Kongr.-Addetto (Rom); *Kasper,* Dr. Walter, Univ.-Prof. (Tübingen); *Keel,* Dr. Othmar, Univ.-Prof. (Fribourg); *Klenesberger,* Dr. P. Konrad O.S.B., Prof. (Kremsmünster); *Kleiner,* Dr. P. Rafael O.S.B., Hochschulprof. (Rom); *Klostermann,* Ferdinand, Univ.-Prof. (Wien); *König,* Doktor Otto, Univ.-Ass. (Graz); *Knoch,* Dr. Otto, Hochschulprof. (Passau); *Krätzl,* Dr. Helmut, Ordinariatskanzler (Wien); *Kremer,* Dr. Jacob, Univ.-Prof. (Wien); *Leitner* Engelbert, Pfarrer (Neumarkt i. H.); *Liss,* Bernhard, Referent (Linz); *Marböck,* Dr. Johannes, Hochschulprof. (Linz); *Marks,* Dr. Alfred, Wiss. Oberrat (Linz); *Mayr,* P. Igo S.J., Spiritual (Zams); *Mayr* Josef, Referent (Linz); *Messner,* Dr. Johannes, Ordinariatsreferent (Brixen); *Müller* Berthold, Univ.-Ass. (Münster/Westfalen); *Müller,* Dr, Hubert, Prof. (Zell/Main); *Mußner,* Dr. Franz, Univ.-Prof. (Regensburg); *Neumann,* Dr. Johannes, Univ.-Prof. (Tübingen); *Oswald,* Dr. Josef, Hochschulprof. (Passau); *Paret,* Dr. Rudi, Univ.-Prof. (Tübingen); *Prager,* Sr. Mirjam (Bertholdstein); *Pratscher,* Dr. Wilhelm, Univ.-Ass. (Wien); *Primetshofer,* Dr. P. Bruno, CSSR, Hochschulprof. (Linz); *Pritz,* Dr. Joseph, Univ.-Prof. (Wien); *Rehberger,* Dr. Karl C.S.A., Hochschulprof. (Linz); *Reifenberg,* Dr. Hermann, Hochschulprof. (Bamberg); *Röthlin,* Dr. Eduard, Spiritual (Linz); *Rombold,* Dr. Günter, Hochschulprof.(Linz); *Sauer* Dr. Georg, Univ.-Prof. (Wien); *Scharbert,* Dr. Josef, Univ.-Prof. (München); *Schasching,* Dr. P. Johannes S.J., General-Assistent (Rom); *Schedl,* Dr. Claus, Univ.-Prof. (Graz); *Schick,* Dr. Eduard, Weihbischof (Fulda); *Schiffers,* Dr. Norbert, Univ.-Prof. (Regensburg); *Schilling,* Dr. Bruno S.M., Direktor (Linz); *Schink,* Dr. Helmut, Prof. (Linz); *Schmaus,* Dr. Michael, Univ.-Prof. (München); *Schneider,* Dr. Gerhard, Univ.-Prof. (Bochum); *Scholz,* Werner, Ing., Caritasdirektor (St. Pölten); *Schulte,* Dr. P. Raphael O.S.B., Univ.-Prof. (Wien); *Sikorski,* Dr. Tadeusz, Prof. (Warschau); *Splett,* Dr. Jörg, HS-Prof. (St. Georgen/Frankfurt); *Stahr,* Dr. Siegfried, Hochschulprof. (Linz); *Stauber,* Dr. Franz, Bildungswerkleiter (Linz); *Staudinger,* Dr. Ferdinand, Hochschulprof. (St. Pölten); *Stifter* Georg, Prof. (Linz); *Stöger,* Dr. Alois, Weihbischof (St. Pölten); *Straßer* Karl, Kaplan (Mondsee); *Tischler,* Dr. Erich, Pfarrer (Spital am Pyhrn); *Winter* Urs, Wiss.-Ass. (Fribourg); *Wucherer-Huldenfeld,* Dr. Augustinus, Univ.-Prof. (Wien); *Zehrer,* Dr. Franz, Univ.-Prof. (Graz); *Zellinger,* Dr. P. Franz, CSSR, Univ.-Prof. (Graz); *Ziegler,* Dr. Josef Georg, Univ.-Prof. (Mainz); *Zinnhobler,* Dr. Rudolf, Hochschulprof. (Linz).

*

Andresen C., Einf. i. d. christl. Archäologie (J. Emminghaus) 195. *Andresen D.,* Kirche am Montag (B. Liss) 402 f. *Antes P. u. a.,* Islam — Hinduismus — Buddhismus (C. Schedl) 392. *Auer J.,* Allg. Sakramentenlehre (S. Birngruber) 92. *Auer J. / Ratzinger J.,* Kleine kath. Dogmatik (S. Birngruber) 92.

Bacht H., D. Vermächtnis d. Ursprungs (K. Rehberger) 85. *Barbel J.,* Gregor v. Nyssa (K. Rehberger) 85 f. *Barth A.,* D. Bibel im RU (S. Birngruber) 312 f. *Bauer K.-A.,* Leiblichkeit — d. Ende aller Werke Gottes (G. Schneider) 375 ff. *Baumann R. u. a.,* Zukunft — das sind wir (K. Aigner) 203. *Baumeister Th.,* Martyr Invictus (J. Emminghaus) 197 f. *Beeli A. u. a.,* D. Gewissen im pädag. Feld (F. Huemer) 315*. *Berg S.,* Weihnachten (S. Birngruber 206 f. *Bienert W.,* Dionysius v. Alex. (K. Rehberger) 85 f. *Bischofberger E.,* D. sittl. Voraussetzungen d. Glaubens ... (G. Rombold) 394 f. *Biser E.,* D. Helfer (O. Knoch) 190. *Blasig W. / Bohusch W.,* Von Jesus bis heute (B. Müller) 207. *Bloching K.-H.,* Tod (E. Tischler) 204. *Bouthillier Ch.,* Diskussion um d. Priester (F. Klostermann 403 f. *Brechtken J.,* Real-Erfahrung b. Newman (G. Rombold) 77. *Breitbach J.,* D. Jubilarin ...

(H. Schink) 106* f. *Bring R.*, Christus u. d. Gesetz (G. Schneider) 375 ff. *Brouwer H.*, Neue Wege i. d. Altenpastoral (K. Gastgeber) 310. *Brunner A.*, D. Schritt ü. d. Grenzen (E. Röthlin) 103 f. *Bühlmann W. / Scherer K.*, Stilfiguren d. Bibel (K. Jaroš) 292 f.
Chabrol C. / Marin E., Erzählende Semiotik n. Berichten d. Bibel (A. Grabner-Haider) 193 ff. *Coreth E.*, Einf. i. d. Phil. d. Neuzeit (K. Beck) 188 f.; Was ist d. Mensch? (G. Rombold) 75 f.
Deér J., Papsttum u. Normannen (R. Zinnhobler) 296 f. *Denzler G. u. a.*, Zum Thema Wille Gottes (M. Prager) 193. *Deresch W.*, Handbuch f. kirchliche Erwachsenenbildung (F. Stauber) 204. *Dreissen J.*, ... suchen, was verloren (H. Reifenberg) 317*.
Eichholz G., D. Theologie d. Paulus (G. Schneider) 375 ff. *Ernst J.*, Pleroma u. Pleroma Christi (G. Schneider) 375 ff.
Fabian N., Protest gg. Ausbeuter (S. Birngruber) 406 f. *Feil E.*, D. Theologie D. Bonhöffers (W. Gruber) 198 f. *Feiner J. / Vischer L.*, Neues Glaubensbuch (W. Beinert) 92 ff. *Ferasin Ä.*, Matrimonio e Celibato (G. Denzler) 295 f. *Finger K.*, Handb. z. Glaubensbuch III (F. Huemer) 313*. *Fischer H.*, Bibl. Unterweisung I–IV (S. Birngruber) 204 f. *Fries H.*, Joh. v. Kuhn (J. Pritz) 392 f. *Furger F.*, Sittl. Praxis (K. Böcklinger) 400.
Gallus T., D. Nachkomme d. Frau I+II (G. Sauer) 386 f. *Gonzales de Mendoza R.*, Stimmung u. Transzendenz (E. Röthlin) 102 f. *Grotz H.*, Erbe wider Willen (G. Denzler) 294 f. *Gründel J.*, Triebsteuerung (R. Bruch) 201. *Gunther J.*, Paul Messenger and Exile; St. Pauls opponents (G. Schneider) 375 ff. *Günther B.*, D. Gottesmutter heute; Maria, d. Gegenspielerin Satans; Satan, d. Widersacher Gottes; Unser größter Feind – d. Teufel (G. Bachl) 89 f. *Gutierez G.*, Theologie d. Befreiung (W. Gruber) 300 f.
Haag E., D. Buch Jeremia 1. T. (M. Hollnsteiner) 293 f. *Haas O.*, Paulus, d. Missionar (G. Schneider) 375 ff. *Haefner J. / Schnegg M.*, Glaubensunterweisung i. 4. Schuljahr (F. Huemer) 314*. *Häring B.*, Haus d. Gebets (M. Griesmayr) 209*. *Häring H.*, Kirche und Kerygma (W. Beilner) 94. *Haes R.*, Pour une Théologie du Prophétique (K. Kienesberger) 303 f. *Haider F.*, D. Ehre als menschl. Problem (B. Schlilling) 100. *Hare R.-M.*, Freiheit u. Vernunft (K. Böcklinger) 201. *Hauschild W.-D.*, Basilius v. Caesarea, Briefe 2. T. (K. Rehberger) 85 f. *Heggelsbacher O.*, Gesch. d. frühchristl. Kirchenrechts (B. Primetshofer) 402. *Heiler F.*, D. Katholizismus (J. B. Bauer) 94 f. *Heimerl H.*, D. laisierte Priester (P. Gradauer) 202. *Herbstrith W.*, Edith Stein; Therese v. Lisieux (M. Prager) 104 f. *Herold G.*, Zorn u. Gerechtigkeit b. Paulus (G. Schneider) 375 ff. *Herrmann S.*, Geschichte Israels (J. Scharbert) 291 f. *Herrmann W.*, D. Angst d. Theologen v. d. Kirche (N. Schiffers) 299 f. *Hörmann K.*, Kirche u. 2. Ehe (K. Böcklinger) 400. *Hoffmann P.*, Orientierung an Jesus (W. Beilner) 80 f. *Holzbauer H.*, Hl. Walpurgis (K. Rehberger) 84. *Hubensteiner u. a.*, Ostbairische Grenzmarken, Bd. 15 (R. Zinnhobler) 198.
Inst. f. Österreichkunde, Religion u. Kirche i. Öst. (K. Rehberger) 84 f. *Jaroš K.*, D. Stellung d. Elohisten ... (U. Winter) 388 f. *Jewett R.*, Pauls anthropological terms (G. Schneider) 375 ff. *Jockwig K.*, Wege d. Umkehr (S. Braun) 99. *Jordan P.*, D. Töchter Gottes (F. Klostermann) 403. *Josuttis M. / Leuner H.-C.*, Religion u. d. Droge (W. Hauptmann) 87 ff.
Kahlefeld H. / Knoch O., D. Episteln u. Evangelien. Fasz. 22, 23, Erg. Bd. I/1, 2 (H. Reifenberg) 408 f. *Kamphaus F. / Zerfaß R.*, Predigtmodelle 2 (H. Reifenberg) 408. *Kapfhammer F.*, Michael Pfliegler (K. Gastgeber) 97. *Karrer O.*, NT (S. Stahr) 392. *Kasper W.*, Glaube u. Geschichte (J. Pritz) 298 f.; Glaube im Wandel d. Gesch. (O. König) 299. *Keel O.*, Welt d. altorient. Bildsymbolik (A. Deissler) 384 f. *Kelm W.*, Faß ohne Boden? (K. Gastgeber) 203. *Kertelge K.*, Erinnerungen an Jesus (E. Tischler) 317* f.; Rechtfertigung b. Paulus (G. Schneider) 375 ff. *Khoury A.-Th.*, Polémique byzantine contre l'Islam (R. Paret) 195 ff. *Kirchgässner A.*, Gespräche mit einem Zweifler (J. Splett) 405. *Kirchgässner E.*, D. Welt hat Zukunft (S. Braun) 317*. *Kirchhofer K.*, Kirchl. Jugendarbeit (F. Huemer) 314* f. *Kleinheyer B. u. a.*, Werktagsmessen I. (J. Häupl) 411. *Klimmer I.*, Lectio brevis (H. Reifenberg) 105* f. *Klinkhammer K.-J.*, Adolf von Hessen (K. Rehberger) 84. *König H. u. a.*, Kehret um! (J. Janda) 316*. *Koep J. u. a.*, D. Heiden u. wir (J. Janda) 101. *Korherr E. / Hierzenberger G.*, Prakt. Wörterb. d. Rel. Pädagogik (J. Janda) 315* f. *Kottje R. / Risse H.-Th.*, Wahlrecht f. d. Gottesvolk? (J. Neumann) 95 f. *Kovacs E. / Roth G.*, Anselm Ricker u. s. Pastoral-Psychiatrie (K. Gastgeber) 97. *Kramer H.*, Unwiderrufl. Entscheidungen (K. Böcklinger) 399 f. *Krautter B.*, D. Bergpredigt im RU (S. Birngruber) 205 f. *Kremer J.*, Pfingstbericht (G. Schneider) 190 f. *Kripp S.*, Abschied v. morgen (J. Mayr) 412. *Kupisch K.*, Kirchengeschichte I (R. Zinnhobler) 198. *Kurz H.*, Ostern (J. Janda) 100 f.
Laub F., Eschatolog. Verkündigung (W. Beilner) 192 f. *Laun A.*, D. naturrechtl. Begründung d. Ethik (K. Böcklinger) 399. *Legaut M.*, Meine Erfahrung m. d. Menschen (J. Janda) 404 f. *Leitner R. / Wuchse L.*, Neue Wege d. RU (F. Huemer) 314*. *Leon-Dufour X.*, Exegese im Methodenkonflikt (A. Grabner-Haider) 193 ff. *Ligier L.*, La Confirmation (K. Kienesberger) 398 f. *Limbeck M.*, Von d. Ohnmacht d. Rechts (F. Staudinger) 390 f. *Lindemann W.*, K. Barth u. d. krit. Schriftauslegung (W. Pratscher) 304 f. *Lippert P.*, ... u. ging mit ihnen (M. Griesmayr) 105*. *Löhr V.*, Auf dein Wort hin (I. Mayr) 106*. *Löning K.*, D. Saulustradition i. d. Apg. (G. Schneider) 375 ff. *Lotz J.*, Kurze Anleitung z. Meditieren (E. Röthlin) 410 f. *Lucia M.*, 5 Minuten täglich (M. Prager) 104. *Lujpan W.*, Wenn ich Gott sage (S. Birngruber) 87. *Lurker M.*,

Wörterb. bibl. Bilder u. Symbole (O. Keel) 81 f.
Maertens / Frisque, Kurzkommentar z. d. Lesungen d. Liturgie (H. Reifenberg) 411 f. *Maier J. / Schubert K.,* D. Qumran-Essener (J. Marböck) 385 f. *Maly K.,* Jesus: Anweisung z. Kritik (K. Aigner) 202 f. *Mandel K.-H. u. a.,* Ehevorbereitung u. junge Ehe (B. Liss) 99. *Meueler E.,* Lernbereich Dritte Welt; Soziale Gerechtigkeit (J. Janda) 101 f. *Mühleck K.,* Dynamische Gemeinschaft (W. Gruber) 301 f. *Müller K.-H.,* Anstoß u. Gericht (G. Schneider) 375 ff. *Müller-Schwefe H.-R.,* Die 10 Gebote (K. Böcklinger) 308 f.
Nastainczyk W., Nachrichten v. gestern u. heute (H. Reifenberg) 317*.
Oepen M., Sittenlehre u. Offenbarung (R. Bruch) 309 f. *Ohler A.,* Gattungen im AT I+II (K. Jaroš) 292. *OÖ. Landesregierung,* D. Linzer Donaubrücken (A. Marks) 107*. *Oraison M.,* D. Zeit d. Alibis (J. Fischl) 189 f. *Oser F.,* D. Jesus-Beziehung (F. Huemer) 315*. *Oser F. / Friemelt A.,* D. Frieden lernen (S. Birngruber) 405 f.
Paus A., D. Frage nach Jesus (F. Zehrer) 90 f. *Pawlowski H.,* Krieg gg. Kinder? (R. Bruch) 200. *Peter A.,* D. Bücher Zefanja, Nahum u. Habakuk (M. Hollnsteiner) 293 f. *Plöger E.,* Gesetz u. Bund (J. Janda) 100 f. *Pokrandt A. / Herrmann R.,* Elementarbibel 1. T. (J. Janda) 316* f. *Potz R.,* Patriarch u. Synode in Konstantinopel (F.-J. Hummer) 306 f.
Rahner K., Ist Gott noch gefragt? (W. Gruber) 199 f. *Rahner K. / Semmelroth O.,* Theol. Akademie 10 (W. Gruber) 302 f. *Rahner K. / Thüsing W.,* Christologie — system. u. exeg. (F. Mußner) 181 ff. *Raming I.,* D. Ausschluß d. Frau v. priesterl. Amt (F. Klostermann) 96 f. *Reifenberg H.,* Hauseucharistie (J. Emminghaus) 208. *Reik Th.,* Dogma u. Zwangsidee (W. Gruber) 200. *Ridderbos H.,* Paulus (G. Schneider) 376 f. *Roetzel C.-J.,* Judgement in the Community (G. Schneider) 376 ff. *Ruppert L.,* D. leidende Gerechte I+II (J. Scharbert) 289 ff.
Sandtner H., In allem ist Licht; Mutter (G. Stifter) 318*. *Sauer R.,* D. Frage nach Gott u. Jesus (J. Janda) 311; Wer ist Gott — wo ist Gott? (S. Birngruber) 206. *Schalom Ben Chorin,* Judentum u. Christentum (K. Jaroš) 307 f.; Paulus, d. Völkerapostel in jüd. Sicht (G. Schneider) 375 ff. *Scheffczyk L.,* Erlösung u. Emanzipation (G. Bachl) 395 f. *Schelkle K.,* Theologie d. NT (W. Beilner) 191 f. *Scherer B.,* Alle Schönheit d. Erde (W. Bortenschlager) 412 f. *Schmid P.,* D. beratende Gespräch (K. Straßer) 310 f. *Schmidtchen G.,* Priester in Deutschland (F. Klostermann) 97 ff. *Schmitt A.,* Entrückung — Aufnahme — Himmelfahrt (J. Scharbert) 387 f. *Schnackenburg R.,* Glaubensimpulse a. d. NT (I. Mayr) 209*. *Schnegg M.,* Freundschaft; Wie gehe ich m. d. Bibel um? (J. Janda) 312. *Schneider G.,* D. Passion Jesu (J. Kremer) 79. *Schneider N.,* D. rhet. Eigenart d. paulin. Antithese (G. Schneider) 376 ff. *Schneider S.,* Dich suchen wir (J. Marböck) 411. *Schoeck H.,* D. Lust am schlechten Gewissen (K. Böcklinger) 201 f. *Schomerus J. / Ludwig H.-B.,* D. farbige Ploetz (R. Zinnhobler) 413. *Schubert K.,* Jesus im Licht d. Religionsgesch. d. Judentums (F. Zehrer) 391 f. *Schüller H. / Frings-Kammerichs E.,* D. Kreuz (I. Mayr) 106*. *Schüßler F.-E.,* Priester für Gott (F. Zeilinger) 389 f. *Schulz H.-M.,* Katechese u. Gottesdienst mit Kindern (W. Blasig) 99 f. *Schultze H. / Trutwin W.,* Weltreligionen — Weltprobleme (S. Birngruber) 86 f. *Schützbach R.,* Nach Judas kräht kein Hahn (W. Bortenschlager) 412 f. *Schutz R.,* Ein Fest ohne Ende (F. Greil) 399. *Schwaiger G.,* Bavaria sancta I+II+III (R. Zinnhobler) 297. *Seiffert E.,* Paul Joseph Riegger (B. Primetshofer) 401 f. *Seybold M.,* Gnade u. Heil (M. Schmaus) 305 f. *Seyfried W.,* Gibt es eine christl. Politik? (J. Janda) 100 f. *Simon G.,* D. Kirchen in Rußland (F.-J. Humer) 306. *Spaemann H.,* Auf einen Nenner gebracht (M. Prager) 104. *Splett J.,* Reden aus d. Glauben (W. Gruber) 303. *Stadter E.,* Psychol. u. Metaphysik d. menschl. Freiheit (C.-F. Geyer) 188. *Steffens H.,* Fürbitten u. Texte zur Meßfeier, Bd. 1, 2, 3, 4 u. 6 (J. Häupl) 208 f. *Steffensky F.,* Gott u. Mensch — Herr u. Knecht? (S. Birngruber) 406. *Stieger K.,* D. Schule v. morgen beginnt heute (B. Schilling) 311. *Stockmeier P.,* Glaube u. Religion i. d. frühen Kirche (R. Zinnhobler) 86. *Sudbrack J.,* Beten ist menschlich; Personale Meditation (F. Röthlin) 409 f.
Theis N., J. H. Newman (G. Rombold) 76 f. *Thoma C.,* Judentum u. Kirche: Volk Gottes (K. Jaroš) 388. *Tomandl Th.,* D. Einfluß d. kath. Denkens auf d. positive Recht (B. Primetshofer) 400 f. *Trautwein D.,* Lernprozeß Gottesdienst (J. Emminghaus) 207 f. *Tromp S.,* De Virgine Deipara Maria (G. Bachl) 396 ff. *Türk H.-J.,* Autorität (B. Schilling) 308. *Ulrich F.,* Leben i. d. Einheit v. Leben u. Tod (K. Beck) 77 f. *Uttendorf P.,* Lichtzeichen (W. Bortenschlager) 412 f. *Vos J.-S.,* Traditionsgesch. Untersuchungen z. paulin. Pneumatologie (G. Schneider) 376 ff.
Wagenhammer H., D. Wesen d. Christentums (H. Döring) 393 f. *Wagner E. / Fink H.,* Handb. z. Glaubensbuch II (F. Huemer) 313* f. *Walter E.,* Fragen an Paulus (G. Schneider) 376 ff. *Weber G.,* Ist Menschsein möglich? (J. Janda) 311 f. *Weidmann F.,* D. Gebet im RU (S. Birngruber) 407 f. *Weinzierl E.,* D. Modernismus (R. Zinnhobler) 297 f. *Welte B.,* Dialektik d. Liebe (K. Beck) 189. *Wess P.,* Befreit v. Angst u. Einsamkeit (E. Leitner) 300. *Widder E.,* Glanz d. Ewigen (P. Gradauer) 318* f. *Woerner G.,* Theresia v. Lisieux (M. Prager) 105*. *Wolf U. u. W.,* Einführung i. d. Bibel (J. Janda) 100 f. *Wolff H.-W.,* Anthropologie d. AT (N. Füglister) 213. *Wolff H.-W. u. a.,* Gerhard v. Rad (J. Marböck) 78 f.
Ziesler J.-A., The Meaning of Righteousness in Paul (G. Schneider) 376 ff. *Zinnhobler R.,* D. Passauer Bistumsmatrikeln f. d. westl. Offizialat, Bd. II (J. Oswald) 82 ff.

Inlandbezug vom Verlag (Postscheckkonto Wien 7422.430)
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, Kobenhavn.

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

	Jahresabonnement	Einzelheft
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	$ 8.50	$ 2.50

(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 3/1974: **Aufgabe Kirchenzentrum — unlösbar?**

Rolf Zerfaß, Vielfach wird an der Gemeinde vorbeigebaut . . .

Herbert Muck, Ist die Aufgabe Kirchenzentrum unlösbar?

Herbert Muck, Ökumenischer Wettbewerb Neuperlach-Mitte

Franz Xaver Goldner, Gemeindezentrum Kapellerfeld bei Wien

Hans Blankesteijn, Wie gesellschaftskritisch darf eine Agora sein?

Klaus Duntze, Neues aus Müll

Rainer Volp, Die Shaker

Günter Rombold, Begegnung mit Georges Rouault

Remigius Netzer, Zu zwei Hauptwerken von Karl Caspar

J. A. Thwaites, Gerhard Seyde

Albert Schilling, Farbe — Erlebnis im Raum

KUNST UND KIRCHE erscheint vierteljährlich.

Jahresabonnement: öS 158.—; DM 24.—; sfr 28.—;
Einzelheft: öS 46.—; DM 6.50; sfr 8.—;

Bestellungen
über den Buchhandel oder an den Verlag

OBERÖSTERREICHISCHER LANDESVERLAG LINZ
Landstraße 41, Postfach 50, A-4010 Linz/Donau

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

J. L. BACON

Gegründet 1853 Komm.-Ges.

4021 LINZ, Wachreinergasse 2, Postfach 292
Telefon 75 3 33
1141 WIEN 14, Linzer Straße 140, Tel. 94 23 51

... die Versicherung
für alles, gegen alles.

Oberösterreichische
Landes-Brandschaden
Versicherungsanstalt

Werkstätte für Echt-Antik- und Betonglasfenster
und Mosaiken im Kloster S c h l i e r b a c h, OÖ.
A-4553 Schlierbach, OÖ., Telefon 0 75 82 / 27 50

glasmalerei

Lautsprecheranlagen, Kirchenheizungen, Elektrische Orgeln

VERITAS

A-4010 Linz, Harrachstraße 5, Postfach 403

Neuerscheinung

Linzer Theologische Reihe
Band 3

Der einfache Mensch in Kirche und Theologie

Gesamtredaktion: Prof. Kurt Krenn

Ca. 170 Seiten, 4 Bildseiten, zweifärbiges Titelbild, Format 14,8 x 21 cm, Glanzkarton, S 98.—, DM 16.—.
ISBN 3-85214-125-7

Karl Böcklinger, Gewissen und Gewissensbildung des einfachen Menschen

Johannes Marböck, Wort im Widerspruch

Josef Lenzenweger, 300 Jahre theologische Studien in Linz

Alois Gruber, Erziehung der Jugend zum einfachen Leben und die Gefährdungen von heute

Franz Huemer, Zur sittlich-religiösen Formung der Hauptschüler

Johann Bergsmann, Der einfache Mensch und die Musik

Rudolf Zinnhobler, Das „Reformationswerk" des Georg Keller in Wels

Kurt Krenn, Wege und Irrwege des einfachen Menschen zum Absoluten

Georg Wildmann, Übergegenständliche Meditation als Weg zur Gotteserfahrung

Alois Wagner, Jesus, der einfache Gottmensch

Ferdinand Klostermann, Überlegungen eines praktischen Theologen über den einfachen Menschen

Günter Rombold, Der Glauben des einfachen Menschen nach John Henry Newman

Eduard Röthlin, Der einfache Mensch. Eine Reflexion

Johannes Singer, Zur Einfachheit des Glaubens

Oberösterreichischer Landesverlag Linz

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