

Theologisch- praktische Quartalschrift

Aus dem Inhalt:

- J. Pritz: Kirchliches Lehramt und Theologie
G. Greshake: Die Alternative „Unsterblichkeit der Seele“ oder
„Auferstehung der Toten“ als ökumenisches Problem
H. Heimerl: Zur rechtlichen Ordnung der Vielfalt in der Kirche
G. Ermecke: Staat – Gesellschaft – Kirche
R. J. Kleiner: Die IV. Römische Bischofssynode zum Thema
„Basisgruppen“
J. Goldbrunner: Drei priesterliche Aufgaben heute
K. Kaltenböck: Wünsche eines Laien an die Verkündigung heute
K. Jaroš: Söhne des einen Vaters
P. Gordan: Kirche in der Welt von heute
W. L. Gombocz: Renaissance der Anselm-Forschung seit 1960

Inhaltsverzeichnis des ersten Heftes 1975

	A b h a n d l u n g e n	Seite
Joseph Pritz:	Kirchliches Lehramt und Theologie	3
Gisbert Greshake:	Die Alternative „Unsterblichkeit der Seele“ oder „Auferstehung der Toten“ als ökumenisches Problem	13
Hans Heimerl:	Zur rechtlichen Ordnung der Vielfalt in der Kirche	22
Gustav Ermecke:	Staat – Gesellschaft – Kirche	32
	 P a s t o r a l f r a g e n	
Rafael J. Kleiner:	Die IV. Römische Bischofssynode zum Thema „Basisgruppen“	40
Josef Goldbrunner:	Drei priesterliche Aufgaben heute	50
Karl Kaltenböck:	Wünsche eines Laien an die Verkündigung heute	52
	 M i t t e i l u n g e n	
Karl Jaroš:	Söhne des einen Vaters	56
	 B e r i c h t e	
Peter Gradauer:	Römische Erlässe und Entscheidungen	59
Paulus Gordan:	Kirche in der Welt von heute	61
Wolfgang L. Gombocz:	Renaissance der Anselm-Forschung seit 1960	66
	 L i t e r a t u r	
	Eingesandte Bücher	70
	 Buchbesprechungen	72
	Philosophie, Bibelwissenschaft AT, NT, Kirchengeschichte, Fundamentalthologie, Dogmatik, Ökumene, Moralthologie, Sozialwissenschaft, Pastoraltheologie, Katechetik/Pädagogik	
	 B e z u g s b e d i n g u n g e n	letzte Seite

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

Anschriften der Mitarbeiter: Dr. Josef Goldbrunner, Univ.-Prof., D-84 Regensburg, Universitätsstraße 31. Dr. Wolfgang L. Gombocz, Univ.-Ass., A-8043 Graz, Maria Troster Straße 10/V/68. P. Paulus Gordan OSB, Generalsekretär, I-00153 Roma, Piazza dei Cavalieri di Malta 5. DDr. Peter Gradauer, Hochschulprof., A-4020 Linz, Herrenstraße 37. Dr. Gisbert Greshake, Univ.-Prof., A-1090 Wien, Boltzmanngasse 9. DDr. Hans Heimerl, Univ.-Prof., A-8301 Laßnitzhöhe, Hauptstr. 22. Dr. Karl Jaroš, OFMCap, Hochschul-Ass., A-4020 Linz, Kapuzinerstraße 38. Dr. Karl Kaltenböck, Tierarzt, A-4210 Gallneukirchen, Reichenauer Straße 7. Dr. P. Rafael J. Kleiner OSB, Hochschulprof., I-00153 Roma, Piazza dei Cavalieri di Malta 5. Dr. Joseph Pritz, Univ.-Prof., A-3100 St. Pölten, Gedongasse 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 1957–1968. Die Mitarbeiter werden gebeten, das zu beachten. Manuskripte, Rezensionsschriften und Tauschexemplare sind an die Redaktion zu senden. Die Geschäftspost ist zu richten an den OÖ. Landesverlag, A-4010 Linz, Landstraße 41.

THEOLOGISCH-PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

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

REDAKTION:

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

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

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

123. Jahrgang 1975

L I N Z / D O N A U, OBERÖSTERREICHISCHER LANDESVERLAG

Kirchliches Lehramt und Theologie*

Wir machen heute die Erfahrung, daß Lehramt und Theologie der Kirche sich in einem Gegenüber, wenn nicht in einem Gegensatz befinden. Übrigens kam es in früheren Zeiten nicht selten sogar zu einem offenen Konflikt, der den Fortschritt im kirchlichen Glaubensverständnis hemmte. Sollen Lehramt und Theologie sich vermitteln, müssen sie sich als Gegensatzglieder durchsichtig sein. Zu diesem Zweck versuchen wir beide in kurzen Zügen zu charakterisieren und sie hernach in ihrer gegenseitigen Zuordnung ins Auge zu fassen.

I. Lehramt

1. Das Lehramt der Kirche ist authentisch, autoritativ. Es leitet seine Autorität von der Sendung Christi über das Apostelkollegium und deren legitimes Nachfolgekollegium, das ntl Priestertum als Ganzes, her. Soweit dieses im Dienste Christi steht und sich auf ihn berufen kann, hat es Autorität. Diese darf nicht autoritär ausgeübt werden, vielmehr als Dienst an der ganzen Kirche. Eine eigentliche Verbindlichkeit leitet sich nur von der Sendung Christi her, nicht aber von den Trägern des Lehramtes als Menschen.

2. Das Lehramt, an dem alle, die zum ntl Priestertum gehören, entsprechenden Anteil haben, ist an das *Wort Gottes* gebunden, ist ihm unterworfen und unterstellt. Es darf nicht verfügen und Regie führen über dieses, es muß dieses Wort Gottes vielmehr gläubig vernehmen und hören und als gläubig angenommen verkünden. Im gläubigen Hören bilden die Träger des Lehramtes eine Gemeinschaft mit allen anderen Gliedern der Kirche; ebenso teilen sie mit allen Gläubigen die Lehraufgabe; d. h. alle Glieder der Kirche haben eine Lehraufgabe zu erfüllen, ohne deshalb eine *lehr-amtliche* Verantwortung zu tragen, die auf die Träger des Lehramtes beschränkt bleibt. Die entscheidende Tat der Verkündigung des Evangeliums wird von der *ganzen* Kirche als glaubender und im Glauben lebendiger gesetzt, nicht nur von den Trägern des Lehramtes. Alle haben eine Lehraufgabe, die sie durch ihr Leben aus dem Glauben, ihr Reden und Handeln, ihre gläubige Existenz und Präsenz erfüllen. Die *Träger* des Lehramtes haben darüber hinaus eine Tutorenfunktion: Sie sollen das Evangelium Christi im Prozeß der Weitervermittlung und Verkündigung vor Mißdeutung und Irrtum schützen. Ihnen obliegt die besondere Sorge, daß die Christus-Offenbarung ohne Verkürzung, Abstriche und Sinnverfälschung ankommt. Das heißt freilich *nicht*, daß sie auch die Garantie für eine *beste*, geeignete und vollkommene Weise der Vermittlung bieten. Das Lehramt kann die Aufgabe der Verhütung des Irrtums nur kraft des göttlichen Beistandes erfüllen. Im übrigen unterliegt es dem Gesetz der Geschichte und Geschichtlichkeit, was die Unvollkommenheit und Unzulänglichkeit seiner Aussagen zur Folge hat.

* Vortrag, gehalten am 2. 4. 1974 im Rahmen der „Wiener katholischen Akademie“. Vgl. zum Thema: J. Pritz, *Wegweisung zur Theologie* (Wien 1971) 9–63; H. U. v. Balthasar, *Der Ort der Theologie*, in: *ders.*, *Verbum Caro*. Skizzen zur Theologie I (Einsiedeln 1960) 159–171; *ders.*, *Einfaltungen*. Auf Wegen christlicher Einigung (München 1969); Y. Congar, *Situation und Aufgabe der Theologie heute* (Paderborn 1971); H. Halbfas, *Theologie und Lehramt*, in: *Die Funktion der Theologie in Kirche und Gesellschaft*, hg. v. P. Neuenzeit (München 1969) 171–186; *Internationale Theologenkommission*, *Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus* (Einsiedeln 1973); K. Rahner, *Der Pluralismus in der Theologie und die Einheit des Bekenntnisses in der Kirche*, *Schriften zur Theologie* IX (Einsiedeln 1970) 11–33; G. Ruggieri, *Die Autorität der Theologie in der Kirche*, *Internat. kath. Zeitschrift „Communio“* 1974, 97–106; E. Schillebeeckx, *Offenbarung und Theologie* (Mainz 1965).

a) Indem die *Lehrkirche* das Evangelium Christi verkündet, formuliert, artikuliert, faßt sie es in menschliche Worte, prägt sie es in einzelne Münzen, die einen je verschiedenen Feingehalt an Wahrheitsgold haben. Sie wird oft legieren, die Offenbarungswahrheit mit der natürlichen und menschlichen Erkenntnis amalgamieren und mitunter sogar menschliche Irrtümer beimengen. Nicht alles also, was die Lehrkirche ausspricht, ist irrtumsfrei. Das Wort der lehramtlichen Kirche ist Gottes Wort in menschlicher Prägung, Gottes Wort im Menschenwort, mit dem es den relativen Charakter teilt. Die göttliche Offenbarung erscheint in menschlicher Gestalt, Form und Sprache, sie zieht dadurch Relativität an. In der menschlichen Fassung ist sie Entäußerung, Kenose der göttlichen Wahrheit. So wird sie stets in beschränkter, inadäquater und unvollkommener Weise dargeboten, erhält sie die Form der Zeitlichkeit, Endlichkeit und Vergänglichkeit. Jedes menschliche Wort – somit auch das des kirchlichen Lehramtes – bringt eine Eingrenzung und Beschränkung des absoluten Wortes Gottes mit sich, abgesehen davon, daß es auch immer mehrdeutig und mißverständlich ist.

b) Eine lehramtliche Aussage vermag niemals den ganzen angerührten Wahrheitskomplex auszusprechen, sie wird jeweils nur die eine oder andere Seite der Erkenntnis vermitteln, den einen oder anderen Gesichtspunkt ins Auge fassen und beleuchten.

c) Eine solche Aussage ist immer geschichtlich zu verstehen, d. h. als geschichtlich geworden, aus den Zeitumständen sich ergebend, auch im Gegenüber zum widerlegten Irrtum¹. Sie ist daher keineswegs eine allseitige Antwort auf eine Frage, zumal diese selbst nie umfassend ist. Aus diesem Grund kann sie auch nicht für alle Zukunft genügen.

d) Daraus ergibt sich weiters, daß die Aussage des Lehramtes zwar Wahrheit affirmativ enthält, nicht aber die *ganze* Wahrheit, vielmehr bleibt sie offen für ein weitergehendes und besseres Verständnis. Als ergänzungs- und vervollkommnungsbedürftig bedarf sie auch der Verdeutlichung und näheren Bestimmung. Da sich immer wieder neue Fragen stellen, erweisen sich auch neue Antworten als notwendig. Die kirchlichen Lehraussagen stellen insgesamt kein komplettes Summarium des Glaubens dar, dem nichts hinzugefügt oder an dem nichts verbessert werden könnte und müßte. Die kirchlichen Dogmen sind in einem gewissen Sinn zwar abgeschlossen, sie bleiben aber zugleich aufgeschlossen für künftige und bessere Aussagen. Als Ergebnisse eines geistigen Werdeprozesses stehen sie auch weiter im Werden und Wachsen in die Zukunft hinein.

3. Das Lehramt bietet unter Umständen die Gewähr der sicheren Vermeidung des Irrtums; es ist, wie wir sagen, irrtumsfrei oder unfehlbar. Voraussetzung hierfür ist,

a) daß es sich um den heilsbedeutsamen Offenbarungsinhalt oder um das handelt, was in einem notwendigen (logischen, geschichtlichen oder praktischen) Zusammenhang mit ihm steht, b) daß die Aussagen für die ganze Kirche gelten, c) daß sie endgültigen und verpflichtenden Charakter haben. Fehlt auch nur *eine* dieser Voraussetzungen, so ist eine Gewähr für die Irrtumsfreiheit nicht mehr gegeben, was nicht heißen soll, daß sie nicht tatsächlich frei von Irrtum sind. Hinsichtlich der geschichtlich unzulänglichen Glaubensaussagen spricht K. Rahner davon, daß „jedes definierte Dogma objektiv nach vorne offen ist“² für eine weitere Interpretation, ja er geht sogar so weit und sagt: „Auch Dogmen können insofern ‚irrig‘ sein, als sie bleibend in der Geschichte stehend, konkret immer auch mit begleitenden Meinungen, Vorstellungsmodellen amalgamiert usw. sein können, die unter Umständen irrig

¹ Vgl. K. Rahner, *Zur Geschichtlichkeit der Theologie*, Schriften zur Theologie VIII (Einsiedeln 1967) 88–110.

² Vgl. K. Rahner, *Zum Begriff der Unfehlbarkeit in der katholischen Theologie*, Zum Problem Unfehlbarkeit, hg. v. K. Rahner (Freiburg 1971) 63.

sind“³. Wollte er mit dieser Äußerung H. Küng entgegenkommen, der die Meinung vertritt, daß auch Letzt-Entscheidungen der Kirche grundsätzlich wenigstens teilweise irrig sein können⁴? Im Anschluß an Küng behauptet P. Weß, daß in jeder Erkenntnis „ein Quantum Irrtum steckt“⁵. Küng hält anderseits daran fest, daß die Kirche wegen der ihr zukommenden Beständigkeit in der Wahrheit keinem totalen Irrtum ver falle⁶. Ob solchen Auffassungen nicht ein objektivistischer und quantitativer Begriff von Wahrheit zugrundeliegt? Abgesehen davon, daß „geschichtlich unvollkommen“ und „unfertig“ mit „irrig“ verwechselt werden dürfte.

II. Theologie

1. Die Theologie der Kirche ist gekennzeichnet durch die grundsätzliche *Offenheit* für neue Fragen. Dies ergibt sich aus dem geschichtlichen Wesen der Kirche, welche die Zeichen der Zeit zu deuten und die Zeit mit ihren unabweislichen Bedürfnissen zu verstehen sucht. Die Theologie als geistige Repräsentation der Kirche muß demzufolge mit der Zeit im Gespräch sein und sich mit ihr verständigen. Sie muß einmal mit der Situation des Christentums vertraut sein, die Schwierigkeiten und Krisen kennen, um das Angefochtensein des Christentums von außen und innen wissen, sie muß sich aber auch selbst in der Kirche und mit der Kirche recht verstehen, in welchem Bemühen sie freilich nicht selten der Selbsttäuschung erliegt oder die geschichtlichen Aufbrüche verkennt. Soll die Theologie sich selbst verstehen und der ganzen Kirche zum rechten Selbstverständnis verhelfen, muß sie den Kontakt mit der Umwelt, mit möglichst vielen Gliedern der Kirche (nicht nur mit den Trägern des Lehramtes), ferner auch mit den Bewegungen des menschlichen Geistes und dessen Bedürfnissen pflegen. Sie hat ja die Aufgabe, die Mahnstimme der Geschichte für die Kirche zu deuten. Dabei besteht die Gefahr, daß sie oft zu spät kommt, den Stundenschlag der Zeit überhört und die Fragen und Aufgaben der Zeit in ihrer Dringlichkeit verkennt.

Es obliegt der kirchlichen Theologie weiters die Sorge um das zeitgemäße Leben und Streben der Kirche. Sie hat den Blick der Kirche für die Zeitlage zu schärfen und die neuen philosophischen Erkenntnisse und Fortschritte der Wissenschaft für den Glauben nutzbar zu machen. Es genügt nicht, das bisherige Glaubensverständnis bloß zu repristinieren, ohne es fortzuentwickeln, oder die alten Antworten nur zu wiederholen, ohne neue und bessere zu erarbeiten. Dies setzt voraus, daß sie in der Ausforschung und Behandlung der Probleme nicht behindert und eingeschränkt wird, wenn sie die Fragen, die in der Kirche auftauchen oder von außen sich ihr stellen, aufgreift und zu lösen versucht.

2. Offensein und Offenbleiben der Theologie für die Zeit, die sie mit ihren Problemen auszukaufen gerufen ist, verlangt ein entsprechendes Maß von *Freiheit* im Denken, Reden und Schreiben. Selbst das kirchliche Lehramt darf diese Freiheit nicht einengen. Im weiten Feld der immer aufs neue sich stellenden Fragen, die eine Antwort erheischen, müssen die Theologen ihre Geisteskraft unbehindert einsetzen können.

Der Grund, warum die Theologie in Freiheit auf immer neue Probleme eingehen und um immer neue Antworten sich bemühen muß, liegt einerseits im unausschöpfbaren Inhalt der Offenbarung: Gott bleibt immer der Größere; anderseits in der Beschränktheit und Unzulänglichkeit des menschlichen Geistes, der, durch den Fortschritt der Wissenschaft in Bewegung gehalten, mit der Durchdringung und Bewältigung der Offenbarung nie ans Ende kommt; er liegt ferner im Wesen des Glaubens, dessen Verständnis unvollkommen und unabschließbar bleibt. Im Glauben, dem wesentlich

³ Ders., Kritik an Hans Küng, StdZ 186 (1970) 375.

⁴ H. Küng, Unfehlbar? Eine Anfrage (Zürich 1970) 141f.

⁵ P. Weß, Befreit von Angst und Einsamkeit (Graz 1973) 225 f.

⁶ H. Küng, a. a. O. 145–157.

Freiheit eignet, ringt der Christ immerfort um eine entsprechende Antwort auf das Wort Gottes, ohne daß es ihm in diesem Zeitleben je gelingt, das Volle und Ganze zu erreichen oder sich im Glaubenswort restlos auszusprechen. Je tiefer der Glaube wird, desto mehr wird der sich offenbarende Gott offenbar und desto drängender wird die Unruhe des Geistes nach einer vollkommeneren Antwort und noch größeren Liebe. Im Glauben wird sich der Mensch selbst immer mehr zur Frage.

Indem die Theologie diese Unruhe des glaubenden Herzens und die Fraglichkeit des gläubigen Lebens reflektiert, kann sie den immer neu aufbrechenden Glauben nie einholen, nie ergründen und zur Ruhe bringen. Was immer sie versucht, es wird dazu beitragen, die Kirche in der heilsamen Unruhe des Glaubens zu erhalten. Die im Glaubensleben auftauchenden Fragen haben stets einen Fragenkomplex und auch die im Glauben erreichbaren Antworten ziehen eine Reihe neuer Fragen nach sich. Kein Wunder, daß alles Wissen, das die Theologie als Glaubenswissenschaft erzielt, vorläufig bleibt, nicht fertiges, sondern werdendes Wissen ist und Stückwerk darstellt. Trotzdem bleibt es die Aufgabe der Theologie, sich weiterhin unverdrossen mit den Glaubensproblemen auseinanderzusetzen, sie zu vertiefen, den Klärungsprozeß einzuleiten und voranzutreiben. Die vielen Bruchstücke aber, die die Theologie erarbeitet, legen insgesamt Zeugnis von der Totalität der Offenbarung ab.

Die Theologie mit ihrer grundsätzlichen Offenheit und Unabschließbarkeit, welche die Freiheit mitbesagen, ist auch Beweis dafür, daß die Offenbarung in Christus nicht ein fertiges Summarium von Antworten auf alle Fragen, nicht ein theologisches Vademecum darstellt, daß die Kirche daher nicht von vornherein mit allen Antworten für alle geistigen Bedürfnisse und auftauchenden Fragen ausgerüstet wurde, vielmehr immer aufs neue auf den Ursprung verwiesen ist. Sie besitzt die Quelle der Wahrheit und Weisheit, aus der sie mit eigener Kraftanstrengung unausgesetzt schöpfen muß. Die einzelnen Antworten hat sie erst selbsttätig zu suchen und ausfindig zu machen, zumal sich viele Fragen überhaupt erst später stellen. Und nur allmählich führt der Geist in die Wahrheit ein und nur im geschichtlichen Gang tauchen die Fragen auf, die eine Antwort erheischen. Daraus erhellt, daß sich die Theologie unbehindert mit der immer neuen Fraglichkeit des christlichen Glaubens auseinanderzusetzen hat. Nur im subjektiven Erkenntnisprozeß erschließt sich ihr und der ganzen Kirche die Offenbarung, und von der Intensität der Geisteskräfte hängen weithin die Grade der ideellen Verständigung der christlichen Botschaft ab. Mag die Kenntnis irgendeiner Wahrheit durch ein kirchliches Lehrorgan vermittelt werden, die Erkenntnis, d. h. die ins eigene Selbst-Denken erhobene ideelle Durchdringung ist damit noch nicht gegeben. Der Vorgang im Inneren des Menschen, wie ihn die Verständigung des Glaubens darstellt, kann nie mit Umgehung der Selbsttätigkeit und Freiheit der glaubenden und den Glauben artikulierenden Subjekte zustandekommen. In dieser Hinsicht leistet die Theologie eine Arbeit, die das Lehramt als solches nicht zu leisten vermag.

Die Theologie braucht Freiheit auch deshalb, weil sie den Kontakt mit den Wissenschaften zu pflegen hat. Die Lebendigkeit der Kirche und ihres Glaubens hängt weithin von den Fragen ab, die sich von der Welt und Weltweisheit, von der Philosophie und Wissenschaft her stellen. Erst wenn die Kirche auf diese Fragen eingeht, kann sie ihre Aufgabe erfüllen, die Welt zu verchristlichen. Gerade im Bereich der Kommunikation und Wechselwirkung zwischen Glaubensverständnis und Wissenschaft, Kirche und Welt, Glauben und Vernunft liegt die theologische Arbeit. Es darf keinen Separatismus des Glaubens vom Wissen und umgekehrt geben, andernfalls wäre der Glaube blind und sein Verständnis taub. Der Fortschritt des Geistes im Weltverständnis ermöglicht ja auch ein fortschreitendes Glaubensverständnis. So wird die Theologie in der Kirche auf die Weltweisheit und Wissenschaft hinhorchen müssen, um deren Ergebnisse in den Glauben einzubringen und für ihn fruchtbar zu machen. Zur Erfüllung dieser

Aufgabe bedarf sie der vollen Freiheit, die nicht duldet, daß etwas ausgeklammert wird, weil es sich vielleicht im Augenblick dem bisherigen Glaubensverständnis nicht fügt. Die Theologie soll gerade von verschiedenen Weltgegenden her und durch verschiedene Schächte in die Tiefe der Offenbarung steigen, auch mit dem Risiko, sich zu versteigen. Erst ihre Offenheit und Freiheit für alles, was sich in der Welt des Geistes begibt, führt zu einer Vertiefung und Steigerung des Offenbarungsverständnisses und bietet so eine bessere Voraussetzung für die Vermittlung des Heils.

Was die Theologie in der Auseinandersetzung zunächst erarbeitet, ist freilich nur „Meinung“, die aber die Vorstufe für später eintretende sichere Lehre bildet. Sie darf den Konflikt zwischen Weltweisheit und Glaubensaussage, Meinung und lehramtlichem Dogma nicht scheuen. Dazu bedarf sie der unbehinderten Freiheit, wenn sie all das aussprechen soll, was die Welt von ihren verschiedensten Gestaltungen her an Fragen stellt, auch wenn diese für die Kirche zunächst unangenehm und zudringlich erscheinen sollten. Da sie die Aufgabe hat, die Bedeutung der Offenbarung für die Welt und ihre christliche Formung herauszufinden und klarzumachen, muß sie vor allem jene Ideen der Offenbarung im christlichen Bewußtsein lebendig erhalten, die einen Einfluß auf die humanen und sozialen Zustände der Menschheit haben. In diesem Sinn ist sie wesentlich zukunftsbezogen, abgesehen davon, daß ihr Vorgegebenes — die Offenbarung Christi — in die Zukunft weist und trägt.

Die Theologie darf auch nicht einem Glaubensverständnis der Vergangenheit — etwa des Altertums oder der Scholastik — verhaftet bleiben, vielmehr muß sie aufgrund des Prinzips der Evolution und des Fortschritts im Leben die gegenwärtigen Fragen aufgreifen und die alten Antworten entsprechend erneuern und nach neuen Antworten suchen, ohne sich deshalb über die Erkenntnisse der Vergangenheit hinwegzusetzen, was der kontinuierlichen Weiterentwicklung der Offenbarung und deren Identität widersprechen würde. Gibt es eine Art der organischen Weiterentwicklung und des Fortschritts im Leben der Kirche, dann kann nicht schon alles in der Vorzeit gefunden worden sein, was Fortschritt sein soll, sonst wäre der Fortschritt kein solcher. Freiheit der Theologie bedeutet nicht, daß das Lehramt der Kirche dem Kampf der theologischen Meinungen gleichgültig zusehen soll, vielmehr muß sie ihn im Interesse der wahren Entwicklung verfolgen. Dabei gilt, daß es nicht ohne weiteres möglich ist, zu bestimmten theologischen Aussagen der Gegenwart sogleich ein entschiedenes Ja oder Nein zu sagen. Oft läßt sich erst zu einem späteren Zeitpunkt und im geschichtlichen Zusammenhang ein Ja oder Nein rechtfertigen, vor allem dann, wenn sich Fragen und Antworten antizipativ eingestellt haben. Da die Theologie in keiner Zeit das Non-plus-ultra der Erkenntnis erreicht, muß über jede frühere Theologie grundsätzlich hinausgeschritten werden, andernfalls käme es zur Stagnation oder zu monotoner Wiederholung.

3. In der Theologie der Kirche zeigt sich — und das liegt in der Konsequenz des Gesagten — ein *Pluralismus*, ja er muß sich in ihr zeigen. Erst in der Vielfalt, Mannigfaltigkeit und Verschiedenartigkeit des theologischen Denkens kommt der Reichtum der Christusoffenbarung zum Ausdruck. Schon zur Zeit der Apostel war das Verständnis der Offenbarung nicht ein und dasselbe. Der eine drang tiefer als der andere in das eine Geheimnis ein, bei dem einen leuchtete diese, bei dem anderen jene Erkenntnis stärker auf. Gemäß der persönlichen Geistesfähigkeit und individuellen Richtung sind von Anfang an verschiedenartige Auffassungen feststellbar, die freilich einander ergänzen und sich vermitteln lassen. Was sich am Ursprung zeigt, prägt sich später in verschiedenen theologischen Strömungen und Schulen noch differenzierter aus. Die pluralen theologischen Aussagen sind der natürliche Ausdruck eines aus vielerlei Gründen mannigfachen Glaubensverständnisses der Glieder der Kirche. Sie stellen zugleich den stets notwendigen Versuch dar, die Offenbarung im Reflex der weitverzweigten Wissenschaften und philosophischen Strömungen aufzuschließen.

Aus dem Fortschritt der Forschung, der Welterkenntnis und des Weltverständnisses ergeben sich für die Theologie Fragen, die aus verschiedenen Richtungen kommen, und Antworten, die in verschiedene Richtungen weisen. Da die Begriffs- und Ideenwelt in und außerhalb der Kirche geschichtlich bedingt und sehr verschiedenartig ist, wird auch die Theologie, welche die Glaubenswirklichkeit und Glaubenswahrheit so aussagbar zu machen hat, daß die an und für sich gleichen Glaubensobjekte vor dieser diversen Begriffs- und Ideenwelt gerechtfertigt erscheinen, ein sehr verschiedenes und vielfältiges Gesicht zeigen. Es muß also einen theologischen Pluralismus in der einen Kirche und um der einen Kirche willen geben, die als Kirche des Geistes sich in der Weite, Freiheit und Subjektivität des Geistes verwirklicht. Systemgebundene theologische Ideen dienen dem Glauben der Gesamtkirche und dem des einzelnen wenig, vielmehr ist es das persönliche, je verschiedene Betroffensein des freien Geistes, das ein Leben aus erleuchtetem Glauben ermöglicht.

Auch die Tatsache, daß jede Theologie und theologische Richtung ein Defizit aufweist, macht andere theologische Verständigungen notwendig und führt zu einem Pluralismus. Mängel und Fehlgriffe in dem einen Verständnis führen zu einer Reihe anderer Versuche, die das Verständnis berichtigen, ergänzen und vervollkommen. Alle diese Versuche des Denkens haben in der Welt des Glaubens ihren berechtigten Platz. Sie stellen sich auch notwendig ein, weil sie in der Freiheit und Originalität des menschlichen Geistes ihren Ursprung haben.

III. Lehramt und Theologie

1. Wenngleich die Aussagen von Theologie und Lehramt Aussagen derselben Kirche sind, dürfen sie doch nicht verwechselt werden, denn die einen gehören in den Bereich der *Meinung*, die anderen wenigstens teilweise in jenen des verpflichtenden *Dogmas*. Nicht nur die Lehrverkündigung, sondern auch das, was ihr vorausgeht, sie begleitet oder ihr nachfolgt (nämlich die theologische Bemühung um das Verständnis der Wahrheit und die damit verbundenen theologischen Aussagen, in denen sich das Verständnis verdeutlicht und bestimmt), gehören mit zum Glaubensleben der Kirche, sind legitime Äußerungen der glaubenden Kirche. Die dogmatischen Lehraussagen der Kirche fallen weder vom Himmel noch aus dem Bettelsack menschlicher Geistesarmut. Sie sind vielmehr Resultate des gläubigen christlichen Geistes, der darnach strebt und streben wird, die Offenbarung Christi, das Fundament des Heils, geistig zu appropfundieren; sie sind Resultate, die das Siegel des menschlichen Geistes und die Kennzeichen seines fortschreitenden Bemühens tragen. Die Theologie, die diesen Fortschritt verarbeitet, formuliert und ausspricht, gibt auf diese Weise Zeugnis dem Hl. Geist, der in der Lehrentwicklung und -entfaltung wirksam ist und sie leitet.

2. Das Lehramt der Kirche kann seine Aufgabe erst erfüllen, wenn die Theologie eine entsprechende *Vorarbeit* geleistet hat. Erst wenn ein gewisses Glaubensverständnis über einzelne Punkte der Offenbarung eingetreten und theologisch ausgesagt ist, wenn gewisse Schnitt- und Knotenpunkte der theologischen Meinungen sich gebildet haben, wird es dem Lehramt möglich, eine Lehre näher zu bestimmen und zu definieren. Der Hl. Geist gibt ja das Dogma den Trägern des kirchlichen Lehramtes nicht wie ein Deus ex machina fertig ein, er verhütet nur, daß ein Irrtum sich *endgültig* festsetzt. Im übrigen walten beim Reifwerden der dogmatischen Aussagen die natürlichen Gesetze des menschlichen Geistes, der ringt, die Offenbarung zu erkennen und zu verstehen, nachdem er sie zuvor im Glauben ergriffen und festgehalten hat. Dabei bleibt stets seine Freiheit wirksam, die selbst der Geist Gottes nicht aufhebt und nicht aufheben kann und will, ohne den Geist des Menschen selbst zu vernichten.

Zur *Entstehung* bedurfte die Kirche der gläubigen Annahme des Wortes Gottes als eines Konstitutivs, sie bedurfte aber noch nicht des näheren Verständnisses und einer

darauf folgenden theologischen Meinung. Zum *Weiterbestand* jedoch und auf ihrem Gang durch die Geschichte ist auch die theologische Bemühung um das Verständnis notwendig. Der geschichtliche Weg, den der gläubige Geist geht, ist ein Weg der Auseinandersetzung mit den Problemen der Zeit, ein Weg der geistigen Gärung, des Voranschreitens im Verständnis und der subjektiven Aneignung mit allen Erscheinungen, die auch sonst das Ringen des Geistes um die Wahrheit kennzeichnen.

3. Das Lehramt der Kirche ist darum im Ringen um die Orthodoxie mit dem Irrtum noch nie ohne Theologie und deren Mitarbeit fertig geworden. Die Kirche hat auch noch keinen Katechismus ohne theologische Arbeit zustande gebracht. Wie das Weltleben nicht ohne Wissenschaft im weitesten Sinn gedeihen und fortschreiten oder auch nur sich erhalten kann, so auch das Glaubensleben der Kirche nicht ohne theologisches Glaubensverständnis. Das Lehramt bedarf der Theologie. Die ganze Kirche braucht sie zur geistigen Atmung, denn durch die theologischen Erkenntnisse und wissenschaftlichen Auffassungen nimmt sie gleich den Blätterlungen des Baumes gerade das auf, was sie zur Erhaltung und Förderung einer wirksamen Lehre und eines erleuchteten Glaubenslebens nötig hat. Ohne den geistigen Atmungsvorgang müßte sie erstarren.

Der theologische Lebensprozeß der Kirche stellt sich auch als eine Art geistiger Verdauungsprozeß dar, der dem kirchlichen Organismus die erforderlichen geistigen Lebenssäfte zuführt, die Giftstoffe aber des Irrtums abscheidet und ausscheidet. Dieser geistige Prozeß, in dem die Theologie lebendig ist, darf vom Lehramt nicht unterbrochen werden, er braucht seine Zeit und muß nach dem Gesetz der geistig freien Entwicklung verlaufen können, soll sich das Glaubensleben der Kirche reinigen und der Irrtum hervor- und austreten. Werden jedoch Irrtümer im theologischen Lebensprozeß der Kirche erkennbar, muß das kirchliche Lehramt in Funktion treten, um auf sie aufmerksam zu machen. Trotzdem bleibt die Theologie weiter in Tätigkeit. Es tritt dann allerdings jene schwierige Phase der Verständigung zwischen Theologie und Lehramt ein, die von beiden Teilen ein hohes Maß von Selbstdisziplin erfordert. Das Lehramt muß sein Veto gegen den Irrtum einlegen, ohne sogleich das Anathem auszusprechen, das nur gerechtfertigt wäre, wenn die Theologen entgegen ihrem Selbstverständnis (das einen ständigen Fortschritt in sich schließt) eine Verständigung mit dem Glauben der Kirche abweisen sollten. Die Theologie muß bei aller Freiheit in der Forschung auf die Stimme des Lehramtes hören.

4. Das rechte Glaubensverständnis, das nie zu einem absoluten Ende kommt, läßt sich in einer Frage nur gewinnen, wenn viele Erkenntnisbemühungen vorausgehen, ähnlich wie sich auch erst nach vielen Experimenten eine sichere Erkenntnis im naturwissenschaftlichen Bereich erreichen läßt. Der Baum der theologischen Erkenntnis zeigt zunächst viele Blüten und Fruchtsätze, aber nicht alle werden zu reifen Früchten des Glaubens. Ungeeignete Erkenntnisse fallen zumeist wie frühreifes Obst von selbst ab, vorausgesetzt, daß man seitens des kirchlichen Lehramtes die notwendige Geduld aufbringt. Wie in jedem menschlichen Bereich sind auch in der Kirche *viele* Denkversuche nötig, um *eine* sichere Erkenntnis zu gewinnen. In den theologischen Werdeprozeß der Wahrheitsfindung darf deshalb das kirchliche Lehramt nicht vorzeitig und nicht so eingreifen, daß jener abgewürgt wird, weil sonst auch die weitere Erkenntnis ausbleibt. Erst reif gewordene Früchte des Glaubensverständnisses kann sie einrnten und nur die faul gewordenen Früchte des Irrtums verwerfen. Je länger der Erkenntnisprozeß dauert und je freier er sich entwickelt, desto bessere und reifere Früchte der Erkenntnis wird er bringen. Natürlich wächst dabei auch das Risiko und die Gefahr des Irrtums, denn auch dieser wird sich entwickeln und auswachsen. Aber nur so scheidet er wie von selbst aus dem geistigen Organismus des kirchlichen Lebens aus. Eine vollkommene Letzt-Erkenntnis der Offenbarung ist ohnedies nie möglich. Immer nur kann ein relativer Erkenntnisfortschritt und -erfolg erzielt werden, der

weithin von der unbehinderten und freien Tätigkeit des Geistes und von dem uneingeschränkten Gebrauch der Verständigungsmittel abhängt.

5. Den Fortschritt der Theologie, der sich nur in der freien Tätigkeit und mit dem Risiko des Irrtums vollzieht, darf die Lehrkirche weder hemmen noch unbeachtet lassen, sie muß vielmehr mit ihm Schritt halten. Die im ständigen Aufbruch begriffene Theologie braucht das unentbehrliche Recht auf Freiheit der Forschung und des Denkens, das ihren Vertretern schon aufgrund der relativen Vernunftautorität des menschlichen Denkgeistes zukommt. Sie muß diese Freiheit schon in der Wahl und Bestimmung der Forschungswege haben, denn die Lehrkirche hat zwar den Glauben zu vertreten und zu schützen, nicht aber alle Wege, die zum Glauben führen, festzulegen. Das Lehramt hat vor allem die im Glauben der Kirche vorfindliche und festgehaltene Heilswahrheit lebendig zu erhalten und dafür zu sorgen, daß der Irrtum, der sich etwa eingeschlichen, nicht zum *dauernden* Bestand werde. Hingegen fällt es *nicht* in die Kompetenz der Lehrkirche, alles Krumme in der Theologie gerade und alles Unebene plan zu machen, schon aus dem Grund, weil nicht alles, was in der Theologie d. h. im ideellen Verständigungsprozeß eine Rolle spielt, auch für den Glauben der Kirche von Wichtigkeit sein muß.

Die theoretischen Unvollkommenheiten auf theologischem Gebiet, die in einzelnen Gliedern bis zum Mißverständnis und Unverständnis ausarten, brauchen von der Lehrkirche nur insoweit unter Kontrolle genommen zu werden, daß sie nicht zum totalen und endgültigen Mißverständnis der Gesamtkirche werden. Die geistigen Krankheiten d. h. die irrigen theologischen Anschauungen sind ebenso ein notwendiges Übel im geistigen Läuterungsprozeß, wie die ethischen Krankheiten der Sünde. In diesem Sinn könnte man wie von einer *felix culpa*, an der sich die Erlösungsgnade wirksam und siegreich erweist, auch von einem *felix error* sprechen, bei dessen Überwindung sich die Heilswahrheit sieghaft und machtvoll zeigt. So wie die Heiligkeit der Kirche den Weg durch die Tiefen der Sünde gehen muß, so werden uns auch Wahrheit und Glauben oft erst nach einem Gang durch das Dickicht und Schattental der irrigen Meinungen geschenkt.

Die Theologie muß sich bemühen, auf die vielen Fragen, die sich im Lauf der Zeit immer aufs neue stellen, auch viele Antworten, und auf eine Frage sogar oft verschiedene Antworten zu geben, bis sich eine relativ annehmbare Antwort ergibt, die dann auch das kirchliche Lehramt für die ganze Kirche verpflichtend auszusprechen vermag. Zuzufolge der Begrenztheit der menschlichen Intelligenz, die sich auch im Glaubensverständnis auswirkt, und infolge einer nur allmählich möglichen Behebung ihrer Schranken entstehen aufgrund der menschlichen Geistesfreiheit verschiedene theologische Lehren und Meinungen, die zueinander entweder im Gegensatz des Unvollkommenen und Vollkommenen, oder im Widerspruch des Wahren und Falschen stehen können. Aus den pluriformen Lehren muß dann jener gemeinsame Nenner gefunden werden, der als Glaubenswahrheit aussagbar ist.

6. Der christliche Glaube ist seinem Wesen nach kein blinder Glaube, der das Denken ausschließt, vielmehr ein Glaube, der eine Antwort des ganzen Menschen, seines Denkens, Wollens und Fühlens auf das Wort Gottes ist, eine personale und totale Selbsthingabe des Menschen an Gott, höchste freie Geistestat. Die Freiheit des Geistes ist im Vorfeld des Glaubens ebenso wie bei seiner Verständigung und geistigen Durchdringung wirksam. Glauben und freies Denken fordern einander. Der Theologie obliegt es, die Wissensseite des Glaubens auszumitteln, zu beleuchten und deutlich zu machen. Dieser Aufgabe kann sie nur gerecht werden, wenn sie freie Hand hat, was nicht heißt, daß sie nach Willkür und ohne Rücksicht auf höhere Normen verfahren dürfte.

In der Frage nach dem Glaubens- und Wissens-Problem handelt es sich nicht um zwei Wissenschaften, sondern um die *eine* Wissenschaft, die wir Theologie nennen.

In dieser so spannungsreichen Wissenschaft sind aber zwei Autoritäten maßgeblich: die Glaubens- und die Wissens-Autorität, die Kirche, soweit der Geist Gottes in ihr und durch sie wirkt, und die Vernunft des Menschen. Die Theologie steht unter der Autorität des Glaubens d. i. der glaubenden Gesamtkirche, an deren Spitze das Lehramt fungiert, *und* des Wissens oder des vernünftigen und freien Denkgeistes. Sie begehrt ja nach Möglichkeit das zu wissen, was unter Absicherung des Lehramtes in der Kirche geglaubt wird. Autorität ist immer ein sich selbst offenbarendes, sich selbst bezeugendes Prinzip. Die absolute Autorität ist der sich selbst offenbarende und bezeugende Gott, vor allem wie er sich im höchsten Maß in Jesus Christus und seinem Geist kundgetan hat. Wird diese Autorität als solche erkannt, ergibt sich die Notwendigkeit des unbedingten Glaubensgehorsams von selbst. Jedes andere Seiende, das sich offenbart, kundgibt und bezeugt, ist Autorität im relativen Sinn. Als ein von Gott gesetztes, geschaffenes Sein ist es auch Offenbarung Gottes des Schöpfers, mit dessen Autorität seine Autorität steht und fällt.

a) Das *relative* Prinzip, der Mensch mit seiner Geistigkeit und Freiheit, ist als Gedanke Gottes vor und nach seiner Übersetzung ins Sein ein relativ Absolutes im absolut-Absoluten. Dem menschlichen Geist kommt, wenn er als realisierter Gedanke Gottes eingeschätzt wird, zufolge seiner Autorität auch eine entsprechende Autonomie zu, weil er seine Autorität von Gottes Gnaden unveräußerlich in sich trägt. Der Mensch kann und darf sein Denken und seine Freiheit nicht aufgeben, andernfalls würde er dem Willen Gottes, der ihn erschaffen, widersprechen. Dem menschlichen Geist kommt Selbständigkeit zu, weil ihm ein Selbst zugrundeliegt, weil er ein Selbst ist. Im Selbst- und Ichgedanken findet sich der menschliche Geist als eine Autorität d. h. nicht als Urheber seines *Seins*, sondern der *Bestimmtheit* seines Seins und Daseins. Er offenbart sich als selbstiges Prinzip seines Lebens, findet sich in diesem Sinn als auctor sui oder Autorität. Diese Autorität gründet letztlich in der Schöpfung als Erstoffenbarung Gottes.

Es liegt nun ohne Zweifel im Willen Gottes, daß die geschöpfliche Autorität zur Geltung und Tätigkeit kommt, d. h. daß der Mensch denkt und frei will. Die Autorität des menschlichen Denkgeistes oder die Vernunftautorität ist zunächst in der Freiheit als Qualität des Geistes begründet und in der theoretischen Erkenntnis wie im praktischen Bekenntnis wirksam, ihren letzten und tiefsten Grund hat sie in der Idee Gottes vom Menschen. Da der menschliche Geist in seinem Erkenntnisleben auch sein eigenes Gesetz, nicht ein fremdes zur Offenbarung bringt, schließt diese Autorität der Vernunft auch Autonomie ein. Die Ausübung dieser Autonomie fällt mit dem Wissen des Geistes um sich selbst als gesetztes, gottgeschaffenes Sein zusammen. Darum wird der Schöpfer den Menschen wegen seines freien Vernunftsgebrauchs zur Verantwortung ziehen, weil für ihn die Pflicht besteht, von der Autorität seines freien Denkgeistes Gebrauch zu machen. Dem Geist die vernünftige Autorität und die Wissensfreiheit absprechen, hieße die Persönlichkeit des Menschen aufheben, den menschlichen Ich- und Selbstgedanken negieren. Und weil die Autorität des Denkgeistes mit der Gewißheit unserer Erkenntnis zusammenfällt, müßte deren Leugnung zum Skeptizismus führen.

Die Autorität des menschlichen Geistes ist freilich nicht mit Infallibilität zu verwechseln, denn im freien Streben nach Erkenntnis und in der Anwendung der Denkformen auf die Objekte des Wissens ist immer wieder Irrtum möglich, freilich auch verbesserlich. Wenn im Leben des Menschen sich mehrere Autoritäten begegnen, vor allem die absolute und die kreatürliche, dann muß sich der Mensch der Möglichkeit des Irrtums bewußt bleiben und für die Korrektur bereit sein.

b) Die zweite Autorität, die im Glaubensbereich Geltung hat und demgemäß für die Theologie unumstößlich ist, ist die *göttlich-absolute*, die sich unter bestimmten Voraussetzungen in der Autorität der Kirche kundgibt, d. h. in der Kirche, soweit in ihr der

Hl. Geist wirksam wird. Nach der Verheißung Christi führt er die Kirche in die Wahrheit ein, leitet sie im Streben, die Offenbarung geistig zu bewältigen, und schützt sie damit, daß der Irrtum, der in der Kirche immer wieder auftaucht, nicht zum Gesamtglauben und zum Lehrbegriff wird. Die Sicherheit vor solchem definitiven Gesamtirrtum kommt der Kirche allein vom Hl. Geist her zu, für den und in dem allein es eine totale und unverschlossene Wahrheit gibt. Die Leitung des Hl. Geistes ist von göttlicher Art, welche die subjektive, freie, für den Irrtum anfällige Tätigkeit der einzelnen glaubenden und lehrenden Glieder der Kirche nicht aufhebt. Die Kirche ist also nur hinsichtlich des objektiven Momentes des Hl. Geistes unfehlbar, nach dem subjektiven Moment oder der Vernunftautorität des geschöpflich-freien Geistes unterliegt sie dem Irrtum. Dieser ist bei allen Gliedern der Kirche möglich, auch bei den Trägern des kirchlichen Lehramtes, insofern ja alle Menschen irrtumsfähig sind. Insofern sich aber in ihnen und durch sie unter gewissen Voraussetzungen die absolute Autorität des Hl. Geistes kundgibt, bieten ihre Aussagen als endgültige, die ganze Kirche im Glaubensbereich verpflichtende Dogmen die Gewähr der Irrtumsfreiheit oder Unfehlbarkeit.

Was die Theologie betrifft, sind auch für sie beide Autoritäten, die relative Vernunftautorität des menschlichen Geistes, der die Verpflichtung in sich trägt, die Offenbarung zu erkennen, und die Autorität der Lehrkirche, soweit die Autorität des göttlichen Geistes in ihr wirksam wird, maßgeblich. Bei aller Freiheit ist die Theologie ursprünglich in der kirchlichen Autorität geborgen, zugleich aber von der Kirche selbst auf die Vernunftautorität verwiesen. Sowohl im Glauben der Kirche, für den das Lehramt letzte menschliche Verantwortung trägt, als auch im Wissen der Theologie, d. h. in der Bemühung um das Verständnis des Geglaubten, machen sich beide Prinzipien geltend, das absolut-göttliche und das relativ-menschliche. Beide bestehen, ohne sich gegenseitig aufzuheben. Der Hl. Geist in der Kirche respektiert die Freiheit der forschenden Geister, ohne deren Irrtum zu promulgieren.

Nicht nur die Theologie, schon der ihr zugrundeliegende Glaube und sein rechtes Verständnis bedürfen als Geistestat eines relativ selbständigen und freien Denkprinzips. Aus diesem Grund muß die Lehrkirche die Freiheit des glaubenden und denkenden Geistes und in weiterer Folge die Freiheit der Theologie achten und schützen. Auf der anderen Seite besteht die Pflicht, auf das Urteil der lehrenden Kirche zu hören. Die Kirche im Hl. Geist ist in bezug auf die Offenbarung die äußere Glaubensautorität, der menschliche Denkgeist die innere Autorität. So ist der christliche Glaube in der Kirche sozusagen das Produkt der Wirksamkeit des göttlichen und des menschlichen Geistes. Dieser geht im göttlichen Geist nicht auf und nicht unter. Nichts kann Glaubensobjekt und Glaubensautorität werden, bevor der Glaubende im Selbstgedanken zur Selbstautorität geworden ist. Ich kann nicht der Kirche und dem göttlichen Geist glauben, wenn ich zuvor nicht mir selbst und an mich selbst glaube. In diesem Sinn kann man sagen, daß der Gerechte ex fide et scientia, aus dem Glauben als dem Autoritätsglauben und aus dem Wissen als dem Wissen um sich selbst lebt.

Dem erleuchteten Glauben dienen Lehramt und Theologie der Kirche, beide auf je verschiedene Weise. Das Lehramt hat primär die Sorge um den Glauben, der nach dem Verständnis strebt und so kein blinder Glaube bleibt, vielmehr ein erleuchteter wird. Für das Verständnis des Glaubens braucht das Lehramt den Dienst der Theologie. Die Theologie hinwieder setzt den Glauben voraus, sie bemüht sich primär um das Verständnis, das den Glauben erhellt und die Liebe motiviert. In der Bemühung um das Verständnis gibt das Lehramt der Theologie Orientierung im Streben nach Wahrheit und Sicherheit vor totem und definitivem Irrtum.

Als Leitmotiv für das Lehramt erscheint das recht verstandene „Credo ut intelligam“, für die Theologie das „Intelligo ut credam“. Lehramt und Theologie sind im „credere“ und „intelligere“ aufeinander verwiesen; beide haben als Anliegen den einen Glauben im Sinne des „obsequium rationi consentaneum“ (DS 3009, vgl. Röm 12, 1).

Die Alternative „Unsterblichkeit der Seele“ oder „Auferstehung der Toten“ als ökumenisches Problem *

Das Thema mag ein wenig ausgefallen, ja weltfremd erscheinen. Denn ob der Inhalt menschlicher und christlicher Hoffnung nun Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten oder beides zusammen genannt wird, das scheint nicht das entscheidende und zentrale Problem heute zu sein. Viel wichtiger ist doch wohl die Frage, ob überhaupt Hoffnung über den Tod hinaus verantwortet werden kann. Nun hat in der Tat das Folgende nur einen sehr begrenzten Stellenwert. Es geht bewußt nicht um eine der großen, zentralen theologischen Fragen, sondern an einem kleinen, abgegrenzten Thema soll ein Beispiel problemgeschichtlicher und -analytischer Arbeitsmethode gegeben und für eine wichtige ökumenische Fragestellung fruchtbar gemacht werden.

★

Die Alternative „Unsterblichkeit der Seele“ oder „Auferstehung der Toten“ ist der traditionellen katholischen Auffassung fremd. Die gängige katholische Dogmatik kennt Unsterblichkeit und Auferstehung nicht als Alternativen, sondern nur als eng miteinander verbundene Komplementärvorstellungen, wobei Seelenunsterblichkeit etwas aussagt über das Schicksal des einzelnen unmittelbar nach seinem Tod, die Totenauferstehung aber auf die universale Zukunft der Menschheit am Ende der Geschichte blickt. Unsterblichkeit und Auferstehung addieren sich also gleichsam zu einem umfassenden Bild der vollendeten Heilzukunft.

Diese traditionelle katholische Auffassung ist nun aber keineswegs ursprünglich biblisch, sondern sie ist die Frucht eines langen und komplizierten theologie- und dogmengeschichtlichen Prozesses, den wir hier nicht nachzeichnen können. Von ihrem Ursprung her sind Unsterblichkeit und Auferstehung nicht Komplementäraussagen und -vorstellungen, sondern es sind zwei grundsätzlich verschiedene Totalantworten auf die Frage nach der menschlichen Zukunft über den Tod hinaus. Unsterblichkeit der Seele, das ist ursprünglich die griechische, näherhin platonische Antwort auf die Frage nach einer möglichen Überwindung des Todes; und Auferstehung, das ist ursprünglich die hebräisch-biblische Antwort auf die gleiche Frage. Mit Hilfe zweier verschiedener anthropologischer und kosmologischer Denk- und Vorstellungsmodelle wird also Hoffnung über den Tod hinaus ausgelegt.

Doch nicht auf diese religions- und theologiegeschichtliche Problematik möchte ich hier eingehen, sondern vielmehr aufzeigen, daß hinter der Alternative Unsterblichkeit oder Auferstehung, wie sie in den letzten Jahrzehnten aufgeworfen wurde, mehr steckt als ein geistes- und religionsgeschichtliches Problem; daß dahinter mehr steckt auch als die Frage nach angemessenen Kategorien und Vorstellungen für die christliche Hoffnung. Mit der neuzeitlichen Alternative Unsterblichkeit oder Auferstehung ist vielmehr ein theologisches Grundlagenproblem gestellt, das bis heute zwischen den beiden christlichen Konfessionen kontrovers ist. „Auferstehung und nicht Unsterblichkeit“, das ist in weiten Kreisen der evangelischen Theologie zu einem Schibboleth der Orthodoxie geworden. Auferstehung gegen Unsterblichkeit, das ist eine der Grundpositionen evangelischer Eschatologie gegen alle Formen einer sogenannten natürlichen Eschatologie und damit auch gegen Grundpositionen katholischer Eschatologie.

* Antrittsvorlesung an der Universität Wien. — Der Charakter der Vorlesung wurde beibehalten, zumal diese überarbeitet im Rahmen einer größeren Studie zu diesem Thema im Frühjahr 1975 bei Herder erscheinen wird.

Für Zitationsnachweise und weitere Literaturangaben wird auf diese Studie verwiesen.

P. Althaus spricht einmal davon, daß in der Eschatologie die Fäden der ganzen Dogmatik zusammenlaufen. Ähnlich bezeichnet auch H. U. v. Balthasar die Eschatologie als den „Prüfstein der Einheitlichkeit jeder Weltanschauung“. So ist es im Grunde gar nicht anders zu erwarten, als daß sich hinter differierenden eschatologischen Grundbegriffen viel fundamentalere differierende theologische Positionen verbergen. Diese Verschiedenheit theologischer Grundpositionen herauszuarbeiten und als ökumenische Fragestellung zu formulieren, ist das Ziel dieser Darlegung.

*

Die neuzeitliche Alternative Unsterblichkeit oder Auferstehung hat ihren problemgeschichtlichen Ort im Protest der Dialektischen Theologie gegen die Philosophie der Aufklärung und ihre Folgen im 19. Jh. Die Aufklärungsphilosophie und -theologie hatte die Unsterblichkeit der Seele als unzerstörbare Eigenschaft des menschlichen Wesens proklamiert. Nach Kant erfordert die Vollkommenheit des sittlichen Wesens einen, wie er sagt „unendlichen Progressus“, ein unendliches Weitergehen, das nur „unter der Voraussetzung einer ins *Unendliche* fortdauernden Existenz und Persönlichkeit desselben vernünftigen Wesens (welche man die Unsterblichkeit der Seele nennt) möglich“ ist.

Die sittliche Natur des Menschen, also das Wesen des Menschen selbst, fordert Unsterblichkeit, ist unsterblich.

Diese Überzeugung von der dem Menschen zu eigenen Unsterblichkeit ist, wie C. Stange formuliert hat, „das eigentliche Zentraldogma der Aufklärung“. Ja mehr noch: Der Gedanke der menschlichen Unsterblichkeit wird zur Mitte der aufgeklärten Religiosität des 19. Jahrhunderts. D. Fr. Strauß bemerkt einmal dazu bissig: „Den ganzen reichen Hausrath der kirchlichen Eschatologie überläßt das moderne Ich ohne sonderliche Gemüthsbewegung dem kritischen Brande, zufrieden, aus demselben seine nackte Fortdauer nach dem Tode zu retten... Dieser Unsterblichkeitsglaube ist die Seele der jetzigen Gefühls- und Verstandesreligiosität: Der gebildete Fromme läßt sich eher noch seinen Gott und Christus, als die Hoffnung auf Fortdauer nach dem Tode nehmen...“ Diese Unsterblichkeitsüberzeugung der Neuzeit konnte sich bis zu einer geradezu pathetischen Selbstsicherheit steigern; das zeigt etwa folgender Text Fichtes: „Das, was man Tod nennt, kann mein Werk nicht abbrechen... Ich habe... die Ewigkeit an mich gerissen. Ich hebe mein Haupt kühn empor zu dem drohenden Felsengebirge, und zu dem tobenden Wassersturz, und zu den krachenden in einem Feuermeer schwimmenden Wolken, und sage: Ich bin ewig, und ich trotze eurer Macht... Zerreibet im wilden Kampfe das letzte Sonnenstäubchen des Körpers, den ich mein nenne; – mein Wille allein... soll kühn und kalt über den Trümmern des Weltalls schweben, denn ich habe meine Bestimmung ergriffen, und die ist dauernder, als ihr; sie ist ewig, und ich bin ewig, wie sie.“ Man muß einmal ermessen, welches Pathos und welche titanische Sicherheit hinter solchen Worten stehen. Der Tod – eine Episode; er kann dem Menschen nichts anhaben, das Eigentliche im Menschen ist unzerstörbar, es trotzt dem Tode. Der Mensch hat Selbstmacht über den Tod hinaus.

Nur vor diesem Hintergrund ist der Protest der sogenannten Dialektischen Theologie zu verstehen. Die Dialektische Theologie, jene Erneuerungsbewegung der evangelischen Theologie nach dem ersten Weltkrieg, setzt gegen allen angemessenen Selbststand und alle Selbstsicherheit des Menschen und zumal auch gegen den Anspruch eines Ich, das sich als selbstmächtigen, kontinuierlichen Prozess in die Ewigkeit hinein versteht, ihr bedingungsloses Nein. Zwischen Zeit und Ewigkeit, zwischen sterblichem Geschöpf und unsterblichem Gott klafft unaufhebbar der „unendliche qualitative Abstand“, wie die Dialektische Theologie oftmals in Anschluß an Kierkegaard sagt. Von sich aus ist der Mensch im Tod. Seine Prädikate sind Nichtigkeit und

Sinnlosigkeit. Der Sünder hat sein Leben, seinen Sinn und sein Sein verwirkt. Aber gerade da, wo und wenn der Mensch am Ende ist, da kann sich der reine Neuanfang ereignen. Einem Blitzstrahl gleich kommt Gott auf den Menschen zu und berührt offenbarend und erlösend die Todeslinie des menschlichen Daseins, gleich wie die Tangente den Kreis berührt, aber nie in ihn eintritt (alles Bilder aus dem Werk des frühen K. Barth). Nur wenn der Mensch am Ende ist, dann kann das geschehen, was Auferstehung bedeutet, daß nämlich – so Barth – „das, was wir nicht sind, identisch gesetzt wird mit dem, was wir sind: die Toten lebendig, die Zeit Ewigkeit, das Seiende Wahrheit, die Dinge real“. Was heißt das? Gemeint ist hier mit Auferstehung nicht ein Endgeschehen auf der horizontalen Zeitstrecke, also ein Geschehen am „Jüngsten Tag“ oder dergleichen, sondern gemeint ist mit Auferstehung die nur von Gott her mögliche, aber zu jeder Zeit mögliche dialektische Aufhebung des unendlichen qualitativen Abstandes zwischen Gott und Mensch. Wenn der wahre Ausgangspunkt unserer Situation vor Gott der ist, daß der Mensch im Tod steht, Gott aber das Leben ist, so kann von Gott und von ihm allein her diese Antithese zwischen ihm und dem Menschen aufgehoben werden. Und eben das ist Auferstehung. Auferstehung also bedeutet Erlösung des nichtigen Menschen, Aufnahme des Gottfernen in die Beziehung zu Gott, „Aufdeckung des Sinns der Welt“. Der Augenblick, da die Toten auferstehen, ist also für K. Barth nicht der Zeit letzter Augenblick, sondern „ihr Telos, ihr unzeitliches Ziel und Ende“.

Damit ist klar: Die biblische Aussage von der Auferstehung der Toten ist in der Dialektischen Theologie zur Chiffre geworden, zum Symbol. Zum Symbol für die absolute Todesverfallenheit und Ohnmacht des sündigen Menschen einerseits und die absolute Jenseitigkeit und Unverfügbarkeit der Erlösung andererseits. Was also vom biblischen Begriff Auferstehung der Toten aufgenommen wird, ist nicht die inhaltliche Vorstellung eines endzeitlichen Spectaculums, da die Toten mit ihren Leibern auferstehen, sondern es ist allein das (apokalyptische) Vorstellungsbild der absoluten Jenseitigkeit, Vertikalität und Transzendenz göttlichen Handelns. Da wir die Toten sind, und Gott allein der ist, der in uns neues Leben wecken kann, ist Auferstehung die allein zutreffende Bezeichnung für das, was zwischen Gott und Mensch geschieht. „Auferstehung der Toten ist eine Umschreibung des Wortes ‚Gott‘“ (K. Barth).

Von der Unsterblichkeit des Menschen sprechen, das würde dagegen heißen: vom Menschen reden, von seinem vermessenem, titanischen Können und Vermögen, bruchlos die Todeslinie seines Daseins selbst zu überspringen. Unsterblichkeit, das würde heißen: Kontinuität, Selbstmacht, Analogie des Menschen gegenüber Gott. Solches Reden von Unsterblichkeit nimmt nicht wahr, daß der Mensch vor Gott im Nichts steht. Diesem Sachverhalt trägt allein das Wort von der Auferstehung Rechnung. Auferstehung heißt *creatio ex nihilo*, Neuschaffung des Menschen, Auferstehung heißt Affirmation des unendlichen Abstandes zwischen menschlicher Ohnmacht und göttlicher Macht, Auferstehung heißt „von Gnaden allein“.

Es ist also von großer Wichtigkeit zu sehen, daß die Alternative Unsterblichkeit oder Auferstehung, wie sie in der Theologie der Gegenwart aufbrach, ihren Ursprung nicht *primär* in religionswissenschaftlichen oder exegetischen Einsichten hatte, auch nicht in philosophischen oder anthropologischen Schwierigkeiten mit der traditionellen Lehre. Ja, diese Alternative hat nicht einmal in der Eschatologie im engeren Sinn ihren theologischen Ort. Der eigentlich wirkmächtige Ursprung der Alternative ist vielmehr, wie wir gesehen haben, die Soteriologie der Dialektischen Theologie, d. h. genauer der radikalisierte reformatorische Protest der „*sola gratia*“ und des „*solus Deus*“ gegen alle angemaßte Selbstmächtigkeit des Menschen. Dieser Protest bedient sich eschatologischer Kategorien, die damit zu Chiffren werden zur Bezeichnung des Wesensverhältnisses von Gott und Mensch.

Dennoch wurde bereits in den zwanziger Jahren diese ursprünglich soteriologische Alternative von einigen protestantischen Theologen wie z. B. von P. Althaus und E. Brunner angewendet auf die spezifische Krise des Menschen in seinem leibhaftigen Tod. Was vom Verhältnis Gott-Mensch überhaupt ausgesagt werden muß, daß absolute menschliche Ohnmacht vor absoluter göttlicher Macht steht, das kommt im Sterben des Menschen zeichenhaft heraus. Der Tod bedeutet totales Ende des Menschen; nichts vermag über diesen Abgrund zu retten, wenn nicht die absolut unverfügbare, erweckende Macht Gottes. Darum hat sich die christliche Hoffnung auf die Auferstehung zu richten; das Bauen auf die Unsterblichkeit der Seele würde gerade eine Möglichkeit des Menschen gegenüber Gott und damit eine unmögliche Möglichkeit bedeuten. Diese Anwendung und Extrapolation der ursprünglich soteriologischen Grundformel: „Auferstehung gegen Unsterblichkeit“ auf die Eschatologie im engeren Sinn, ist seither auch nach dem Ende der Dialektischen Theologie für einen Großteil, wenn nicht für den größten Teil der protestantischen Theologie bestimmend geblieben. Der Mensch wird danach in seinem Sterben ganz und gar vom Tod erfaßt, der Tod ist annihilation, es gibt nichts am oder im Menschen, was den Tod überdauert, keine unsterbliche Seele, nichts. Was bleibt, ist allein Gottes Treue, d. h. das Verhalten Gottes zum Menschen ohne Beziehungsträger auf menschlicher Seite. Die Formulierung, die Barth in seiner Kirchlichen Dogmatik gebraucht: Was vom Menschen bleibt ist „weder ein göttliches noch ein geschöpfliches Etwas, sondern ein Tun und Verhalten des Schöpfers seinem Geschöpf gegenüber“ darf beispielhaft stehen für den größten Teil gegenwärtiger protestantischer Theologie.

Wenn aber der Mensch im Tod ganz und gar vom Nichts erfaßt und allein durch Gottes erweckende Macht wieder neu ins Dasein gestellt wird, was ist dann zwischen Tod und Auferweckung? Es stellt sich also das Problem des sogenannten Zwischenzustandes in aller Schärfe. Die Antworten der evangelischen Theologie sind unterschiedlich. Einige Theologen, z. B. Stange, Althaus, Brunner, vertraten eine Auffassung, die auch von einigen katholischen Theologen übernommen wurde, daß nämlich jeder Sterbende aus der Zeit in die Zeitlosigkeit Gottes hineinstirbt und somit im Tod auch sofort den Jüngsten Tag und die Totenerweckung erreicht. Andere evangelische Theologen nehmen eine zeitliche Erstreckung zwischen Tod und Auferstehung an. Aber was ist dann in dieser Zeit mit den Toten? Für eine Reihe protestantischer Theologen muß dieser Zwischenzustand als eine Art Seelenschlaf ausgelegt werden, das ist die ausdrückliche Meinung von P. Althaus und O. Cullmann. Für viele andere dagegen ist und bleibt der Mensch im Tod vernichtet und Gott in dieser Zwischenzeit bis zur Auferweckung der – ich zitiere H. Ott – „einzig in Frage kommende Sinn-Träger“ des durch den Tod vernichteten menschlichen Daseins.

Gott – der einzige Sinn-Träger des durch den Tod vernichteten menschlichen Daseins: In dieser Formulierung wird wohl handgreiflich deutlich, daß damit die Konsequenzen spezifisch protestantischer Soteriologie ausgezogen sind: Gott verhält sich zum Geschöpf, ohne daß das Geschöpf selbst Mitträger, Partner, Gegenüber einer solchen Beziehung sein kann.

Diese primär soteriologisch begründete Ablehnung der Seelenunsterblichkeit zugunsten der Auferstehung fand ihre stärkste Unterstützung in den Ergebnissen der neueren Exegese. Diese stellte den Unterschied zwischen hebräischer und griechischer Anthropologie heraus und entzog damit dem bisherigen Todesverständnis als Trennung von Seele und Leib und damit auch der Unsterblichkeitsidee den exegetischen Boden. Ferner wies die Exegese auf die exklusive Bindung der christlichen Hoffnung an die Auferstehung Jesu hin, weshalb der Christ auf die Totenaufweckung und nicht auf die Seelenunsterblichkeit hofft. Hinzu kam, daß die Voraussetzungen der abendländischen Metaphysik, innerhalb welcher die Idee der Seelenunsterblichkeit ihre Plausibilität hatte, zerbrachen und vom naturwissenschaftlichen Denken her die

Vorstellung einer leibfreien Seele sich immer mehr als Ungedanke erwies. So kam es, daß sich die schroffe Entgegensetzung von Unsterblichkeit und Auferstehung – ich zitiere den evangelischen Theologen W. Trillhaas – „in der letzten Generation bis zu einer selbstverständlichen These verstärkt, welche jeder Theologe [protestantischer Theologe] zu vertreten hat“.

Wir müssen zum tieferen Verständnis der Alternative Unsterblichkeit oder Auferstehung noch einen Schritt weitergehen. Die Alternative hat nicht nur, wie wir bisher sahen, ihren letzten und entscheidenden Grund in einer bestimmten, nämlich in der protestantischen Soteriologie. Die Soteriologie ihrerseits ist aufs engste verbunden mit einer bestimmten Christologie, deren Ansatz zumindest bei den Theologen der Lutherischen Tradition pointiert kreuzestheologisch ist, d. h. allein in der Dialektik von Kreuz und Auferstehung gegründet.

Ich kann diesen Ansatz hier nur kurz skizzieren: Der Erlöser nimmt im Kreuzestod das auf sich, was das menschliche Leben in Wahrheit und ohne Schein und Einbildung ist: Ohnmacht, Scheitern, Nichtigkeit. Indem er diese entlarvende Wahrheit des Menschen in Gehorsam, Hingabe und Vertrauen auf Gottes Treue und Macht auf sich nimmt und sich selbst bereitwillig „nichten“ läßt, antwortet Gott durch das Geschehen der Auferweckung. Muß also der Tod Jesu als totale *annihilatio* verstanden werden, so ist die Auferstehung die *creatio absolute nova*, die absolute Neuschöpfung. Es gibt keine Kontinuität. Der Sohn wird im Tod ganz vernichtet, ja er kann den Tod nur deshalb besiegen, wenn er ganz stirbt und nicht einfach – so Cullmann – „als unsterbliche Seele weiterlebt, also im Grunde *nicht* stirbt“. Der Identitätspunkt zwischen Kreuz und Auferstehung liegt also, wie auch J. Moltmann herausstellt, „nicht in der Person Jesu, sondern extra se, in dem Gott, der aus dem Nichts [!] Leben und neues Sein schafft“. Das Nichts des Sohnes im Tod, die Verhältnisllosigkeit, die durch seinen Tod entsteht, ist gerade die Bedingung der Möglichkeit für die Offenbarung der radikalen Liebe Gottes. „Wo alles verhältnislos geworden ist, schafft nur die Liebe neue Verhältnisse, wo alle Beziehungen abgebrochen sind, schafft nur die Liebe neue Beziehungen“, formuliert E. Jüngel in diesem Zusammenhang. Die radikale Negation des Todes gewährleistet sozusagen, mit Hegel gesprochen, die radikale Negation der Negation, d. h. die absolut neuschaffende Liebe Gottes.

Weil Jesus den Ganztod stirbt und damit die griechische Idee der Unsterblichkeit als Projektion selbstischer menschlicher Wünsche entlarvt (so Cullmann), läßt sich die Alternative Auferstehung oder Unsterblichkeit sozusagen bildhaft anschauen im Kontrast der Sterbeszene von Sokrates und Jesus. Dies hat Cullmann sehr eindrucksvoll gezeigt und viele andere, z. B. auch Jüngel, sind ihm darin gefolgt. Hie bei Sokrates der „schöne Tod“, „der Tod als Freund der Seele“, der in wunderbarer Harmonie, in der Sicherheit über den Tod weiter zu leben, gestorben wird, dort bei Jesus der Tod als eine Katastrophe, vor der geweint, gezittert und geschrien wird. Hie harmonischer Übergang, dort Vernichtung und Neuschöpfung. Aber eben nur so Neuschöpfung, weil vorher Vernichtung. Nur in dieser Dialektik von Kreuz und Auferstehung, die alle geschöpfliche Vermittlung und Kontinuität ausschließt, werden Soteriologie, Eschatologie und Christologie sachgemäß ausgelegt.

So sehen wir: Ausgehend von der soteriologischen Grundbedeutung, wird in der protestantischen Theologie durch die Alternative „Auferstehung oder Unsterblichkeit“ das Heilshandeln Gottes als das unableitbar und unvermittelbar allein von Gott her kommende Ereignis gegen alle Weisen einer irgendwie gearteten geschöpflichen Vermittlung, Kontinuität oder eines geschöpflichen Selbststandes herausgestellt. „Auferstehung gegen Unsterblichkeit“, das ist somit die Proklamation der Unvermittelbarkeit und Unverfügbarkeit des Heils gegen alle kreatürlich angemessene Vermittlung. Unvermittelbarkeit, das ist aber nicht nur ontisch gemeint, sondern auch noetisch,

erkenntnistheoretisch. Die Neuschöpfung, die Auferstehung, ist nicht nur ohne Anknüpfungspunkt im menschlichen Sein, sie ist auch ohne Anknüpfungspunkt im Erkennen. Christliche Hoffnung, die sich als Auferstehung artikuliert, kann nicht philosophisch, intellektuell verantwortet werden, sondern begegnet nur als skandalöser Anspruch der Glaubensverkündigung, als *spes contra spem*. Ein Leben jenseits der Todesschwelle ist allein Gegenstand von Glaube und Hoffnung. Darum auch kann man sich getrost allen Einsprüchen von seiten der Philosophie oder der Naturwissenschaften gegen eine mögliche Überwindung des Todes aussetzen, ja ihnen sogar recht geben. In der Ungreifbarkeit unableitbarer christlicher Hoffnung ist das Hoffnungsgut unangreifbar geworden.

Mit diesem gedrängten und in der Kürze der Zeit auch vergrößernd-generalisierenden Überblick sind Bedeutung und Sinnspitze der Alternative Unsterblichkeit oder Auferstehung im protestantischen Bereich kurz zusammengefaßt. Auferstehung gegen Unsterblichkeit ist die letzte Explikation des urprotestantischen Anliegens vom *solus Deus*, von der *sola gratia* und der *sola fides*.

★

Es ist natürlich unmöglich, mit dieser Grundposition nunmehr in ein tiefgehendes Gespräch zu treten. Es kann jetzt nur darum gehen, die Argumente, Fragen, Hinweise, Interpretationen, die im ökumenischen Gespräch der letzten Jahre ausgetauscht wurden, auf die spezifisch eschatologische Problematik der Alternative Unsterblichkeit oder Auferstehung in aller Kürze zu applizieren.

Zunächst einmal hat die katholische Theologie vom ökumenischen Partner zu lernen und sie hat bereits gelernt. Wir sahen: Schon lange vor der Entmythologisierungsdebatte war in der protestantischen Theologie die Rede von der Auferstehung eine Chiffre für das unableitbar *personale* Gnadenhandeln Gottes. Von daher erhielt die neuere protestantische Eschatologie zumindest bei ihren Hauptvertretern einen pointiert personalen Akzent, während die katholische Eschatologie bis in die fünfziger Jahre hinein fast ausschließlich — wie Y. Congar noch 1949 bedauert — eine „Physik der letzten Dinge“ betrieb, eine Art futurologischer Kosmologie. Protestantische Eschatologie ist ferner, da hier die Seelenunsterblichkeit als Hoffnungsfigur entfiel und die Auferstehungshoffnung strikt mit der Auferstehung Jesu verknüpft wurde, durch eine pointiert christologische Konzentration ausgezeichnet, auf die in der neueren katholischen Theologie wohl erstmals H. U. v. Balthasar hingewiesen hat, vermutlich nicht ohne von der Theologie „drüben“ gelernt zu haben. Und weiter hat sich angesichts der Übergewichtigkeit des Unsterblichkeitsgedankens im katholischen Bewußtsein bis heute die katholische Theologie sehr aufmerksam den Vorwurf O. Cullmanns anzuhören, ob hier nicht das 15. Kapitel des Korintherbriefes dem Phaidon geopfert wurde, die Hoffnung auf Gottes Handeln dem Vertrauen auf die natürliche Seelenkraft.

An dieser Stelle wird freilich die katholische Theologie aus der Rolle dessen, der zu hören und zu lernen hat, auch übergehen in die Rolle dessen, der kritische Fragen stellt. Ist es wirklich richtig, Auferstehung und Unsterblichkeit so einander gegenüber zu stellen, daß die Auferstehung auf die Macht des liebenden Gottes hinweist und den Menschen also in den Dialog mit Gott verweist, die Seelenunsterblichkeit dagegen Ausdruck monologisch-eigenständiger Unsterblichkeitsmacht ist? Hat denn der Dialog zwischen Gott und Mensch seinen Ort nur in der Dialektik des entmächtigten Menschen und des übermächtigen Gottes — eine Dialektik, die in der Tat in Tod und Auferstehung den deutlichsten zeichenhaften Ausdruck findet? Ist nicht die gesamte Geschichte und deren normativer Anfang, den wir Schöpfung nennen, der umfassende, auch nach der Sünde des Menschen nicht zurückgerufene Dialograhmen zwischen Gott und Mensch? Schöpfung heißt aber, daß von Gott das Geschöpf unwiderruflich

ins Eigene, in die Selbständigkeit gerufen wurde und damit in die Verwiesenheit und unabwältzbare Verantwortung an den ihn in Anspruch nehmenden Gott gestellt ist. Wenn das aber von Schöpfung her so ist, dann liegt es im Wesen des Menschen, wenn wirklich der Wille Gottes das Wesen jedes Geschöpfes ist, wie Augustin bemerkt, daß der Mensch in seinem Sein und Tun unausweichlich vor dem lebendigen Gott steht. Diese Unausweichlichkeit des Vor-Gott-Gestelltseins kann dann auch durch den Tod nicht aufgehoben werden, sondern wird gerade im Tod, als dem Augenblick der Verendgültigung menschlicher Freiheitsgeschichte endgültig bestätigt. Die Bedingung der Möglichkeit aber dafür, daß der Mensch von Gott unwiderruflich ins Sein gerufen, ihm gegenübergestellt, auf ihn verwiesen und von ihm in Anspruch genommen ist, ist die Unwiderruflichkeit menschlichen Seins als menschliches Sein. Das aber ist genau die Sinnspitze dessen, was Unsterblichkeit der Seele in der katholischen Tradition meint: Menschliches Sein ist von Gott, von Schöpfung her darauf angelegt, zum Heil oder zum Gericht vor dem lebendigen Gott zu stehen und deshalb auch die Todesgrenze zu überwinden. Die Tradition hat sich zur begrifflichen Auslegung und philosophischen Vermittlung dieser Unwiderruflichkeit des Menschen vor Gott einer bestimmten Anthropologie und Metaphysik bedient und dabei die Kategorie der Seelenunsterblichkeit übernommen. Aber nicht diese Kategorie und ihr ontologischer Kontext und erst recht nicht das damit verbundene Vorstellungseidos, sondern das darin zum Ausdruck Gebrachte ist das Entscheidende.

Wenn also traditionellerweise die Unsterblichkeit der Seele als „natürlich“ bezeichnet wird, so darf dies Wort „natürlich“ nicht von einer abstrakten Wesensmetaphysik her verstanden werden. „Natura – naturaliter“ meint in der scholastischen Philosophie immer „von Schöpfung her“, wie J. Pieper dies näher gezeigt hat. Und deshalb ist mit der Bezeichnung „natürlich“, „natürliche Unsterblichkeit“ jener unwiderrufliche, von Schöpfung her begonnene Dialog Gottes mit den Menschen und nicht ein geschichtslos-monologischer Eigen- und Wesensstand des Menschen thematisiert. Dieser Schöpfungsgedanke, so wie der schon in der platonischen, erst recht aber in der christlichen Tradition mit der Unsterblichkeitsidee engstens verbundene Gerichtsgedanke unterscheidet die Unsterblichkeitskonzeption der Aufklärung, gegen die sich zu Recht die Dialektische Theologie wandte, ganz wesentlich von der Unsterblichkeitsauffassung der großen philosophischen und theologischen katholischen Tradition.

Angesichts des Gerichtsgedankens bedeutet Unsterblichkeit der Seele keine Sicherung vor dem Tod, keine Selbstmacht, sondern sie macht gerade den bedrohlichsten Aspekt des Todes im ganzen Ausmaß deutlich, viel schärfer als dies die protestantische Lehre vom Ganztod vermag. Wenn nämlich die Identität des Menschen und die Kontinuität des Geschöpflichen im Tod ohne Beziehungsträger auf menschlicher Seite allein durch Gott selbst und sein Verhalten vermittelt wird, entsteht die Aporie, was denn mit denen ist, die schuldhaft ihr Sein pervertiert haben, traditioneller gefragt – was ist mit den Verdammten? Entweder sie bleiben im Tod, im Nichts, das ist die konsequenteste Lösung der protestantischen Theologie, die aber gerade die Unausweichlichkeit der Verantwortung zerstört und die Ernsthaftigkeit des Todes und damit des Lebens banalisiert. Die andere Lösung ist: Auch die Identität des pervertierten geschöpflichen Seins wird in Gott bis zur Auferweckung aufgehoben. Ein, wie mir scheint, schlechthiniger Widerspruch!

Die unausweichliche Verantwortung des Menschen kann nur durch eine eschatologische Konzeption verdeutlicht werden, die dem menschlichen Sein eine von Gott her gewollte Unwiderruflichkeit zuschreibt. Versteht man diese sogenannte „natürliche“ Unsterblichkeit auf dem Hintergrund von Schöpfung und Heilsgeschichte, so zeigt sich auch deren christologischer Bezug. Denn von Schöpfung her steht der Mensch immer bereits in einem Dialog mit Gott, der in jenen verdichtetsten und zugespitztesten Dialog

hinzielt, den Christus für uns alle in seinem Kreuzestod geführt hat. Die Auferstehung Jesu steht also nicht im Gegensatz zur Unsterblichkeitsauffassung, sondern ist deren kritische Zuspitzung. *Kritisch*, weil sich in Jesu Tod letztgültig entscheidet, ob Gott unwiderruflich zum Geschöpf steht. *Zuspitzung*, weil hier im höchsten Maß das zum Ausdruck kommt, was die Schöpfung und Heilsgeschichte von Anfang an bewegt, daß Gott nämlich in Liebe zum Geschöpf steht und dieses auch im Tod nicht läßt. Mit anderen Worten: Das Verhältnis von Unsterblichkeit und Auferstehung entspricht perfekt dem außerordentlich vielschichtigen, nichtsdestoweniger aber nicht allein durch Kontrast, sondern auch durch Bezogenheit und Korrelation sachgemäß zu beschreibenden Verhältnis von Schöpfungs- und Erlösungsordnung.

Eine Theologie, die nur in der extremen Kreuzesdialektik gründet und daran vorbeisieht oder unterschätzt, daß auch die Schöpfung schon christologischen Charakter hat, von Christus herkommt und auf ihn zugeht, vermag nicht einsichtig zu machen, daß Erlösung auch sich überbietende Wiederherstellung der Schöpfung ist. Die Konsequenz ist dann, daß die Schöpfung der Neuschöpfung geopfert wird. Zwischen geschöpflicher Wirklichkeit und Vollendung durch Gott, zwischen Tun des Menschen und Tun Gottes steht dann ein unvermittelbarer Kontrast, der nur mühsam durch die Betonung der Treue Gottes seine Schärfe verliert. Diese Konzeption, wie sie zwar verschieden gewichtig, aber doch recht häufig in protestantischen Entwürfen bis zur jüngsten Gegenwart vorherrscht, ist aber in äußerster Gefahr, nolens volens in die Nähe einer gnostischen Eschatologie zu kommen. Diese Implikationen hat noch jüngst wieder H. U. v. Balthasar im Gespräch mit P. Schütz herausgestellt. Das theologische Denken unter dem Vorstellungsbild einer radikalen apokalyptischen Vertikalität und Diskontinuität, d. h. eines radikalen Bruchs zwischen menschlicher Geschichte und göttlicher Vollendung zerstört gnostisch die Einheit von Schöpfungs- und Erlösungswirklichkeit. Damit ist ein entscheidendes Anliegen bereits der alten christlichen Eschatologie betroffen.

Es ist geradezu eine Ironie der Theologiegeschichte, daß die Alternative „Unsterblichkeit oder Auferstehung“ bereits in der Alten Kirche entstand, dort auch, wenn man will, „protestantisch“ im Sinne „Auferstehung gegen Unsterblichkeit“ entschieden wurde, daß aber – und dies stellt nun alles auf den Kopf – das Verständnis der beiden alternativen Glieder und die Motive, die zur These „Auferstehung gegen Unsterblichkeit“ führten, genau spiegelbildlich anders waren, als in der neuzeitlichen Diskussion. Denn in der Annahme einer Seelenunsterblichkeit sahen eine Reihe von frühchristlichen Apologeten eine gnostische Formel: Im Tode trennt sich das pneumatische Selbst des Menschen von der als Fremde empfundenen Welt und beginnt, Welt und Geschichte verachtungsvoll hinter sich lassend, die Himmelsreise zurück in das pneumatische Reich reinen Ursprungs. Gegenüber dieser Fehleinschätzung der guten Schöpfungswirklichkeit und der totalen Diskontinuität von Geschichte und Vollendung, wie sie ausgedrückt ist in dieser Figur der Himmelsreise, bekannte die frühe Kirche die Auferstehung der Toten gerade als Vermittlungsfigur von Geschichte und Vollendung. Gegen alle gnostische Uminterpretation der Totenaufstehung verdeutlichte man diesen Begriff noch durch die Formulierung Auferstehung des „Leibes“, dann des „Fleisches“, dann „dieses Fleisches, das wir jetzt tragen“. Man wollte damit zum Ausdruck bringen: die Zukunft, die Gott schenkt, steht in Kontinuität zu diesem, jetzt in Leiblichkeit, Welt und Geschichte lebenden Menschen. So wurde in der frühchristlichen Formel, „Auferstehung gegen Unsterblichkeit“, gerade nicht wie in der protestantischen Theologie die Diskontinuität und der Kontrast, sondern die Kontinuität und die Vermittlung betont.

Wenn in einem komplizierten dogmengeschichtlichen Prozeß schließlich Auferstehung und Unsterblichkeit zur Auslegung des Endgeschehens komplementarisiert und addiert

wurden — im Tode: Unsterblichkeit, am Ende der Geschichte: Auferstehung —, so geschah dies nicht als Zugeständnis an gnostische Vorstellungen, sondern es ging darum, in zwei komplementären, anthropologischen Modellen sowohl die Vollendung des einzelnen als auch die der gesamten Geschichte zum Ausdruck zu bringen, und zwar so — und das ist entscheidend —, daß beide Male auch die Kontinuität von endlicher Wirklichkeit und Vollendung bei Gott gewahrt werden sollte.

Diese Betonung der Vermittlung von Geschichte und Vollendung hat nicht nur ontischen, sondern zugleich auch erkenntnistheoretischen Charakter. Für das katholische Verständnis ist Hoffnung über den Tod hinaus nicht ausschließlich im Paradox der Offenbarung begründet, sondern Hoffnung über den Tod hinaus wird ansatzweise, im Vorschein, in Frage, Ahnung, Tendenz auch in der Unwiderruflichkeit, in der sich menschliches Sein als menschliches Sein erfährt, entdeckt. Das heißt: Christliche Hoffnung ist nicht nur paradoxe, anthropologisch unvermittelbare Verheißung, und die Hoffnungen, die sich überall aussprechen, wo Menschen sind, in den Weltreligionen und Weltanschauungen, sind nicht nur wie K. Barth und die Barthianer meinen, ein „angemaßter Anspruch des Menschen“. Christliche Hoffnung über den Tod hinaus hat, wie die ganze Erlösungsordnung, einen Bezugspunkt im menschlichen Sein und Erkennen. Auch hierfür steht die katholische Affirmation dessen, was mit „natürlicher“ Unsterblichkeit der Seele gemeint ist.

★

In drei Thesen kann am Schluß das Fazit gezogen werden:

1. Die neuzeitliche Alternative Unsterblichkeit oder Auferstehung entstand in der evangelischen Theologie. Sie ist dort ursprünglich Chiffre und Symbol, dann Extrapolation der Grundthese von der alle geschöpfliche Vermittlung ausschließenden Diskontinuität zwischen Mensch und Gott, Mensch und Gnade, Schöpfung und Erlösung.
2. Innerhalb der katholischen Theologie hat das Begriffspaar Unsterblichkeit — Auferstehung einen völlig anderen, ja gegensätzlichen Stellenwert. In beiden Begriffen wird hier die Kontinuität zwischen geschöpflicher Wirklichkeit und Vollendung durch Gott betont.
3. Zur ökumenischen Diskussion steht in dieser eschatologischen Alternative letztlich das Verhältnis von Schöpfung und Erlösung.

Am Beispiel der Eschatologie als der äußersten Konsequenz jeder Theologie und jedes theologischen Ansatzes stellt sich nach dem Dargelegten die Frage, ob trotz des heute oft beschworenen überholten Charakters konfessioneller Kontroversen hinter oft vordergründig harmlos aussehenden Theologumena nicht doch noch recht tiefgreifende Differenzen und offene Fragen hinsichtlich fundamentaler theologischer Denkformen stehen.

W. Kasper, mein überaus geschätzter Lehrer, den ich am Schluß mit Respekt und Dankbarkeit erwähnen möchte, hat jüngst in einer Debatte mit J. Moltmann von einer anderen Richtung her das gleiche Problem erneut zur Diskussion gestellt und dabei betont, daß es in dieser Kontroverse um das Verhältnis von Schöpfung und Erlösung keineswegs bloß um akademische Spitzfindigkeiten geht. „Mehr als die liberale Verharmlosung von Differenzen (kann) der Aufweis von noch unausgetragenen Konflikten dem ‚Fortschritt‘ in Richtung auf die ‚eine Kirche Christi in der Welt‘ dienen.“ Diesem Wort von W. Kasper ist — wie mir scheint — nichts hinzuzufügen.

Zur rechtlichen Ordnung der Vielfalt in der Kirche

Die Kirche heute sieht sich in ihrem Inneren mit einem gewissen Pluralismus, ja sogar mit einer Fraktionierung konfrontiert. Um dieses Phänomen zu bewältigen, bedarf es – nicht in erster Linie, aber auch – einer angemessenen rechtlichen Ordnung.

I. Die Gegebenheiten

Nach dem NT ist die Vielfalt der Kirche „von Gott gegeben. Der erhöhte Christus ist es, der zu verschiedenen Diensten bestimmt (Eph 4, 11 f), ein und derselbe Geist ist es, der einem jeden seine Gaben zuteilt, wie er will (1 Kor 12, 11), derselbe Gott ist es, der im Leibe Christi alles (verschiedenes) in allen wirkt (1 Kor 12, 6)“¹. Die Verschiedenheiten, die sich aus völkischen, geschichtlichen und kulturellen Faktoren ergeben, haben seit dem schmerzlichen Ringen um die Eigenständigkeit der Heidenchristen neben den Judenchristen in der Kirche immer Anerkennung gefunden; das II. Vatikanum bekennt: Die verschiedenen Kirchen „erfreuen sich unbeschadet der Einheit des Glaubens . . . ihrer eigenen Disziplin, eines eigenen liturgischen Gebrauches und eines eigenen theologischen und geistlichen Erbes“². – „Die Verschiedenheit der theologischen Schulen und Anschauungen wurde schon seit ältesten Zeiten anerkannt . . . Besonders deutlich wird eine legitime Verschiedenheit in den einzelnen Orden, die in der Kirche stets neue Nuancen der Spiritualität leben“³. Diese Vielfältigkeit fand auch immer ihren rechtlichen Niederschlag, angefangen von der Einsetzung einer eigenen Hierarchie für die Hellenisten (Apg 6, 1–6) über die Anerkennung und Exemption der verschiedenen Orden bis zum autoritativen Schutz theologischer Schulen⁴.

Heute ist die Vielfalt verbreitert und verschärft durch die Bildung von Gruppierungen, die teils den Stil politischer Parteien annehmen und die Gefahr einer Polarisierung heraufbeschwören; neben dieser viel beachteten und auch gefürchteten Erscheinung ist aber mindestens ebenso bedeutend das Entstehen von Gruppen, die in ihrer jeweiligen Eigenheit positiv aufbauend wirken möchten (und höchstens akzidentell und sekundär in Gegensatz zu anderen Gruppen treten). Vor allem sind hier zu nennen die Basisgemeinden, die das Leben der Kirche frei von „unten“ her in überschaubarer und spontaner Gemeinschaft verwirklichen wollen, aber auch weltweite, mehr oder minder organisierte Bewegungen der Spiritualität und kirchlich orientierte Zusammenschlüsse mit vorwiegend weltlicher Motivierung. Die theologische Aufwertung der Teilkirche gegenüber der Gesamtkirche läßt von Zentralismus und Uniformismus abrücken. Die Öffnung für die Ökumene, für die anderen Religionen und für die Welt bedingen eine größere Öffnung für die Vielfalt in der Kirche. Dazu kommt als äußerer Anstoß der Pluralismus der westlichen Gesellschaft, der dem Denken auch der Christen immer selbstverständlicher wird, um so mehr als die Mobilität der Gesellschaft und die Vielfalt der sozialen Verflechtungen das Ungütigen simpler und starrer Organisationsformen empfinden läßt.

So ist es an der Zeit, die Restbestände des Traumes von der Kirche als *acies ordinata* zu liquidieren. Von oben her konstruierte Uniformität vergrämt alle, die Anerkennung der verschiedenen Gruppen und Richtungen und ihre Förderung auf eine lebendige Einheit hin könnte viele Kräfte freisetzen und für das Ziel der Kirche einsetzen. Dazu kann auch eine einigermaßen adäquate rechtliche Regelung beitragen.

¹ J. Weber, *Pluralismus oder Fraktionierung in der Kirche?* Graz 1972, 11. Vgl. UR 2.

² LG 23.

³ Weber, a. a. O. 13.

⁴ D³⁴ 3135 f; 3625; 2565; 2167; 3831; 2679.

II. Grundsätze

Eine bessere rechtliche Regelung der Vielfalt in der Kirche müßte sich an folgende Prinzipien halten:

1. *Die Allgemeinheit (Katholizität) der Kirche.* Die Kirche ist nicht nur für eine bestimmte Gruppe von Menschen da, sondern für alle; sie darf daher nicht einseitig geprägt sein, sondern muß Platz bieten für jede Mentalität, Bewegung oder Gruppe, die sich als Teil der von Jesus Christus gestifteten Kirche versteht und die vom Herrn dafür geforderten Bedingungen (und nur diese) erfüllen will⁵. Die Kirche ist auch für jene da, die keiner besonders orientierten Gruppe angehören, und muß auch ihnen die Beheimatung in einer konkreten Gemeinde bieten. Die Kirche muß sich dagegen wehren, daß eine bestimmte Gruppe andere vereinnahmen oder unberechtigt beeinflussen möchte.

2. *Berücksichtigung der Eigennatur jeder Gruppe.* Es liegt im Wesen der Vielfalt, daß sie durch uniforme rechtliche Regelungen nicht erfassbar ist. Eine elastische, sich auf das Notwendige beschränkende, auf das Subsidiaritätsprinzip aufgebaute Rechtsordnung wird die Eigenart großer kultureller Kreise ebenso wie kleiner Spontangruppen am besten zu wahren vermögen. Heute mag es nicht überflüssig sein zu betonen, daß es eine Rechtsordnung sein muß — eine charismatische Anarchie wird nur der Willkür die Türen öffnen⁶.

3. *Die Einheit der Kirche,* die auch eine rechtliche Einheit ist. Die Vielfalt in der Kirche unterscheidet sich vom Pluralismus im profanen Sinn, der gegenüber der gruppenindividualistischen Vielfalt die Einheit zurücktreten läßt. Man müßte im kirchlichen Bereich daher eher von „Pluralität“ als von Pluralismus sprechen. Die Einheit in Glauben, Sakramenten und äußerer Gemeinschaft als Zeichen der inneren Einheit in einem Geist, einem Herrn und einem Gott und Vater (Eph 4, 4–6) muß bei und in aller Vielheit gewahrt bleiben.

4. *Gruppen entstehen von „unten“,* durch freien Zusammenschluß und/oder aus vorgegebenen gemeinsamen Merkmalen; ihre Organisation bildet sich demokratisch. Kirche und kirchliche Gemeinde aber enthalten auch ein von „oben“, aus der Tat Gottes durch Jesus Christus kommendes Element, das rechtlich als „hierarchisch“ bezeichnet wurde und wird. Soweit eine Gruppe Kirche wird, muß sie integriert sein in die ganze „Kirche, in dieser Welt als Gesellschaft verfaßt und geordnet, ... die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird“⁷.

Unter Wahrung dieser Grundsätze kann die bessere rechtliche Ordnung der Vielfalt in der Kirche manches vom weltlichen Recht lernen. Doch wird die Anknüpfung an kirchliche Traditionen nicht zu vernachlässigen sein. Beidem dürfte es widersprechen, eine Kurzschlußlösung darin zu suchen, daß die Einflüsse der verschiedenen Gruppen reduziert und die isolierte Autorität der einzelnen Amtsträger verstärkt würde⁸. Die Pastoraltheologie hat von ihrem Gesichtspunkt aus manche der im folgenden behandelten Materien differenziert erarbeitet⁹. Hier sollen Ansatzpunkte für einen rechtlichen Rahmen aufgezeigt werden, der der pastoralen Aktion Stütze und Ort in der Ordnung der Kirche geben kann.

⁵ Dies gilt grundsätzlich auch vom Verhältnis der katholischen Kirche zu den christlichen Gemeinschaften, die ihr nicht angehören (vgl. LG 14). Die Probleme der ökumenischen Theologie und des interkonfessionellen Rechtes müssen aber in diesem Rahmen außer Betracht bleiben. Es wird nur über die Rechtsordnung der katholischen Kirche gehandelt.

⁶ Vgl. W. Plöchl, Das Kirchenrecht im Dienste der Ökumene: ÖAKR 24 (1973) 23–26.

⁷ LG 8.

⁸ Vgl. A. Albrecht, „Verbände“, StL², 11.

⁹ Handbuch der Pastoraltheol. III, Freiburg 1968, 111–328; Pastorale, Handreichung für den Pastoralen Dienst. Die Gemeinde, Mainz 1970; F. Klostermann, Die Gemeinde Christi, Augsburg 1972; Diakonia, H. 4/1973.

III. Subsidiarität in der Rechtsordnung

Das Subsidiaritätsprinzip besagt: Was der einzelne oder untergeordnete Gemeinschaften übernehmen können, soll nicht die übergeordnete Gemeinschaft an sich ziehen; deren Aufgabe ist, subsidiär (ergänzend) Hilfe zum Wohl der kleineren Gemeinschaften und der einzelnen zu leisten. Es findet Anwendung auf die Kirche unter Wahrung ihrer hierarchischen Struktur. Für die kirchliche Rechtsordnung kann dies bedeuten: „Das Subsidiaritätsprinzip bekräftigt die Einheit der Gesetzgebung . . . , es tritt aber auch für die Angemessenheit oder Notwendigkeit ein, für das Wohl der einzelnen Einrichtungen zu sorgen, sowohl durch das Partikularrecht, das sie setzen, als auch durch eine gesunde Autonomie in der Leitung und Verwaltung, die ihnen zuerkannt wird“¹⁰. Auch in der Kirche geht es darum, „die in den letzten Jahrhunderten verlorengegangene reiche Gliederung des gesellschaftlichen Lebens wiederherzustellen“, um dadurch letztlich das personale Eigenleben der Menschen zu fördern¹¹.

Wie eine nach diesen Grundsätzen aufgebaute kirchliche Rechtsordnung konkret aussehen soll, hängt vor allem davon ab, was als notwendiges subsidiäres Eingreifen der übergeordneten Gemeinschaft und ihrer Autorität in der gegebenen Situation anzusehen ist und was nicht, worüber die Auffassungen divergieren können. Im allgemeinen muß heute gegenüber einem vergangenen Zentralismus die Selbständigkeit der untergeordneten Gemeinschaften hervorgehoben werden. Die Eigenständigkeit der Verbände von Teilkirchen wurde bezüglich der Ostkirchen vom Konzil feierlich betont; in der lateinischen Kirche erhielten die Bischofskonferenzen nur recht eingeschränkte Gesetzgebungsvollmacht, doch wird eine tiefgreifende Anpassung des Kirchenrechtes an die jeweiligen Kulturkreise und ihr Rechtsdenken auf die Dauer nicht zu umgehen sein. Das Recht der einzelnen Teilkirchen – der Diözesen und gleichgeordneten Gemeinschaften – muß in seiner Funktion gegenüber dem übergeordneten Recht klargestellt werden. Gruppen, denen keine eigene Gesetzgebung zukommt, sollen in der Schaffung autonomer Satzungen weitgehende Freiheit genießen.

Die Prinzipien zur Reform des CIC, die auf der Bischofssynode 1969 gebilligt wurden¹², wollen in der Verwirklichung des Subsidiaritätsprinzips einen vorsichtigen ersten Schritt tun, offensichtlich um die in der lateinischen Kirche gewachsene Einheitlichkeit nicht überstürzt abzubauen. Das darf aber nicht hindern, sich die nächsten Schritte zu überlegen. Aus der Erfahrung ließe sich gegen eine stärkere Dezentralisierung einwenden, daß immer wieder odiose Verschiedenheiten in allgemeinen rechtlichen Regelungen und noch mehr in den Praktiken benachbarter Diözesen oder Pfarren festzustellen sind. Das ist nur zum Teil als Kehrseite der oft gewünschten Eigenständigkeit anzusehen, zum anderen Teil ist es auf Rechtsunkenntnis der Verantwortlichen oder auch auf unbekümmertes Sich-Hinwegsetzen über geltendes Recht zurückzuführen.

IV. Der rechtliche Status der einzelnen Gruppen

1. Das vorkonziliare, hauptsächlich vom CIC geprägte Recht kannte die Pluralität der Kirchen in der Form der verschiedenen „Riten“ als organisch verbundene Gemeinschaften von Einzelkirchen. Doch warf man der nach dem zweiten Weltkrieg erlassenen Teilkodifizierung des Ostkirchen-Rechtes eine gewisse Uniformierungstendenz vor. Als den Diözesen in vielem angeglichenen personale Sondergemeinschaften kannte man die exemten Orden und (außerhalb des CIC) die Militärvikariate, als Einzelfall gab

¹⁰ *Communiones* der CIC-Reformkommission 1969, 81.

¹¹ *W. Bertrams*, *Quaestiones fundamentales iuris can.*, Romae 1969, 611 (von der weltlichen Gesellschaft).

¹² S. Anm. 10.

es die gefreite Prälatur der Mission de France mit einer besonderen pastoralen Zielsetzung (freilich formal mit einem kleinen Territorium)¹³. Eigene Pfarren für Sprach- oder Volksgruppen und reine Personalpfarren werden zwar erwähnt, aber eher einschränkend behandelt (c. 216, § 4; vgl. das Territorium als Wesenselement der Pfarre in § 1). Militärseelsorger und Auswandererseelsorger hatten einen den Pfarrern in vielem ähnlichen Status (vgl. c. 451, § 3). Der amtlichen Seelsorge im Sinne des CIC war die Gemeinschaft als Subjekt fremd; anders das Ordens- und Vereinsrecht. Doch auch hier steht der konstituierende Akt der Hierarchie im Vordergrund (can. 492, § 1; 494, § 1; 686, § 1; 100, § 1). Als kirchlich anerkannt wurden nur Vereinigungen, die von der kirchlichen Autorität wenigstens formal approbiert waren, andere, auch wenn sie „empfohlen“ waren, standen als Vereinigungen außerhalb des kirchlichen Rechtsbereiches. Dem Versammlungsrecht der Gläubigen stand man reserviert gegenüber¹⁴. Zahlreiche Bewegungen und Organisationen, die das Leben der katholischen Kirche nachhaltig prägten, blieben ohne oder wenigstens ohne adäquate rechtliche Erfassung (so die Kath. Aktion, karitative Vereine, katholische Studentenverbindungen, lange Zeit hindurch die Säkularinstitute).

Diese Rechtslage war unbefriedigend, vor allem weil in ihr die Gemeinschaft gegenüber dem hierarchischen Prinzip zurückgedrängt erschien, aber auch, weil zugunsten der territorialen Verfassung andere Gemeinschaftsbildungen vernachlässigt wurden, und weil überhaupt starre Regelungen der Entwicklung nicht gerecht werden. Dabei ist aber festzuhalten, daß es manche ausbaufähige Ansätze gab. Das II. Vatikanum postulierte nicht nur – wie die Kirche früher schon – das Versammlungsrecht für die bürgerlichen Rechtsordnungen, sondern auch für sich selbst. „Unter Wahrung der erforderlichen Verbundenheit mit der kirchlichen Autorität haben die Laien das Recht, Vereinigungen zu gründen, zu leiten und den gegründeten beizutreten“¹⁵. Mit einer kleinen Einschränkung besteht das gleiche Versammlungsrecht für Kleriker¹⁶. Es fehlt aber noch die rechtliche Konkretisierung. In der kirchlichen Ämterstruktur gewann das Prinzip der Vielfalt bedeutend an Boden: Die Eigenart der Ostkirchen wird bestätigt¹⁷, die Errichtung von Pfarren für Gläubige eines anderen Ritus¹⁸ oder einer anderen Muttersprache vorgeschlagen¹⁹, die kategoriale Seelsorge erhält den gleichen Rang mit der pfarrlichen²⁰. Die Verwirklichung dieser Grundsatznormen ist nicht in allen Belangen gleich fortgeschritten.

2. In Anknüpfung an die vorhandenen Modelle und in deren Ergänzung gäbe es etwa folgende Möglichkeiten des rechtlichen Status einer Gruppe, die dem geltenden Recht entsprechen, soweit es nicht anders erwähnt wird:

a) *Eigene (Teil-)Kirche*. Große, stabile Gruppen von Gläubigen können zu Teilkirchen unter der Leitung eines eigenen Ordinarius konstituiert werden. Diese Teilkirchen sind dem „klassischen Fall“ der Diözese weitgehend anzunähern, abgesehen von der Territorialität. Als rechtliche Form steht bereits die selbständige Prälatur zur Verfügung. Für die weitere Ausgestaltung kann die Ordnung der Militärvikariate und der exemten Orden (ausgenommen das eigentliche Ordensleben) Anregung bieten. Die

¹³ Const. Omnium Ecclesiarum v. 15. 8. 1954, AAS 46 (1954) 567 ff.

¹⁴ B. Primetshofer, Der Grundsatz des Versammlungsrechtes im kanonischen Recht: Concilium 5 (1969) 612 f.; A. del Portillo, Ius associationis et associationes fidelium iuxta Conc. Vat. II doctrinam: Ius Can 8 (1968) 5 ff.

¹⁵ AA 19.

¹⁶ Primetshofer a. a. O. 613 f.

¹⁷ OE 4–11.

¹⁸ MP Ecclesiae Sanctae, AAS 58 (1966) 760, n. 4; Instr. über die Ausländerseelsorge, AAS 61 (1969) 621, n. 16, § 3.

¹⁹ CD 23, 3; Ausländerseelsorge n. 33, § 1.

²⁰ CD 29; 30, 1.

Errichtung solcher Teilkirchen ist in der lateinischen Kirche dem Apostolischen Stuhl vorbehalten, der auch die Voraussetzungen dafür prüfen wird. In Frage kämen etwa große Gruppen von Gastarbeitern, deren Verbleib, nicht aber deren Assimilierung vorzusehen ist.

b) *Eigene rechtlich konstituierte Gemeinden* sowie Zielgruppen der amtlichen Hirten-sorge, die als potentielle und werdende Gemeinden anzusehen sind. Als solche Gemeinde ist eine Gruppe von Gläubigen zu verstehen, die tatsächlich und rechtlich imstande ist, die christlichen Grundvollzüge der Verkündigung, der Gottesdienst-gemeinschaft und der christlichen Brüderlichkeit zu leben; dazu gehört eine rechtliche Ordnung nach innen und außen sowie ein rechtlich befugter Amtsträger²¹. Die Vollform der Gemeinde nach dem Verständnis der frühen Kirche ist die Teilkirche (Diözese), die derzeit herrschende „klassische“ Form die Territorialpfarre.

Als weitere Formen gibt es die *Personalpfarre*, die nun der Bischof selbst errichten kann²². Voraussetzung dafür ist u. a., daß diese Pfarre alle ihr rechtlich zukommen-den Funktionen erfüllen kann und soll, sonst ist eine andere Form zu wählen (für die ein unexakter Sprachgebrauch auch manchmal den Namen einer Personalpfarre verwenden wird); auch Dauerhaftigkeit ergibt sich aus dem Wesen der Pfarre. Die Personalpfarre kann für nationale Sondergruppen, für Krankenhäuser (für die man bisher mitunter die Einkleidung der Territorialpfarre verwendete), große Erziehungsgemeinschaften, Strafanstalten, aber auch für relativ geschlossene spirituelle Bewegungen, die nicht als Orden oder Säkularinstitute organisiert sind, als rechtlicher Status geeignet sein.

Die *nicht pfarrlich verfaßte Gemeinde*, im derzeitigen Rechtssystem als Seelsorge-stelle (objektiv) oder Seelsorger (persönlich bestellt) für eine bestehende oder zu bildende Gemeinde aufgefaßt. Ein Gemeindeleben im beschriebenen Sinn muß (wenigstens in Zukunft) möglich sein, obwohl die eine oder andere Funktion, insbesondere der Verwaltung, der territorialen Pfarre verbleibt. Eine derartige Gemeinde ist ein noch zu schaffender Oberbegriff zu bereits bestehenden Einrichtungen, wie sie der Vicarius cooperator für einen Teil der Pfarre (c. 476, § 2, partikularrechtlich unter verschiedenen Namen und Rechtsgestalten), die selbständige oder einer Pfarre angeschlossene Seelsorgestelle oder der Seelsorger für eine Sprachgruppe²³ oder der Hausgeistliche für nicht exemte Ordensgemeinschaften (c. 529)²⁴ darstellen. Doch muß das gemeinschaftliche Element und die Einfügung des Amtsträgers in dieses betont und rechtlich geregelt werden, so daß aus der amtlichen Betreuung einer Gruppe eine Gemeinde wird.

Die Konstituierung solcher Gemeinden für andere als die bereits angeführten Gruppen scheint bereits nach geltendem Recht möglich²⁵ und ist vielfach auch bereits erfolgt (Hochschulgemeinden, Betriebsseelsorge, Seelsorger an Krankenanstalten und Gefängnissen), entbehrt aber meist einer rechtlichen Detaillierung. Es dürfte nicht erforderlich sein, daß die nicht pfarrlich verfaßte Gemeinde auf gleich langfristige Sicht wie eine Pfarre gegründet wird²⁶.

c) *Errichtung oder Anerkennung als kirchliche Vereinigung*. Der dafür durch den CIC gegebene Rahmen des Vereinsrechtes (c. 684–725) ist relativ eng und wird vielen Gruppen nicht angemessen erscheinen. Wo er aber – mit der notwendigen Elastizität – anwendbar ist, sollte er gewählt werden, da er den Vorteil eines klar umschriebenen Ortes in der kirchlichen Rechtsordnung bietet.

²¹ Vgl. Pastorale (Anm. 9) 45 ff.

²² CD 32; MP Ecclesiae Sanctae I, n. 21, § 3; Ausländerseelsorge 631, Anm. 53.

²³ Ausländerseelsorge n. 33, § 3. 4.

²⁴ Ähnlich der Seminarrektor c. 1368.

²⁵ Vgl. CD 29 u. oben Anm. 22. – Plus semper in se continet quod est minus. RJ in VI^o 35.

²⁶ Vgl. Pastorale a. a. O. 18 ff.

d) *Kirchenrechtliche Anerkennung als „private“ Vereinigung.* Der grundsätzlichen Enuntiation der Versammlungsfreiheit in der Kirche fehlen noch die Durchführungsnormen, bloß über die Anerkennung als internationale katholische Organisation wurden Kriterien aufgestellt²⁷. Im diözesanen und nationalen Rahmen besteht vorläufig nur die Möglichkeit, Zusammenschlüsse von Gläubigen faktisch oder einschlussweise anzuerkennen, d. h. ihre gemeinsame Ausübung von Rechten als Kirchenglieder zur Kenntnis zu nehmen und zu schützen²⁸, was Auswirkungen für die Einordnung dieser Zusammenschlüsse in das kirchliche Leben nach sich zieht (vgl. unter V.). Von dieser Möglichkeit sollte man unbedingt Gebrauch machen, um klare Verhältnisse zu schaffen. Als Kriterien für diese Art der Anerkennung könnten im Partikularrecht und im zu schaffenden allgemeinen Recht etwa folgende dienen: Ein Mindestmaß an Selbstverständnis der Gruppe über ihre Natur, ihre Ziele, ihre Glieder und ihre Führung; eine gewisse Größe und Bedeutung; der Wille, sich als katholisch zu verstehen und am Leben der Kirche teilzunehmen. Die ausdrückliche Bezeichnung als „katholisch“ ist an die Zustimmung der kirchlichen Autorität gebunden²⁹. Die Prüfung der Statuten ist nur für Priestervereinigungen notwendig³⁰. Selbstverständlich soll auch auf die Einhaltung der staatlichen Bestimmungen geachtet werden.

3. Welche rechtliche Form soll am besten für *verschiedene Typen* kirchlicher Gruppen (einige wurden schon beispielhalber angeführt) gewählt werden? Wenn deren Eigenart beachtet wird, lassen sich darüber keine strikten Regeln aufstellen, sondern nur einige Gesichtspunkte anführen:

a) Sogenannte *Basisgemeinden*, die in Aufgliederung und zur Verlebendigung großer Pfarren entstehen, stellen pfarrliche Substrukturen dar. Erfahrungsgemäß sind feste rechtliche Regelungen in diesem Rahmen weder notwendig noch günstig. Gegebenenfalls kann die Zuweisung eines Vicarius cooperator eine amtliche Bestätigung bedeuten.

b) Den *freien Basisgemeinden*, die aus freiem Zusammenschluß entstehen und sich auch gegenüber der Pfarre autonom fühlen, ist Spontaneität so eigen, daß Institutionalisierung zur Verfremdung und Erstarrung führen kann, ohne ein Mindestmaß an institutioneller Festigkeit aber besteht die Gefahr der Instabilität. Wenn im konkreten Fall das Selbstverständnis als christliche Gemeinde auch der Wirklichkeit entspricht (u. a. Regelmäßigkeit der Zusammenkünfte mit Wortverkündigung und Eucharistiefeier), sollte die Konstituierung als kirchliche, nicht pfarrlich verfaßte Gemeinde erfolgen³¹.

c) Gruppierungen mit *losem Gemeinschaftsleben* (hauptsächlich schriftliche Kontakte) können als „private“ Vereinigungen anerkannt werden. Entsprechen sie dem Vereinsrecht des CIC, ist die Anerkennung oder Errichtung als kirchliche Vereinigung möglich.

d) Ebenso wird für *Zusammenschlüsse mit primär außerkirchlichen Motiven und Interessen* (z. B. Arbeit, Studien, landschaftlich-kulturelle Gemeinsamkeiten, gesellschaftliche Anschauungen und Interessen) die nicht kirchliche Vereinigung die gegebene Rechtsform sein, auch wenn das Gemeinschaftsleben relativ intensiv ist. Wenn eine Vereinigung aus diesem Anlaß auch das Leben einer christlichen Gemeinde entwickelt, könnte sie als solche rechtlich konstituiert werden, meist als nichtpfarrliche Gemeinde, unter Umständen auch als Personalpfarre.

²⁷ Direktorium des Laienrates v. 3. 12. 1971, AAS 63 (1971) 948 ff.

²⁸ Vgl. Portillo a. a. O. 20 ff.

²⁹ AA 24.

³⁰ PO 8.

³¹ Vgl. K. Rahner, Strukturwandel der Kirche (Herder-Bücherei 446) Freiburg 1972, 115 ff.

e) *Gesinnungsgemeinschaften* innerhalb der Kirche (wozu wohl die sogenannten konservativen und progressiven Gruppierungen zu rechnen sind) sowie kirchlich orientierte Zweck- und Aktionsverbände werden angesichts der von ihnen angestrebten breiten Basis für gewöhnlich nicht zur Gemeindebildung tendieren, ihnen entspricht die „private“ Vereinigung.

V. Integrierung in die eine Kirche

Erfahrungen der profanen Gesellschaft mit dem Verbändewesen können lehrreich sein, freilich sind Parallelen nur mit großer Vorsicht zu ziehen. Auch ist die christliche Personwürde ebenso wie die Achtung vor dem freien Wirken des Geistes Gottes und die Einheit der Kirche in die Erwägungen einzubeziehen.

1. Die „negative“ Integrierung einer Gruppe in die Kirche fordert die Ausschaltung von deren Machtausübung gegenüber anderen und umgekehrt; sie bedeutet, daß gesichert sein muß:

a) *Der Freiheitsraum der Gruppe gegen andere Gruppierungen.* Voraussetzung ist die rechtlich konkretisierte und geschützte Versammlungsfreiheit. Die von der kirchlichen Autorität anerkannte Gruppierung bedarf aber auch des Schutzes gegen ungerechte Angriffe und Eingriffe durch andere Gruppen. Wenn eine oder beide beteiligten Gruppen der kirchlichen Rechtspersönlichkeit entbehren, wie es jetzt noch bei „privaten“ Vereinigungen der Fall ist, wird die Anrufung kirchlicher Gerichte auf Schwierigkeiten stoßen, die aber nicht unüberwindlich sind. Einige hauptbeteiligte physische Personen können als Kläger auftreten, der beklagte Teil kann u. U. auch aus einem nicht konkret bestimmten Personenkreis bestehen³². Anstrebenswert wäre es, wenn anerkannte Gruppen ohne Rechtspersönlichkeit Parteistellung erlangen könnten, entweder durch Verleihung seitens des Ordinarius für den Einzelfall oder vor den vielfach gewünschten kirchlichen Schlichtungs- und Schiedsstellen allgemein. Jedenfalls müßte sich jede Gruppe gegen Verketzerungen aller Art rechtlich wirksam zur Wehr setzen können – gegen subtilere Befehlungen wird es leider nur selten rechtliche Mittel geben.

b) *Der Freiheitsraum der Mitglieder gegenüber der Gruppe.* Die Individualsphäre des einzelnen Gläubigen muß nicht nur gegen Eingriffe kirchlicher Behörden, sondern auch gegen Übergriffe von Gruppierungen ohne amtliche Führung geschützt werden. Bei der geplanten gesetzlichen Formulierung von Grundrechten in der Kirche müßte diese „Drittwirkung“ berücksichtigt werden³³.

c) *Der Freiheitsraum der kirchlichen Gesellschaft gegenüber der Manipulation durch Gruppen.* Gruppierungen dürfen weder die kirchliche Gesellschaft noch auch die Entscheidungsträger in der Kirche über Gebühr und einseitig beeinflussen. Diese Forderung muß vereinbart werden mit der Zuerkennung eines legitimen Einflusses zur Durchsetzung der Interessen und Ziele der Gruppe. Ein gewisses Regulativ könnte in der Verpflichtung zur Publizität von Gruppeneinflüssen liegen: Wenn eine Gruppe die Namen ihrer Mitglieder und Funktionäre bekanntgeben muß, wenn ein kirchlicher Amtsträger berechtigt und verpflichtet ist, Eingaben einer Gruppe, die die Allgemeinheit betreffen, der Öffentlichkeit zugänglich zu machen, können Manipulationsversuche verhindert oder entschärft werden³⁴.

2. Die „positive“ Integrierung besteht in der Einfügung in die Einheit der Kirche, konkret in die übergeordnete Gemeinschaft (Pfarre, Diözese, Gesamtkirche)³⁵, nicht

³² Vgl. die Entscheidung der Ap. Signatur v. 1. 12. 1970 in PerRMCL 61 (1972) 174.

³³ Vgl. *Albrecht* a. a. O. (Anm. 8) 18.

³⁴ Ebd. 15 f.

³⁵ Auch intermediären Gliederungen wie Dekanat, Stadtkirche u. dgl. kann dabei eine wichtige Funktion zukommen.

nur im Sinn einer Abgrenzung und Unterordnung, noch auch im Sinn eines bloßen Interessenausgleiches, sondern in der positiven Mitarbeit am Ziel der kirchlichen Gemeinschaft und in einem verantwortlichen Einfluß auf ihr Planen und Wirken in Zusammenordnung mit anderen sozialen Kräften³⁶. Als rechtliche Mittel, die Koordinierung der einzelnen Gruppen mit und in der übergeordneten kirchlichen Gemeinschaft herzustellen, kommen in Betracht:

a) *Die Amtsträger der rechtlich konstituierten Gemeinde* sind Bindeglied zur übergeordneten kirchlichen Organisation: Für die Einordnung der Teilkirchen durch ihren Ordinarius sorgt die gesamtkirchliche Autorität; die bestehenden rechtlichen Regelungen bieten genügende (wenn auch nicht ausdrückliche) Handhabe, den Personalpfarrer in der Diözese zu Wort kommen zu lassen³⁷; Gemeinden, die Substrukturen der Pfarre darstellen, werden in der Pfarre Berücksichtigung finden; für die Beziehungen der priesterlichen Leiter von nichtpfarrlichen kategorialen Gemeinden zu Ordinarien, diözesanen Gremien und Pfarrern gibt es teilweise schon Normen³⁸, die im übrigen leicht analog ausgebaut werden können. Für kirchliche Vereinigungen kann der vom Ortsordinarius bestellte Seelsorger (c. 698) als amtlicher Verbindungsmann gelten. Die Koordinierung auf der bloßen Ebene der Amtsträger ist insofern unbefriedigend, als sie die Glieder der Gruppe in einer passiven Rolle beläßt. Auch ist sie für „private“ Vereinigungen nicht geeignet.

b) *Von der Gruppe entsandte Kontaktleute*, allein oder mit den Amtsträgern der Gemeinde, dienen der Verbindung mit den Verantwortlichen der übergeordneten kirchlichen Einheit. Dieses Mittel der Koordinierung bewegt sich außerhalb der gemeinrechtlichen Normierung und kann partikularrechtlich weitgehend frei gestaltet werden. Der Bischof kann Gruppen auffordern, ihm bevollmächtigte Verbindungsleute zu benennen. Oft aber werden die Gruppen ihre Anliegen in Gremien vertreten.

c) *Vertretung der Gruppen in Gremien*. Gruppen gleicher oder ähnlicher Art schließen sich oft zu Dachverbänden, Arbeits- oder Interessengemeinschaften zusammen, um nach außen gemeinsam vorzugehen. Solche Zusammenschlüsse können eine Art Vor-Koordinierung darstellen, die die Zahl der Gesprächspartner reduziert und die Koordinierung in der größeren kirchlichen Einheit erleichtert.

3. *Die eigentlich aktuelle Frage ist aber die nach einer Vertretung der verschiedenen Gruppen in den offiziellen Beratungsgremien wie Pfarrgemeinderat, diözesaner Pastoralrat oder Koordinierungsgremien für das Laienapostolat*³⁹.

a) Die eine Extremlösung wäre die Zusammensetzung solcher Gremien vorwiegend aus Vertretern der Gruppen, etwa so, daß einige Kleriker die amtliche Kirchenorganisation mit ihren Gemeinden vertreten, die Laien und manche Priester aber die kirchlichen und „privaten“ Vereinigungen (sowie die sich nicht als Vereinigung verstehen den Organisationen wie die Kath. Aktion), oder daß alle Mitglieder des Gremiums außer den Mitgliedern von Amts wegen nach von den verschiedenen Gruppierungen aufgestellten Listen gewählt werden. Gegen diese Möglichkeiten, die da und dort angestrebt werden, erheben sich schwere Bedenken. Angesichts der Pluralität der Gruppen wird es kaum durchführbar sein, alle durch einen Delegierten vertreten sein zu lassen, erst recht nicht, wenn man größeren Gruppen mehrere Delegierte zugesteht, ohne daß die Beratungsgremien zur Arbeitsunfähigkeit aufgebläht werden. Die gemeinsame Entsendung von Delegierten durch Dachverbände aber wird der Eigenart und Selbständigkeit der einzelnen Gruppen zu wenig gerecht; die so bestellten Vertreter sind für die Meinung der vertretenen Gruppen nur sehr beschränkt

³⁶ Vgl. AA 23.

³⁷ Bezüglich der Diözesansynode c. 358, § 2.

³⁸ Ausländerseelsorge n. 40–43.

³⁹ AA 26.

repräsentativ. (Auch Vertreter einer einzelnen Gruppe werden nicht immer die Meinung der Mitglieder zum Ausdruck bringen, die Demokratie innerhalb der Gruppe ist ein anzustrebendes, aber immer sehr gefährdetes Ideal.) Schließlich können die notwendig festen Statuten und Wahlordnungen der Beratungsgremien nicht ganz mit der Veränderlichkeit der einzelnen Gruppen und ihres Verhältnisses zueinander Schritt halten, so daß auch diesbezüglich keine optimale Repräsentation gewährleistet ist.

Der Haupteinwand aber geht dahin, daß die Gläubigen nur zu einem geringen Teil durch organisierte Gruppierungen (außer der territorialen Kirchenorganisation) erfaßt sind und sich erfassen lassen, so daß die Mehrheit des Gottesvolkes ohne genügende Vertretung bliebe, wenn die amtlichen kirchlichen Gremien auf eine Verbändekammer zusammenschrumpften. Überdies kann das Modell der Parteiendemokratie keinesfalls als solches in die Kirche übernommen werden, da die Kirche weder die Funktion einer Partei als Willensbildung des souveränen Volkes kennt noch auch der faktisch übliche Stil der Gegnerschaft unter den Parteien bzw. unter den Verbänden als Interessengruppen mit den Gesinnungen des Evangeliums und mit der Einheit der Kirche vereinbar ist. Die Idee eines „Verbänderates“ begegnet übrigens auch im staatlichen Bereich großen Reserven⁴⁰.

b) Das andere Extrem wäre, die offiziellen kirchlichen Beratungsgremien nur nach anderen Gesichtspunkten als nach der Vertretung der Gruppen des Gottesvolkes zusammenzusetzen. Wenn aber der Amtsträger, dem das Gremium zugeordnet ist, die Situation und die Wünsche der ihm anvertrauten Gemeinschaft kennenlernen will, wird er nicht umhinkommen, seine Berater aus den wichtigsten Gruppen und Schichten der Gemeinschaft zu entnehmen. Diese sind nicht mit den organisierten Gruppen gleichzusetzen, die jedoch nach ihrem Gewicht ebenfalls gehört werden sollten. Auch besteht die Gefahr, daß Gruppierungen, die als solche nicht in der Zusammensetzung der Gremien berücksichtigt sind, sich auf unkontrollierbaren Umwegen Einfluß zu verschaffen suchen.

c) Die zwar nicht allseits befriedigende, doch brauchbarste Mittellösung dürfte darin liegen, daß ein großer Teil der Gremien auf Grund der amtlichen Kirchenorganisation, die weitgehend eine Art direkter Demokratie ermöglicht (Pfarre, Dekanat usw.) besetzt wird; den auf diese Weise nicht vertretenen Gruppen soll ein ihrer Zahl und Bedeutung entsprechendes Kontingent in den Beratungsgremien zugewiesen werden. Die Gruppen werden sich durch Zusammenschlüsse auf gemeinsame Delegierte einigen müssen. Soweit auf diese Weise ihre Vielfältigkeit nicht genügend berücksichtigt werden kann, muß den einzelnen Gruppen die Möglichkeit offenstehen, ihre Meinung, sei es über ihre eigenen Interessen, sei es über die Anliegen der Kirche, den Amtsträgern zu Gehör zu bringen⁴¹.

4. Ein klar umschriebenes *Petitionsrecht* sowie der Ausbau des *Konsultationsverfahrens* vor der Erlassung von kirchlichen Gesetzen könnte dazu dienlich sein. Das II. Vatikanum erkennt allen Christgläubigen das Recht und u. U. die Pflicht zu, den geweihten Hirten „ihre Meinung in dem, was das Wohl der Kirche angeht, zu erklären“; zu den „dazu von der Kirche festgesetzten Einrichtungen“⁴² müßte die rechtliche Fixierung und Umgrenzung dieses Rechtes gehören. Vereinigungen sollten dazu

⁴⁰ Vgl. H. Reiger, *Verbänderat in Österreich? Demokratie im Umbruch* (Fragen des sozialen Lebens 7), Wien 1970, 171–184.

⁴¹ Die viel erörterte Frage, ob die kirchlichen Beratungsgremien auch Entscheidungsbefugnisse haben sollten, bezieht sich auf das Verhältnis dieser Gremien zum kirchlichen Amtsträger und berührt nicht direkt den Einfluß der Gruppen auf den Amtsträger. Daß die einzelne Gruppe nicht mehr als eine Meinungsäußerung erwarten kann, geht aus dem Gesagten hervor.

⁴² LG 37.

befugt sein, auch wenn sie im kirchlichen Bereich keine Rechtspersönlichkeit genießen. Gegenstand solcher Petitionen könnte die Erlassung rechtlicher Normen oder die Aufhebung rechtlicher Mißstände sein; das Vorgehen der kirchlichen Verwaltung zugunsten bestimmter Personen oder gegen solche müßte wohl ausgeschlossen werden. Den kirchlichen Amtsträgern könnte die Pflicht auferlegt werden, Petitionen binnen einer bestimmten Frist zu beantworten; diese können aber nicht in jedem Fall als Antrag an ein Beratungsgremium angenommen werden.

Die Initiative kann auch vom kirchlichen Gesetzgeber ausgehen, der in der Gesetzesvorbereitung die Meinung kirchlicher Gruppen einholt. Soweit dabei der Rahmen der offiziellen Beratungsgremien überschritten wird, lassen sich kaum Regeln aufstellen, welche Gruppen in welchen Angelegenheiten zu befragen sind – ihre Zahl und Vielfalt erlaubt dies nicht.

Staat — Gesellschaft — Kirche

Bevor wir unser Thema angehen, wollen wir durch das Bedenken von vier Vorbemerkungen zu ihm eine gemeinsame Einstellung gewinnen. Es geht dabei um Ziel, Themawahl, Methode und Gedankenfolge unserer Überlegungen.

Vorbemerkungen

1. Unser Ziel

Es ist zweifach: ein wissenschaftssystematisches und ein lebenspraktisches Ziel. Wissenschaftssystematisch geht es uns darum, zu zeigen, wie die verschiedenen Wissenschaften, die ja alle im Menschen gründen und dem Menschen dienen sollen, eine Einheit bilden. Spezialisierung ist notwendig und unvermeidlich. Aber die Fundierung aller Wissenschaften, der Naturwissenschaften, der Sozialwissenschaften, der Geisteswissenschaften in der Philosophie als Grundlagenwissenschaft und ihre Ausrichtung auf die Theologie als Abschlußwissenschaft muß gerade heute wieder gesehen werden. Wenn unsere Universitäten nicht noch mehr in zusammenhanglose Multiversitäten zerfallen und dann durch Ideologien von außen zwangsweise zu einer Einheit, und zwar einer falschen zusammengefaßt werden sollen, müssen wir wieder zu den letzten Gründen der Wirklichkeit zurück, die in ihrem Wahrheits- und Wertgehalt zu erforschen kritische Wissenschaft als ihre eigentliche Aufgabe anzusehen hat; denn „Wissenschaft ist die Erforschung der ganzen Wirklichkeit aus allen ihren Gründen“.

Unser wissenschaftssystematisches Ziel kann jedoch nur erreicht werden, wenn wir die Grundvoraussetzung jeder wissenschaftlichen Forschung und Diskussion anerkennen: wir brauchen *klare Begriffe*, d. h. die richtigen geistigen Greifwerkzeuge, um die Wirklichkeit zu erfassen. Wir brauchen sodann *wahre Grundsätze*, welche die Grundbezüge und -zusammenhänge der Wirklichkeit in ihr selbst, und d. h. letztlich zum und mit dem Menschen festhalten. Dazu brauchen wir ein *kritisches, realistisches Durchfragen* ohne Rücksicht darauf, ob uns das Ergebnis schmeckt oder abschreckt.

Das zweite Ziel unserer Überlegungen ist lebenspraktisch. Denn, wie noch darzulegen sein wird, Staat — Gesellschaft — Kirche sind für unsere menschliche und soziale, d. h. mit- und zwischenmenschliche Existenz entscheidend. Jeder von uns muß zu diesen Fragen der geschichtlichen Wirklichkeit so oder so Stellung nehmen, weil es um eine unausweichliche Entscheidung hinsichtlich seiner weltlichen ganz-menschlichen Existenz und Wohlbefindlichkeit geht. Mancher wird vielleicht diese Aussage überraschend finden. Das ist aber nur dort der Fall, wo er sich noch zu wenig seiner voll-menschlichen Existenz und ihrer Bedingungen bewußt geworden ist. Das ist vor allem dort der Fall, wo jemand nur seine individuellen Interessen und die sie befriedigenden vor allem materiellen Mittel anerkennt und damit seine eigentliche ganzmenschliche Existenz verfehlt.

2. Unsere Themawahl

An der gesellschaftspolitischen Aktualität unseres Themas gibt es keinen Zweifel. Auf den Unterschied, aber auch auf den Zusammenhang und die Bedeutung von Staatspolitik und Gesellschaftspolitik beziehen sich die Gespräche zwischen den Parteien im Staat. Das Verhältnis von Staat und Kirche, von Staat und Gesellschaft und heute auch von Kirche in Gesellschaft und Gesellschaft in Kirche ist ein zentrales Thema unserer Geschichte und damit auch des Menschen als sozialem Wesen; denn jede Individualgeschichte ist mit ihrer Einmaligkeit eingebettet in Sozialgeschichte, und diese kann bei aller schicksalhaften Bedeutung partikulärer Geschichte nur in Universalgeschichte voll verstanden werden. Und gerade das ist heute deutlicher denn je

zu spüren, wo die Welt immer mehr zur „einen“ Welt zusammenwächst. Daher ist auch die gesellschaftspolitische Aktualität unseres Themas für uns alle hier und heute nicht zu übersehen.

Die wechselvolle, oft sehr leidvolle, an Verwirrungen auf allen Seiten nicht arme Geschichte des Verhältnisses von Staat und Kirche ragt hinein auch in unsere Zeit. *Dort*, in totalitären Staaten, werden die Kirchen unterdrückt, weil die weltlichen Herrscher kein höheres mit ihnen konkurrierendes und ein ihnen selbst Grenzen gebietendes Gesetz anerkennen wollen. *Hier* in den freiheitlich-demokratischen Staaten wird heute die Kirche mit ihren historisch gewachsenen Ansprüchen und Tätigkeiten immer mehr aus der Öffentlichkeit zurückgedrängt. Und in der sogenannten „Dritten Welt“ stehen gerade zur Stunde die Emanzipationsbewegungen im Gegensatz zur Welt der früheren Kolonisatoren und auch gegen die Kirchen, wo sie jene in Wahrheit oder dem Verdacht nach begleiteten oder wo diese jene für ihre Zwecke ausnutzte.

Unsere Themawahl ist aber auch darum so brennend aktuell, weil immer mehr die freie Gesellschaft im Staat und heute auch in der Kirche um ihre freien Gestaltungsmöglichkeiten und -rechte und deren Organisationsformen ringt. In totalitären Staaten wird bekanntlich freie gesellschaftliche Tätigkeit unterdrückt. In Staaten, in denen eine individualistisch-liberalistische politische Weltanschauung dominiert, wird dagegen die Gesellschaft mit ihren Freiheiten und Möglichkeiten dann zu einer Gefahr für das vom Staat zu besorgende Gemeinwohl, wenn gesellschaftliche Gruppeninteressen über das allgemeine Interesse erhoben werden. Auch die Kirche, der mystische Leib Christi im pilgernden Gottesvolk, kennt schon immer, besonders aber heute ein innerkirchliches gesellschaftliches Problem. Schon immer bestand ja freies gesellschaftliches Leben in den verschiedensten Organisationsformen in der Kirche. Dessen Recht auf Existenz und Freiheiten werden heute jedoch besonders, allerdings zum Teil antiautoritär thematisiert, merkwürdigerweise aber weniger von Vertretern dieser gesellschaftlichen Freiheiten, als von jenen, die entweder dieses freie gesellschaftliche Leben in der Kirche vom Weltlich-Politischen her begrenzen wie im totalen Staat oder aber Kirche „organisistisch“ mißverstehen und darum einem innerkirchlichen Zentralismus huldigen. Auch hier hat heute die Forderung nach einer *lex fundamentalis Ecclesiae* ihren legitimen Platz.

3. *Unsere Methode*

Es geht uns hier um den Weg zur Erkenntnis dessen, was in unserem Thema an Beziehungen zwischen Staat – Gesellschaft – Kirche, und zwar unter wissenschaftlich-theoretischem und politisch-praktischem Aspekt gefragt ist. Aber welche wissenschaftliche Methode sollen wir hier befolgen? Da jede Wissenschaft bestimmt wird von ihrem Material- und dann von ihrem Formalobjekt, so hat sie von diesem vornehmlich, wenn auch nicht ausschließlich, ihre Methode abzuleiten.

Staat – Gesellschaft – Kirche gehören zu drei sozialen Bereichen von verschiedenster Eigenart und Mächtigkeit. Sie stehen hier zur Diskussion. Wir können aber geschichtlich-soziologisch bzw. ontologisch den Staat weder von der Kirche noch von der Gesellschaft, noch die Kirche von Staat und Gesellschaft, noch Gesellschaft von Staat und Kirche allein aus definieren. Jeder dieser eigenständigen und geschichtlich geprägten Bereiche des Sozialen, d. h. des Mit- und Zwischenmenschlichen, ist methodisch von seiner je eigenen Objektivität und Realität aus anzugehen. Die Frage ist dann natürlich: Wenn das so ist, wie können wir überhaupt ein solches Thema, dessen in Begriffen gefaßte Wirklichkeiten völlig verschiedenen Bereichen angehören, methodisch-wissenschaftlich zusammenfassend in Beziehung setzen und richtig erkennen?

Natürlich geht so etwas nur, wenn es in Staat – Gesellschaft – Kirche einen gemeinsamen Bezugspunkt gibt, von dem aus alle drei sozialen Bereiche überhaupt erst zu

verstehen sind. Und das ist der Mensch, der im Christsein nicht verkürzt oder gar verneint, sondern ohne Abstriche an seinem Menschsein bejaht und darüber hinaus als auf gnadenhafte Vollendung hingeordnet gesehen wird.

Unsere Methode kann näherhin gesehen *nicht deduktiv* sein, weil wir nicht von einer einheitlichen Sicht, vor allem nicht von einer einheitlichen anthropologischen, besonders rechtswissenschaftlichen bzw. soziologischen bzw. theologischen Sicht ausgehen können, um von dorthin dann für hier und heute theoretische und praktische Folgerungen zu ziehen.

Wir müssen hier *reduktiv* vorgehen, d. h. wir müssen die uns allen in unserer Erfahrung vor- und aufgegebene Existenz in Staat – Gesellschaft – und wenigstens auch in unserem Gegenüber zur Kirche durchsichtig machen auf ihre Gründe hin, d. h. vom Menschen und seine Erhöhung und Vollendung im Christen her müssen wir alle drei Bereiche hinterfragen. Insofern ist unsere Methode reduktiv: sie reduziert, führt zurück das Vordergründige auf das Hinter- und Letztgründige.

4. Unsere Gedankenfolge

Wie unser Thema und unsere bisherigen Überlegungen nahelegen, werden wir im 1. Teil versuchen, die drei Begriffe: Staat – Gesellschaft – Kirche näher und genauer zu bestimmen. Im 2. Teil geht es darum, die von den Begriffen bezeichneten Wirklichkeiten in ihrer wesensbestimmten geschichtlichen Konkretheit genauer zu definieren. Nach diesen mehr *gesellschaftswissenschaftlichen* Darlegungen geht es im 3. Teil um das *gesellschaftspolitische* Problem und Anliegen, d. h. um die soziale oder mit- und zwischenmenschliche Gestaltung der drei Bereiche von Staat und Gesellschaft und Kirche heute.

I. Was bedeuten Staat – Gesellschaft – Kirche?

Jeder kennt diese Begriffsworte des Themas, aber, wenn nicht alles täuscht, können nicht alle, die sie gebrauchen, ihre wahre Bedeutung genau angeben. Was mit diesen Begriffsworten an Wirklichkeit ergriffen wird, darüber sind selbst die, welche meinen, es doch zu wissen, d. h. die verschiedenen Wissenschaftler und vor allem die politischen Praktiker untereinander sehr uneins. Sowohl innerhalb der im Thema angesprochenen einzelnen Wissenschaften, d. h. in der Jurisprudenz, in den Sozialwissenschaften und in der Theologie als auch zwischen diesen Wissenschaften werden die im Thema gebrauchten Begriffe sehr unterschiedlich gebraucht. Wer also die im Thema gebrauchten Begriffe verwendet, muß daher genau sagen, was *er* damit meint. Das gilt auch für unsere Überlegungen.

1. *Unter Staat verstehen wir die organisierte Volksgemeinschaft.* Das Volk, wenn verbunden durch Geschichte, Tradition, Schicksal, Sprache und oft durch vitale Lebensinteressen, nennen wir Nation. Das Volk ist das, was im Staat existent wird. Volk und Staat lassen sich also nicht trennen. Wie wäre sonst auch Demokratie möglich! Weder ist also der Staat bloß ein Normensystem noch eine Schiedsstelle für gesellschaftlich konkurrierende Interessen, noch der alles absorbierende total-staatliche Leviathan. Andererseits ist das Volk *in diesem Zusammenhang* auch nicht irgendetwas Amorphes, Gestaltloses oder sozial Indefinites. Volk, zusammengehalten durch eine um des Gemeinwohls aller seiner Glieder willen legitimierte, vor allem die Rechtsordnung gewährleistende Autorität, bildet in dieser Form als soziale Ganzheit: den Staat. Philosophisch gesprochen ist das Volk gleichsam die Materie, die im Staat als seiner Form, zu einer realen geschichtlichen Ganzheit integriert, existent wird. So ist verständlich, warum das Volk den Staat zu seiner realen geschichtlichen Existenz benötigt und umgekehrt aber auch, warum eine Nation gewöhnlich nach eigener Staatlichkeit und Einheit strebt.

Wenn man den Staat historisch-genetisch definiert als das Gebilde, welches als Element in sich vereint: Staatsvolk, Staatsgebiet, Staatsautorität, so ist, ontologisch definiert, der Staat als organisierte Volksgemeinschaft dasjenige soziale Gebilde, welches das Gemeinwohl der in ihm Zusammengeführten erstrebt, und zwar durch die *Rechtsordnung* kraft staatlicher Gesetze, durch Ermöglichung der *Wirtschaftsordnung* in gemeinwohlgerichteter Freiheit und durch die Förderung einer *Kulturordnung* als Unterstützung jener den Menschen gerade als Menschen in sich selbst und in Gemeinschaft auszeichnenden und darum verbindlich aufgegebenen Werte des Wahren, des Guten, des Schönen und des Heiligen.

2. *Unter Gesellschaft* verstehen wir dagegen im Rahmen unseres Themas das freie Zusammenleben und Zusammenwirken der je einzelnen und Gruppen von Menschen im umgreifenden staatlichen Ganzen.

Die Unterscheidung von Staat und Gesellschaft nun ist grundwichtig, und zwar von *Staat*, der möglichst vieler freier gesellschaftlicher Lebensäußerungen zu seinem eigenen Gedeihen bedarf, und von *Gesellschaft*, die im Staat eine die individuellen und die Gruppeninteressen auf das Gemeinwohl aller hin koordinierende freie Lebens- und Betätigungsform findet. Diese Unterscheidung ist unmittelbare Erfahrungstatsache. So ist der Staat mit seiner Beamtenschaft verschieden von den verschiedenen gesellschaftlichen Interessengruppen, z. B. Gewerkschaften mit ihren Funktionären. Daß dieselben Menschen einmal als Staatsbürger das im Staat geeinte Volk und als Interessenvertreter freie Gesellschaften bilden, sind zwei verschiedene Aspekte und Organisationsformen des Sozialen.

Totalitaristen leugnen die freie Gesellschaft im Staat. Sie versuchen, die freie Gesellschaft dem Staat als allein und alles dirigierender und beherrschender Macht totaliter unterzuordnen, zum mindesten aber einzuengen durch alle freien Initiativen und Veranstaltungen reglementierende staatliche Bevormundung oder gar durch sog. „Gleichschaltung“. *Liberalisten* dagegen verabsolutieren mehr oder weniger die freie Gesellschaft und degradieren den Staat zu einem bloßen „Nachtwächter“.

Gesellschaft ist somit um der Freiheit willen ebenso lebensnotwendig für den Staat und des in ihm geeinten, sein Gemeinwohl suchenden Volkes, wie auch Gesellschaft des Staates bedarf, damit die Freiheit der einzelnen und der Gruppe stets gemeinwohlbezogen sich realisieren und Mißbrauch der Freiheit nicht zu einer Unterdrückung der Freiheiten und Rechte der Schwachen und zur Gefährdung des Gemeinwohles wird.

3. *Unter Kirche* verstehen wir hier theologisch die Gemeinschaft der durch Glaube und Taufe zur Christusgemeinschaft Geeinten. Nach katholisch-theologischer Auffassung ist Kirche der mystische Leib Christi im pilgernden Gottesvolk (Vat. II).

Man kann Kirche letztlich in ihrem Wesen nur im Lichte des Offenbarungsglaubens verstehen. Wenn man aber wie im Thema Kirche zu Staat und Gesellschaft in Beziehung setzt, dann meint man die Kirche als eine soziale geschichtliche Gegebenheit und gesellschaftliche Größe, die geeint ist durch einen bestimmten Glauben und die eine soziale Ordnung besitzt unter Führung bestimmter Autoritäten.

Historisch kann man nun das Verhältnis von Staat — Gesellschaft — Kirche betrachten als ein dichtes Beziehungsgeflecht, das sich in der Geschichte in sehr verschiedenen Erscheinungsformen realisiert hat.

Und betrachtet man die Geschichte dieser drei sozialen Größen bis heute, besonders das Verhältnis von Staat und Gesellschaft zur Religion, so finden wir überall den Versuch der einzelnen und der Gruppen, sich zu einem Letzten, in einem auch über Staat und Gesellschaft hinausragenden Absoluten zu begründen. Das ist zu allen Zeiten feststellbar und bald so bald anders verwirklicht. Politik und Religion sind daher untrennbare Partner, bald freundschaftlich — oft allerdings zu eng verbunden,

bald feindschaftlich einander bekämpfend, bald in Indifferenz sich gegenseitig ignorierend. Kirche, von der *hier* die Rede ist, ist jene Religionsgemeinschaft, in welcher der sich in Christus offenbarende Gott allen Menschen zum Heil offenbart und schenkt. Was Staat und Gesellschaft jedoch nicht zu leisten vermögen und auch nicht versuchen sollen, das bietet die Kirche an: das Heil. So ist die Sicht, den Staat der Kirche überzuordnen oder auch nur gleichzuordnen, auch deshalb verfehlt, weil das Heil, um das es der Kirche allein gehen muß, über das vom Staat angestrebte irdische Gemeinwohl der in ihm geeinten Volksgemeinschaft weit hinausgeht.

Weil der Mensch auf das Heil hin unterwegs ist und sein muß, da er letztlich existentiell danach verlangt, muß Kirche mehr sein, mindestens aber als etwas völlig anderes verstanden und bewertet werden als Staat und Gesellschaft.

Wo aber Kirche nur als ein profan-gesellschaftliches Gebilde unter anderen freien Gebilden, z. B. Gewerkschaften oder Sportvereinen und dgl., angesehen wird im Verhältnis zum Staat, wird damit nur eine, die empirisch und sozialwissenschaftlich feststellbare und politisch manipulierbare Seite der Kirche anvisiert. Gewiß kann man von einem, der nicht an die Kirche Jesu Christi glaubt, nicht verlangen, daß er die Kirche in ihrem weltüberlegenen heilsgeschichtlichen besonderen Sein und Anspruch versteht und bejaht. Dem, der die Kirche nur als ein weltgeschichtlich-soziales Gebilde ansieht, kann nur historisch aufgewiesen werden, daß der tatsächliche Verlauf der Weltgeschichte, gerade im Abendland, ohne die Kirche nicht gedacht und verstanden werden kann. Vor allem aber muß dem Sozialwissenschaftler, der die Kirche nur als gesellschaftliches Gebilde ähnlich anderen profanen Gebilden ansieht, bedeutet werden, daß das gesellschaftliche Gebilde Kirche nicht bloß irgendein historisches, sondern auch ein der geschichtlichen Erscheinung nach mit bloß profangeschichtlichen Kategorien nicht voll erklärbares und verstehbares Gebilde ist.

Es gibt daher folgende Stellungnahmen zur Kirche: Entweder man sagt:

1. Sie ist bloß ein profangesellschaftliches Gebilde innerhalb des Staates wie andere freie Gesellschaften auch, z. B. die Gewerkschaften. Oder

2. sie ist ein sowohl vom Staat als geeinter Volksgemeinschaft als auch von Gesellschaft als Feld freier Austauschkommunikationen im Staat zu unterscheidendes eigenes Sozialgebilde, das man zwar sozialwissenschaftlich beurteilen, aber nach Ausweis der geschichtlichen Tatsachen so nicht restlos erklären kann.

Das gilt für den gläubigen Christen als selbstverständlich, für den Historiker als eine geschichtliche Tatsache oder mindestens als ein noch nicht völlig gelöstes Problem, weil es allein weder vom Staat noch von der im Staat sich aktivierenden freien Gesellschaft her verstanden oder erklärt werden kann. Das letzte Verständnis der Kirche Jesu Christi kann nur im Kontext der Heilsoffenbarung, d. h. im Glauben gefunden werden. Damit werden die juristischen und sozialwissenschaftlichen begrenzten Sichtweisen von Kirche nicht verneint. Sie werden aber vertieft im Glauben und so zum vollen Verständnis von Kirche geführt.

II. Die grundsätzlichen Beziehungen zwischen Staat — Gesellschaft — Kirche

Grund und Ziel aller drei sozialen Wirklichkeiten ist der Mensch. Seine Entfaltung im Mitmenschlichen führt zur Institutionalisierung und Organisation im Zwischenmenschlichen in den verschiedenen Formen, so auch zum Staat.

Der Staat gründet somit im Menschen, und er hat allein dem Menschen zu dienen. Das und nichts anderes ist sein Ziel, seine *suprema lex*.

Die Entfaltung des Menschen im privaten Raume persönlicher Freiheit im Ganzen führt zur Gesellschaft im Staat.

Die politischen Grundrechte garantieren auch diese freie Entfaltung des Menschen im

Rahmen einer für alle als Volk geltenden Verfassung, und diese wiederum untersteht den Menschenrechten, welche Grundlage einer weltumfassenden Einheit werden sollen. Im Raume des Gesellschaftlichen aber besteht heute die Gefahr, daß unter Mißachtung der gemeinwohlorientierten staatlichen Rechtsordnung gerade die einzelnen und die kleineren Sozialgebilde, vor allem die Familie, aber auch das Volk im Staat, durch die Macht der verschiedenen Interessengruppen vergleichgültigt, entrechtet und ihrem Wesen und Ziel „entfremdet“ werden.

Für die kritische Beurteilung des grundsätzlichen Verhältnisses von Staat – Gesellschaft – Kirche, sowohl in seinen früheren historischen Gestaltungen als auch in seinen heutigen, war und ist stets entscheidend, wie hier der Mensch als Grundlage des Mit- und Zwischenmenschlichen gesehen, anerkannt und gewertet wird.

Die Anthropologie ist daher auch hier die Schlüsselwissenschaft zum Verständnis von Staat – Gesellschaft – Kirche wie zu allen Zeiten, so auch heute. Eine falsche Anthropologie muß daher auch das Verhältnis von Staat – Gesellschaft – Kirche mißverstehen und zu einer falschen Sozialethik und zur gemeinschaftszerstörenden politischen Praxis führen.

Im Staat existiert der Mensch als Glied der im Staat geeinten Volksgemeinschaft. Nur von einer kritisch-realistischen philosophischen und offenbarungstheologischen Anthropologie und nicht von einem positivistischen – funktionalistischen – pragmatistischen Menschenbild her kann das Verhältnis Staat – Volk – Mensch richtig verstanden werden.

In der Gesellschaft muß der Mensch als einzelner und in Gruppen in seinen personalen Freiheiten im gegenseitigen Leistungsaustausch zur Geltung kommen, was er heute weithin in einem entarteten Liberalismus und im Sog des totalstaatlichen Kollektivismus nicht mehr erreichen kann.

Die Kirche hat allein dem Menschen in seinem Heil in Christus zu dienen. Aber der ganze Mensch mit *allen* seinen Bezügen und Interessen in Staat und Gesellschaft soll, insoweit seine Bezüge und Interessen heilsrelevant sind, hineingenommen werden in die Sicht und in das Leben der Kirche.

Diese kann und darf nie Teil des Staates sein. Sie ist auch kein bloß profan-gesellschaftliches Faktum, sondern jene Gemeinschaft, die den Menschen in seinen letzten Heilserwartungen und -hoffnungen auf den richtet, der allein diese erfüllen kann: Christus, den Herrn.

Stellen wir also fest: In Staat – Gesellschaft – Kirche geht es um den Menschen, aber in je verschiedener Weise, mit je verschiedenen Mitteln und mit je hierarchisch gestuften Zielsetzungen.

Der Mensch muß im Raume des Sozialen, d. h. des Mit- und Zwischenmenschlichen *ganzer „Mensch“* in ethischer Verantwortung und sozialer Freiheit sein und bleiben können und darf nicht durch menschenfremde Mächte welcher Art auch immer manipuliert werden oder zum bloßen Objekt sozialer Prozesse degradiert werden.

III. Gesellschaftspolitische Folgerungen aus unseren Überlegungen für heute auf das Morgen hin

1. Staat – Gesellschaft – Kirche müssen in ihrer Tatsächlichkeit, ihrer Unausweichlichkeit, ihrer geschichtlichen Verstrickung gesehen werden. Wer eine dieser Wirklichkeiten leugnet oder nur eine über die andere dominieren läßt, der verfehlt die geschichtliche Lage und Aufgabe im Ganzen, d. h. auch den Menschen.

Leider sind hier sowohl die einschlägigen Wissenschaften als auch die in diesen Lebensbereichen erfolgenden vor allem politischen Tätigkeiten noch wenig begriffsklar und noch weniger grundsatzwahr definiert, d. h. je in ihrer Eigenart und -bedeutung abgegrenzt und im Dienst am Menschen kooperativ koordiniert.

Ideologien und Utopien verschiedenster Art in allen drei Bereichen verkehren, verunordnen diese selbst und stören die Zusammenhänge mit den anderen Lebensbereichen bis hin zu einem den Menschen immer beeinträchtigenden und oft das Gemeinschaftsleben zerstörenden Kampf aller gegen alle.

2. Alle drei Bereiche gründen im Menschen und müssen dem Menschen dienen. Kein Bereich besitzt Absolutheit in jeder Hinsicht, sondern ihr Ziel- und Bezugspunkt ist stets nur der Mensch und damit auch der Mensch als soziales Wesen, d. h. im Bereich seines Mitseins im mitmenschlichen und zwischenmenschlichen Leben.

Hier wird besonders deutlich, daß die überall notwendigen geschichtlichen Struktur- und Ordnungsformen, z. B. Staatsformen, Gesellschaftsformen, kirchliche Organisationsformen, so wichtig sie selbst und ihre steten Verbesserungen sind und so sehr sie abzulehnen sind, wenn sie den Menschen verneinen, allein noch nicht genügen; denn der Mensch ist mehr als die sozialen Organisationsformen in Staat – Gesellschaft – Kirche, obwohl ohne jene Formen kein soziales Gebilde existieren und agieren kann.

Immer wieder muß daher vor der „Abstraktionsgefahr“ (G. Marcel) gewarnt werden, in der man abstrakt gefaßte Wirk- und Organisationszusammenhänge für die wahren Realitäten ansieht, während allein der Mensch in solchen Zusammenhängen Grund, Mitte und Ziel alles Wirkens sein kann. Gerade die heute immer mehr zunehmende „Sozialisation“ im Sinne der Enzyklika Johannes XXIII. „Mater et Magistra“ (1961), die wachsende Einfügung und Verstrickung des Menschen in immer umfassendere und absorbierende Vergesellschaftungen auf allen Lebensgebieten verlangt als Gegengewicht wachsende Personalisation. Wir brauchen in Staat – Gesellschaft – Kirche eine stärkere, die Personwürde aller und jeden Menschen in seinen Rechten achtende theoretische Einstellung und politische Praxis.

Hier fehlt es heute aber noch weithin. Oder fehlt es schon wieder daran? Wir müssen den fälschlicherweise sogenannten Ruf nach der „totalen Demokratisierung aller Lebensbereiche“ ebenso wie z. B. die Probleme der (funktionsgerechten) Mitbestimmung sehen als einen lebensnotwendigen gesellschaftlichen Drang des Menschen nach Freiheit gerade „am Ende der Neuzeit“ (Guardini), aus Sorge vor dem Absorbiertwerden durch soziale Kollektive welcher Art auch immer und anonyme Apparate. Davor will und soll er bewahrt und geschützt werden!

3. Entscheidend wichtig ist für alle drei Bereiche, daß in ihnen und zwischen ihnen die Menschen als deren Glieder zueinander stehen sollen nicht bloß als Konkurrenten, Mitarbeiter, Kollegen, Nachbarn usw. und noch weniger als deren konträres und kontradiktorisches Gegenteil, als sich gegenseitig bis auf das Messer bekämpfende Feinde, sondern daß die Menschen sich wahrhaft voll-menschlich nur brüderlich zueinander verhalten können. Brüderlichkeit heißt daher die Lösung der sozialen Frage. Diese Brüderlichkeit ist allerdings nicht die von 1789, sondern letztlich die in der Vaterschaft Gottes gründende Brüderlichkeit, die alle zusammen in der Welt und vor allem in der Kirche als „Familiengemeinschaft der Gotteskinder“ miteinander leben läßt. Und davon kündigt auch das Vat. II an vielen Stellen!

4. In dieser geschichtlichen Stunde stehen Staat – Gesellschaft – Kirche in Bewährung, weil sie je ihr Wesen und Ziel, ihre Unterschiede und kooperativen Verflechtungen gegen den Totalitarismus und gegen den individualistischen Liberalismus verteidigen müssen. Nur wenn jene Bereiche vom Menschen her auf den Dienst am Menschen hin, d. h. philosophisch richtig gesehen und realistisch-kritisch oder naturgerecht ausgerichtet bleiben und so auch politisch gestaltet und gelebt werden, so daß nicht einzelne Extremgruppen von der „Rechten“ oder von der „Linken“ in Staat – Gesellschaft – Kirche die übrigen persönlich-privat und im Gruppenleben unterdrücken, kann die Geschichte menschlich sein und bleiben.

Der Staat als existente Volksgemeinschaft und als wertgeprägtes Volk die Nation und *die Gesellschaft* als freies Gebilde im umfassenden gemeinwohlverpflichtenden sozialen Ganzen des Staates, und *die Kirche* als Gemeinschaft des Glaubens, Hoffens und Liebens in Christus: Diese drei großen Gebilde müssen in ihrer je verschiedenen Eigenart mit ihren verschiedenen, aber hierarchisch gestuften Zielen und den darauf bezogenen je eigenen Mitteln den Dienst am Menschen und seiner Zukunft leisten. Das zu erforschen ist auch der eigentliche Kern und die Aufgabe der Futurologie.

Dabei ist es das Anliegen besonders von Sozialphilosophie und -theologie zusammen mit anderen Sozialwissenschaften, wozu jedoch auch die Rechts-, die Wirtschafts- und die angewandten Kulturwissenschaften gehören, die ersten Begriffe zu klären und jene letzten Grundsätze herauszustellen, auf denen sich unser mitmenschliches Leben heute auf das Morgen hin in Gerechtigkeit und Friede als Ausdruck der Brüderlichkeit praktisch gestalten kann. Auf diesen Erkenntnissen muß dann die Politik als praktische Gestaltung der sozialen Lebensbereiche aufbauen. Politik ist dann, wie es Althusius schon vor Jahrhunderten unübertrefflich definierte: *Politica est ars homines ad vitam sociale constitutendam, colendam et conservandam consociandi*, Politik ist die Kunst, Menschen zu gesellschaftlichem, d. h. mit- und zwischenmenschlichem Leben zusammenzuführen, dieses Leben zu pflegen und zu entfalten und zu bewahren vor Schaden und Untergang.

Die IV. Römische Bischofssynode zum Thema „Basisgruppen“

Im Herbst 1973, nachdem an Stelle des Themas „Familie“ vom Papst die „Evangelisierung der heutigen Welt“ zum Synodenthema bestimmt worden war, übersandte das Sekretariat der Bischofssynode einen Fragenkatalog an die Bischofskonferenzen zur Beratung und Meinungsbildung. Im 3. Teil wird gefragt, wie heute die Evangelisierung vorangebracht werden solle, und welche konkreten Möglichkeiten man dafür sehe. Auf S. 20 f steht dann: „Sind unsere Pfarren wirkliche Gemeinschaften? Welchen Beitrag leisten sie, um das christliche Leben in Gemeinschaft zu fördern? Gibt es dort Organe der Beteiligung und Mitverantwortung? Sind die Ordensgemeinschaften in die Ortskirche integriert? Was soll man sagen zu den kleinen Gemeinschaften, die sich heute überall bilden (Basisgemeinden, Spontangruppen usw.)? Welches Modell soll gelten für die Gegenwart des Bischofs in seiner Diözese, damit er zum Mittelpunkt des gemeinschaftlichen Lebens werde?“ Damit deutete die römische Kurie an, welche Bedeutung sie den Basisgruppen (= BGn) der Glaubensgemeinschaft beimißt.

1. Das „Prinzip Gemeinde“ seit dem Ende des Konzils

Der Ruf nach Rückkehr zu den Quellen führte zu einer Neuentdeckung des „gemeindlichen“ Charakters des Christseins und der Vielfalt von Gemeindestrukturen in der Frühzeit der Kirche. Der Ruf nach tätiger Teilnahme aller an liturgischen Feiern führte konsequent zur Forderung nach Mitbeteiligung aller Mitglieder an kirchlichen Vorgängen. Die Kirchenkonstitution „Lumen Gentium“ machte die „Volk-Gottes-Theologie“ zum Fundament ihrer Ekklesiologie und gab damit bisher noch gar nicht abzusehende Anstöße für eine neue Praxis, miteinander Kirche zu leben. Die institutionelle Pastoral mit ihrem Modell der „geschlossenen“ kanonischen Pfarre sowie der Verbandskatholizismus mit seinen Schrumpfungerscheinungen führten dazu, daß die „Basis“ in vielen Teilen der Kirche – besonders aber in bisher „unterentwickelten“ Zonen und Sektoren – zur Selbsthilfe griff. Als Stimulantia wirkten eine intensive Begegnung mit der Bibel, ein kreativer Stil der Liturgie, eine gemeinsame und vertiefte Revision de la vie, Enttäuschungen über nichterfüllte Konzilsträume und -hoffnungen und die ständige Herausforderung durch eine zerklüftete, im Argen liegende Umwelt. Die Studentenunruhen des Mai 1968 in Nanterre-Paris, die Mode der Kommunen, die Jesus-People-Bewegung, die Pentekostalen-Erweckung, das Phänomen Taizé sind einige Signale dafür, daß ein Bündel von Faktoren als „Auslöser“ wirkten.

2. Verschiedenheit der Physiognomien dieser Gruppen

Besondere Herausforderungen durch die jeweilige kirchliche oder gesellschaftliche Situation, spezielle Begabungen und Bedürfnisse der Mitglieder, die Persönlichkeit des „Gründers“ sowie die „Geschichte“ der Beziehungen einer Basisgemeinde zum Bischof bestimmen das Antlitz einer solchen Gruppe: spirituell, devotionalistisch, aktiv-verbandsmäßig, familiär-kommunikativ, kritisch-systemverändernd. Von dieser Zuordnung hängen dann auch die Kategorien der Autoritätsausübung, des Gruppenzieles, des Organisationsschemas, der Entscheidungs- und Kontrollvorgänge und des Gesellschaftsbezuges ab. Von daher kann erst versucht werden, den Grad der „Kirchlichkeit“, die Total- oder Partialidentifikation einer solchen BG zu ermesen.

Generell könnte man sagen, daß dieses Phänomen in „romantischen“ Ländern (Lateinamerika, Spanien, Frankreich, Italien) stärker auftritt als in „germanischen“ Zonen. In den USA artikulierte es sich u. a. als sogenannte „Underground-Church“, in den Prayer-Meetings, in der „Community for free Ministry“ und vor allem mit starkem sozialem Engagement in den Suburbs der Metropolen. Rom und Italien sind ein „Spezialfall“, weil infolge der kirchenpolitischen Situation und der krassen sozialen

Unterschiede die Kontestation von „unten“ und die Suppression von „oben“, die Gegensätze zwischen „rechts“ und „links“ und die gegenseitige Entfremdung die Lage erschwert haben. Symptome dafür sind u. a. die Krise in der ACLI, das Scheidungsreferendum, der „Fall“ Franzoni, der Streit um das Konkordat. Der Kardinalvikar von Rom, Hugo Poletti, hatte im Winter 1973/74 mit Erfolg versucht, die ca. 5000 Leute der 70 Basiskommunitäten der Diözese für die Mitarbeit zu gewinnen, doch machte der Streit um das Referendum vieles wieder zunichte — zum Schaden aller.

3. Äußerung Papst Pauls VI. am 28. November 1973

Bei seiner Fensteransprache sagte er — mit „Lokalkolorit“ — an die Adresse der „Comunità di base“: „Das Hauptanliegen des Hl. Jahres ist auch die Wiederversöhnung mit jenen Kindern der Kirche, die zwar nicht formell ihren Bruch mit der Kirche erklärt haben, aber ihr gegenüber in einem abnormalen Zustand leben; sie wollen noch in Gemeinschaft mit der Kirche stehen, aber in einer Haltung der Kritik, der Kontestation, der freien Auswahl und der noch freieren Polemik. Diese zwiespältige Haltung verteidigen einige mit an sich plausiblen Gründen, nämlich mit der Absicht, gewisse bedauerliche menschliche oder fragwürdige Aspekte zu korrigieren bzw. die Kultur und die Spiritualität der Kirche zu fördern oder sie mit den Umwandlungen der Zeit in Einklang zu bringen. Diese Funktionen maßen sie sich aber mit so viel Willkür und so viel Radikalismus an, daß sie — ohne dessen vielleicht gewahr zu werden — jene nicht nur institutionelle, sondern auch geistige Gemeinschaft beleidigen und sogar brechen, der sie verbunden bleiben wollen... Dieses Phänomen breitet sich wie eine Epidemie in unserer kirchlichen Gemeinschaft aus... Es ist beklagenswert, mit welcher Leichtigkeit sich heute kirchliche Spontangruppen bilden, die sich als religiös und geistlich qualifizieren, aber in sich selbst geschlossen sind und allzu leicht antikirchlich werden und zu soziologischen und politischen Formen abgleiten.“

Auch in diesem harten Urteil, dessen Begründung man wohl überlegen muß, findet sich noch so viel heimliche Sympathie (Mit-Leiden) des Papstes mit jenen „Pionier-Gemeinschaften“ (größtenteils Laien, jung und alt, Arbeiter und Studenten, Angestellte und Beamte, Praktizierende und Konvertierende), daß in ihm dennoch ein Platz bleibt für jenen „Tutorismus des Wagnisses“, ohne den die Amtsträger in Gefahr sind, aus Angst den Geist auszulöschen, weil sein Wirken auch vom menschlichen Versagen seiner Organe begleitet ist. Nach dieser Situationsbeschreibung kann erst recht abgewogen werden, welche Bedeutung die Interventionen „viva voce vel in scriptis“ der Synodalen im Namen ihrer Bischofskonferenzen oder im eigenen Namen haben.

4. Zusammenfassung in der Arbeitsgrundlage vom 7. Juni 1974

In diesem 22seitigen „Instrumentum laboris“ heißt es unter „mutua communicatio experientiarum“ n° 6, pg. 5: „Von selbst entstehen und verbreiten sich heute überall kleine Gemeinschaften. Ihre Mitglieder, vor allem jüngere, versuchen das christliche Leben intensiver zu verwirklichen und ihre Verhaltensweise in gemeinsamem Bemühen nach den Forderungen des Evangeliums auszurichten. Diese Gemeinschaften berufen sich darauf, selber den Lebensstil der Urkirche von neuem zu versuchen. In der Evangelisation entfalten sie bisweilen eine große Wirksamkeit sowohl durch ihr Zeugnis als auch durch ihr Wort. Was soll man nach Ihren Erfahrungen über diese Gemeinschaften denken? Auf welche Weise können derartige Gemeinschaften am Werk der Evangelisation Anteil nehmen?“ n° 41, pg. 19 fährt fort: „Welche Beziehung besteht zwischen der Bekehrung zu Christus und dem Eintritt in die Kirche? Lieben Ihre Gläubigen die institutionelle Kirche, und wenn nicht, mit welchen Schwier-

rigkeiten müssen Sie sich auseinandersetzen? Auf welche Weise kann, besonders bei den jungen Leuten, die Hochschätzung der Amtskirche gefördert werden?"

Diese Fragen zeugen von einem staunenswerten Realitätsbezug, noch dazu wenn man sie konkretisiert mit den Formulierungen aus dem obengenannten Fragenkatalog, der unter den Hindernissen, welche die Kirche selbst ihrer Evangelisierungsarbeit entgegensetzt, folgendes überlegt: „6. Oft klagt man die Kirche an, sie sei eine Institution, die das Evangelium mehr verberge als verkünde; gibt es Ursachen oder Anlässe für diese Anklage? Verbergen bestimmte Formen des kirchlichen Lebens das Evangelium? 7. Stimmt der Verdacht vieler, daß die Kirche um materieller Vorteile willen mit ungeordneten wirtschaftlichen und politischen Mächten kollaboriert?“ Diese Fragen artikulieren ein weit verbreitetes Mißbehagen, zugleich weisen sie auf einige der Motivationen hin, warum BGn nicht selten ein „Kontrastangebot“ darstellen: nicht um eine andere Kirche zu gründen, sondern um auf eine andere Weise – glaubwürdiger, mehr gemeinschaftsbezogen, intensiver – die eine und nämliche Kirche zu verwirklichen: „Miteinander Kirche leben“.

5. Verbreitung des Phänomens bei Ordens- und Weltchristen

Mit Datum vom 15. September 1974 erstellte Konstantin Koser, General der Franziskaner, ein Brasilianer, ein „Paper of Information“, in dem er darauf hinwies, daß in der Geschichte der Orden solche Erscheinungen ständig vorhanden waren. Schon der Ursprung des Ordenslebens und fast alle seine Reformen haben so begonnen, oder sie richteten sich auf ähnliche Anrufe und Ziele aus wie heute, nur wurden diese mittels einer anderen Terminologie formuliert; auch für die Ordenschristen ist das Thema heute aktuell. Oft haben diese Gruppen durchschnittlich fünfjährigen Bestand, man kann ihnen also nur kurzzeitige Projekte übergeben. Viele Mitglieder dieser „kleinen Gemeinschaften“ gelangen zu einer echten Erneuerung des christlichen Lebens im Ordensstand, sie werden apostolisch und missionarisch erweckt. Wenn sich die Gruppe auflöst, kann es leider vorkommen, daß sich einzelne nicht mehr in die frühere Großgruppe (Pfarre, Diözese, Orden) integrieren können, sich zerstreuen und verschwinden. Koser schlägt vor, das Phänomen auf Grund einer präzisen und umfassenden Bestandsaufnahme wissenschaftlich zu untersuchen. Er hält die Modelle für alle Bereiche aufs beste applizierbar, ihre Ziele für wünschenswert, obwohl er auch die Negativa sieht; die Gruppen werden gute Früchte hervorbringen, wenn sie längerfristigen Bestand haben.

6. Das Thema in den Relationen der fünf Kontinente

In der *Relatio I (Afrika)* wies Bischof Sangu (Tanzania) auf das Bemühen mehrerer Bischofskonferenzen hin, die rechtlichen Strukturen der Kirche an die Bedürfnisse der kleinen Christengemeinden anzupassen; diese sind sehr zu fördern, weil darin die Erfahrung gegenseitiger Verbundenheit im täglichen Leben und Wirken möglich ist und das Evangelium gemeinsam bezeugt wird (pg. 8). Bischof Pironio, Präsident der CELAM, beschäftigte sich in der *Relatio II (Lateinamerika)*, pp. 27–30 ausführlich mit dem Thema. Die Jugend erwartet, daß ihr die Kirche das wahre Antlitz Christi zeige als einer Gemeinschaft des Gebets, der Armut, der Liebe. Einerseits ist unsere Jugend für Christus und sein Evangelium begeistert, andererseits zeigt sie Ablehnung, Gleichgültigkeit, Unwissenheit gegenüber der institutionellen Kirche... Basisgemeinden entstehen bei uns als wirksames Hilfsmittel der Evangelisierung und kirchlichen Pastoral. Die Konferenz von Medellín 1968 hat sie dringend empfohlen. Eine christliche BG stellt den ersten und grundlegenden Kern von „Kirche“ dar; in ihrem Bereich ist sie verantwortlich für Vertiefung und Ausbreitung des Glaubens, und auch für den Gottesdienst, der dafür festlicher Ausdruck ist. Die BG ist so „Urzelle“ der kirchlichen Struktur, Mittelpunkt der Evangelisierung und Motor menschlichen Fortschritts... obwohl diese BGn keineswegs schon überall und in vollkommener Form bestehen,

bemüht man sich, sie zu schaffen. Sie sind Ausdruck kirchlicher *Communio* in freier Experimentierform; größere Kenntnis der Wirklichkeit, tieferes Schriftverständnis, innigere familiäre Verbundenheit sind die Früchte von Glauben, Hoffnung und Liebe, wie wir sie schon in der Urgemeinde finden... Es ist nötig, den Zweck unserer kleinen BGN recht zu verstehen. Sie wollen authentischer Ausdruck der Kirche sein: vom Geist im Namen Jesu versammelt, durch das Wort Gottes zusammengerufen, nach Möglichkeit mit der Eucharistie genährt, von den Vorstehern geleitet und anerkannt. Unsere BGN haben folgende Kriterien:

- a) eine gleichartige Gruppe, die sich um die Erfahrung der Nähe Gottes bemüht, in brüderlicher Gemeinschaft lebt, gemeinsam versucht, die Ereignisse im Licht des Evangeliums zu deuten;
- b) ihren Mittelpunkt hat sie im Wort Gottes, das normalerweise in der Eucharistiefeier gipfelt;
- c) eine Gruppe, welche die Pfarrgemeinde beleben will, offenbleibt für die Nöte und Erfordernisse der Ortskirche; alle kleinen BGN werden in der Pfarre als „*Communio Communitatum*“ zur lebendigen Einheit gebracht;
- d) daher sieht man die Gemeinschaft mit den kirchlichen Vorstehern und allen Gliedern des Gottesvolkes für wesentlich an; dieser Sinn für die hierarchische Verbundenheit ist grundlegend für die BG.

Die BGN bemühen sich, den Glauben tiefer zu durchdringen, ihn apostolisch mitzuteilen, in das Alltagsleben zu übersetzen. Voll des missionarischen Geistes, dienen sie als Organisation zum Dienst an der „*communio et liberatio integralis*“ des Volkes. In ihrem Schoß wächst und reift der Glaube, oder er entsteht neu unter dem Einfluß des Geistes. Sie sind so „*Zeichen der Gegenwart Christi*“ in ihrer Umwelt wegen ihres Lebens des Gebetes, des Geistes der Armut und des freudigen Dienstes für die Brüder“.

In der *Relatio III (USA, Australien, Ozeanien)* sagte E. B. Bernardin (Cincinnati, pg. 39): „Man muß sich die Frage stellen, ob in der Kirche die Dimension der Gemeinschaft überhaupt vorhanden ist. Unsere Pfarrstrukturen bringen keine echte Glaubensgemeinschaft, keinen wirksamen Verkündigungsvorgang hervor. Allgemeine Besorgnis herrscht wegen dieses Mangels in den Ortskirchen, obwohl das Konzil die Christen aufforderte, ihre reife Verantwortung für alle, nicht nur die rein finanziellen Aktivitäten der Kirche zu übernehmen.“ In der *Relatio IV (Asien)* spricht K. Cordeiro (Karachi, pg. 53) den Wunsch seiner Konferenzen aus, alles zu versuchen, um BGN als wirksame Zeichen der Liebe und des Werkes der Verkündigung zu bilden. E. B. Etchegaray (Marseille) präsentierte die *Relatio V (Europa)*, in der es heißt (pg. 65): „Die Hoffnung vieler richtet sich auf eine neue Form des Katechumenats. Die alten europäischen Kirchen erwarten sich in ihrer Konfrontation mit dem Atheismus von katechumenalen BGN eine Verjüngung. Viele Christen heute, die zu den Sakramenten noch keinen Zugang haben, fordern von uns räumliche und zeitliche Strukturen, in denen sie auf ihrem stufenweisen Weg zur Teilnahme an den Sakramenten begleitet werden. Wir müssen uns dieser schwierigen Frage stellen. Im christlichen Europa war das erste Glaubenskriterium die sakramentale Feier; im säkularisierten Europa ist das einzige Kriterium ein christliches Leben. Ein Sakrament bedeutet für Nicht-Christen eben nichts, wenn nicht eine Gemeinde mit ihrem gläubigen Leben dahintersteht... Daher müssen wir sowohl die Pfarrgemeinden erneuern (soweit sie für einen missionarischen Aufbruch fähig sind) als auch sogenannte BGN (kleine Gemeinschaften) bilden, die sich offen halten für „*universa et diversa*“.

7. Schriftliche Eingabe der Kolumbianischen Bischofskonferenz

Sie erfolgte am 9. Oktober 1974 durch ihren Sprecher S. Buitrago, Bischof von Mon-

teria; in ihr wird den BGN ein hoher und positiver Erfahrungswert zugeschrieben. Der dreiseitige Text gibt folgende Charakteristik der BG:

a) Gruppe von Menschen mit gegenseitigen Primärkontakten, reich an verschiedenen persönlichen Begabungen, mit dem Grundziel eines aktiven christlichen Lebens im dialogischen Stil, strukturiert nach dem Grundsatz natürlichen Wachstums;

b) identisch mit der Kirche „am Ort“, deren lebendige Zelle sie in theologischer, sakramentaler und geistlicher Hinsicht darstellt, für die sie in Wort und Leben Zeugnis ablegt, deren Wachstum und Kenntnis des Glaubens sie fördert; durch die Ämter des Diakons und Priesters ist sie in die pfarrlichen und diözesanen Strukturen der Kirche eingefügt;

c) die Qualität der „Basis“ kommt ihr zu infolge der gegenseitigen Kenntnis der Mitglieder, die so grundsätzlich miteinander verbunden sind; infolge der Tatsache, daß die größeren Organismen wie Pfarre und Diözese darauf aufbauen, dadurch neu belebt und durch die Vielzahl der Gruppen zum Wachstum gebracht werden.

Die BG ermöglicht eine auf die einzelnen und Kleingruppen ausgerichtete Pastoral, durch die eine Personalisierung, Bewußtseinsbildung und Vertiefung des Glaubens erst angezielt werden können, was beim bisherigen „Massenbetrieb“ unmöglich war. Die Anonymität des einzelnen wird überwunden durch die Vermittlungsfunktion der BG. Um dieses Ziel zu erreichen, ist die Anwesenheit eines Presbyters nötig; in Ermangelung eines solchen bemüht man sich um einen Diakon; der Kontakt mit der Hl. Schrift läßt in der BG wie von selbst Initiativen der Evangelisierung entstehen, Laien übernehmen hauptamtliche Funktionen (ministeria), vielleicht werden auch Berufungen zum Weihesakrament aufbrechen.

8. Neue Gesichtspunkte in verschiedenen Interventionen

Kardinal Brandao-Vilela sieht den besonderen Wert der BGN in *Brasilien* darin, daß sie Glaube und Leben, theologische Lehre und konkrete Praxis einander näherrücken, die Leitlinien einer integralen Befreiung des ganzen Menschen aufzeigen, neuen Charismen Raum geben, neue Dienstämter für Männer und Frauen hervorbringen; er bedauert sehr, daß die BGN infolge des Priestermangels oft die Eucharistie entbehren müssen.

Kardinal Conway (Armagh) berichtete, daß die BGN auch in *Irland* immer zahlreicher werden und gute Früchte hervorbringen, obwohl sie nur für einen kleinen Teil des Volkes verfügbar sein können.

Bischof Rivera Damas erklärte, daß in *S. Salvador* die BGN seit 1971 einen bedeutenden Beitrag zu Einzel- und Gruppenkonversionen geleistet haben. Bibelkenntnis und Sakramentenfrequenz steigen, die Zusammenarbeit mit der Hierarchie funktioniert gut. Bischof Roa Perez sagte, daß sich in *Venezuela* besonders mit BGN von Jugendlichen Konflikte ergeben hätten; der Institution gegenüber seien sie sehr kritisch, Gesetzen brächten sie wenig Respekt entgegen, auch in der Liturgie beanspruchten sie Autonomie; er wirft ihnen Tendenzen zur Gettobildung vor und traut ihnen wenig fruchtbaren Einsatz in der Evangelisierung zu. Die einzige negative Stimme!

Sehr beachtet wurde die Meinung des Kardinalvikars von Rom, Poletti, der ja zwischen den BGN und den Organen hoher Kirchenpolitik keinen leichten Stand hat: „Unterlassen wir es nicht, unseren Jugendlichen jenes hervorragende missionarische Werkzeug anzubieten, das man ‚Basisgemeinde‘ nennt; dies kann zweifach geschehen: als Schule des Glaubens, des Gebetes, der kirchlichen Berufe, aber auch als Form der Zusammenarbeit im sozialen Einsatz für die Menschen. Einerseits wird in den BGN der missionarische Sinn geweckt und verhindert, daß sich Gettos oder „Winkelkirchen“ bilden; andererseits lernen sie je nach Begabung, sich in Hilfswerken zu engagieren und die christliche Bedeutung von Werten wie Befreiung, Gerechtigkeit, Brüderlichkeit zu erkennen und sich vor der Versuchung gewaltsamer Lösungen zu hüten.“

9. Schemata für die Circuli Minores über BGn

Zur Diskussion in den verschiedenen Sprachgruppen lagen zuerst folgende Fragen vor: „In welcher Gestalt gibt es diese BGn in den einzelnen Ortskirchen? Ist man sich über den Sprachgebrauch einig, wenn man von BGn, kleinen Gemeinschaften, Reflexions- und Gebetsgruppen spricht? Welche positiven Aspekte und welche Gefahren sind vorhanden? Worin besteht ihre Wirksamkeit in der Evangelisation: als Gemeinschaft des Glaubens und Betens, des Kultes und tätigen Einsatzes für den Menschen und seine Befreiung? Wie fügen sich die BGn in die allgemeinen Strukturen der Kirche ein, um sie zu beseelen und zu verlebendigen? Welches Verhältnis haben sie zu Bibel, Eucharistie, Hierarchie?“

Nach einer ersten Fühlungnahme wurde dann ein Themenkatalog für die Circuli Minores erstellt. Er weist zuerst auf den differenzierten Gebrauch des Wortes „parvae communitates“ hin, dann fährt er fort:

„a) Wegen ihres intensiven geistlichen Lebens, ihrer Vertrautheit mit der Bibel und ihrer Offenheit für Glaube, Hoffnung und Liebe sind sie eine Antwort auf die Nöte der Kirche von heute, da die Menschen Lebensgemeinschaft, Wirklichkeitssinn und Selbstentfaltung anstreben.

b) Für die „Kirchlichkeit“ dieser Gemeinschaften ist erforderlich: Leben aus dem Geist Christi, Einfügung in die Ortskirche, Offenheit für die Gesamtkirche, Gemeinschaft mit dem Bischof, Lebensbezug zu Schrift und Eucharistie.

c) Die Bischöfe sollen sich um die BGn kümmern, sich um ihren Fortschritt, Bestand und geistlichen Leiter sorgen.

d) Dabei ist auf die unterschiedlichen Voraussetzungen in den einzelnen Ortskirchen zu achten, damit sich die BGn nicht zum Schaden der bestehenden pastoralen Organisation auswirken.“

10. Diskussionsergebnisse aus den Circuli Minores

Die spanisch-portugiesischen Sprachgruppen A, B, C mit den Moderatoren Buitrago-Monteria (Kolumbien), Pimiento-Rodriguez (Kolumbien), Garcia-Rubio (Uruguay) haben durchwegs dieselbe offene und optimistische Haltung gegenüber den BGn; ihre Erfahrungen ergänzen einander, ihre Begründungen sind hieb- und stichfest, ihr Entstehen „von unten“ wird als positives Zeichen, als Frucht des Geistes, verstanden, das Förderung „von oben“ verdient und braucht. Daß der jeweilige Leiter aus der BG selbst herauswächst und von ihr dem Bischof zur Beauftragung (ja sogar Ordination) präsentiert werde, wird als legitim angesehen; seiner situationsentsprechenden, praxisbezogenen Ausbildung wird große Wichtigkeit zuerkannt. Wenn verschiedene BGn ihren je originären Stil, ihre spezielle Glaubenserfahrung in die Pfarr- und Diözesanstruktur einbringen, so ist das für diese eine Bereicherung. So wird auch am besten eine ideologische Manipulierung oder politische Kontestation vermieden. In den BGn hat man auch ein zur Neubildung von „Ministeria laicalia“ entsprechendes Experimentierfeld. Es wäre angebracht, weitmaschige pastorale Orientierungshilfen für die Arbeit in und mit BGn auszuarbeiten. BGn sind nicht das einzige, aber ein hervorragendes seelsorgliches Medium.

In ähnlicher Weise gaben auch die Moderatoren der lateinischen (Kardinal Batanian-Zilizien), der französischen (B: P. Lecuyer; C: Bischof Matagrín-Grenoble) und der englischen Sprachgruppe ihre Positionen bekannt. Dabei wurde nicht nur Offenheit der Basisgruppe gegenüber kirchlichen, sondern auch gesellschaftlichen Bezügen gefordert: Anteil an den Auseinandersetzungen und Schmerzen, den Ängsten und Erwartungen aller Menschen; genügend Freiheitsraum, um die je konkrete Verantwortung für ihre Funktionen übernehmen zu können; Integration aller jener Personen, die schon apostolische Verantwortung tragen (Katechisten, Gruppenleiter, Animatoren usw.). Wie Matagrín am 9. Oktober bekanntgab, erwartet der Circulus Gallicus C,

daß aus solchen Basisgemeinden organisch jene Leiter herauswachsen, die der Bischof zur Ordination für den Diakonat und Presbyterat berufen kann.

Bischof Carter (Kingston-Jamaica) wies zum gleichen Thema, aber noch offener, auf die Notwendigkeit hin, auch verheirateten Viri probati den Zugang zum Presbyterat zu eröffnen. Über die ausgezeichneten Erfolge in der Verkündigung durch das kollektive Zeugnis der BGN informierte A. M. Rusio, Weihbischof von Montevideo (Uruguay), der seine Stellungnahme schriftlich einreichte. Bischof Fitzgerald-Bloemfontein (Südafrika) berichtete, daß sich die BGN um einen Katechisten besonders auf dem Lande draußen bildeten; der Afrikaner hat einen starken Sinn für das Opfer aus seiner Stammesreligion mitgebracht und schon von daher ein dringendes Bedürfnis nach der vollen Eucharistie; diese jedoch ist eben infolge des Priestermangels eine Seltenheit für die BG.

11. Synthesis relationum et interventionum Patrum

Zur Einarbeitung in das (bei der Abstimmung zu drei Vierteln massiv abgelehnte) Schlußdokument wurde vom Sekretariat der Synode ein leider ziemlich blutleerer und nichtssagender Text zum Thema „BGN“ erstellt, der so allgemein gehalten war, daß die Synodalen ihre vorgetragenen Stellungnahmen darin keineswegs wieder vorfinden konnten. Das Management der Synode tröstete sich und das Plenum mit dem Hinweis, das gesamte Material werde dem Papst übergeben und die Versammlung habe ohnehin nur beratende Funktion. Der für vorliegende Arbeit interessante Passus lautet (Synthesis pg. 13, pars II a: Ecclesia in hac situatione, n° 3): „Ecclesia communitas in Spiritu congregata: Haec renovatio Ecclesiae ab ea exigit, ut sit et appareat communitas quae, a Spiritu ducta, eum exaudiat. Sit hominum communitas in qua vera Dei experientia fiat. Sit tota sua vita irradiatio paschalis Christi mysterii. Inde necessitas intensioris vitae orationis et contemplationis in Ecclesia, atque in hoc campo *parvae communitates*, quae veram christianam communionem vivunt, habent praeclare munus. Coetus charismatici munus quoddam etiam propheticum habent.“

Als Konkretisierung der Anliegen, um die es den Synodalen bezüglich der BGN ging, kann wenigstens die Sectio X. im „Elenchus quaestionum quae in hac synodo maiore cum attentione pertractatae sunt“ gelten. Sie wurde am 25. Oktober vorgelegt und erreichte bei der globalen Abstimmung eine Mehrheit. Die fünf entsprechenden Hauptprobleme die BGN betreffend sind:

„a) De diverso sensu quem in diversis locis terminus ‚parva communitas‘ vel ‚communitas ecclesialis basis‘ habet;

b) De earum authentica natura et momento in vita hodierna Ecclesiae;

c) De elementis constitutivis parvarum communitatum ut sunt: communitas fidei, orationis, fraternae caritatis, missionis; participatio in mensa Verbi et Eucharistiae, vitae testimonium et actiosa participatio in recta ordinatione societatis civilis;

d) De necessaria conjunctione cum hierarchia et insertione in communitate sive paroeciali sive diocesana;

e) De sollicitudine pastorum erga parvas communitates ut recte ordinentur et omnis spiritus divisionis vitetur.“

Dieses Verzeichnis deutet an, daß ein vertieftes Problembewußtsein erwacht ist und daß man sich um eine objektive Beurteilung des Phänomens der BGN bemühen muß. Zugleich gibt es Richtpunkte, wie sich weitere Untersuchungen und Experimente orientieren könnten.

12. Die BGN im Schlußwort Pauls VI. am 26. Oktober 1974

Der Papst zog eine positive Bilanz der Synode, weil sie dem Nachfolger Petri zum Wohl der ganzen Kirche eine reiche Fülle tragfähiger Überlegungen, Anregungen und Vorschläge anbot. Er sieht im Zusammensein, Miteinandersprechen und Aufeinander-

hören der Glaubensgemeinschaft ein charismatisches Ereignis, bei dem wir auf die Stimme und die Anregung des Hl. Geistes zu hören versuchen, und dabei werden wir auf viele gesunde Strömungen in Kirche und Welt aufmerksam. Dann aber weist der Papst auf einige Punkte hin, die noch einer Präzisierung bedürfen. Er lobt die Spontaneität und Aufrichtigkeit der Interventionen, stellt aber fest, daß nicht alle Elemente ohne weiteres aufrechterhalten werden können, weil manches unter verschiedenen Gesichtspunkten der Einordnung ins Ganze bedürfe, und vor allem das Ergebnis der Sprachgruppen abgeklärt, ergänzt und vertieft werden müsse. Konkret nennt Paul VI. dann vier Hauptanliegen der Bischofssynode: Beziehungen zwischen Teilkirchen und Petrusamt, Ausdrucksweise des Glaubens in Übereinstimmung mit der sozio-kulturellen Umwelt, Verhältnis des Gesamt der Erlösungswirklichkeit zur einen oder anderen Art von „Befreiung“, „kleine Gemeinschaften“.

Die Position des Papstes zu letzteren soll wörtlich zitiert werden: „Wir haben mit Freude die Hoffnung gespürt, die von den kleinen Gemeinschaften und deren Öffnung für das Wirken des Geistes ausgeht. Diese Hoffnung wäre jedoch unvollkommen, wenn ihr kirchliches Leben im organischen Gefüge des einen Leibes Christi schwinden sollte, indem es von der rechtmäßigen kirchlichen Autorität losgelöst und dem willkürlichen Handeln der einzelnen überlassen würde.“ Um die Freiheit der Diskussion während des Ablaufs der Synode nicht einzuengen, hatte der Papst nie das Wort ergriffen. Hier jedoch sah er sich verpflichtet, die „Brüder zu stärken“ und „nicht zuzulassen, daß sie (die Kirche) eine falsche Richtung einschlägt“. Seine ungewöhnlich scharfen Worte wirkten denn auch auf die Masse der Synodenteilnehmer wie eine kalte Dusche; was die Basisgruppen angeht, spürten gerade die Lateinamerikaner den Schock auf diese „harte Rede“, weil sie es waren, die sich – mit guten Gründen – für dieses „validum adiutorium in opere Evangelizationis et in tota activitate pastorali Ecclesiae“ (Pironio-Brasilien) quasi einmütig eingesetzt hatten. Der Papst hinwiederum hatte wohl mehr die Schwierigkeiten in seiner eigenen Diözese und in Italien im Auge. Sein Anliegen, die Integration der BGn in die ortskirchliche Struktur, war übrigens auch von allen Befürwortern betont worden. Auch für die BGn gilt, was Paul VI. über die Auswertung des Synodenmaterials allgemein zusagte: „Die Synode hat schon klar entsprechende Elemente für eine Antwort gegeben. Es ist erforderlich, sie zusammenzutragen und weiter zu vertiefen.“

13. Die Funktion der BGn in einer „Ecclesia semper reformanda“

Diese Bischofssynode wollte bewußt jene Inspiration ernstnehmen, die von Papst Johannes XXIII. gegeben worden war, als er am 25. Jänner 1959 als Ziel des Vatikanum II die „Bekehrung“ der Katholischen Kirche als Voraussetzung für die Einheit der Christen und die Evangelisierung der Menschheit angab, und als er am 11. Oktober 1962 dazu aufrief, sich um die „Wiederherstellung der ursprünglichen und reinen Züge im Antlitz der Kirche, wie wir sie in der Urgemeinde finden“, zu bemühen. Trotz mancher eben mit jedem Suchen und Tasten verbundenen Unausgewogenheiten und Konflikte kann man die BGn – gerade auch in Kenntnis ihrer Situation in den je verschiedenen Ortskirchen – als eine Sorte von Gaben jenes „neuen Pfingsten“ anerkennen und dankbar entgegennehmen, wie sie das unverfügbare und unerwartete Wirken des Geistes Jesu gewährt. Diese Hoffnung und Behauptung muß begründet werden.

a) Konzilien brachten oft Bewegungen hervor, deren Charismen in Ordensgemeinschaften institutionalisiert wurden (z. B. Nizaea 325 und das orientalische Mönchtum, Lateranense IV 1215 und die Mendikanten, Tridentinum 1545 und die Jesuiten). Ein neuer Orden wird nach dem Vatikanum II wohl kaum entstehen. Könnte jedoch das Entstehen und Wachstum der BGn nicht ein providentielles Zeichen dafür sein, durch wen und wie die Energien des letzten Konzils bis in die Infrastrukturen der Chri-

stenheit im allgemeinen und der Katholischen Kirche im besonderen gelangen? Nicht wenig spricht dafür, daß BGn einer dieser Faktoren sind.

b) *Kirchenreform geschieht an der Basis*, oder sie geschieht gar nicht. Es ist historische Erfahrung, daß sie an der Basis aufbrach, die Spitze für sich gewann und erst dann eine gewisse Breitenwirkung zeitigen konnte. Man denke an Cluny und Franz v. Assisi, Katharina von Siena und Theresia, Vincent Lebbe oder Angelo Roncalli, Taizé oder Helder Camara, Giovanni B. Montini oder die CELAM seit Medellin. Das Charisma der Reform kann zwar überall ansetzen, wo es der Geist will, es setzt sich aber nicht mittels Dekreten oder durch einen einzelnen durch, sondern konkretisiert sich in Erfahrungen, aus denen Gemeinschaften leben. Sind nicht jene Bewegungen (wie Bibel-, Liturgie-, Laienapostolats-, Missionsbewegung), die ins Vatikanum II mündeten, gerade von den Gruppen an der Basis getragen worden?

c) *Mitverantwortung ist das Schlüsselwort*, das den Getauften den Zugang zu ihren Rechten und Pflichten in der Glaubensgemeinschaft für die Welt eröffnen soll. Die rigiden Strukturen kanonischer Gebilde (Pfarre, Diözese) oder offiziell errichteter Verbände (Katholische Aktion) mit ihren Ratsgremien sind wohl der institutionelle Rahmen, in dem Partizipation des Laien an Beratung, Beschluß, Durchführung und Kontrolle kirchlicher Tätigkeit eingeordnet ist. Warum aber gibt es hier nicht wenig Ineffektivität und Frustration? Wohl auch deshalb, weil wir zu wenige „freie Räume“ der Einübung, der informellen Versuche, des ungestörten Lernprozesses, des unkomplizierten Miteinander haben. Gerade dafür ist die gruppendynamische Qualität von BGn sehr gut geeignet.

d) *Lex sequitur vitam, nicht umgekehrt*. Das gemeinsame Glauben und Verkünden, Feiern und Beten, Leben und Dienen der Christen bringt gemeinsame Erfahrungen hervor; die Tradition derselben von einer zur anderen Generation wird gesichert durch Normen, z. B. durch gesetzliche Fixierungen. Die Substanz dieser Tradition bleibt dieselbe und garantiert die Identität der Kirche unterwegs; der Stil ihrer Praxis in Glaube und Leben ist jedoch umweltbedingt, Gesetz und Recht der Kirche müssen dieser Dynamik folgen und neue Formeln suchen, um das schon vorher neu Gewordene zu sichern und einzuordnen. Das gilt auch von den Strukturen der Kirche, die von Anfang an ihre unveränderliche Grundverfassung in je verschiedene, historisch bedingte Gemeindeformen inkarniert hat (jüdische Synagoge, hellenistische Polis, römisches Munizipium, germanisches Feudalwesen usw.). Die BGn bieten die Möglichkeit, an ihnen wie an Modellen Experimente zu beobachten, Geeignetes „aufzuheben“, Prognosen abzulesen. Sie können uns helfen, Gemeindemodelle zu finden, die „Kirche“ in jener Sozialform präsentieren, die sie für die verschiedensten Kulturkreise, Gesellschaftsformen und „styles of human conviviality“ zum entsprechenden „universale sacramentum salutis“ machen. Die bestehende Ungleichzeitigkeit zwischen einzelnen Ortskirchen läßt keine andere Wahl; man kann keine neuen Gemeindemodelle vom grünen Tisch aus dekretieren; zuerst muß man sie ausprobieren, dann erst kann man sie rechtlich fixieren. Basisgemeinden in der Vielfalt und Plastizität ihrer Gestalten sind nützlich bei diesem Bemühen.

e) *Praxisbezug ist eine Lebensfrage der Theologie*; diese reflektiert über die christliche Botschaft nicht als über eine Theorie zur Interpretation oder eine Ideologie zur Rechtfertigung des Bestehenden, sondern als über eine Proklamation der Taten Gottes an Jesus, als Handlungsimpulse für uns, um mit ihm diese im argen liegende Welt zu verändern. Theologie braucht den Anstoß von der Praxis der Gemeinde, die ihren Weg zu suchen hat; sie ist es der Gemeinde schuldig, ihr für den ekklesialen Lebensvollzug Grundsätze und Imperative anzubieten. Durch ihren hautnahen Bezug zur konkreten Wirklichkeit können gerade BGn mit ihrem Stil des Kircheseins allen theologischen Disziplinen (besonders der praktischen Theologie, der Ekklesiologie,

der Kirchengeschichte, dem Kirchenrecht) höchst relevante Fragen stellen; die Theologie hinwiederum kann mit ihren Ergebnissen die BGn vor Separatismus und Partikularismus bewahren und der Kirchenleitung entsprechende Kriterien und Entscheidungsmotive zur Verfügung stellen. So wird die Einsicht wachsen, daß nicht nur lehramtliche Texte, sondern auch der konkret gelebte Kontext des „Miteinander-Kirche-Seins“ in gerade dieser Gemeinde gewissermaßen „loci theologici“ sind — Fixpunkte der Identität der Kirche hier und jetzt mit ihrer Vergangenheit, Anstöße ihrer Selbstverwirklichung ins Morgen hinein, kritische Analyse ihres Ist-Zustandes und dauerndes Bemühen um jenen Soll-Zustand, den ihr der Kairos abverlangt.

f) *Autorität als Dienst an der Einheit* der Glieder der einen Gemeinde untereinander, der einzelnen Gemeinden miteinander wird gerade in der Herausforderung durch die BGn in ihrem Ursprung und Ziel, in ihrer Notwendigkeit, im Stil ihrer Ausübung tiefer erkannt. Auctoritas (augere = vermehren) soll den Freiheitsraum erweitern, die Lebenschancen vergrößern helfen; sie hat ihren Ursprung in Gott, der sie dem kirchlichen Träger mitteilt als Zeichen der Gemeinschaft: „von oben“ im sakramentalen Ordo, „von unten“ im geistgewirkten Vertrauen seiner Gemeinde, in deren Mitte er aufgenommen wird. Im Schoß der BGn vollzieht sich die Genesis der Autorität, die Auswahl, Heranbildung und Beauftragung des Amtsträgers gleichsam wie im Zeitraffer von neuem; darin wird klar, daß sich die zeitbedingte Gestalt des Amtes nach der Struktur und den Bedürfnissen der konkreten Gemeinde zu richten hat, und daß neue Ämter nicht losgelöst vom Kontext „entworfen“, sondern im Schoß konkreter Gemeinden organisch entwickelt werden müssen. BGn sind wegen ihrer geringen „juridischen Bandagen“ dazu gut geeignet, Namen und Kompetenzen, Position und Ausbildung, Lebensform und Zielsetzung der „nova ministeria laicalia“ sowie ihre Zuordnung zum Presbyterat und Diakonat zu experimentieren.

Gerade wegen des intensiven Meinungsaustausches der Bischöfe zum Thema der BGn und des daraus zu erhoffenden Abbaues von Angst und Mißtrauen, Konflikt und Aggression wird die IV. Bischofssynode bleibende Wirkungen zeitigen. Meist waren nämlich bisher Informationsmängel auf beiden Seiten, bei Hierarchie und Basisgruppen, schuld an der Entfremdung. Tatsächlich aber braucht die Glaubensgemeinschaft in der gegenwärtigen Zeit des radikalen Wandels das Charisma einer kontinuierlichen Leitung zusammen mit der Geistwirkung neuer Gemeindeformen. Ist doch die hierarchische Administration trotz göttlicher Stiftung nicht gefeit gegen Parkinsons Gesetz (Ämterwildwuchs) und Peters Prinzip (negative Auslese), sind doch auch die spontanen BGn nicht immun gegen Gettobildung, evangeliumsfremde Manipulation, stupiden Antiinstitutionalismus. Im Grunde genommen wollen doch beide Seiten dasselbe Ziel erreichen, nämlich dem Geist Jesu sich öffnen und mit ihm wirken, daß jeder Mensch von der Evangelisierung erreicht und für den von ihr Verkündigten gewonnen werde, für Jesus Christus, den Sohn Gottes. Er und nicht eine bestimmte Gestalt von Kirche oder Christengemeinde ist doch wohl der Ursprung unseres Heiles und das letzte Ziel jenes Weges, den wir nur gemeinsam gehen können. Wenn nun für den einen oder anderen „BGn“ eine Hilfe auf diesem Wege sein können, warum nicht? Sollten wir nicht vom Gesetzeslehrer Gamaliel lernen, der folgendes über die „christliche Basisgemeinde“ in ihrem Konflikt mit der atl Großkirche sagte: „Seid achtsam und laßt diese Leute doch gewähren! Sollte dieses Wollen oder Werk nur von Menschen ausgehen, so wird es ohnehin von selbst wieder verschwinden. Geht es aber von Gott aus, so werdet ihr es nicht zunichte machen können“ (Apg 5, 38 f).

Drei priesterliche Aufgaben heute

Es ziemt sich für den geistlichen Menschen, den jeweiligen Kairos als in den heilsgeschichtlichen Ablauf der Weltgeschichte eingebettet zu betrachten und damit den Blick frei zu bekommen für die Ambivalenz der Zeiterscheinungen. Jede Not zeigt ein Janusgesicht, jede Notsituation ruft nach einer antwortenden Hilfsaktion in der Seelsorge. An drei Notsituationen soll gezeigt werden, wie eine entsprechende Haltung des Priesters aufgerufen wird. Alle drei Nöte haben gemeinsam, daß sie das allgemein menschliche Problem verschärfen, alle drei appellieren an das Humanum im priesterlichen Menschen. Natürlich besteht ein Gefälle in der Intensität der Erscheinung von USA über Deutschland bis Griechenland. Es dürfte nur eines sicher sein, daß die industrielle Welle unwiderstehlich alle Länder überschwemmt und nach einer neuen postindustrialen Lebenshaltung Ausschau halten läßt. Gerade dazu hätte priesterliche Hilfe Möglichkeiten in der Hand.

*

1. Die technischen Möglichkeiten des industriellen Fortschrittes erlauben es den Menschen in einem Maße beweglich, mobil zu sein, wie nie zuvor in der Geschichte der Menschheit. Extrem dargestellt: Früher war das Haus Symbol für menschliches Leben: Heimat, Tradition, Bindung an die Nachbarschaft, lebenslange Beziehungen; damit verbunden war aber auch ein begrenzter Horizont. Heute ist an die Stelle des Hauses symbolisch das Auto getreten. In einer Pfarrei in USA erzählte der Pfarrer, daß innerhalb zweier Jahre $\frac{2}{3}$ seiner Pfarrei aus neuen Mitgliedern besteht. In einer Schulklasse erneuert sich der Schülerbestand innerhalb eines Jahres oft bis zu $\frac{1}{3}$.

Das Wochenende führt die Leute aus dem Pfarrverband hinaus. Der Tourismus bringt täglich neue Gesichter. Der Horizont erweitert sich, aber der Preis dafür sind nur vorübergehende menschliche Beziehungen — „kaum begrüßt — gemieden“. Die Dauer menschlicher Beziehung wird relativiert — zunächst in Nachbarschaften, dann in Freundschaften; der Familienverband löst sich, und die Bindung in der Ehe wird fragwürdig. Kaum eine menschliche Beziehung geht mehr in die Tiefe¹. Das wirft den Menschen in die Isolierung, Vereinsamung, inmitten der rollenden Massen. Die Folge aber ist, daß die Menschen die Verbindung mit ihrem eigenen Grund verlieren, nicht mehr in sich leben, heimatlos sind, keinen Ort haben, wo sie ruhen und mit sich eins werden. Die Identitätskrise treibt sie zu immer stärkeren Extraversionen.

Demgegenüber hätten die für die Menschen bestellten Priester das Humanum zu repräsentieren, an dem die anderen ablesen können, wie gut es eigentlich ist, Mensch zu sein. Die verwirklichte Identität eines priesterlichen Menschen wirkt non-verbal, wie ein Magnet, wie durch Resonanz oder Osmose, und die Menschen möchten an ihm partizipieren. In seiner Nähe ist so etwas wie Ruhe, Heimat, Tiefe, Ordnung. Sein Dasein ruft ihre Extraversion schrittweise zur Introversion. Dort wirkt das Pneuma. Sein Humanum würde die beste Werbung für göttliche Wirklichkeit werden. Das Humanum ist dafür transparent. Die Konsequenzen für priesterliches Werden in Ausbildung, individuellem Reifen und beratender Hilfe wären zu ziehen.

2. Das Industriezeitalter läßt die Welt nicht mehr mit numinosen Zwischenvorstellungen sehen: Sie ist nicht mehr von Göttern bewohnt, sondern durch Traktoren so veränderbar, daß z. B. alle Hindernisse für den Verkehr beseitigt werden können. Auf Pan treffen nur noch Touristen, die von der Geschichte etwas wissen und den

¹ Ein amerikanischer Slogan lautet: „d'nt let yourself get caught“ — Laß dich nicht einfangen, nicht binden, geh keine Bindung ein!

Mut haben, allein zu sein. Vieles, was früher mit göttlicher Wirklichkeit durch Projektion vermischt wurde, kann jetzt als bloße creatura gesehen werden, es ist säkularisiert worden. Als Gegengabe wird zwar das Gottesbild gereinigt, aber der verzweifelte Mut zum unbekannten Creator wird uns aufgezwungen.

Damit aber ist auch das Geheimnis ortlos geworden, nach dem die Menschen trotz allem suchen. Die Liturgie wäre der einzige Ort, der transparent ist für die Gegenwart des Geheimnisses in der Welt. Freilich darf Liturgie nicht als soziales Happening gesehen werden, sondern als Mysterienfeier. Der Priester als Mystagoge, als Festanführer, als Zelebrant von geheimnisvollen Vorgängen, als Repräsentant des Herrn im Weltenhaus vermag er der Christenheit einen konkurrenzlosen Dienst zu leisten.

3. Im Kollektivempfinden der westlichen Menschheit scheint mit Vermassung und Säkularisation eine religiöse Veränderung verbunden zu sein. Eine neue Sozialform der Religiosität ist im Entstehen. Eine Untersuchung² ergab, daß die Religiosität der Bevölkerung zwar prozentual größer ist als die Nicht-Religiosität. Das auffallendste Kennzeichen dabei ist jedoch eine Kirchenferne. Moderne Religiosität scheint total privatisiert und individualisiert zu sein, selbst in katholischen Gegenden. Sie beruht auf einem allgemeinen Meinen und Fühlen, auf einem vagen Geborgenheitsempfinden, auf seelischer Absicherung gegen Schicksalsschläge. Sie entbehrt bewußter, reflektierter Zustimmung. Es ist Religiosität ohne Entscheidung. Sie tritt auf im Namen des Menschlichen, einer Solidarität und Philanthropie. Eine allgemeine Humanität mit religiösem Anspruch scheint in der gegenwärtigen westlichen Menschheit Einzug zu halten. Sie könnte individuell und zeitweise lokal Impuls für neuen christlichen Glauben sein.

Soweit die Christen den humanen Bestrebungen zustimmen, werden sie in der öffentlichen Meinung wohlwollend, wenn auch manchmal mit herablassendem Lächeln, geduldet. Sie vertreten ja doch eine „überwundene Stufe kollektiver Religiosität“. Es sei nicht übersehen, daß dieser religiöse Humanismus *die* Glaubensversuchung für viele Christen ist und sein wird. Sobald aber das Christentum sich gegen sogenannte humane Bestrebungen sträubt³, wird es als störend empfunden.

Die Gläubigen brauchen in dieser Situation, die sich verschärfen wird, Orientierung an ihren Seelsorgern. Von den Priestern ist hier in hohem Maße Unterscheidung des Christlichen verlangt. Die Grenze zwischen religiösem Humanismus und christlichem Glauben ist fließend und oft örtlich bedingt, so daß der örtliche Seelsorger zu individuellen Entscheidungen aufgerufen ist. Sein klares Wort der Scheidung wird eine neue und doch uralte Erscheinungsform des Kreuzes auf den Priester und seine Gläubigen zukommen lassen.

*

Drei Nöte – drei Hilfen, drei Symptome unseres Abschnittes der Heilsgeschichte – und drei priesterliche Aufgaben. Sie verlangen eine kirchliche Strategie in Bezug auf die Ausbildung der Priester und für die Seelsorge in den Pfarreien. Ihr gemeinsames Anliegen ist die Rettung des Menschlichen und dessen Bereitung für das Göttliche – in Bezug auf das Menschliche höchst zeitgemäß, in Bezug auf das Christliche zweitausend Jahre alt.

² Vg. Ursula Boos-Nünning, Dimensionen der Religiosität. Zur Operationalisierung und Messung religiöser Einstellungen. Mainz 1972. Paul M. Zulehner, Religiosität und Kirchlichkeit, in: ThPQ 122 (1974) 336–346.

³ Vgl. Fristenlösung, Euthanasie u. ä.

Wünsche eines Laien an die Verkündigung heute

1. Die Botschaft vom ewigen Leben als das zentrale Anliegen der Verkündigung

Die Kirche bemüht sich heute in besonderem Maße, die christliche Soziallehre und die christlichen Anschauungen über Wert und Würde des Menschen zu verkünden. Damit hat sie nicht nur viele Sympathien in den eigenen Reihen erworben, sondern auch vor der ganzen Welt sich zum vertrauenswürdigen Anwalt für Menschenrechte und Menschenwürde qualifiziert.

In manchen Bereichen wurde allerdings diese Sorge um das irdische Leben so einseitig betont, daß andere Gesichtspunkte der Verkündigung, vor allem die Sorge um das ewige Leben des Menschen geradezu vernachlässigt wurden. In einer repräsentativen Umfrage des Instituts für kirchliche Sozialforschung über den Glauben der Oberösterreicher¹ wurde beispielsweise erhoben, daß nur noch 33 Prozent der Katholiken, das sind nicht einmal alle Sonntagskirchengänger, an ein Weiterleben nach dem Tod mit Leib und Seele glauben.

Für viele Menschen ist also die christliche Botschaft heute mehr Gesellschaftslehre als Religion. Der Schwerpunkt und das eigentliche Ziel der christlichen Botschaft — die Hoffnung auf ein ewiges Leben bei Gott — wird zur Nebensache und ein zweitrangiges Anliegen der christlichen Botschaft — die Sorge um das irdische Wohlergehen — wird zur Hauptsache gemacht. Diese Schwerpunktverlagerung zieht als weitere Folge nach sich, daß die Botschaft vom ewigen Leben bei dieser Art der Verkündigung weniger glaubwürdig wird. Wer nämlich erfaßt hat, welche überragende Bedeutung sie hat, kann ihre Verkündigung nicht mehr für zweitrangig halten. Wer sie zweitrangig verkündet, erweckt den Verdacht, als habe er sie selbst nicht begriffen.

Daraus ergibt sich die Frage, ob eine glaubwürdige Verkündigung der „Botschaft vom ewigen Leben“ überhaupt möglich ist, wenn diese Botschaft nicht als das zentrale Anliegen hingestellt wird?

Wie nicht anders zu erwarten, hat eine Verschiebung in der Rangordnung der Ziele schwere Folgen auf allen Gebieten. Es erscheint also zweckmäßig, die Glaubensschwierigkeiten und Fehlhaltungen, die für unsere Zeit typisch sind, dahingehend zu untersuchen, ob sie nicht als Folge der angeführten Verschiebung angesehen werden müssen.

Der Glaube an ein ewiges Leben besagt für den Menschen, daß sein irdisches Leben nur ein Vorstadium zu seinem eigentlichen, ewigen Leben bei Gott ist. Daraus ergibt sich, daß ein Menschenleben viel mehr ist als das, was es nach seiner irdischen Erscheinungsform aussagen kann. Fällt nun der Glaube an ein ewiges Leben weg, so bedeutet das eine *Abwertung* des Menschenlebens von ungeheurem Ausmaß. Als logische Folgen stellen sich eine Geringschätzung des Lebens, eine negative Grundhaltung zur Weitergabe des Lebens und die Flucht vor dem Leben ein.

Der Mensch muß sich selbst für ein mißratenes Geschöpf halten, wenn seine Hilfsbedürftigkeit, seine Empfindsamkeit und Anfälligkeit, seine Vergänglichkeit und seine Unvollkommenheit keine Sinnerfüllung und Vollendung durch ein ewiges Leben erwarten lassen, dann ist er wahrlich nicht die Krone der Schöpfung, sondern das erbarmungswürdigste aller Geschöpfe. Und wenn die Welt, in die ihn der Schöpfer gestellt hat, mit all ihren Mühsalen und Härten, mit ihren Herausforderungen und

¹ „Die Religion im Leben der Oberösterreicher.“ Ergebnisse einer religionssoziologischen Umfrage, I. und II. Teil, Institut für Kirchliche Sozialforschung, Wien, Nov. 1970.

Gefahren, die einzige Wohnstätte des Menschen sein soll, dann ist sie wahrhaft eine verpfuschte Welt.

Und wenn ein allmächtiger Gott dem Menschen keinen besseren Leib und keine bessere Welt geschaffen hat, dann ist er wahrhaft kein „lieber Gott“. Und wenn die Kirche keine größere Hoffnung zu bieten vermag, als daß der Mensch mit Hilfe der christlichen Soziallehre und Weltanschauung allmählich eine menschlichere Gesellschaft und eine heile Welt wird bauen können, wenn er nicht von Gott einen neuen Himmel und eine neue Erde, eine neue Form des Leibes und eine neue Form des Lebens ohne Leid und Tod erwarten darf, dann vermag sie nicht viel mehr zu bieten als andere Programme, die auch einen besseren Menschen und eine bessere Welt zum Ziel haben.

Und welche Antwort kann sie dem Menschen auf die Frage nach dem Sinn seines Lebens geben, wenn sie nicht mehr den Glauben an ein ewiges Glück bei Gott verkündet?

Sosehr auch heute die Verkündigung herausgefordert wird, die großen Sorgen um das irdische Leben aller Menschen ernstzunehmen, so müßte doch als Gesamteindruck erkennbar werden, daß ihr großes und erstes Ziel das ewige Glück aller Menschen bei Gott ist. Diese Rangordnung ist deswegen so bedeutungsvoll, weil niemand anderer berufen ist, die Botschaft vom ewigen Leben zu verkünden. Wenn die christliche Verkündigung nicht mehr das ewige Ziel des Menschen aufzeigt, dann zeigt es niemand mehr auf und dann verliert alles auf dieser Welt die Orientierung.

2. Die Schöpfung als Zugang zu Gott

Der heutige Mensch hat ein ungeheures Interesse an der Erforschung der Welt. Er scheut keine Opfer, um das Weltall bis in die kleinsten und in die größten Ausmaße zu ergründen. Als Frucht dieser Anstrengungen hat er unzählige sichere und allgemein anerkannte Erkenntnisse über die Schöpfung gewonnen. Er konnte Tausende wunderbare Strukturen und Gesetze enträtseln und erkennen, die sinnvoll die Erhaltung des Lebens zum Ziel haben. Bei dieser Erforschung der Sinnzusammenhänge stößt der Mensch allerdings auf einen sehr schmerzlichen Widerspruch. Während sich die Schöpfung in so vielen Einzelheiten als sinnvolles Werk erweist, scheint sie in ihren großen Zügen sinnlos zu sein. Die Existenz des Menschen und besonders jene Eigenheiten des Menschenlebens, die es von allen anderen Lebewesen unterscheiden, widersetzen sich anscheinend einer sinnvollen Erklärung. So verfällt der Mensch immer mehr der Meinung, daß er selbst sinnlos und planlos ins Dasein geworfen sei. Diese Erkenntnis muß er als ungeheuer tragisch empfinden. Sie führt verständlicherweise zu Resignation und Pessimismus und ist die tiefste Wurzel vieler Übel unserer Zeit.

Die Verkündigung hat in dieser Situation einmalige Chancen. Die christliche Botschaft bietet seit je dem Menschen sehr grundlegende und umfassende Aussagen über die Schöpfung. Sie berichtet, daß Mensch und Welt das Schöpfungswerk Gottes sind und daß Gott sein Werk in allen seinen Einzelheiten gut geschaffen hat. Die Theologie hat diese pauschalen Feststellungen jahrhundertlang darbieten müssen, ohne darauf näher eingehen zu können, weil die Naturwissenschaften die materielle Seite der Schöpfung größtenteils verworren, uneinheitlich und widersprüchlich dargestellt haben. Die Menschen hielten demnach die Schöpfung für rätselhaft und unergründbar. Sie erwarteten sich von ihr keine wesentlichen theologischen Erkenntnisse.

Heute hat die Schöpfung für die Verkündigung eine größere Bedeutung gewonnen. Der Mensch hat ihren gigantischen Ausdrucksreichtum erkannt, er hat ihre materielle Seite in den Griff bekommen und er hat ein ungeheures Interesse an ihr.

Er wartet darauf, daß er auch über die theologische Bedeutung der Schöpfung Näheres erfährt. Die Verkündigung müßte aus dieser Situation eine Herausforderung verspüren. Sie müßte sich mit einer entsprechenden Intensität der „natürlichen Gottesoffenbarung“ zuwenden, „die trotz der Theologie der irdischen Welt viel zu wenig beachtet und kaum christlich theologisch interpretiert wird“². Sie müßte dem Menschen über die Schöpfung einen Zugang zu Gott bahnen. Wie zeitgemäß und realistisch dieses Anliegen tatsächlich ist, mag aus der bereits erwähnten repräsentativen Befragung ersehen werden, nach der „89 Prozent der Befragten aus der Schöpfung auf die Existenz Gottes schließen“.

Die christliche Botschaft bietet dazu die notwendigen Handhaben. Sie ermöglicht es sogar, die unglaublichen Widersprüche um die Sinnhaftigkeit des Menschenlebens aufzuklären. Sie läßt uns wissen, daß Gott über das Ziel der Erhaltung des irdischen Lebens noch ein viel höheres Ziel, nämlich das ewige Leben des Menschen gesetzt hat. Sie läßt uns diese Rangordnung der Ziele in allen Bereichen erkennen, an den Forderungen und an den Wertmaßstäben Gottes. Es wäre nun eine überaus aktuelle und fruchtbringende Aufgabe, auch an der materiellen Existenz des Menschen, an seiner Natur und seiner Umwelt, an seiner Entwicklung und seiner Geschichte aufzuzeigen, daß sie letztlich auf das große Ziel des ewigen Lebens ausgerichtet sind und nur in untergeordneter Form die Erhaltung des irdischen Lebens zum Ziel haben.

Diesem Vorhaben stehen allerdings große Schwierigkeiten im Wege. Zu einer Zeit, in der die Naturwissenschaften noch von unqualifizierten Spekulationen und Meinungsstreitigkeiten gekennzeichnet waren, war es für die Theologie notwendig und klug, eine scharfe Trennungslinie zwischen dem Reich der Natur und dem Reich der Gnade zu ziehen. Diese Trennungslinie hat aber heute ihre Berechtigung verloren. Sie ist jetzt für die christlich theologische Interpretation der Schöpfung ein ernstes Hindernis. R. Schulte stellt in dieser Hinsicht fest: „Für die Hl. Schrift sind die verschiedenen Offenbarungsweisen Gottes nicht so disparat, wie uns eine übertriebene Unterscheidung von Natur und Gnade, Natur und Übernatur suggeriert“³.

Im Interesse einer zeitgemäßen Verkündigung müßte heute von dieser jahrhundertelangen theologischen Tradition abgegangen werden. Die nicht ausreichende christlich-theologische Interpretation der Welt und des irdischen Lebens sind die Ursache dafür, daß der Mensch sein Leben und seine Welt als absurd empfindet. Ein Wort Karl Rahners erhärtet diese Feststellung: „Das eigentliche Argument gegen das Christentum ist die Erfahrung des Lebens“⁴. Und auch ein Bekenntnis des Philosophen Proucha müßte in diesem Zusammenhang ernst genommen werden: „Solange es so viel Absurdes in der Welt gibt, kann ich nicht an Gott glauben“⁴.

Es mag sein, daß der Theologe diesen Mangel nicht so hart empfindet wie der Laie. Sein Denken ist durch die Ausbildung mehr philosophisch-theologisch geprägt, sein Glaube wurzelt vorwiegend im Wort Gottes. Bei den Laien überwiegt heute das naturwissenschaftlich-technische Denken, ihr Glaube erwächst stärker aus der Schöpfung Gottes. Eine Verkündigung, die an den Laien gerichtet ist, müßte diese Gegebenheiten berücksichtigen.

3. Schöpfung und Wort Gottes in einer Gesamtschau

Der Laie lernt den Glauben in der Regel aus Geboten und Verboten, aus Lehrsätzen, religiösen Übungen, liturgischen Handlungen usw., also in lauter Einzelheiten kennen. Die Vermittlung der christlichen Botschaft in Form eines Systems, bei dem das

² Raphael Schulte, *Zur Gottesfrage heute*, in: ThPQ 121 (1973), 112.

³ Karl Rahner, „Glaubst Du an Gott?“ München 1967, 50.

⁴ Milan Proucha bei einer Diskussion im Bildungsheim Puchberg bei Wels, OÖ.

angestrebte Ziel und die Grundzüge aufgezeigt werden und bei dem an den Einzelheiten erkennbar wird, wie sie auf das Ziel hinführen, wird kaum jemals geboten. Der Vorteil einer solchen systematisch geordneten Lehre wäre der, daß schon aus der Form der Darstellung der Eindruck entstünde, daß hinter allen Einzelheiten eine Idee und ein Plan, und somit auch ein Denker und ein Planer steht. Gott könnte aus dem Gesamteindruck erahnt werden.

Der heutige Mensch hat beinahe alle Wissensgebiete als logisch geordnete Systeme dargestellt. Die Wissensvermittlung geschieht in der Regel so, daß er überall wenigstens in groben Zügen ersehen kann, um welches Ziel es geht und welche Grundzüge zu ihm hinführen. Müßte er nicht auch den Glauben so dargeboten bekommen, daß er die Schöpfung in ihrer Gesamtheit als ein nach einem sinnvollen Konzept geschaffenes Werk erkennen kann? Und müßte nicht das Wort Gottes als Schlüssel und Anleitung dazu benützt werden? Müßten sich nicht Wort und Werk Gottes gegenseitig ergänzen und bestätigen? Ist nicht eine solche Gesamtschau notwendig, um die Rangordnung und Bedeutung der Einzelheiten richtig festsetzen zu können? Mußte nicht ihr Fehlen zu verschiedenen Akzentuierungen, zu Spaltungen und Irrtümern führen? War es nicht Schuld, daß jahrhundertlang unwesentliche Dinge zum Mittelpunkt gemacht und Wesentliches vergessen wurde? Kann man ein so umfassendes Gebiet wie den christlichen Glauben ohne systematische Ordnung überhaupt verstehen? Muß er neben den vielen wohlgeordneten Wissensgebieten nicht unzeitgemäß, ja sogar unglaublich erscheinen?

So bleibt am Schluß nur noch die Frage: Wäre es nicht möglich, die ganze christliche Botschaft über Gott, Mensch und Welt in Form einer Gesamtschau vermittelt zu bekommen, in der die Schöpfung Gottes der Gegenstand der Betrachtung ist und ihr Ziel und ihre Grundzüge im Lichte der Frohbotschaft sichtbar gemacht werden?

Söhne des einen Vaters

„Gewiß ist die Kirche das neue Volk Gottes, trotzdem darf man die Juden nicht als von Gott verworfen oder verflucht darstellen... Darum sollen alle dafür Sorge tragen, daß niemand in der Katechese oder bei der Predigt des Gotteswortes etwas lehre, was mit der evangelischen Wahrheit und dem Geiste Christi nicht im Einklang steht“¹.

Dieses Wort der Konzilsväter ist eine sehr ernstzunehmende Weisung, eine klare pastorale Anweisung an Priester und alle, die in der Kirche das Wort Gottes verkünden. Welchen geringen Widerhall dieses Wort der Väter jedoch gefunden hat², zeigt weithin die Praxis. Nicht zuletzt diese Situation dürfte Anlaß gewesen sein, daß das französische bischöfliche Komitee für die Beziehung zum Judentum³ am 16. April 1973 die Deklaration veröffentlichte: „Die Haltung der Christen zum Judentum“⁴.

Die eminent pastorale und theologische Bedeutung dieses Dokuments läßt es angezeigt scheinen, dieses Dokument vorzustellen und kurz zu diskutieren⁵. Die Deklaration umfaßt sieben Kapitel⁶. In Kapitel 4–6 geht es hauptsächlich um pastorale Gesichtspunkte:

Kap. 4. a) Es ist vordringlich, daß die Christen definitiv aufhören, sich die Juden nach Klischees vorzustellen, die jahrhundertelange Aggressivität geformt hat; ... Der Antisemitismus ist das Erbe der heidnischen Welt, doch wird er im christlichen Milieu durch pseudo-theologische Elemente noch verschärft.

b) Es ist ein theologischer, geschichtlicher und juristischer Irrtum, das jüdische Volk unterschiedslos am Leiden und am Tod Jesu Christi schuldig zu halten. Schon der Katechismus von Trient war diesem Irrtum entgegengetreten (Pars I, cap. 5; 11)⁷. Im Gegensatz zu dem, was eine alte aber sehr anfechtbare Exegese vorgegeben hat, kann man aus dem Neuen Testament nicht ableiten, daß das jüdische Volk seiner Erwählung verlustig gegangen sei.

c) Es ist falsch, Judentum und Christentum als Religion der Furcht und Religion der Liebe einander gegenüberzustellen.

Kap. 5. Die Christen müssen... eine wahre und lebendige Kenntnis der jüdischen Tradition erwerben.

a) Eine wirklich christliche Katechese muß den aktuellen Wert der gesamten Bibel

¹ Nostra Aetate 4, vgl. LThKVat, II, 493.

² Vgl. dazu Oesterreicher, J.: LThKVat, II, 414–495.

³ Vorsitzender ist der Straßburger Bischof Msgr. Elchinger.

⁴ „L'attitude des chrétiens à l'égard du Judaïsme.“

⁵ Vgl. dazu auch Ehrlich, E. L.: Die Haltung der Christen zum Judentum, Orientierung 9, (1973), 106 f. Walsh, M. J.: French Bishops and the Jews, The Month 234 (1973), 264–267. Hommel, G.: Jude und Christ, Bibel heute (1973), 86 f. Ehrlich, E. L.: Abbau des Mißverständnisses, Zur Erklärung der französischen Bischofskonferenz, Bibel und Kirche (1974), 55–57.

⁶ Der Text (deutsche Übersetzung) ist abgedruckt bei Hruby, K.: Die Deklaration des französischen bischöflichen Komitees für die Beziehungen zum Judentum: Über die Stellung der Christen zum Judentum, Judaica 29 (1973), 46–54. Ich zitiere die Texte nach dieser Übersetzung.

⁷ Anm. des Verf.: Es sei hier darauf hingewiesen, daß Martin Luther einen militanten Antisemitismus predigte. Vgl. Maser, P.: Luthers Schriftauslegung in dem Traktat „von den Juden und ihren Lügen“ (1543). Ein Beitrag zum „christologischen Antisemitismus“ des Reformators, Judaica 29 (1973), 71–84.

bekräftigen. Der erste Bund⁸ ist durch den Neuen Bund nicht hinfällig geworden. c) Man soll bestrebt sein, die besondere Berufung dieses Volkes als ‚Heiligung des göttlichen Namens‘ hinzustellen. Es ist das eine der wesentlichen Dimensionen des synagogalen Gebetes, durch das das jüdische Volk aufgrund seiner priesterlichen Mission (Ex 19,6) jede menschliche Handlung Gott darbringt und ihm Ehre erweist. Diese Berufung macht das Leben und das Gebet des jüdischen Volkes zum Segen für alle Völker der Erde.

In Kapitel 1–3 und 7 geht es mehr um historische und theologische Gesichtspunkte: Kap. 3. Es ist unmöglich, die jüdische ‚Religion‘ ganz einfach wie irgendeine andere Religion anzusehen, die augenblicklich in der Welt verbreitet ist. Durch das jüdische Volk hat der Glaube an den einzig-einzigen Gott in die Geschichte der Menschheit Eingang gefunden . . . Selbst wenn der Bund für die Christen in Jesus Christus erneuert wurde, muß das Judentum dennoch von den Christen nicht nur als eine soziale und historische, sondern vor allem als eine religiöse Realität betrachtet werden . . .

Kap. 7. a) Das jüdische Volk ist sich bewußt, infolge seiner besonderen Berufung eine universale Sendung an den Völkern erhalten zu haben. Die Kirche vertritt ihrerseits die Meinung, daß der Platz ihrer eigenen Sendung innerhalb dieses universalen Heilsvorhabens ist.

b) Israel und die Kirche sind nicht zwei Institutionen, die einander ergänzen. Das permanente Gegenüber Israels und der Kirche ist das Zeichen für den noch unvollendeten Plan Gottes. Das jüdische und das christliche Volk befinden sich so in einem Zustand gegenseitigen Sich-in-Frage-Stellens oder, wie es der Apostel Paulus sagt, gegenseitiger ‚Eifersucht‘ im Hinblick auf die Einheit (Röm 11,14; vgl. Dt 32,21).

Soweit einige Textproben, wie mir scheint, die wichtigsten aus dem Dokument.

Es kann trotz des pastoralen Gesamttenors des Dokuments nicht verkannt werden, daß hier theologische Aussagen vorgetragen werden, die mit traditionellen Thesen radikal Schluß machen⁹ und weit über „Nostra Aetate 4“ hinausgehen. Dem Judentum wird auch in der christlichen Ära eine aktive theologische Bedeutung, eine echte heilsgeschichtliche Funktion zugestanden¹⁰. Obwohl das Judentum Jesus nicht anerkannte¹¹, steht es nicht außerhalb des göttlichen Heilsplanes. Es ist nicht verworfen oder verflucht, sondern „dient so . . . der Erfüllung des göttlichen Heilsplanes“¹² und ist auch nicht der göttlichen Gnade verlustig gegangen¹³. Israel und die Kirche verhalten sich zueinander heilsgeschichtlich dialektisch¹⁴.

Der Begriff „neues Volk Gottes“ kann demnach nur als historischer Funktionsbegriff und nicht als heilsgeschichtlicher Begriff aufrechterhalten werden, d. h. wenn das „Eine“ seine legitime Gültigkeit behält, kann es daraus „Anderes“ als echt „Anderes“ nicht geben, sondern nur zwei verschiedene Weisen des „Einen“, die eigenständig neben- und für-einander existieren, ein heilsgeschichtliches Muß darstellen und der

⁸ Anm. des Verf.: Wo es leicht möglich ist, sollte man den Ausdruck „Alter Bund“ oder „Altes Testament“ vermeiden und vom ersten Bund, bzw. im Bezug auf die Bibel von der hebräischen Bibel sprechen. Martin Buber hat oft darauf hingewiesen, daß Gott keine Testamente mache (nach einer Information von Herrn Schalom Ben-Chorin).

⁹ Vgl. Hruby, K.: a. a. O., 56.

¹⁰ Vgl. a. a. O., 56.

¹¹ Gemeint ist die Anerkennung als Sohn Gottes und Messias. Man darf auch die sogenannte Heimführung Jesu in das Judentum, die eine jüdische theologische Richtung ernstzunehmend anstrebt (vgl. dazu etwa Flusser, D.: Jesus, Rowohlt Monographien, Hamburg 1968. Schalom Ben-Chorin: Bruder Jesus, München 1967. Buber, M.: Zwei Glaubensweisen, Zürich 1950), nicht mit einer Anerkennung Jesu als des Sohnes Gottes verwechseln!

¹² Vgl. Röm 11, 1. 25–28. Vgl. Hruby, K.: a. a. O., 58.

¹³ Vgl. Röm 9, 4.

¹⁴ Vgl. Hruby, K.: a. a. O., 60. Vgl. auch Zeller, D.: Israel unter dem Ruf Gottes (Röm 9–11), *Communio* 1 (1973), 289–301.

Parusie entgegengehen^{14a}. Nicht an uns liegt es, zu entscheiden, wann dieses heilsgeschichtliche Muß enden soll; es ist Mysterium des göttlichen Heilsplanes. Heißt das nun, daß wir den universellen Charakter des Christentums bezweifeln müßten? — Keineswegs¹⁵: Der Auftrag Jesu zur Verkündigung des Evangeliums ist ein Auftrag an die Kirche für alle Menschen. Doch *Verkündigung* ist nicht dasselbe wie *Bekehrung*. „An Gott allein liegt es, im konkreten Fall zu entscheiden, welcher Jude dazu ausersehen ist, die christliche Botschaft anzunehmen, und welcher dazu bestimmt ist, in der Zeit die heilsgeschichtlich notwendige jüdische Existenz sicherzustellen“¹⁶.

*

Wir haben versucht, aufgrund der Erklärung der französischen Bischöfe eine knappe, thesenhafte Antwort darauf zu geben, wie wir als Christen das Judentum sehen sollen. Wie jedoch sieht uns Christen das Judentum heute¹⁷?

Es ist einmal nicht zu übersehen, daß sich die jüdische Theologie unserer Tage intensiv mit der christlichen Botschaft auseinanderzusetzen beginnt¹⁸. Die jüdische Grundfrage an uns Christen bleibt jedoch: Wo gibt es in der Welt nach Golgatha eine wirkliche Erneuerung?¹⁹ Diese Frage ist aber zugleich Anruf an das christliche Gewissen, unsere Glaubenspraxis zu überprüfen, uns ständig neu auf das Evangelium zu besinnen und daraus zu leben. Der Christ weiß jedoch, daß das in Christus angebrochene Reich in der Geschichte nicht total eingeholt werden kann. So beten Kirche wie Synagoge bis heute: „Dein Reich komme“²⁰. Und hier scheint auch einer der zentralen Berührungspunkte von Judentum und Christentum zu liegen, ein Berührungspunkt, der besonders von der jüdischen Seite erkannt wurde und betont wird²¹ und der es uns Christen — von der jüdischen Sicht her — gestattet, einen Platz in der Heilsgeschichte einzunehmen, der der jüdischen Religion gleichwertig ist. „Wir leben beide, Juden und Christen, in der Erwartung des kommenden Reiches; wir sind uns, wenn wir wirklich Juden und Christen sind, des Provisoriums aller Geschichte bewußt. Die Geschichte weist über sich hinaus in die Heilsgeschichte. Geschichtliches Geschehen bleibt immer nur flüchtiger Entwurf, von letzter Dauer ist die Heilsgeschichte. Die Reiche kommen und vergehen, aber das Reich, das nicht von dieser Welt ist, aber für diese Welt, ist das Bleibende“²².

*

Wir können zusammenfassend festhalten, daß es heute in der christlichen wie in der jüdischen Theologie Strömungen gibt, die die heilsgeschichtliche Notwendigkeit ihres Gegenüber anerkennen und schätzen. Es bleibt der Wunsch, daß sich dieser hoffnungsvolle Anfang, den nach dem Vatikanischen Konzil die französischen Bischöfe gesetzt haben, entfalte und vertiefe.

^{14a} Diese These wurde neulich ausführlich dargelegt von *Oesterreicher, J.*: Unter dem Bogen des einen Bundes — Das Volk Gottes: seine Zweigestalt und Einheit, Judentum und Kirche: Volk Gottes, Theologische Berichte 3, Zürich (1974), 27—69.

¹⁵ Vgl. Röm 1, 16.

¹⁶ *Hruby, K.*: a. a. O., 60.

¹⁷ Wir können hier natürlich keine umfassende Antwort darauf geben.

¹⁸ Vgl. *Schalom Ben-Chorin*: Jesus im Judentum, Wuppertal 1970. *Pinchas E. Lapide*: Jesus in der israelischen Literatur, *Communio* 1 (1973), 375—382.

¹⁹ *Schalom Ben-Chorin*: Hoffnungskraft und Glaube in Judentum und biblischer Prophetie, *EvTh* 33 (1973), 110.

²⁰ A. a. O., 111.

²¹ Vgl. a. a. O., 110 ff.

²² A. a. O., 111.

Römische Erlässe und Entscheidungen

Orientierung für die Priesterausbildung

Die Erziehung der Priesterkandidaten zu einem Leben in Keuschheit und ihre Vorbereitung auf eine Annahme des Zölibates ohne Vorbehalte ist das Hauptthema eines Dokumentes, das von der Kongregation für das katholische Bildungswesen herausgegeben wurde und den Titel „Erzieherische Orientierungshilfen für die Priesterausbildung“ trägt. Es will Antwort geben auf die Fragen um den Zölibat der katholischen Priester und zugleich den Priesterkandidaten und ihren Erziehern helfen, ihre Schwierigkeiten zu überwinden.

„Der Zölibat hat offensichtlich positiven Wert als totale Verfügbarkeit für den priesterlichen Dienst und als Mittel der Hingabe an Gott mit ungeteiltem Herzen“, wird darin betont. Die Kirche habe „tiefe Begründungen“ dafür, ihn zu verlangen; sie liegen in der Nachfolge Christi, in dem Auftrag des Priesters, Christus als das Haupt der Gemeinschaft zu repräsentieren, sowie in der Verfügbarkeit des Priesters für den Dienst, der das unerläßliche Mittel sei, beständig die Kirche zu erbauen. Für die Beziehung zwischen Priestertum und Zölibat beansprucht das Dokument die Bezeichnung „Angemessenheit“ (Konvenienz). Diese werde umso besser sichtbar, je mehr der christologische, der ekklesiologische und der eschatologische Wert des Zölibats hervorgehoben werde. Die moderne Welt begünstige den Zölibat ganz gewiß nicht, vielmehr sei er einer Krise ausgesetzt und scheine – nach der Meinung einiger – teilweise die Sendung des Priesters zu behindern. Unter den konkreten Gegebenheiten von heute mache der Zölibat „die Notwendigkeit deutlich, einer Reifung des menschlichen Gefühlslebens zuzustimmen und zugleich die Enthaltsamkeit als Ausdruck der apostolischen Liebe lebendig werden zu lassen“. Ziel der Seminarerziehung müsse es sein, „einen reifen und verantwortungsbewußten Menschen, einen vollkommenen und gläubigen Priester heranzubilden“. Das Dokument wendet sich sodann den Fragen um die vom Priester verlangte Keuschheit zu und bestätigt den Grundsatz, daß die Sexualität „als entscheidender Faktor im Reifungsprozeß der Persönlichkeit“ betrachtet werden muß. „Der Mensch, der seiner Reife entgegengeht, wird immer kämpfen müssen, weil er in jedem Augenblick eine Entscheidung zu treffen hat“. Die Tugend, welche die Ausübung der Sexualität in die richtigen Bahnen lenkt, ist die Keuschheit. „Sie ist eine natürliche Kraft zur Selbstverwirklichung, wird aber im Christentum zur übernatürlichen Tugend erhoben“. Der Seminarist müsse im Laufe seiner Erziehung „die rechte Ausgeglichenheit, die Herrschaft über sich selbst oder, wie man oft sagt, den Status der Reife“ erreichen. Natürlich könne die Reife in vollkommener Weise nur durch Kontakte mit anderen Menschen erreicht werden, räumt das Dokument ein. In den Beziehungen zum anderen Geschlecht habe „in der letzten Zeit eine bemerkenswerte Änderung festgestellt werden können“. Als richtige Verhaltensweise gegenüber dem anderen Geschlecht wird „eine Linie der Wahrheit und der Aufrichtigkeit“ vorgeschlagen. Strikt verboten sind alle Beziehungen, die nur zum einseitigen persönlichen Vorteil geknüpft oder gesucht werden, gleichsam um die Person des Nächsten zum Werkzeug eigener Ziele zu machen. Abschließend weist das Dokument auf die Kriterien hin, wie den Krisen des priesterlichen Lebens zu begegnen sei. Oberster Grundsatz müsse es sein, Geduld mit sich selbst zu haben, sich selbst zu akzeptieren, ohne sich irre machen zu lassen. Außerdem müsse der Geist des Glaubens in demütiger und tätiger Einheit mit Gott lebendig gehalten werden.

In einem Interview mit Radio Vatikan erklärte der Präfekt der Studienkongregation, Kardinal Gabriel Marie Garrone, dieses Dokument sei als eine Fortführung der

Enzyklika „Sacerdotalis coelibatus“ vom Jahre 1967 zu betrachten. Aus diesem Grunde enthalte es auch keine Begründungen für den Zölibat; es habe allein die Aufgabe, zu zeigen, auf welche Weise die in der Enzyklika gesteckten Ziele zu erreichen sind. Einige Themen hob der Kardinal als „Angelpunkte“ des Dokumentes hervor: man müsse über den Zölibat klare Vorstellungen haben und ohne Rücksicht jede Zweideutigkeit und jeden Zweifel ausräumen; man müsse darauf hinwirken, daß der Priester in vollem Bewußtsein loyal zu Christus stehe, dem er seine Keuschheit geweiht habe; man müsse jeden Kompromiß zurückweisen und den Weg zu akzeptieren wissen, der zu Christus, dem Gekreuzigten, führe; man müsse sich bewußt sein, daß die Treue zu einem solchen Versprechen vielleicht schwierig, vielleicht unmöglich sei, aber — wie das Evangelium versichere — unmöglich für die Menschen, nicht für die Gnade Gottes. („L' Osservatore Romano“, deutschsprachige Ausgabe vom 16. August 1974.)

Erbfähigkeit bei feierlichen Gelübden

Die „Superiorenkonferenz der männlichen Ordensgemeinschaften Österreichs“ und die „Vereinigung der Frauenorden und Kongregationen Österreichs“ wandten sich an den Hl. Stuhl mit der Bitte um die Vollmacht, männliche und weibliche Religiösen, die in österreichischen Orden feierliche Gelübde abgelegt haben oder ablegen werden, von den Vorschriften der cc. 579 und 581 CIC zu dispensieren, so daß sie in bezug auf die Rechtswirkungen des feierlichen Gelübdes dem Status von Religiösen mit ewigen *einfachen* Gelübden nach Maßgabe des kanonischen Rechtes, insbesondere des c. 580 § 1 und 2 angeglichen werden können. Sie bezogen sich in ihrer Bitte auf ein Indult, das bereits am 9. November 1940 den männlichen und weiblichen Mitgliedern des Zisterzienserordens mit feierlicher Profeß in den im Deutschen Reich befindlichen Klöstern eingeräumt worden war und bisher nicht widerrufen wurde, mit dem Inhalt, daß sie ungeachtet des feierlichen Armutsgelübdes gültig und erlaubt Güter erwerben, behalten, verwalten und über sie verfügen können, sofern sie dies mit der notwendigen Erlaubnis ihres Oberen tun. Dieser Bitte wurde seitens des Hl. Stuhles entsprochen. Es können also nun alle Oberen österreichischer Orden ihre Untergebenen von der Feierlichkeit des Armutsgelübdes dispensieren, so daß die feierlichen Professenden hinsichtlich der Vermögensfähigkeit den Professenden mit einfachen (ewigen) Gelübden gleichgestellt werden. Diese Vollmacht soll bis zum Erscheinen des neuen CIC Geltung haben. (Reskript der Kongregation für die Religiösen und Säkularinstitute vom 8. Juli 1974; vgl. ÖAKR 1974, 274–279.)

Kirche in der Welt von heute

Es wäre keineswegs nur ein leichtfertiges Wortspiel, wollte man die programmatische Sammelüberschrift dieser regelmäßigen Halbjahreschronik — zugleich wegweisender Titel eines der geschichtsträchtigsten Dokumente des zweiten vatikanischen Konzils — einmal umkehren und Betrachtungen anstellen über „die Welt in der Kirche von heute“. Dabei ginge es nicht um die Frage nach der „Verweltlichung“ in jenem absprechenden Sinn, der seit je zum klassischen Repertoire von Anklage und Verteidigung der Kirche gehört, sondern um das viel ernstere Problem, ob und wie weit die heutige Welt mit all ihrer Farbigkeit und Vielfalt glaubwürdig in der Kirche vertreten ist, sich in ihr vernehmbar machen kann, ihre eigentlichen Sorgen, Nöte, Hoffnungen und Freuden in der Kirche geborgen und besiegelt weiß. Anders ausgedrückt: Welchen Realitätssinn die Kirche von heute besitzt und bekundet? Wie und ob sie wirklich und wirksam „heutig“ ist?

Das ist nicht zuletzt ein Problem der Sprache. Denn es geht darum, sich — oder besser: das Evangelium — in der ganzen Welt von heute verständlich zu machen, in den Weltsprachen also, da es nun einmal deren eine Unzahl gibt und nicht mehr nur eine oder zwei. Überdies ist hier mit „Sprache“ nicht nur das Idiom gemeint, sondern ein ganzes Syndrom von Weltstoff einerseits, von Kategorien des Weltbegriffs andererseits, da ja die Kirche nicht nur den mannigfachen Kulturen gegenwärtig, sondern überdies noch verschiedensten Geschichtsepochen gleichzeitig zu sein hat — auf Neuguinea etwa ist heute noch Steinzeit!

Um also wahrhaft Welt-Kirche zu sein, genügt es heute nicht mehr, sich einen bestimmten Typ von Zivilisation — etwa den lateinisch-abendländischen — anzuverwandeln und damit die übrige Welt zu überformen und zugleich sich selbst zu entfremden. Eine bewußt weltlich gewordene Welt verlangt danach, gerade in dieser ihrer Vielschichtigkeit ernst genommen zu werden. Das kann nicht ohne Rückwirkung auf die äußere Verfassung der Kirche bleiben und verlangt ein tieferes Nachdenken über das Geheimnis ihrer Einheit und Vielfalt und über die angemessenen Mittel, in Zukunft vor allem diese Einheit besser, zeitgerechter, weltangepaßter, glaubwürdiger auszudrücken und darzustellen als bisher.

Hier ist denn auch der theologische und geschichtliche Ort der *Bischofssynode*, die — vom 27. September bis zum 26. Oktober — nun schon zum viertenmal in Rom getagt hat. Von ihr muß also auch in diesem Bericht zuerst die Rede sein, nicht nur weil sie das hervorragendste innerkirchliche Ereignis der letzten Monate gewesen ist, sondern weil sich in ihr wie in einem Brennspiegel die ganze Problematik der „Kirche in der Welt von heute“ gesammelt und dargestellt hat.

Da ist zunächst zu sagen, daß die Bischofssynode noch immer auf der Suche nach ihrer eigenen Identität und der Rolle ist, die sie in den neuen Dimensionen einer Kirche zu spielen hat, die ihrem Anspruch und Auftrag als Weltkirche auch heute und morgen entsprechen will. Noch ist die Synode ein Organ mit rein beratender Funktion, und zwar im doppelten Sinn: Ihre Mitglieder beraten untereinander, und das Gremium als solches berät den Papst. Doch gerade bei der diesjährigen Tagung über das Thema „Evangelisierung in der Welt von heute“ wurde deutlich, daß sie dabei hintergründig über sich selbst beriet: über die Aufgabe nämlich, die den Partikularkirchen — auf allen Ebenen: Diözesen, nationalen Bischofskonferenzen, regionalen Zusammenschlüssen, Kontinenten — bei der Ausbreitung und Vertiefung des Evangeliums in ihren Bereichen und je nach politischen, sozialen, kulturellen Ausfäherungen zufällt. Denn die Vertreter dieser Partikularkirchen — im weitesten Sinn des Wortes verstanden —

waren es, die ganz bewußt und gezielt als solche die Synode bildeten und dort das Wort ergriffen, freilich ohne der zentralen Leitungsgewalt des römischen Bischofs weder in Theorie noch in Praxis Abbruch tun zu wollen, aber doch so, daß die Frage eines harmonischen Zusammenspiels zwischen Papst und Kurie einerseits, den Partikularkirchen andererseits nach einer neuen Antwort verlangt, da diejenige, die das II. Vatikanum gegeben hat, nicht mehr voll befriedigt.

Die Synode ging zwar am 26. Oktober zu Ende, aber sie kam zu keinem Schluß. Sie hinterließ wiederum „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst“. In großen Zügen ergab sich folgendes Bild: Die Kirchen des Westens oder der alten Christenheit befinden sich in einer dem Anschein nach mut- und kraftlos geführten Auseinandersetzung mit dem Phänomen des Säkularismus, der mehr ein geistiges Klima als ein greifbares System ist und der nur dort zur theoretischen und praktischen Häresie wird, wo er sich, wie im Marxismus, ideologisch artikuliert. Die Kirchen Afrikas ihrerseits leiden vor allem an Wachstumsschmerzen, und zwar in quantitativem wie qualitativem Sinn: Die Zahl der Taufwerber wächst sprunghaft — man spricht von einem Zugang von sieben Millionen jährlich — und sprengt die ohnehin nur schwachen Strukturen. Vor allem aber ringen die afrikanischen Christen und ihre Führer mit dem Trauma kolonialistischer Vergangenheit und europäischer Entfremdung und suchen auch unter dem Druck ihrer nationalistischen Regierungssysteme nach einer authentischen, afrikagemäßen Art und Weise, katholische Christen zu sein. Das Gewicht solcher Forderungen und Wünsche wird sich bald noch verstärken, wenn die bisher portugiesischen Herrschaftsgebiete Mozambique und Angola in diesen Kampf um afrikanische Authentizität voll eintreten. Die Kirchen Asiens hingegen beginnen erst jetzt zu einem Minoritätsbewußtsein zu erwachen, nachdem die Narkose kultureller und zivilisatorischer Überlegenheitsgefühle gegenüber den „armen Heiden“ endgültig vergangen ist und dem Wissen Platz gemacht hat, sich in einer Umwelt hoher geistiger und religiöser Werte zu befinden, mit denen ein ernster Dialog geführt werden muß. Die Kirchen Lateinamerikas schließlich müssen sich vornehmlich mit dem Problem des Verhältnisses von Evangelium und sozialer „Befreiung“ auseinandersetzen, wodurch die eigentliche Botschaft des Evangeliums in ein nicht unbedenkliches Zwielicht zu geraten droht.

Als greifbare Ergebnisse der Synode liegen der Öffentlichkeit nun zwei Dokumente vor: Das eine ist ein Aufruf des Papstes, den sich die Synodalen durch Handaufhebung zu eigen gemacht haben. Hier geht es um „Die Menschenrechte und die Versöhnung“ in Anlehnung an „Pacem in terris“ und an den Ertrag des zweiten Synodenthemas von 1971 über Gerechtigkeit in der Welt. Das andere ist die Erklärung oder Botschaft der Synode, die in dreizehn Abschnitten eine Art Rechenschaftsbericht über die geleistete Arbeit enthält. Doch hat die Synode noch ein weiteres Dokument verabschiedet, das aber nur für Papst und Kurie bestimmt ist. Es enthält die wichtigsten Punkte der Generaldebatte und der Ergebnisse der Arbeitskreise: Praktische Erfahrungen, Anregungen, Wünsche, Kritik.

In diesem vielfältigen Spannungsfeld also, wie es sich auf der Bischofssynode verdichtete, bewegte sich innerhalb des zweiten Halbjahres 1974 das Leben der Kirche in der Welt von heute, wirkte die Welt von heute hinein in die Kirche, immer noch am deutlichsten ablesbar an der Tätigkeit des Hl. Stuhls, der auf Weltebene und auch in den Augen der Weltmächte die Weltkirche als solche vollmächtig vertritt, allen Problemen auf seine Weise gegenwärtig.

Eine besondere Gelegenheit dazu bot der *Weltkongreß über Bevölkerungsfragen*, den die Vereinten Nationen Mitte August in Bukarest anberaumt hatten, um die Mitgliedstaaten mit einem Plan zu konfrontieren, der eine Senkung der Geburtenzuwachsrate auf 2 Prozent oder besser noch 1,7 Prozent vorsieht. Hier entstand sogleich eine ausgeprägte Polarisierung und eine Art Kampf mit verkehrten Fronten: „Die „reichen“,

hochindustrialisierten Länder waren für eine Senkung der Geburtenzahl, die Länder der dritten Welt mit ihrer hungernden Überbevölkerung hingegen lehnten jede Manipulation auf diesem Gebiet ab und forderten stattdessen völlige Souveränität in ihren demographischen Leitlinien und eine Entwicklungspolitik des Ausgleichs zwischen reichen und armen Völkern. Der internationale „Klassengegensatz“ beherrschte die Debatten. Durchaus in der Logik von „*Populorum progressio*“ nahm der Leiter der vatikanischen Delegation, Msgr. Edouard Gagnon, Partei für die Entwicklungsländer und solidarisierte sich mit deren Forderungen nach einer gerechteren sozial-ökonomischen Weltordnung; im Einklang mit „*Humanae vitae*“ betonte er überdies, gegen alle Art von Familienplanung mit Hilfe künstlicher Mittel, die moralischen Grundsätze, die bei der Weitergabe des Lebens zu beachten seien. Die *Weltkonferenz über Ernährungsfragen* zu Rom Mitte November, auf der sich die gleiche Zweiteilung der Welt abzeichnete, fand die offizielle Kirche wiederum auf der Seite der „armen“ Völker, ohne daß sie jedoch zu den technischen Fragen der Bekämpfung des Hungers in der Welt Stellung zu nehmen beabsichtigte.

Überhaupt kann man beobachten, wie das christliche Gewissen, sei es der „Basis“, sei es der örtlichen Hierarchie, sich deutlich stets da zu artikulieren beginnt, wo immer konkret *Menschenrechte zu verteidigen* oder *gesellschaftliche Mißstände abzustellen* sind. Freilich haben solche Erklärungen, ähnlich derjenigen über Menschenrechte und Versöhnung der Bischofssynode, mehr eine Alibifunktion als unmittelbar praktische Auswirkung. Aber sie fallen vielleicht da und dort ins Gewicht. Die Einstellung zur Anwendung von Gewalt (oder Gegengewalt) hat sich indessen weitgehend geklärt. Gewaltlosigkeit heißt aber nicht ohnmächtiges Hinnehmen ungerechter Verhältnisse. So hat sich in jüngster Zeit in Buenos Aires ein gemeinsames Sekretariat aller lateinamerikanischen Bewegungen für gewaltlose Veränderung gebildet, das sich durchaus Einfluß auf die Lage des Subkontinents zutraut. Manchmal geschieht es aber auch, daß der Bischof die Ehre seiner Kirche gegen seine eigenen Gläubigen retten muß, wie im Fall von Msgr. Donald Lamont, Bischof von Umtali, der auf einer Pressekonferenz in New York erklärt hatte, die schwarze Bevölkerung Rhodesiens sei einem Terror durch die weiße Minderheitsregierung ausgesetzt, die an die Schreckensherrschaft der Nazis erinnere. Eine katholische Vereinigung weißer Rassisten hatte die Stirn, daraufhin vom Papst die Abberufung des Bischofs zu verlangen! Ähnlich haben sich in Brasilien sechs Bischöfe des Amazonasgebiets zusammen mit ihren Missionaren energisch für die eingeborene indianische Bevölkerung eingesetzt, die der Vernichtung ihres Lebensraumes durch das Vordringen kapitalistischer Großunternehmen ausgesetzt sei. Sie sprechen die Weigerung aus, an einer „Befriedung“ dieser Stämme teilzunehmen, die zu nichts anderem dienen würde, als billige Arbeitskräfte zu beschaffen um den Preis der Zerstörung der natürlichen Umgebung und der eigenen Kultur der Betroffenen. In gleicher Weise protestieren vier Bischöfe Mexicos gegen die Methoden, die beim Bau eines Staudammes in Oaxaca angewendet werden, durch den die Indianer ihrer Heimat und ihres natürlichen Milieus beraubt würden.

Man kann aus solchen Beispielen sehen, wie sich auch in der Kirche so etwas wie ein „ökologisches Gewissen“ zu bilden beginnt, das dem Götzen Fortschritt ins Angesicht zu widerstehen wagt und sich dabei, im Unterschied zu früher, des Beifalls der Jugend sicher sein kann, die von der weltverändernden und menschenvernichtenden Kraft des Molochs Technik tief enttäuscht ist. Jedoch: Der Einsatz für die Menschenrechte hat seinen Preis; für Msgr. Daniel Chi-hak-sun, Bischof von Won-ju in Südkorea, sollte er 15 Jahre Gefängnis betragen! Der Bischof hatte gegen die durch den Präsidenten diktierte Verfassung Stellung genommen und einem vom Regime verfolgten Dichter Asyl gewährt. Dabei wäre es verfehlt, aus diesem Zwischenfall etwa von einer Katholikenverfolgung in diesem fernöstlichen Lande sprechen zu wollen, das im Gegenteil weiterhin der Glaubensverbreitung durchaus aufgeschlossen zu sein scheint.

Innerer und äußerer Friede ist überall Aufgabe und Amt der Kirche. Doch wird von diesem steten Bemühen innerhalb eines knappen Zeitraums jeweils nur wenig sichtbar. Verborgenes Wirken ist bei diesem heiklen Geschäft am ehesten erfolgreich. Was der Hl. Stuhl während der Zypernkrise für die Erhaltung des Weltfriedens getan hat, was er an dem anderen Gefahrenherd – dem Nahen Osten – zu tun fortfährt, entzieht sich der Kenntnis des Chronisten, aber man darf annehmen, daß vor allem diese beiden Punkte im Gespräch zwischen Papst Paul VI. und Henry Kissinger am 5. November in Rom eine wichtige Rolle gespielt haben. Was die Befriedung auf mehr lokaler Ebene und im Bereich der Innenpolitik angeht, so ist es mehr als bloße Vermutung, daß der Kardinal von Santiago/Chile unablässig für den Frieden innerhalb seines Landes tätig ist, ohne kompromißlerische Haltung dem Militärregime gegenüber, vielmehr so, daß die Rückkehr zu verfassungsmäßigen Zuständen in Reichweite rückt. Das war auch – entgegen vielen falschen Gerüchten – der wahre Grund, weshalb er es vorzog, in einem solch wichtigen Augenblick der Bischofssynode fernzubleiben.

Selbst wenn das „*Heilige Jahr der Versöhnung*“ nicht vor der Tür stünde, könnte die Kirche nicht auf ihr Amt der Versöhnung verzichten. Manche ihrer Gesten in letzter Zeit scheinen jedoch ihr besonderes Pathos von diesem Programm des Jubiläumsjahres erhalten zu haben. So die Öffnung gegenüber dem Islam. Der Präsident des päpstlichen Sekretariats für die Nicht-Christen, Kardinal Pignedoli, stattete sowohl dem islamischen Zentrum in Kairo wie auch dem saudi-arabischen König, dem Schutzherrn der heiligen Stätten des Islam, einen Besuch ab; hohe Vertreter des Islam wurden vom Papst offiziell empfangen; in der Kathedrale von Cordoba, ursprünglich und auch noch in ihrer heutigen Gestalt eine grandiose Moschee, fand aus Anlaß einer Studientagung ein islamischer Gottesdienst statt. Gemeinsamkeiten wurden wiederentdeckt, Mißverständnisse abgebaut, eine „ökumenische“ Öffnung angebahnt – freilich nicht ohne einen Erdenrest von politischen Implikationen, der im Hinblick auf Frieden und Recht im Nahen Osten zu tragen peinlich ist . . .

Die *ökumenische Bewegung* im engeren Sinn hat hingegen in letzter Zeit keine sichtbaren Fortschritte gemacht. Zwar hat Dr. Potter, der Generalsekretär des Weltrats der Kirchen, auf offizielle Einladung vor der Bischofssynode gesprochen, allerdings aus unbekannten Gründen nicht im eigentlichen Tagungsraum und zudem ins Kreuzfeuer unbequemer Fragen genommen, das der streitbare Kardinal Felici auf ihn eröffnete; zwar war Kardinal Willebrands beim „Konzil der Jugend“ in Taizé. Doch ist man offenbar über allseits bekundetes Wohlwollen nicht hinausgekommen. Auch ist die Frage berechtigt, welche Rückwirkungen die überaus scharfe Betonung des päpstlichen Lehr- und Jurisdiktionsprimats im zweiten Teil der Schlußrede des Papstes auf der Bischofssynode bei Orthodoxen sowohl wie bei Protestanten haben wird. Dabei ist noch nicht einmal ausgemacht, ob die konsequent und manchen Rückschlägen, Mißverständnissen und Warnungen zum Trotz fortgesetzte „Ostpolitik“ des Vatikans eine eigentlich ökumenische Zielsetzung im Auge hat oder eine mehr weltpolitische Absicht verfolgt.

Eine besondere *Krisensituation* zeichnet sich zur Zeit in der melkitischen (griechisch-katholischen) Kirche in Libanon und Israel ab, deren Oberhaupt der frühere Bischof von Galiläa und jetzige Patriarch Maximos V. Hakim ist. Sein Nachfolger in Galiläa, Msgr. Raya, hat in Aufsehen erregender Weise seinen Rücktritt erklärt und das Land verlassen, da er sich durch Einmischung des Patriarchen und des Vatikans in seiner Amtsausübung behindert fühlte. Auch zu anderen Fragen hatte er in höchst unkonventioneller Art Stellung genommen und den israelischen Behörden durch seine Unerfrohenheit, gepaart mit Loyalität dem Staat gegenüber, Respekt abgewonnen. Noch größere Sensation erregte der Fall des Patriarchalverwesers von Jerusalem, Monsignore

Capucci, der unter der Anklage steht, Waffen für arabische Terroristen geschmuggelt zu haben. Sein Prozeß findet weltweites Echo, was die objektive Rechtsfindung nicht gerade erleichtert. Schließlich sieht sich der gelehrte Bischof von Beirut, Msgr. Haddad, einem formellen Lehrzuchtverfahren ausgesetzt, das Rom indessen an sich gezogen hat; der Bischof scheint sich in einer Aufsatzreihe Lehren und Aussagen zu eigen gemacht zu haben, die im Munde eines Hierarchen und in den Ohren schlichter orientalischer Gläubiger zumindest seltsam klingen, obwohl sie im Westen als mehr oder minder milde Kirchenkritik erscheinen würden. Der Patriarch hat den Bischof vorläufig beurlaubt. Die kleine Schar der griechisch-katholischen Christen – Araber von Nationalität – leidet zweifellos unter diesen Ereignissen. Und man kann sicher sein, daß die Orthodoxie voll Mitleid, aber auch voll Mißtrauen und gelegentlich wohl auch voll Schadenfreude die Entwicklung beobachtet und Rückschlüsse für ihre Einstellung zur römischen Kirche daraus ziehen wird.

In der Kirche der alten Christenheit (wenn dieser Ausdruck überhaupt noch einen Sinn hat) ist indessen mehr und mehr Ruhe und eine nach manchen Aufschwüngen enttäuschte Ernüchterung eingekehrt. Holland liefert keine Schlagzeilen mehr, der deutsche Katholikentag in Mönchengladbach vom 11. bis 15. September verlief ohne Sensation, als hätte es die Jugendrevolte von Essen nie gegeben. In Spanien scheinen sich die Spannungen innerhalb der Hierarchie in den Auseinandersetzungen um das Konkordat zu verschärfen, ohne daß die Gläubigen lebendige Anteilnahme zeigen, wohl weil sie von der vordringlicheren Frage nach der Zeit nach Franco beherrscht sind. Portugal sucht sein Gleichgewicht, doch hat es nicht den Anschein, daß die Kirche hier ein wesentliches Wort mitzureden hätte. Aus Frankreich sind in letzter Zeit keine wichtigen Anregungen gekommen, ohne daß man daraus schon mit dem Sprichwort schließen dürfte: Keine Nachrichten – gute Nachrichten. Und in Italien, von schweren Krisen aller Art geschüttelt, ist das katholische Leben ereignislos, wenigstens im Bereich der Sichtbarkeit. Die unterirdischen Quellen tief im Innern sind nicht Gegenstand der Geschichtsschreibung – eine Feststellung, die den Geschichtsschreiber und Chronisten demütig und bescheiden zu machen geeignet ist.

Renaissance der Anselm-Forschung seit 1960¹

In der Abtei Notre Dame zu Le Bec (Frankreich) fand 1959 ein internationaler Kongreß aus Anlaß der 900. Wiederkehr des Tags der Ankunft Anselms von Aosta in Le Bec statt. Vom 8. bis zum 11. Juli versammelte diese Tagung Anselm-Forscher aus der ganzen Welt. Der Kongreßband *Spicilegium Beccense* (Paris 1959) enthält mehr als 30 Beiträge in französischer, englischer und deutscher Sprache zu allen Gebieten der Anselm-Forschung. *Norman Malcolms* Aufsatz „Anselms ontological arguments“² ist ein zweiter Kristallisationspunkt der Anselm-Renaissance geworden, da er eine rege Diskussion auslöste (vgl. AA1: 296–301).

Nicht zum geringsten ist jedoch F. S. Schmitts, des gelehrten Benediktinermönchs und Herausgebers von Anselms *Opera omnia*, Lebenswerk hier anzuführen, das, über seine Texteditionen hinaus, seit 1969 in der Herausgabe der *Analecta Anselmiana* durch P. Schmitts Tod (1972) einen Abschluß findet. AA1–3 enthalten Beiträge von 20 verschiedenen Autoren³; dazu kommt die ausführliche Bibliographie in AA1 und AA2 und ein ansehnlicher Besprechungsteil relevanter Anselm-Sekundärliteratur, der zu einem Teil ebenfalls von P. Schmitt stammt. Einige Autoren kommen zweimal zu Wort: *Kurt Flasch* schreibt über „Vernunft und Geschichte. Der Beitrag *Johann Adam Möhlers* zum Verständnis Anselms von Canterbury“ (AA1: 165–94) und über den „Philosophischen Ansatz des Anselm von Canterbury im Monologion und sein Verhältnis zum augustinischen Neuplatonismus“ (AA2: 1–43). *Walther Fröhlich* arbeitet in zwei Teilen über „Die bischöflichen Kollegen des hl. Erzbischofs Anselm von Canterbury“ (AA1: 223–67 und AA2: 117–68). Von *Desmond Paul Henry* stammen eine Erörterung zu „Proslogion Chapter III“ (AA1: 101–5) und der Beitrag „Saint Anselm as a logician“ (SR 13–7). *Robert A. Herrera* steuert „St. Anselm: A radical empiricist?“ (AA2: 45–56) bei und veröffentlicht seinen Aufsatz „St. Anselms Proslogion argument: A task for hermeneutics“⁴ – im Titel verändert – wieder (AA3: 141–5). Von *Helmut K. Kohlenberger* stammen „Zur Metaphorik des Visuellen bei Anselm von Canterbury“ (AA1: 11–37) und „Sola ratione – Teleologie – Rechts-metaphorik“ (SR 35–55). *P. Schmitt* untersucht „Anselm und den (Neu-)Platonismus“ (AA1: 39–71) und hinterläßt als ein Testament seinen Beitrag „Der ontologische Gottesbeweis und Anselm“ (AA3: 81–94). *Sofia Vanni-Rovighis* Analyse gilt dem Thema „L'etica di S. Anselmo“ (AA1: 73–99) und der Frage „C'è un 'secondo argomento ontologico'?“ (SR 79–86). Unter den übrigen Beiträgen finden sich solche von bekannten Forschern, wie *Alfons Hufnagel*, *Carmelo Ottaviano*, *René Roques*, *Michael Schmaus* und *Gottlieb Söhngen*.

¹ Dieser Bericht enthält auch die Sammelbesprechung folgender Bücher: *Franciscus Salesius Schmitt* (Hg.), *Analecta Anselmiana*. Untersuchungen über Person und Werk Anselms von Canterbury. Bd. I (331.), Bd. II (253.), Bd. III (154.), Minerva, Frankfurt/M. 1969, 1970, 1972. (Abgekürzt: AA1, AA2, AA3). *Helmut K. Kohlenberger* (Hg.) *Sola ratione*. Anselm-Studien. (FS f. F. S. Schmitt OSB) (236.), Frommann-Holzboog, Stuttgart 1970. (Abgekürzt: SR). *Ders.*: *Similitudo und ratio*. Überlegungen zur Methode bei Anselm von Canterbury. (Münchener Philosophische Forschungen 4) (290.), Bouvier, Bonn 1972. (Abgekürzt: HK).

² In: *Philosophical Review* 69 (1960), 41–62.

³ In diesem Zusammenhang sei verwiesen auf die Rezensionen durch *Alfons Hufnagel* in *ThQ* 153 (1973), 383 f. (AA1–3); durch *Heinz Schulte* in: *Theologie und Philosophie* 46 (1971), 266 f. (SR); durch *Josef Reiter* in: *PhJ* 79 (1972), 421 f. (SR) und *Julia Gauss* in: *ThZ* 30 (1974), 44 ff. (AA1).

⁴ *Proceedings of the American Catholic Association* 44 (1970), 214–219.

Wie aus den Publikationen zu Anselm seit 1960 zu ersehen ist⁵ und seit 1970 bereits ganz deutlich wird, gilt ein Großteil dieser Arbeiten dem Proslogion, Anselms wohl bedeutendster Schrift aus den Jahren 1077/78, und damit dem ontologischen Argument aus Proslogion 2 bis 4. Dieses Bild spiegelt sich auch in den Beiträgen der zu besprechenden Bücher. Jeder Band widmet sich in mehreren Abteilungen dieser Erfindung Anselms.

AA1 enthält den Beitrag von *D. P. Henry* „Proslogion Chapter III“ und *David A. Pailins* „An introductory survey of Charles Hartshorne's work on the ontological argument“⁶. Henry interpretiert darin kurz Proslogion 2 und 3 und läßt Anselms ontologischen Beweis allein in Kap. 2 stehen, während Kap. 3 bereits „das erste einer ganzen Serie göttlicher Attribute untersucht“ (105), nämlich jene Eigenschaft, die Gottes Nichtexistenz notwendigerweise ausschließt. Henry nimmt damit gegen Malcolm Stellung, der in seinem Aufsatz von 1960 zwei verschiedene ontologische Argumente aus Proslogion 2 und Proslogion 3 erheben will. Pailins Beitrag ist einem Altmeister des ontologischen Gottesbeweises gewidmet: Charles Hartshorne, der seit den dreißiger Jahren immer wieder Anselms Argument in seiner Interpretation den Lesern philosophischer Zeitschriften nahebrachte. Durch Pailins Aufsatz⁷ ist es möglich, Hartshornes weitverzweigtes Werk gründlich und doch rasch zu studieren. Wichtig für Anselms apriorischen Gottesbeweis sind auch die den Band abschließenden Besprechungen neuerer relevanter Publikationen, die von *H. K. Kohlenberger* stammen (AA1: 281–7 & 294–320).

AA2 bringt den Aufsatz von *R. A. Herrera* „St. Anselm: A radical empiricist?“ und *J. Pucelles* „Note sur Kant et la preuve ontologique“ (AA2: 187–93). Herrera setzt sich in seinem Beitrag mit der Ph. D. Dissertation von *Merle F. Allhouse* „An evaluation of Anselm's ontological argument“ auseinander, indem er Allhouses These angreift. Auch diesen Band beschließen kritische Rezensionen des ontologischen Argument betreffend von *S. Vanni-Rovighi* (AA2: 230) und *H. K. Kohlenberger* (AA2: 225 & 227–30 & 230–6 & 247 & 249–50).

AA3 bringt zunächst die Akten des Anselm-Kongresses zu Le Bec (1959), da der dafür vorgesehene 2. Bd. des „Spicilegium Beccense“ nie erschien (vgl. AA3: 1). Die Diskussionsbeiträge sind in der Originalsprache der Relatoren belassen; Kommentare und Zwischentexte der Bearbeitung sind in deutscher Sprache abgefaßt. Bereits die Akten der Session I enthalten Bemerkungen zum ontologischen Beweis im Zusammenhang mit *Paul Evdokimovs* „L'aspect apophatique de l'argument de saint Anselme“ (AA3: 2 & 5–8). Die Verhandlungen der Session III sind fast ausschließlich dem Proslogionbeweis gewidmet und behandeln 9 dem Kongreß vorliegende Beiträge von *Joseph de Finance*, *J. Pucelle* u. a. Zunächst ist ein Bericht *Jean Chatillons*, des Vorsitzenden der Session III, abgedruckt (AA3: 21–9); anschließend findet sich eine Wiedergabe der Debatte (29–34), die insbesondere auch auf *F. S. Schmitt* eingeht (AA3: 29). In den Verhandlungen der Session V findet sich u. a. einiges zu *Henrys* Untersuchung „Remarks on Saint Anselm's treatment of possibility“ (AA3: 55) und zum Proslogionbeweis. An die Kongreßakten, die durch Straffung bzw. Kürzung der Bearbeiter streckenweise erfrischend wirken, schließt sich *F. S. Schmitts* „Der ontologische Beweis und Anselm“ (AA3: 81–94). Anselms Proslogion zum Gegenstand haben auch die Beiträge von *Vincent J. Ferrara* „Some reflections on the being-thought-relationship in Parmenides, Anselm and Hegel“

⁵ Vgl. AA1: 269–280 u. 281–331 und AA2: 223 f und 225–252.

⁶ AA1: 195–221 mit ausführlicher Bibliographie von Hartshornes diesbezüglichem Werk (219–221).

⁷ Man vergleiche seinen Beitrag „Some comments on Hartshorne's presentation of the ontological argument“ in: *Religious Studies* 4(1968/69) 103–122.

(AA3: 95–111), von R. A. Herrera „St. Anselm's Proslogion: A hermeneutical task“ (AA3: 141–5) und von Edward J. O'Toole „Anselm's logic of faith“ (AA3: 146–54).

F. S. Schmitt stellt sich im genannten Aufsatz die Aufgabe, genau festzustellen, was Anselm eigentlich entdeckt hat, worin sein Beweis besteht und worin er nicht besteht (vgl. AA3: 81); der 1. Teil (81–8) analysiert daher das Proslogion, Gaunilos Antwort und Anselms Replik darauf. Schmitt zeigt dabei, daß Anselm ein einziges Argument entwickelt hat und daß sich weder in Kap. 3 noch in der Antwort auf Gaunilo „ein neues Element findet, das dem Beweis eine andere Wendung gäbe“ (92). Dem kurzen geschichtlichen Überblick (88–92) folgt Schmitts Beurteilung des Proslogionbeweises (92–4), die aber wohl durch schon vorher eingeflochtene Bewertungen zu ergänzen ist. Schmitt hebt die Bedeutung des Anselmschen Axioms, daß es größer sei, in re, als bloß in intellectu zu sein, für den Beweis hervor (92), hält aber dieses Axiom für annehmbar, wenn er schreibt, daß „der gesunde Menschenverstand“ damit übereinstimme (92). Dagegen wäre anzumerken, daß ein Vergleich von Gegenständen in intellectu mit Gegenständen in re jedenfalls in Konflikt mit dem Identitätsprinzip gerät⁸. Vollinhaltlich ist Schmitt zuzustimmen, wenn er – sich Gaunilo und Thomas v. A. anschließend – den klassischen Einwand gegen Anselms Argument akzeptiert (93–4): „Der Schritt vom Gedanklichen zum Extramentalen ist unserer Meinung nach unerlaubt“, sagt Schmitt und umschreibt damit den unstatthafter Sprung von der logischen in die ontologische Ordnung, wie man herkömmlicherweise sagt. Das Argument Anselms krankt aber m. E. neben der Unannehmbarkeit des obengenannten Axioms vom Größersein und dem ebenangeführten unzulässigen Übergang vom intensionalen zum extensionalen Diskurs an einer nicht gekennzeichneten Stelle auch noch daran, daß die innere Widerspruchsfreiheit des Gottesbegriffs, als eines Wesens, quo nihil maius cogitari potest, durchaus nicht bewiesen werden kann. Vielmehr läßt sich zeigen⁹, daß dieser Begriff zu einer Antinomie führt, die der von Burali-Forti entdeckten gleicht.

An zwei Stellen (82 und 84) nimmt Schmitt auch zur Frage Stellung, inwieweit „maius“ und „melius“ bei Anselm austauschbar sind, und formuliert sehr pointiert, daß „das Größte... immer auch das Beste“ sei, „nicht aber umgekehrt“ (82) und nimmt so indirekt auch zur Frage, ob ein Wesen, quo nihil minus/peius cogitari potest, existiert und ob dies mit Anselms Mitteln bewiesen werden kann, Stellung¹⁰.

In der Festschrift für F. S. Schmitt finden sich mit den Aufsätzen von C. Ottaviano und S. Vanni-Rovighi ebenfalls Beiträge zum ontologischen Argument. Ottavianos (SR 57–70) „Le basi psicologiche dell'argomento ontologico in un importante brano dei ‚Dicta Anselmi‘“ geht dabei der Untersuchung Vanni-Rovighis, ob es ein zweites ontologisches Argument gibt, voraus (SR 79–86). S. Vanni-Rovighi untersucht dabei das durch Malcolm und Hartshorne aufgeworfene Problem, ob Proslogion 2 und 3 verschiedene Argumente enthalten, aber nicht im Anschluß dieser, sondern im Gefolge von Dieter Henrichs Fragestellung in seinem Buch zum ontologischen Gottesbeweis, das 1967 in 2. Auflage erschien. Vanni-Rovighis Ergebnis ist, daß die cartesische Unterscheidung zwischen einem Argument, das den Begriff des vollkommenen Seienden, und einem, das den Begriff des notwendigen Seienden zugrundelegt, bereits bei Anselm und seinem Kritiker Gaunilo zu finden sei (85). Den Sammelband beschließt eine übersichtliche „Bibliographie Pater Dr. h. c. Fr. Salesius Schmitt OSB“ (SR 233–6).

⁸ Vgl. dazu Arthur C. MacGills Ausführungen in seinem gemeinsam mit John H. Hick besorgten Buch „The many-faced argument“, New York 1967, bes. S. 70.

⁹ Vgl. dazu die relevanten Kapitel aus Jules Vuillemin „Le dieu d'Anselme et les apparences de la raison“, Paris 1971.

¹⁰ Vgl. dazu den kurzen Bericht in: Ratio 15 (1973) 320 ff.

Abschließend noch einige Bemerkungen: Die Bibliographie in AA1 und AA2¹¹ ist ein gutes Arbeitsinstrument, wenn auch nicht ein „wohl vollständiger Überblick“, wie A. Hufnagel in seiner Rezension urteilt, leidet aber, wie überhaupt die 3 Bände der *Analecta Anselmiana*, an einer großen Menge von Druckfehlern, die sich zum Teil bis in die Rezensionen verschleppt haben¹². Die Fortführung der *Analecta Anselmiana* ist m. E. jedenfalls wünschenswert, da sich zudem die internationale Gemeinde der Anselm-Forscher zu konsolidieren beginnt, was sich in den Kongressen in Aosta & Turin (1973) und in Bad Wimpfen (1970) zeigte. Für 1979 ist ein Kongreß in Canterbury geplant. Ebenso wünschenswert wäre eine Fortführung der Bibliographie und des Rezensionsteiles, die in AA3 fehlen, sowie eine Dokumentation über die erfolgten Kongresse¹³.

¹¹ Vgl. die ausführliche Literaturübersicht in Kohlenbergers Dissertation (HK 262—281) und die eben genannte Schmitt-Bibliographie.

¹² Z. B. Hartshone statt Hartshorne bei Julia Gauss und Klibanski statt Klibansky bei A. Hufnagel.

¹³ Vermerkt sei, daß der Rezensent ein „Handbuch der Anselm-Forschung“ plant, für das umfangreiche Vorarbeiten bereits geleistet wurden. Dieses Handbuch soll formal die Vorzüge von *Henri Crouzels* „Bibliographie critique d’Origène“, Paris 1971 (*Instrumenta Patristica* 8) und von *Kurt Müllers* „Leibniz-Bibliographie“, Frankfurt/M. 1967 (*Veröffentlichungen des Leibniz-Archivs* 1) vereinen. Für Hinweise auf Quellen wie Sekundärliteratur, die mit den üblichen Mitteln unmöglich nachzuweisen sind, sowie auf Zufallsfunde an den Rezensenten sei hier im voraus gedankt.

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.

ADLER GERHARD, *Es gibt Dinge zwischen Himmel und Erde... Parapsychologie, Okkultismus und Religion*. (198.) Knecht, Frankfurt/M. 1974. Brosch DM 22.—.

ADLER MANFRED, *Die antichristliche Revolution der Freimaurerei*. (175.) Künzli, Jestetten 1974. Kart. lam. DM 9.80, S 74.50.

ANTES PETER / UHDE BERNHARD, *Aufbruch zur Ruhe*. Texte und Gedanken über Meditation in Hinduismus, Buddhismus, Islam. (Topos-Taschenbücher 27) (155.) Grünewald, Mainz 1974.

BAUR ANDREAS / HÖING MARIANNE, *Gesprächsbilder — Bildergespräche*. 30 Kontrastfotos für den Religionsunterricht. Thema: Unser Leben — Frage und Auftrag. *Gott einlassen*. Zur Vorbereitung auf die Sakramente der Eucharistie und der Buße. (32.) Auer, Donauwörth 1974.

BAVEL T. J. VAN, *Christ in dieser Welt*. Augustinus zu Fragen seiner und unserer Zeit. (172.) Augustinus-V., Würzburg, o. J., Kart. lam. DM 18.40.

BEILNER WOLFGANG, *Jesus ohne Retuschen*. (332.) Styria, Graz 1974. Kunstleinen, DM 34.—, S 250.—.

BERGER RUPERT, *Bußgottesdienste*. Anleitung und Modelle. (Pfeiffer-Werkbücher, hg. v. O. Betz, Nr. 125). (190.) München 1974. Kart. DM 19.80.

BITTNER URSULA / GOLDSCHIED ELISABETH / WEBER CLEMENS, *Fest der Kinder*. Gemeindebildende Eucharistievorbereitung. Versuche der Franziskus-Gemeinde in Dortmund-Scharnhorst. (135.) Grünewald, Mainz 1974. Paperback, DM 13.50.

BLOCK DETLEV / HEYDUCK-HUTH HILDE, *Gut, daß du da bist*. Gebete für Kinder. (79 S., 10 Bildtafeln) Benziger, Zürich / Kaufmann, Lahr 1974. Kunstleinen. DM 12.80, sfr 14.80.

BOCHENSKI J. M., *Was ist Autorität?* Einführung in die Logik der Autorität. (128.) (Herder-Bücherei 439) Freiburg 1974. Kart. lam. DM 4.90.

BRANDMÜLLER WALTER, *Das Konzil von Pavia-Siena 1423—1424*. Bd. I. Darstellung (VIII u. 289.); Bd. II. Quellen (XIV u. 477.) (Vorreformationsgeschichtliche Forschungen, hg. v. J. Lortz, Bd. 16, I. u. II) Aschendorff, Münster 1968, 1974. Kart. DM 48.— und DM 98.—.

BURGER FRANZ, *Die große Versöhnerin*. (174.) Künzli, Jestetten 1974. Kart. lam. S 67.80.

CASPER BERNHARD, *Wesen und Grenzen der Religionskritik*. Feuerbach-Marx-Freud. (95.) Echter, Würzburg 1974. Kart. S 75.50.

DAHM CHRYSOSTOMUS, *Millionen in Rußland glauben an Gott*. (199.) Künzli, Jestetten 1974. Kart. lam. S 67.80.

DEUSER HERMANN, Sören Kierkegaard. *Die paradoxe Dialektik des politischen Christen*. Voraussetzungen bei Hegel. Die Reden von 1847/48 im Verhältnis von Politik und Ästhetik. (Gesellschaft und Theologie, Systematische Beiträge, Nr. 13) (255.) Kaiser, München/Grünewald, Mainz 1974. Paperback DM 26.50.

DORDETT ALEXANDER, *Kirche zwischen Hierarchie und Demokratie*. (151.) Dom-V., Wien 1974. Kart. lam. S 80.—, DM 12.—.

DREISSEN JOSEF, *Ich aber sage euch...* Homilien zu den Evangelien an den Sonn- und Festtagen. Lesejahr A. (328.) Bonifacius-Druck, Paderborn 1974. Kunstleinen DM 27.—.

FRIEDLI RICHARD, *Fremdheit als Heimat*. Auf der Suche nach einem Kriterium für den Dialog zwischen den Religionen. (Ökumenische Beihefte zu FZThPh 8) (214.) Universitäts-V., Freiburg/Schweiz 1974. Kart. lam. sfr 28.—.

GROSCH HEINZ, *Religionspädagogik am Scheideweg*. Der Religionsunterricht zwischen Humanwissenschaften und Theologie. (216.) Mohn, Gütersloh 1974. Kart. DM 38.—.

HÄRING BERNHARD, *Sünde im Zeitalter der Säkularisation*. (231.) Styria, Graz 1974. Kart. lam. S 170.—, DM 24.—, sfr 31.50.

HILDMANN GERHARD, *Gedanken am Abend*. Kurze Betrachtungen vor dem Schlafengehen. (Furche-Großdruckhefte) (40.) Hamburg 1974, DM 3.80.

HÖNTGES HANS-ALBERT, *Bilder vom Menschen*. Ein Meditationszyklus. 12 Doppelkarten mit Bild und Text. Grünewald, Mainz. DM 9.80.

KANITZ HANS, *Wenn wir Rentner werden*. Neuer Raum im Haus des Lebens. (Stundenbücher 118) (92.) Furche-V., Hamburg 1974. Kart. DM 6.80.

KARRER LEO, *Laientheologen in pastoralen Berufen*. Chance in der Kirche? — Chance

- für die Kirche? Analyse und Beratung. (148.) Grünewald, Mainz 1974. Kart. lam. DM 14.50.
- LAY RUPERT, *Vor uns die Hoffnung*. (290.) Walter, Olten 1974. Ln. DM 32.—, sfr 38.—.
- LEGAUT MARCEL, *Der alte Glaube und die neue Kirche*. Erfahrungen eines Christen. (128.) (Herder-Bücherei 503) Freiburg 1974. Kart. lam. DM 3.90.
- LEUENBERGER ROBERT, *Die Proklamationen des Glücks*. Acht Predigten über die Seligpreisungen. (64.) Walter, Olten 1974. Kart. lam. DM 11.—, sfr 13.—.
- MACQUARRIE JOHN, *Gott-Rede*. Eine Untersuchung der Sprache und Logik der Theologie. (232.) Echter, Würzburg 1974. Kunstleinen S 246.40.
- MAYER CORNELIUS PETRUS, *Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie Augustins*. II. Teil: Die antimanchäische Epoche. (Cassiciacum Bd. XXIV, II) (517.) Augustinus-V., Würzburg 1974. Kart. DM 75.—.
- MROSS GEORG, *Ins Ohr gesagt*. Gespräche mit geplagten Zeitgenossen. (108.) Bernward-V., Hildesheim / Butzon & Bercker, Kevelaer 1974. Kart. DM 9.80.
- MUSCHALEK GEORG, *Gott als Gott erfahren*. Glaube und Theologie in säkulaarem Denken. 1. Bd. (312.) Knecht, Frankfurt/M. 1974. Kart. lam. DM 29.—.
- NASTAINCZYK WOLFGANG, *Bildpredigten für Kinder und andere*. Lesejahr A. (304.) Echter, Würzburg 1974. Kart. lam.
- NISSEN ANDREAS, *Gott und der Nächste im antiken Judentum*. Untersuchungen zum Doppelgebot der Liebe. (WUNT 15) (XVI u. 587.) Mohr (Siebeck), Tübingen 1974. Ln. DM 115.—.
- PASTORALE 2, *Handreichung für den pastoralen Dienst*. Caritas und Diakonie (92.); Krankheit und Tod. (92.) Grünewald, Mainz 1974. Kart. je DM 7.80.
- PESCH OTTO HERMANN, *Kleines katholisches Glaubensbuch*. (Topos-Taschenbücher, Bd. 29) (134.) Grünewald, Mainz 1974. Kart. lam. DM 4.90.
- PIOLANTI ANTONIO, *Il „Trattadello della disposizione che si ricerca a ricever la gratia del Spirito Santo“ di Fra Lorenzo da Bergamo O. P.* (Biblioteca per la storia del Tomismo 5) (57. u. 44.) Pont. Accad. teol. Romana Città del Vaticano 1974. Kart.
- PROKRANDT ANNELIESE, *Elementarbibel*. Teil 1. Geschichten von Abraham, Isaak und Jakob. Hinweise zum Verständnis der Texte und Bilder. (91.) Kösel, München / Kaufmann, Lahr 1974. Kart. DM 9.80.
- POKRANDT ANNELIESE / HERRMANN REINHARD, *Elementarbibel*. Teil 2. Geschichten von Mose und Josua. (80.) Kösel, München / Kaufmann, Lahr 1974. Kunstleinen DM 9.80.
- RADICE GIANFRANCO, *Pio IX e Antonio Città del Vaticano* 1974. Kart.
- Rosmini. (Studi Piani 1) (XXVII u. 343.)
- RANDAK OSKAR, *Leid - Angst - Tod - warum?* Ein Arbeitsheft zum Religionsunterricht (52 S., 18 Tafelbilder) Auer, Donauwörth o. J., Kart.
- REITER UDO, *Erlösung im Lotussitz?* (Stundenbücher 120.) (76.) Furche-V., Hamburg 1974. Kart. DM 5.80.
- RINGEL ERWIN, *Selbstmord — Apell an die anderen*. Eine Hilfestellung für Gefährdete und ihre Umwelt. (96.) (Beratungsreihe, hg. v. Riess/Stenger 3), Kaiser, München/Grünewald, Mainz 1974. Kart. lam. DM 6.80.
- SCHEELE PAUL-WERNER, *Halleluja-Amen*. Gebete Israels aus drei Jahrtausenden (Oecumenismus spiritualis I) (219.) Bonifacius-Druck, Paderborn 1974. Kunstleinen DM 12.—.
- SCHLIER HEINRICH, *Der Herr ist nahe*. Adventsbetrachtungen. (112.) Herder Freiburg 1975. Kart lam. DM 9.80.
- SCHMEMANN ALEXANDER, *Aus der Freude leben*. Ein Glaubensbuch der orthodoxen Christen. (Edition Cardo hg. v. W. Nissen, Köln) (143.) Walter-V., Olten 1974. Kart. lam. DM 19.—, sfr 22.—.
- SCHRANER ANTON, *Unfehlbare Päpste?* (149.) Christiana-V., Stein am Rhein 1974. Kart. lam.
- SLADEK PAULUS FR., *Um Frieden und Versöhnung*. Der Beitrag der katholischen Vertriebenen. (Schriftenreihe der Ackermann-Gemeinde 25) (87.) München 1974. Kart. DM 7.90.
- SÜLL GEORG, *Abschied von Maria?* (60.) Auer, Donauwörth 1974. Kart. lam.
- SPLETT JÖRG, *Konturen der Freiheit*. Zum christlichen Sprechen vom Menschen. (180.) Knecht, Frankfurt/M. 1974. Brosch. DM 24.—.
- STADEL KLAUS, *Buße in Aufklärung und Gegenwart*. Buße und Bußsakrament nach den pastoraltheologischen Entwürfen der Aufklärungszeit in Konfrontation mit dem gegenwärtigen Sakramentsverständnis. (XLVIII u. 562.) Schöningh, Paderborn 1974. Kart. DM 38.—.
- STIRNIMANN H. / VISSER 'T HOOFT W. A. / MARGULL H. J., *Zukunft der Ökumene*. (Ökumenische Beihefte zu FZThPh 7) (42.) Universitäts-V., Freiburg/Schweiz 1974. Kart. lam. sfr 7.50.
- STOCK ALEX, *Umgang mit theologischen Texten*. Methoden — Analysen — Vorschläge. (159.) Benziger, Einsiedeln 1974. Kart. lam. DM/sfr 19.80.
- THOMAS LEONHARD, *Eucharistie, Buße, Krankensalbung*. (Frage + Antwort, Bd. 6) (87.); *Was heißt schon „Kirche“?* (Frage + Antwort, Bd. 7) (80.) St. Gabriel, Mödling 1974. Kart. lam. je S 35.—.

TROELTSCH ERNST, *Briefe an Friedrich von Hügel 1901–1923*. (Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler-Instituts, Nr. 11) (159.) Bonifacius-Druck, Paderborn 1974. Kart. DM 8.50.

URBAN PETER, *Parapsychologie*. Schicksalsforschung zwischen Psychologie und Astrologie. (178.) Herder, Wien 1974. Kart. lam. DM 19.80, S 120.—

VOLK GEORG, *Das Herz — unser Schicksal*. Informationen und Ratschläge für Gesunde und Kranke. (266.) Knecht, Frankfurt/M. 1974. Kart. lam. DM 24.—

VOLK HERMANN, *Der Christ als geistlicher Mensch*. Von christlicher und priesterlicher Spiritualität. (124.) Grünewald, Mainz 1974. Kart. lam. DM 10.80.

WEHR GERHARD, *Wege zu religiöser Erfahrung*. Analytische Psychologie im Dienst der Bibelauslegung. (136.) Walter, Olten, o. J. Kart. lam. sfr 26.—, DM 22.—

WESTERMANN CLAUS, *Forschung am Alten Testament*. Gesammelte Studien II. (Theologische Bücherei, hg. v. G. Sauter. AT, Bd. 55) (338.) Kaiser, München 1974. Brosch. DM 30.—

WIESENHÜTTER ECKART, *Blick nach drüben*. Selbsterfahrungen im Sterben. (Stundenbücher 119) (88.) Furche-V., Hamburg 1974. Kart. DM 5.80.

ZEILINGER FRANZ, *Der Erstgeborene der Schöpfung*. Untersuchungen zur Formstruktur und Theologie des Kolosserbriefes. (215.) Herder, Wien 1974. Brosch. S 135.—

ZERFASS ROLF, *Der Streit um die Laienpredigt*. Eine pastoralgeschichtliche Untersuchung zum Verständnis des Predigtamtes und zu seiner Entwicklung im 12. und 13. Jahrhundert. (400.) Herder, Freiburg 1974. Kart. lam. DM 70.—

HERAUSGEBER

BAUTZ FRIEDRICH WILHELM, *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*. 1.—8. Lfg. Aalders-Dibelius. (1280 Sp.) Bautz, Hamm/Westf. 1970–1974.

BERZ AUGUST, *Als Christ in den Tag*. Biblischer Text, Besinnung und Gebet für jeden Tag des Jahres. Bd. 1: Januar — April (271.); Bd. 2: Mai — August (277.); Bd. 3: September — Dezember (275.) Benziger, Einsiedeln 1974. Kart. lam. DM/sfr je Bd. 8.80.

FEIFEL ERICH, *Studium katholische Theologie*. Bd. 2: Beiträge zur Hochschuldidaktik. (132.) Benziger, Einsiedeln 1974. Kart. lam. DM/sfr 9.50.

FETSCHER IRING / MACHOVEC MILAN, *Marxisten und die Sache Jesu*. (Gesellschaft und Theologie. Systematische Beiträge Nr. 14) (115.) Kaiser, München/Grünewald, Mainz 1974. Paperback.

FISCHER HELMUT, *Sprachwissen für Theologen*. (162.) Furche-V., Hamburg 1974. Kart. DM 22.—

KALTHEYER ANTON, *Katechese in der Gemeinde*. Hinführung der Kinder zur Eucharistie. Ein Werkbuch. (276.) Knecht, Frankfurt/M. 1974. Ln. DM 25.—

KLOSTERMANN FERDINAND / ZERFASS ROLF, *Praktische Theologie heute*. (703.) Kaiser, München/Grünewald, Mainz 1974. Ln. KRAMER HANS, *Krankendienst der Zukunft*. Job oder menschlicher Einsatz. (175.) (Patmos-Paperpack) Düsseldorf 1974. Kart. lam. DM 18.—

MARUSCZYK STANISLAUS, *In dulci Jubilo*. 100 Hirten- und Krippenlieder. (112.) 21. Aufl. St. Gabriel, Mödling 1974. Kart. lam. S 35.—

NORDHUES PAUL / WAGNER ALOIS, *Gib mir ein Lied*. Gesänge aus unserer Zeit. (Publikation zum Einheitsgesangbuch EGB 10) (168.) Morus-V., Berlin/Fährmann-V., Wien 1974. Kunstleinen S 55.—

OBERÖSTERREICHISCHES LANDES-ARCHIV, *Mitteilungen*. 11. Bd. (393.) Linz 1974. Kart. S 286.—

OEING-HANHOFF LUDGER, *Thomas von Aquin 1274–1974*. (176.) Kösel, München 1974. Brosch.

PEIL RUDOLF, *Die wichtigsten Glaubensentscheidungen und Glaubensbekenntnisse der katholischen Kirche*. (XVI u. 108.) Künzli, Jestetten 1974. Kart. S 44.10.

PEIL RUDOLF, *Kleiner Erwachsenen-Katechismus zum Credo Paul VI*. (XV u. 107.) Künzli, Jestetten, o. J. Kart. S. 44.10.

ROLFES HELMUTH, *Marxismus — Christentum*. (Grünewald Materialbücher 6) (334.) Mainz 1974. Paperback DM 28.50.

SEEHABER WOLFGANG, *Enkel sind die besseren Kinder*. Eine Meditation über das Generationsproblem. (Furche-Großdruckhefte) (40.) Hamburg 1974. DM 3.80.

BUCHBESPRECHUNGEN

PHILOSOPHIE

RESCH ANDREAS (Hg.), *Der kosmische Mensch*. (Imago mundi, Bd. IV.) (488.) Schöningh, Paderborn 1973. Kart. lam. DM 48.—

Zwei dem Buche zugrundeliegende Thesen seien eingangs hervorgehoben: 1. Nicht jede Wahrheit ist auch eine wissenschaftliche Erkenntnis. 2. „Religion ist nicht mehr ein Bereich neben dem Nichtreligiösen. Das Religiöse und Profane liegen ineinander“ (435). Zwischen diesen beiden Thesen spannt sich auch der Inhalt.

Strukturiertheit des Statischen und Dynamischen bestimmt den Kosmos, mit dem bzw. in dem der Mensch harmoniert. Das wird „aufgezeigt“ an einem Vergleich der Anatomie von Mann und Frau, mit Phänomenen

der Musik, die auch das Sprachmelos des „natürlichen“ Menschen beherrschen (z. B. Ruferz). Von R. Ebertin stammt der Beitrag „Die kosmobiologische Sicht des Menschen“. Ob die Kosmobiologie über allgemeine Erkenntnisse hinauskommen kann, bleibt offen; jedenfalls hat E. die Probe auf das Exempel ausgeschlagen, als ihn der Rez. aus Anlaß dieses Beitrages um ein Kosmopsychogramm ersuchte. Die auffallenden Parallelen bei den im Buch angeführten Beispielen lassen sich auch aus der Beschränktheit des Wissens erklären: es fällt nur auf, was stimmt. Staunenerregend ist der Bericht über die Logurgie auf den Philippinen, denn an der Wahrhaftigkeit des Berichterstatters zu zweifeln, dürfte nicht entsprechen.

Christa Jerrentrup-Heide entwickelte eine Theorie der Erbsünde, die zwar die metaphysische Dimension der Sünde an-denkt (ein Anliegen jeder idealistischen Philosophie), jedoch wegen der Unklarheit des Begriffes „präkosmisch“ kaum die Zustimmung der Theologen erhalten dürfte.

In die ethische Dimension geht der Beitrag von G. Siegmund: Der Mensch als Hüter der Weltordnung.

St. Pölten/Wien

Karl Beck (†)

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.—.

Hatte der Rez. bei Ankündigung des Buchtitels an eine monographische Darstellung des oft sehr unterschiedlichen Verhältnisses der Kirchenväter zur antiken Philosophie gedacht, so stellte sich am Buche selbst heraus, daß Vf. den anderen Weg gegangen ist. Er stellt seine eigenen Gedanken ganz zurück und läßt nur die Vätertexte sprechen. So entstand ein Nachschlagewerk zum Thema. Hinsichtlich der Terminologie „Kirchenväter, -lehrer, -schriftsteller“ ist zu sagen, daß Vf. alle 30 ausgewählten Beispiele entgegen der klassischen Patrologie „Kirchenväter“ nennt, obzwar nicht bei allen *doctrina orthodoxa, sanctitas vitae, approbatio ecclesiae* und *antiquitas* (nur diese ist bei allen gegeben) vorliegen. So kommt etwa auch Origenes sehr ausführlich zu Wort. Relativ knapp gehalten dagegen sind die großen Kirchenväter Athanasius, Basilius, Gregor von Nyssa, Gregor von Nazianz, Hieronymus und auch Ambrosius. An den zeitlichen Endpunkten stehen Aristides aus der 1. Hälfte des 2. Jh.s und Boethius aus der 1. Hälfte des 6. Jh.s. Eine Patrologie wird nicht geboten, die Kenntnis der zitierten Autoren ist vorausgesetzt.

W. hat in fleißiger Arbeit „alle Werke der Kirchenväter in der Ausgabe von Migne ‚Cursus Patrologiae‘ durch(ge)sehen“ (Vor-

wort), kennt aber die Neuausgaben z. B. im Corpus Christianorum nicht. Wo deutsche Übersetzungen vorlagen (BKV), griff W. darauf zurück. In der bei Hiersemann in Stuttgart neu begonnenen Reihe: Bibliothek der griechischen Literatur (vgl. Rezension in ThPQ 122 [1974] 85 f.) mit bisher 3 Bänden werden hoffentlich bald für einen Teilbereich moderne Vergleichsmöglichkeiten vorliegen. Eine kleine Auswahl philosophischer und theologischer Literatur leitet über zu einem Sach- sowie Personen- und Namensverzeichnis. Das Buch kann nicht nur für den akademischen Unterricht gute Dienste leisten, sondern jedem einen raschen Einstieg in die ganze Problematik frühchristlichen Denkens in der Auseinandersetzung von Offenbarung und antiker Philosophie vermitteln.

Stift St. Florian

Karl Rehberger

STUDHALTER K., *Ethik, Religion und Lebensform bei L. Wittgenstein*. (Veröff. der Univ. Innsbruck Nr. 82.) Innsbruck 1973.

Immer mehr kommt das Denken L. Wittgensteins auch in das Blickfeld der Theologie. St. gibt eine gute und übersichtliche Einführung in jene Begriffe und Probleme bei W., die für die Theologie vor allem relevant sind. Er beginnt mit der Sinnfrage des Lebens beim frühen W., auf die es für das Leben eines Menschen entscheidend ankommt, über die man aber in einer exakten Sprache nicht mehr reden kann. Analog dazu wird das Problem der Ethik eingeführt, wo W. der strengen Hume'schen Unterscheidung von Aussagen und Normen folgt. Großes Gewicht bekommt der Begriff der „Lebensform“ des späten W., der am Beispiel der Magie erläutert wird. Es folgen Anmerkungen zur Grammatik der Worte „hoffen“ und „glauben“, woraus deutlich wird, wie W. natürliche Sprache analysiert. Ein kurzer Abschnitt ist den Fragen um Gewißheit und Zweifel gewidmet. Das Buch schließt mit der Darstellung von W.s Gedanken über den religiösen Glauben.

Die Studie ist eine gute Einführung für in der analytischen Philosophie unkundige Leser. Es werden sehr konkrete Anregungen gegeben, was diese Denkweise für die Theologie bringen könnte. Z. B. könnte sich Theologie als geordnete „Grammatik der Rede von Gott“ verstehen (50 f.). Der Autor hat das ganze Werk von W. nach theologisch relevanten Gedankengängen untersucht. Wünschenswert wäre eine deutlichere Darstellung des Übergangs vom „ersten“ (frühen) zum „zweiten“ (späten) W.: Welche Grundpositionen wurden geändert und was folgt daraus für die Fragestellung? Sehr nützlich wäre auch die Darstellung des logischen Hintergrunds für die einzelnen Gedankengänge, da W.s ganzes Werk auf

der modernen Logik aufbaut. Trotz dieser Wünsche eine äußerst wertvolle Schrift für Theologen, in der sich auch viele praktische Konsequenzen für Kirche und Verkündigung andeuten.

Graz

Anton Grabner-Haider

WILDIERS MAX N., *Weltbild und Theologie*. Vom Mittelalter bis heute. (416 S., 16 Bildtafeln.) Benziger, Einsiedeln 1974. Kart. lam. sfr/DM 39.—.

Wildiers, Verfasser vieler Artikel und Bücher über die Probleme des Evolutionismus, Mitherausgeber und Kenner der Schriften Teilhards de Chardin, ist gewiß berufen, über das Titelthema zu schreiben. Das Buch, in den USA geschriebene, bringt hauptsächlich englisch geschriebene Werke zur Geltung und legt die These von A. W. Whitehead zugrunde, daß die Kosmologie als systembildendes Element den Hintergrund für eine totale Weltanschauung abgibt.

Im 1. Teil werden die Quellen des mittelalterlichen (ma.) Weltbildes aufgezeigt. Bereits im griech. Denken findet Vf. seine These bestätigt. Das Studium des Kosmos ist Quelle der kosmischen Religiosität und der Sittlichkeit. Die Hl. Schrift behebt die Irrtümer des Platon und Aristoteles. In der Patristik (Origenes) gelingt die Synthese zwischen platon. Weltbild und Bibel. Nach Augustinus kann Gott in den zwei Büchern der Natur und der Bibel erkannt werden. Mit vielen Zitaten belegt Vf. das Weltbild der ma. Theologie (Bonaventura u. Thomas). Der Kosmos wird als ein vollendetes und geordnetes Ganzes in hierarchischer Ordnung gesehen. Das Obere ist immer auch das Bessere. Nur so kann der ma. Gehorsam verständlich sein. Der Kosmos ist das „Schweiß Tuch der Veronika“. Dort findet sich eine von Gott gewollte Ordnung. Die Übereinstimmung mit dieser ist die wahre Sittlichkeit. Erlösung bedeutet, die gestörte „Ordnung“ wieder herzustellen.

Im 2. Teil wird zunächst die Vertreibung aus dem „Paradies“ des ma. Weltbildes, angefangen von Nikolaus v. Kues über Kopernikus, Kepler, Galilei, Newton, Laplace bis Darwin, aufgezeigt und klargestellt, daß es dabei nicht nur um ein naturwiss. Problem geht, sondern daß das Selbstverständnis des Menschen überhaupt bezüglich der Strukturen der Gesellschaft, der Wissenschaft, der Sittlichkeit und der Religion bedroht scheint. Nur zu sehr kann B. Pascal verstanden werden, den vor dieser Entwicklung Hoffnungslosigkeit befällt. Für die Theologie kommen schwere Zeiten der Abwehr gegenüber Deismus und Atheismus. Mit dem Aufbau einer „natürlichen“ Religion (die Kirche und Offenbarung ablehnte) suchte der Deismus Religion und Naturwissenschaften zu einen. Die Scholastik muß sich von der

Naturwissenschaft des Aristoteles trennen, verteidigt aber ihre Position mit Hilfe der aristot. Metaphysik. Descartes will der neue Aristoteles der Kirche werden. Sein methodischer Zweifel bewirkt eine radikale Trennung von Religion u. Wissenschaft. Die einzelnen Wissenschaften gelangen zur Freiheit u. Selbstfindung.

Vf. zeigt abschließend in großen Zügen das „Weltbild“ der neueren Wissenschaften auf. Es versteht sich von selbst, daß, ob der Fülle des Materials und der Probleme, dieser Teil kaum befriedigen kann. Das Fehlen der deutschsprachigen Literatur wird schmerzhaft empfunden. Es verbleibt der Eindruck der „über den Daumen“-Perspektive. Relativ ausführlich berichtet Vf. über die Theorie von Teilhard, der die Schizophrenie zwischen Glauben u. Wissenschaft überwinden will, ohne die Zweifel in der grundsätzlichen Methodenfrage zerstreuen zu wollen. Das verständlich geschriebene Werk will sich an einen breiten Interessentenkreis wenden. Wirkliche Bewunderer wird es bei naturphilosophisch interessierten Theologen finden, die auf eine Fülle geistesgeschichtlicher Zusammenhänge aufmerksam werden.

Linz

Josef Hager

MANIS MELVIN, *Lernen und Denken*. Eine Darstellung kognitiver Prozesse. (Bildungswesen aktuell.) (143.) Benziger, Einsiedeln/Sauerländer, Aarau (Frankfurt/M.) 1974. Brosch. sfr/DM 16.80.

Vf. referiert in wissenschaftlich sauberer Art über die psychologischen Aspekte folgender Probleme: Lernen, Vergessen und Behalten, Begriffsbildung, Sprache und Denken, Denken und Problemlösen, Kreativität. Überraschend ist die Fülle der dazu angeführten (vornehmlich amerikanischen) Untersuchungen. Ihre interessante Gegenüberstellung bzw. divergierende Aussagen zwingen den Leser förmlich zu einer Auseinandersetzung oder zu einem vertieften Studium. Obwohl die Kapitel nach zunehmender Schwierigkeit der Themen geordnet sind, lassen sich einzelne Kapitel auch für sich mit viel Gewinn lesen. Dabei erweisen sich vor allem die einfache Sprache und die knappen Zusammenfassungen am Ende eines jeden Kapitels als äußerst wertvoll. Es ist Urs Haeberlin zu danken, daß er dieses Buch auch den Lesern im deutschen Sprachraum zugänglich machte. Studenten der Psychologie oder Pädagogik sowie Lehrer werden gern danach greifen.

Linz

Bruno Schilling

BIBELWISSENSCHAFT AT, NT
RAD, GERHARD VON, *Gesammelte Studien zum Alten Testament*. Band II. (Theologische Bücherei, Bd 48.) (328.) Kaiser, München 1973. Kart. lam. DM 24.—.

Der von R. Smend herausgegebene II. Band mit Studien Gerhard von Rads enthält seit der 3. erw. Aufl. des I. Bandes (1965) erschienene Aufsätze, aber auch eine Reihe bedeutsamer älterer Arbeiten, so daß vor allem die Anfänge und die letzte Periode der Publikationen des Gelehrten darin vertreten sind. Seine Dissertation (1929) über „Das Gottesvolk im Deuteronomium“ wird nach langem wieder vorgelegt (9–108). Aus dem letzten Schaffensjahr (1971) stammen die Beiträge: Beobachtungen an der Moseerzählung Ex 1–14 (189–198); Christliche Weisheit (267 bis 271) u. Gerichtsdoxologie (245–254). Bisher unveröffentlichte Studien sind „Die Predigt des Deuteronomiums und unsere Predigt“ (154–164) sowie „Zwei Überlieferungen von König Saul“ (199–211). Inhaltlich spiegeln die Beiträge die Weite des exegetischen Werkes G. von Rads: die Arbeit am Pentateuch (Deuteronomium, Priesterschrift), an den Propheten (Die falschen Propheten: 212–223; Die Konfessionen Jeremias: 224–235) an der Weisheit, aber auch an grundsätzlichen Fragen atl Theologie (Typologische Auslegung des Alten Testaments: 272–288; Offene Fragen im Umkreis einer Theologie des Alten Testaments: 289 bis 312).

Der von R. Smend bewußt an den Schluß des Bandes gestellte Aufsatz über „Offene Fragen im Umkreis einer Theologie des Alten Testaments“ (vgl. Vorwort S. 8) unterstreicht mit Recht, wie G. von Rad bis zum Ende seiner Arbeiten ein Fragender geblieben ist: dies zeigt der Beitrag zur Moseerzählung Ex 1–14 mit den Beobachtungen zur literarischen Eigenart dieses Abschnittes, mit den Fragen nach dem Verhältnis von Ex 3 zu den Sinaiperikopen Ex 19 f u. 24 und seine kritische Feststellung zum Stand der Pentateuchkritik: „So wie sich uns die Dinge heute darstellen, sieht es überhaupt nicht danach aus, als ob wir je wieder zu einer Quellenanalyse kommen, in der wir die ganze Stoffmasse einigermaßen befriedigend auf die Quellschriften verteilen könnten“ (190). Die Studie zu „Zwei Überlieferungen von König Saul“, (1 Sam 24.26 u. 1 Sam 13) zeigt Rads meisterhaften Umgang mit erzählenden Texten, sein Gespür für Fragen nach ihrer Gestalt und Geistigkeit.

Nicht nur Exegeten und Studenten des AT werden gerne nach diesem Band greifen: auch der schlicht nach der Botschaft des AT für unsere Zeit fragende Prediger wird – wie bei den meisten Arbeiten G. von Rads – kaum einmal leer ausgehen. Denn er begegnet darin einem Gelehrten, der das selber getan hat, was er am Schluß des Aufsatzes über die Predigt des Deuteronomiums formuliert hat: „Jeder muß sich in diesem wunderbaren Buch selbst auf die Suche begeben, und wenn er es wachsam

liest, so wird er vieles zu hören bekommen, das für unseren Glauben und für das Leben unserer Gemeinden vor Gott überraschend aktuell ist“ (164).

Linz

Johannes Marböck

UNTERKIRCHER FRANZ, *Die Glossen des Psalters von Mondsee (vor 788)*. (Spicilegium Friburgense 20.) (XVI–690 S., 12 Bildtafeln.) Universitätsverlag Freiburg/Schweiz 1974. Brosch. sfr 96.—.

Bereits seit dem 17. Jh. weckt der heute in Montpellier befindliche Psalter das Interesse der Forschung. Kunstgeschichte (W. Neumüller u. K. Holter) u. Textgeschichte (J. Marböck: vgl. ThPQ 119 [1971] 268 f) waren in letzter Zeit Gegenstand eingehender Studien. Dankenswerterweise legt nun F. Unterkircher die schon mehrfach angeregte Edition und Untersuchung der Glossen des Psalters vor, dessen Herkunft aus der Schreibschule des Klosters Mondsee von B. Bischoff aufgewiesen wurde.

Die Einführung (3–48) enthält vorerst die paläographische und kunstgeschichtliche Beschreibung des Codex von Montpellier (M) u. des jüngeren Codex Vercelli LXII (V) aus dem 9. Jh., der im wesentlichen den gleichen Glossentext enthält. Die Einrichtung von M mit dem fortlaufendem Ineinander von Psalmtext und „interpretatio“ weicht völlig von der Anlage der dreispaltigen glossierten Psalterien ab. Der Psalmtext ist der drittälteste Zeuge für das Psalterium Romanum, während die Glossen auf dem Ps. Gallicanum basieren. Anschließend (19–30) wird das Ergebnis von Edition und Untersuchung der „interpretationes“ zusammengefaßt: die Glossen, im wesentlichen mit denen von V identisch, aber auch manchmal unabhängig, bezeugen eine vom biblisch-wörtlichen Sinn ausgehende christologische Exegese, aber auch die Deutung auf das Schicksal des jüdischen Volkes und der Ecclesia. In der Glosse zu Ps 118,73 u. 135,25 wird die pelagianische Leugnung der Erbsünde deutlich, bei Ps 14,2 die Lehre, daß es möglich sei, ohne Sünde zu leben. Exegesegehistorisch einzig dastehend ist auch die Deutung von Ps 50,7 durch Jak 1,15. Als Ganzes sind die interpretationes „ein selbständiges Werk“, ... „das weder eine erkennbare Hauptquelle hat noch sich auf anerkannte Autoritäten beruft“ (24). Die Spuren des Pelagianismus, der sich in Irland am längsten gehalten hatte, zusammen mit Merkmalen irischer exegetischer Literatur des 6–9. Jh., mit der Orthographie und dem Gallicanumtext der Glossen (25) verweisen auf den irischen Ursprung der Glossierung. Die Vorlage für M dürfte nach Unterkircher eher in Oberitalien, im Gebiet um Pavia denn in Salzburg zu suchen sein (27 f). Die Konklusionen des Rez. zum Psaltertext von

M (Eindringen der versio gallicana, 54) werden dadurch weitergeführt und präzisiert. Der zweite Teil (Anhang) der Handschrift (331 r — 346 r) mit den Cantica sowie einer Litanei und Laudes ist in Frankreich (vor 794) entstanden. Für die Geschichte der Hs. (45) legt sich aus den paläographischen, kunstgeschichtlichen und zeitgeschichtlichen Daten vor allem im Anhang nahe, daß der Psalter in Mondsee für Herzog Tassilo III. geschrieben wurde, nach dessen Absetzung 788 den Anhang erhielt und dann in den Besitz einer in ein französisches Kloster verbannten Tochter Tassilos übergang.

Das Korpus des monumentalen Bandes bildet Teil II: Die Textedition des Psaltertextes mit den Glossen (50–505), die in einem Apparat zum Psaltertext die Edition des Ps Romanum durch Weber (Rom 1953) ergänzt, vergleicht, z. T. auch korrigiert und in einem zweiten Apparat zu den Glossen fehlerhafte Lesarten in M, biblische u. patristische Belege sowie exegetische Eigenheiten anmerkt. Die Litaniae-Laudes beschließen die mustergültige Edition (507 bis 515). Teil III enthält umfangreiche Indices zu den Glossen (518–690). Das von Unterkircher wahrgenommene Anliegen der Untersuchung frühmittelalterlicher Psalterinterpretationen ist inzwischen in einer Grazer Dissertation (Ferdinand Haas, *Der Ebracher Psalter und seine Interpretationen*, I u. II, 1974) zu einem dreispaltigen glossierten Psalterium des 10. Jhs mit dem Ergebnis interessanter Zusammenhänge weitergeführt worden.

Die Edition der Handschrift aus Mondsee — Montpellier durch Unterkircher darf als Werk hoher Akribie des Dankes und Interesses aller sicher sein, die mit der Geschichte des lateinischen Psalmentextes, der Exegese und ihrer Beziehung zur Geschichte und Kultur des Mittelalters befaßt sind.

Linz *Johannes Marböck*

SCHEDL CLAUS, *Rufer des Heils in heillosen Zeiten*. Der Prophet Jesaja, Kap. I–XII logotechnisch und bibeltheologisch erklärt. (XVIII u. 402.) Schöningh, Paderborn 1973. Kart. DM 28.—.

Schedls Arbeit erstreckt sich über die beiden Komplexe, welche die alte Exegese zusammenfaßte unter „Buch der Heiden“ (Jes 1–5) und „Buch Emanuel“ (Jes 6–12). Er will nicht „das noch einmal sagen, was in neuen Kommentaren schon vortrefflich gesagt wurde“ (Vorwort V), sondern „mit Hilfe der logotechnischen Methode einen tieferen Einblick in Form, Gestalt und Geschichte des Textes“ gewinnen. In der Übersetzung wird als beste Handschrift der Cod. Leningradensis B 19 A zugrunde gelegt, weil er die älteste Handschrift ist, die den Text des AT vollständig bringt.

Als „Baulemente“ des Textes entdeckt Sch. folgende drei: 1) Den Bericht (B), er bildet den Hauptstrang des Textes, 2) Einleitungen (E) d. s. Einleitungsformeln, die meist mit dem Wort „amar“ beginnen, 3) Reden (R), die direkt von einer Person gesprochenen Wörter, deren Abgrenzung (nach Schedl) kaum einem Zweifel unterliegt (Zur Arbeitsmethode XIII). In Schedls logotechnischem Bemühen, das alle Beachtung verdient und einzigartig und unerhört neu erscheint, werden jeweils alle Wörter obiger drei Bauelemente gezählt. Es ergeben sich dabei Zahlenwerte, die aufhorchen lassen und die auch der Fachmann nicht stolz und selbstsicher von seinem Schreibtisch wegwischen wird. Sch. präzisiert seine Technik so: „Es handelt sich um eine nüchterne, exakte mathematische Methode, die jeder nachvollziehen kann.“ (ebd.) Ob man ihm hier vorbehaltlos beipflichten wird? Zur Entdeckung und vielfach auch zum Nachvollzug gehören neben flüchtigen Quellen auch ein Gutteil Charisma der Findigkeit, das Sch. in einem nicht gewöhnlichen Maß besitzt. Er will mit seiner Zahlenforschung auf keinen Fall jedoch der Zahlenspekulation, Zahlenmystik und Zahlenphantasie Tür und Tor öffnen. Seine Untersuchungen führen zurück auf festen Boden, auf den alten Kalender, auf Mond- und Sonnenjahr, auf das Siegel des Gottesnamens und vor allem auf das Modell der „großen Zehnheit der Worte“ d. i. auf die im griechischen Raum hochberühmte „Tetraktis“. Sch. möchte seine Methode auch nicht „zahlensymbolisch“ genannt wissen, weil diese Bezeichnung zusehr vorbelastet sei. Er wählt den Terminus „logotechnisch“, weil sie den Verstand gewissermaßen zwingt zur nüchternen Bestandsaufnahme und Analyse des Textes. Für Sch. sind jene Männer von Tiberias am See Genesareth, die den ihm vorliegenden Grund-Text geformt haben, wahrhaft zu bewundern; denn sie haben dabei Strukturgesetze befolgt, die erst die ganze Schönheit des biblischen Gotteswortes aufleuchten lassen. Er will in seinem Bemühen sorgfältig den Spuren jener Männer nachwandern und dabei „vetera et nova“ aus dem reichen Schatz der Bibel — diesmal aus Jesaja — hervorholen.

Freilich eine Schwierigkeit bleibt hier immer wieder ungelöst und eine Frage offen: War und ist also jedwede Textkritik und Textkonjektur, wie sie bisher fach- und sachgemäß betrieben wurde, suspekt oder abwegig, außer mit Zugrundelegung der logotechnischen Methode? Auf die einzelnen Abschnitte des Werkes, auf „Baupläne“ u. ä. näher einzugehen, ist im Rahmen einer kurzen Besprechung nicht möglich. Staunen darf man wohl über die Zähigkeit und Energie des Forschers, über die schöne, dem hebräischen Grundtext nahe Übersetzung und über die Wortgewalt des Autors, die

sich besonders in den Überschriften zeigt, die den Nagel auf den Kopf treffen. So wird die Lektüre des Buches interessant und angenehm zugleich. Dankbar werden viele Leser sein über die Behandlung der Frage um die 'alma in Jes 7,14. Auch Sch. ist der Ansicht, daß in dieser Zeitlichkeit die Exegese niemals „abgeschlossen“ ist, sondern in einer Neu-Interpretation neue Wahrheiten entdeckt und alte tiefer erfaßt werden. Man vergleiche Jes 7,14 mit Mt 1,23. Ein Register der Bibelstellen (ohne Jes I bis XII), ein Sachregister und ein Nachtrag über das Zahlenergebnis eines Computers beschließen das Buch, das seinen Autor als einen „vir magnus inter omnes Orientales“ aufs neue bestätigt.

Linz

Max Hollnsteiner

SCHEIDER GERHARD, *Botschaft der Bergpredigt*. (Die Botschaft Gottes, hg. v. H. Schürmann II. ntl Reihe, 30.) (174.) St.-Benno-Verlag, Leipzig 1973. Kart. lam. DM 5.50.

In einer Zeit der Neubesinnung und des kirchlichen Aufbruches darf eine Auslegung der Bergpredigt, geschrieben für einen breiteren Leserkreis, mit Interessenten rechnen. In der Reihe „die Botschaft Gottes“ legt der bekannte Bochumer Neutestamentler eine durchgehende Erklärung von Mt 5–7 mit Berücksichtigung der einschlägigen Lk-Parallelen vor. Er verfolgt laut Vorwort zwei Ziele: „Einführung in die grundlegende sittliche Botschaft Jesu, wie sie uns das Matthäusevangelium bietet“ und damit zusammen eine einführende Illustration heutiger Evangelienauslegung.

Der 1. Teil des Bändchens bringt eine „Einführung in das Verständnis der Bergpredigt“ (9–30). Verschiedene Auffassungen über ihren Sinn werden vorgestellt, kurze literarische Analysen und die Formgeschichte sind skizziert und abschließend ist die redaktionskritische Frage vorgestellt und die Bergpredigt im Rahmen des Mt gesehen. Ähnlich wie G. Barth sieht Sch. in Mt 5,17–20 und 7,12 die entscheidenden Gliederungselemente der Redekomposition (vgl. 58 f und 140). Zu fragen wäre nur trotz der einzeln angeführten Gliederungen, ob nicht Mt in diesen 3 Kap. doch eine straffere Gliederung hat, als sie hier angenommen wird, weil dadurch die Aussageabsicht deutlicher zutage träte.

Der 2. Teil bietet entsprechend der erarbeiteten „Gliederung“ in 4 Kap. die durchgehende Exegese, wobei jeder Perikope der übersetzte Text vorausgeschickt ist. Wohlthuend ist die redaktionsgeschichtliche Textbefragung konsequent durchgehalten, wodurch gerade die mattsäische Intention auffälliger hervortritt, z. B. in der Frage der Ehebruchsklausel (73–77) oder beim Thema „Richten“ (125). Vf. sieht in Mt 5,32 und

19,9 eine echte Ausnahme und lehnt die anderen Erklärungsversuche, auch den Rückgriff auf illegale Ehen, als nicht hinreichend begründet ab. Fallweise werden bibeltheologische Zusammenfassungen (z. B. 134 f „Beten“) oder ausführlichere religionsgeschichtliche Überblicke (z. B. zu Mt 7,12) angeboten. Dem Prediger und Katecheten wird das Schlußkapitel besonders wertvolle Dienste leisten, weil dort prägnant die exegetischen Einzelergebnisse als Verkündigung und Lehre (Kerygma und Didache) leicht verständlich zusammengefaßt sind. Ausführliche und gut gegliederte Literaturlisten dienen der Vertiefung und Weiterführung. Ein kurzes thematisches Register würde dem Verkündiger sehr helfen.

Man möchte dem fundierten und resümierenden Bändchen wünschen, daß es zahlreiche Prediger und Katecheten meditierend studieren.

St. Pölten/Wien

Ferdinand Staudinger

LUBKOLL 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. (Evangelische und katholische Ausgabe.) (404.) Kösel, München 1974. Kart. lam. DM 14.80.

Das Buch will dazu beitragen, die Bibel für unsere moderne Lebenssituation wieder zu entdecken. Nach einer kurzen Einleitung werden im 1. Teil: „Was weiß man von der Bibel?“ die Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung in einer verständlichen und lebendigen Sprache dem Leser nahegebracht. Der 2. Teil: „Wie liest man die Bibel?“ geht auf die praktischen Fragen des Bibellesens ein und charakterisiert kurz die einzelnen Gattungen. Das ist das eigentliche Hauptanliegen und auch das „Neue“ der Bibelschau heute: man versucht den Sinn für die verschiedenen literarischen Gattungen zu wecken, um nicht weiterhin so wie früher nur die Tatsachenberichte als bedeutungsvoll anzusehen. Diese beiden Teile von zusammen 64 Seiten sind sehr gut illustriert auch als „Kleine Ausgabe“ erschienen. Bei der hier angezeigten „Großen Ausgabe“ folgen nun die „Texte zum Einlesen aus neun Übersetzungen“, die den größten Teil dieses Buches ausmachen. Auf 365 Seiten werden verschiedene Texte aus dem AT und NT vorgestellt: Spannende Erzählungen, Meditationstexte (Gleichnisse, Bildworte, Psalmen), poetische Erzählungen, Ermutigungstexte usw. — So erfüllt dieses Buch auch seine Aufgabe: eine erste Kurzeinführung in das heutige Bibelverständnis mit ausführlichen Lesebeispielen zu sein.

Linz

Siegfried Stahr

KIRCHENGESCHICHTE

HONEDER JOSEF, *Johann Nepomuk Hauser*, Landeshauptmann von Oberösterreich 1908 bis 1927. (140 S., 24 Bildtafeln) ÖÖ. Landesverlag Linz 1973. Ln. S 148.—, DM 23.—.

Während die Kirche heute in Österreich — wie auch in Deutschland — ihren Klerus von der aktiven Tagespolitik fernhält, nahm in der ersten österreichischen Republik eine Reihe katholischer Geistlicher führende Stellungen im politischen Leben ein. Man betrachtete sie als die natürlichen Führer der konservativen bzw. christlichsozialen Bewegung, solange diese noch keine leitende Laienschicht herangebildet hatte. Neben Prälat Ignaz Seipel (1876—1932), wiederholt Bundeskanzler, nahm J. N. Hauser (1866—1927) eine hervorragende Stellung als Priesterpolitiker in der Nachkriegszeit Deutsch-Österreichs ein. Während Seipels Leben und Wirken Gegenstand zahlreicher Untersuchungen war, fand Hauser erst jetzt seine historische Würdigung. Durch vorliegende Studie wurde eine nicht unwesentliche Lücke in der österreichischen Zeitgeschichte geschlossen.

Im 1. Teil schildert der Autor Hausers Persönlichkeit und Wirken. Der Großvater Josef Hauser stammte aus Heining bei Passau, von wo er später ins Innviertel nach Kopfing zog. Dort ist am 24. März 1866 J. N. Hauser geboren worden. Nach seinen Gymnasialjahren bei den Jesuiten am Freinberg absolvierte er seine theologischen Studien im Priesterseminar zu Linz. Vf. erzählt packend jene großen Spannungen, die zwischen dem jungen Theologen und der Seminarvorstellung bestanden und gibt uns Einblick in Hausers sehr verschiedene geistige Anlagen: „Die eine drängte zu Literatur, Kunst und Schöngeistigkeit, die andere war auf die täglichen Ereignisse der Politik gerichtet“ (9). Gerne hätte man erfahren, welche theologische Richtung damals in Linz gepflegt wurde und welche Stellung Hauser zu dieser bezogen hat. Es ist doch merkwürdig, daß Hauser in einer Epoche theologischer Unruhe sich zu allen möglichen Zeitfragen äußert, nur nicht zu Problemen, die sein besonderes Interesse als Theologiestudent und dann als Priester hätten erwecken müssen. Diese impulsive Persönlichkeit war sicherlich kein theologischer Abstinenzler! Sehr eindrucksvoll wird der weitere Lebensweg Hausers dargestellt, der während weniger Jahre vom unbekannten Kaplan in Gafenz und Wels zu einem führenden Mann innerhalb der konservativen Volksbewegung und der Landesregierung Oberösterreichs aufstieg.

Im 2. Teil wird die entscheidendste Lebensperiode Hausers geschildert. Durch die Vereinigung der christlich-sozialen Reichspartei und des katholisch-konservativen Zentrums

im Jahre 1907, an deren Zustandekommen Hauser tatkräftig mitgewirkt hat, war dem oberösterreichischen Priester der Aufstieg zum höchsten Amt im Land ermöglicht: Am 4. Mai 1908 wurde J. N. Hauser zum Landeshauptmann von Oberösterreich ernannt. Er behielt diese Aufgabe bis zu seinem Tode im Jahre 1927. Obwohl noch ganz im Bann der Monarchie erzogen, sah der neue Landeshauptmann gerade in den Jahren 1908 bis 1914 seine vornehmste Aufgabe darin, für eine stärkere Demokratisierung des politischen Lebens zu sorgen. Diesem Ziel galt die Landtagswahlreform. Darüber hinaus war Hauser bestrebt, die Landesfinanzen möglichst schnell zu sanieren. Erwähnenswert ist, daß dieser Priesterpolitiker den Sozialdemokraten die demokratische Respektierung nie versagte. Und wenn 1918 in Oberösterreich die Wachablösung ohne größere Spannungen vor sich ging, dann darf das Hausers konziliantem Verhältnis zum politischen Gegner zuzurechnen sein. Daß man ihn in allzu konservativen Kreisen gerne als den „roten Prälaten“ bezeichnete, konnte der Landeshauptmann ruhig in Kauf nehmen. In Oberösterreich war sein Ansehen unumstritten. Von 1918—1927 leitete Hauser an der Spitze des Landes die erfolgreiche Aufbauarbeit der Nachkriegszeit und schuf die Basis für den wirtschaftlichen Aufstieg Oberösterreichs.

Besonders geglückt scheint dem Rez. das Kapitel „Hauser und die Bischöfe von Linz“ (44—58). Bei aller Vornehmheit der Darstellung versteht es Vf. die Dinge beim Namen zu nennen. Er betont dabei mit Recht, „daß gerade in dem zu besprechenden Zeitabschnitt sich nicht unbedeutende Wandlungen in der Auffassung über Kirche und Staat und Kirche und Parteipolitik vollzogen haben“ (45). Betrübt ist, daß die kirchlichen Amtsträger entweder nur sehr mühsam oder überhaupt nicht ein anständiges Verhältnis zur Demokratie finden konnten. Während Bischof Rudolf Hittmair (1909 bis 1915) die Religion zu hoch achtete, „um sie nicht als Magd der Politik zu erniedrigen“ (46), griff Bischof Johannes Maria Gföllner (1915—1941) sehr tatkräftig in das tagespolitische Geschehen ein, wobei er — sehr vorsichtig ausgedrückt — nicht immer eine glückliche Hand bewies. Hintergrund für die grundsätzlichen Differenzen zwischen Hauser und Gföllner in den Jahren 1918 bis 1927 war der unterschiedliche Standpunkt zur Staatsform. Hauser, dessen republikanische Überzeugung bekannt war, war für die monarchistischen Kreise, zu denen auch der Bischof von Linz zählte, persona non grata. Zur Versöhnung zwischen dem Landeshauptmann und Bischof Gföllner kam es erst kurz vor Hausers Tod.

Im letzten Teil seiner Untersuchung geht Honeder der Frage von Hausers Einfluß auf

die hohe Politik nach. Hier lernen wir den oberösterreichischen Landeshauptmann als Führerpersönlichkeit der christlich-sozialen Partei kennen, der mit politischem Weitblick und staatsmännischer Klugheit — verbunden mit echter demokratischer Gesinnung — das Wohl des Volkes und des Staates stets im Auge hatte. Seine wahre Größe zeigte Hauser vor allem in der ersten Krise der Novemberereignisse des Jahres 1918. Wenn man auch Hausers Einstellung, sich nach dem verlorenen Krieg auf den Boden der Tatsachen zu stellen, nicht nur versteht, sondern bejaht, hätte man doch gewünscht, daß Vf. den unerwarteten Stellungswechsel des Oberösterreichers vom überzeugten Anhänger der Monarchie zum Verfechter der Republik etwas ausführlicher und eingehender begründet hätte. An diesem Punkt hätte aufgezeigt werden können, wie begrenzt die politische Konzeption eines Seipel und wie weit-schauend und realistisch das Denken Hausers war. Wie sehr der oberösterreichische Landeshauptmann Realpolitiker war, bewies sein Bemühen, nach dem Ende der Monarchie mit den Sozialisten zu koalieren. Wieder siegte der Konservatismus eines Seipel und Hauser zog die Konsequenz: er verzichtete auf die Führung der christlich-sozialen Partei Österreichs und widmete sich nun ausschließlich seinen Aufgaben als Landeshauptmann seiner engeren Heimat.

Schade, daß es Vf. versäumt hat, der Würdigung der Persönlichkeit Hausers ein schärferes Profil zu geben. Was Honeder als Zusammenfassung bringt (99—101) enttäuscht um so mehr, als die Biographie als Ganzes ein imposantes literarisches Denkmal für einen der bekanntesten oberösterreichischen Priester und Politiker darstellt. Der OÖ. Landesverlag Linz, der dieses Buch so hervorragend ausgestattet hat, glaubte plötzlich, beim Inhaltsverzeichnis unnötigerweise sparsam sein zu müssen.

Passau

August Leidl

KRANZ GISBERT, *Sie lebten das Christentum*. Achtundzwanzig Biographien. (536 S., 20 Bildtafeln) Winfried-Werk, Augsburg 1973. Ln. DM 29.—.

Vf. durch folgende Werke bestens bekannt: Politische Heilige und katholische Reformatoren, 1963; Europas christliche Literatur von 500 bis 1500, 1968; Europas christliche Literatur von 1500 bis heute, 1968 2. Aufl., legt hier nicht ein wissenschaftliches Werk gewohnter Art vor, sondern essayartige Biographien, flüssig geschrieben, mit vielen Zitaten versehen. Gewiß ist die Verifizierung der Zitate vom Buch her nicht vorgesehen, doch wird man dem Autor mit Sicherheit folgen dürfen. Abweichend von den üblichen Reihungen beginnt K. mit der unmittelbaren Vergangenheit und endet beim 4./5. Jahrhundert. Der Bogen reicht von Dag

Hammar skjöld (1905—1961) bis zum hl. Augustinus (354—430). Die Auswahl der Persönlichkeiten erfolgte nicht nach dem Kriterium literarischer Leistung, sondern maßgebend war die jeweilige Bewältigung des christlichen Lebens in den Herausforderungen der Zeit. Fünf der 28 sind neu im Repertoire von Kranz: Dag Hammar skjöld, Florence Nightingale, Heinrich Hahn, William Wilberforce und Karl Freiherr vom und zum Stein. Sie gehören dem Zeitraum der letzten zwei Jahrhunderte an. Der Rez. verzichtet auf statistische Auswertung hinsichtlich Beruf, konfessioneller Zugehörigkeit, Geschlecht, Herkunftsland oder Heiligkeit. Man kann das Buch jedem christlich Engagierten nur empfehlen.

Stift St. Florian

Karl Rehberger

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 und 170.) Hiersemann, Stuttgart 1974. Ln. DM 72.—.

Als 4. Band in der patristischen Reihe der Bibliothek der griechischen Literatur erschienen zwei Abhandlungen aus dem Riesenwerk des Origenes, dessen Anzahl von Arbeiten nicht mehr festzustellen ist. Im Altertum schwankten die Zahlen zwischen 6000 und 2000, was aber sicherlich zu hoch gegriffen ist. Daß vieles verlorengegangen ist, erklärt sich unter anderem aus der kirchlichen Außenseiterposition des Mannes. Nur ein kleiner Teil ist im griechischen Original überliefert und eine Vielzahl von Fragmenten widersetzt sich einer gesicherten Zuweisung. Als wichtigste lateinische Übersetzer kommen Rufinus von Aquileja, Hieronymus und ein noch namentlich Unbekannter in Frage.

Die „Aufforderung zum Martyrium“ entstand 235 in Caesarea zu Beginn der Christenverfolgung des Maximinus Thrax. In der Schrift ermuntert Origenes zwei Freunde, den Priester Protektetus und den Diakon Ambrosius, zu weiterer Standhaftigkeit. „Das Gespräch mit Herakleides“ gibt wichtige Aufschlüsse über die Trinitätslehre des Origenes.

Das vorliegende Buch ist nach den vorgegebenen Richtlinien aufgebaut. Der Einleitungsteil macht mit dem Leben und dem literarischen Werk des Origenes bekannt. Es folgen Übersetzung und ein umfangreicher Anmerkungs- und Literaturverzeichnis. Auf das Verzeichnis der Werke des Origenes (ca. 90), ihrer Ausgaben und Übersetzungen. Ein vierfaches Register erschließt den Band. Der Wunsch nach der Liste der jeweils vorausgegangenen Bände in der Reihe ging in Erfüllung.

Stift St. Florian

Karl Rehberger

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.—
 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.—

Während T. E. Moehs dem ersten deutschen Papst, dem Cousin Ottos III., in einem schmalen Band eine stilistisch hervorragende Darstellung, die als gültige Zusammenfassung der Quellen und der neuesten Literatur gelten darf, widmet, bietet K.-J. Herrmann eine materialreiche, aber nicht immer ganz leicht lesbare Studie des Tuskulanerpapsttums. Moehs gliedert chronologisch, Herrmann nach Schwerpunktthemen, was verschiedene Wiederholungen bedingt, den verarbeiteten Stoff jedoch besser erschließt. Beide Werke weisen nur ein Register der Eigennamen auf; man möchte wünschen, daß die kommenden Bände der Reihe auch mit einem Sachindex versehen werden. Der auch für heutige Verhältnisse sehr hohe Anschaffungspreis der Reihe könnte vielleicht etwas gesenkt werden, wenn man auf die (ohne-dies nicht zeitgemäße) triumphalistische Gestaltung des Einbandes verzichtete.

Im einzelnen ist folgendes zu sagen: Das Buch von Moehs erhält seine Bedeutung nicht zuletzt aus der behandelten Epoche, in der wichtige Weichenstellungen für das kommende Bild der Kirche (Ausbau päpstlicher Macht, Mönchsreform) erfolgten. Wenn das 1. Kap. über „Gregory's Youth and Contemporary Problems“ praktisch nichts über des Papstes Jugend, wohl aber viel über die damaligen kirchenpolitischen Ereignisse im Reich und in Rom berichtet, so geht das auf Kosten der Quellen; freilich fragt man sich, ob man nicht eine andere Überschrift hätte wählen sollen. Das trotz der engen Verwandtschaft zwischen Papst und Kaiser bestehende Spannungsverhältnis ist gut herausgearbeitet, die Bedeutung Gregors für Cluny (Exemptionsprivileg von 998) wird entsprechend betont und doch nicht überbewertet, die Lauterkeit Gregors wird niemals in Frage gestellt. An dem grauenhaften Strafgericht über Crescentius II. Nomentanus und den Gegenpapst Johannes XVI. wird Gregor nur insofern für schuldig befunden, als er den Lauf der Dinge nicht hinderte (63–66). Nicht völlig überzeugend wirkt der Versuch, den Papst von jeder Simonie reinzuwaschen (70 f), da Abt Hugo von Farfa später sogar auf seine Würde verzichtete, weil ihn wegen der Art seiner Erhebung Gewissensbisse plagten (vgl. Herrmann, a. a. O., 10). Alles in allem wird man der Vf. jedoch zustimmen dürfen, daß es sich bei Gregor um einen Papst

handelt, „(who) concentrated his efforts on truly providing the very necessary moral and spiritual leadership for European society“ (51).

Herrmann packt scharf zu und möchte aus den benützten Quellen möglichst viel herausholen. Aufgrund umfassender Studien bringt er kräftige Retuschen am bisherigen Bild des Tuskulanerpapsttums an. Hatte schon Th. Schieffer Bedenken an der klischeehaften Abwertung der Tuskulaner geäußert (DA 8 [1951] 384–437), so gelangt H. zu einem fast durchwegs positiven Ergebnis. Er vertritt die Ansicht, daß die bisherigen Darstellungen beeinflusst waren von den Auffassungen der Reformbewegung des 11. Jhs., die um ihres eigenen Nimbus wegen auf den Kontrast einer vorausgehenden dunklen Epoche gleichsam angewiesen war (177 f). Wie treffend H. zu interpretieren vermag, zeigt vielleicht am besten der Abschnitt über die Resignation Benedikts IX. (155 f). Sicherlich wird sich die Papstgeschichte mit den Thesen H. noch auseinandersetzen müssen. Aber auch wenn man dem Vf. nicht in allem folgen kann, bleibt es bedauerlich, daß das in der gleichen Reihe erschienene Buch von G. Denzler, *Das Papsttum und der Amtszölibat* (Bd. 5/I), in dem Herrmann bereits zitiert wird, hinsichtlich Johannes XIX. bei der klischeehaften Pauschalverurteilung bleibt (49): „Wie nicht anders zu erwarten, setzte der auf Geld besessene Mann auch als Oberhaupt der Kirche sein zügelloses Leben fort.“ Vom Bild der „Unheiligen Päpste“ (Buchtitel von E. R. Chamberlin, Tübingen-Stuttgart 1970) wird die Geschichtsschreibung nur ungern Abschied nehmen.

Linz

Rudolf Zinnhobler

SCHELL HERMAN, *Briefe an einen jungen Theologen.* Herausgegeben, eingeleitet und kommentiert von Josef Hasenfuß. (XLIII u. 235.) Schöningh, Paderborn 1974. Kart. lam. DM 24.—

Die hier veröffentlichten Briefe Herman Schells († 1906) an Hugo Paulus erstrecken sich über den Zeitraum vom 15. März 1899 bis 30. März 1906 und erfassen somit den ganzen Leidensweg des seinerzeit indizierten und des Modernismus verdächtigten Dogmatikers, dem die Gegenwartstheologie so viele wichtige Anregungen verdankt. Schade, daß nur die eine Seite der Korrespondenz erhalten ist und der Adressat, der damalige Theologiestudent Hugo Paulus, nicht auch zu Wort kommt. Das Bild, das wir von Schell gewinnen, wäre dadurch noch um manchen Zug reicher geworden, der Inhalt der Briefe wäre leichter verständlich. Aber auch so ist die Lektüre überaus anregend. Einen tiefen Eindruck hinterlassen die unausgesetzten Bemühungen Schells, seinen jungen

Freund, den er geradezu umwarb und dem er oft mehrmals pro Woche schrieb, dem Priesterberuf zu erhalten. Dabei sah man damals seinen Umgang mit Studenten der Theologie für glaubensgefährdend an! Hasenfuß gebührt nicht nur das Verdienst der Herausgabe. In einer langen — leider ungenügend gegliederten — Einleitung zeichnet er die geistigen Porträts der beiden Korrespondenten, erörtert die Editionsgrundsätze und schildert die Geschichte der Indizierung der Werke Schells. Ausführliche Fußnoten zu den Briefen machen mit oft nur angedeuteten Ereignissen vertraut und identifizieren die erwähnten Personen. Obwohl der Herausgeber nicht beabsichtigte, die Briefe vollständig zu erschließen, hätte man gelegentlich noch weitere Anmerkungen gewünscht, während andere entbehrlich gewesen wären. So wären z. B. die relevanten Mitteilungen der auf S. 59 erwähnten Nr. 377 der „Münchener Neuste(n) Nachrichten“ von Interesse, während man auf die Hinweise zum Werk des allgemein bekannten Dichters Eichendorff (S. 60 Anm. 166) gern verzichtet hätte.

Das wertvolle Buch, das von einem sorgfältigen Register erschlossen wird, bereichert unsere Kenntnis der Theologiegeschichte des 19. und 20. Jh. ebenso wie diejenige des dunklen Kapitels des Antimodernismus; vor allem aber ist es ein bedeutsamer Beitrag zur Biographie des großen Gelehrten H. Schell.

Linz

Rudolf Zinnhobler

LIST RUDOLF, *Stift Admont 1074–1974*. Festschrift zur Neunhundertjahrfeier. (XXIV, 560 S. mit 250 teils farbigen Abbildungen) OÖ. Landesverlag, Ried im Innkreis 1974. Ln. S 378.—; DM 56.—; sfr 63.—.

900 Jahre Bestand, auf den das obersteirische Stift Admont zurückblicken kann, sind ein vollberechtigter Anlaß zu einer Jubelfeier; eine Frucht und Gabe zu diesem Anlaß ist diese stattliche Festschrift.

Der derzeitige Admonter Abt tat einen guten Griff, als er mit Einwilligung seines Kapitels den bekannten Publizisten, Dichter, Lyriker und Kunstkritiker Rudolf List (Graz) mit der Herausgabe dieser Festschrift betraute. Vf. konnte in seiner Arbeit aufbauen auf dem monumentalen Werk des berühmten Konventualen und Stifftshistorikers P. Jakob Wichner OSB, besonders auf dessen „Geschichte des Benedictiner-Stiftes Admont“; der 1. Band war 1874 zur achthundertjährigen Jubelfeier Admonts, der 4. Band 1880 zur Erinnerung an die 1400. Wiederkehr des Geburtstages des hl. Benedikt erschienen.

Nicht in trockenen Aufzählungen, sondern anschaulich und in angenehm lesbarer Form behandelt Vf. die wechselvolle Geschichte des Klosters nach den Regierungszeiten der 65 Äbte —, was sich wohl zunächst als nahe-

liegend und auch für eine fortlaufende Darstellung als vorteilhaft erweisen mag, freilich auch den zusammenhängenden Überblick über große Epochen verlorengehen läßt; die 900 Jahre enthalten auch hier wie bei allen derartigen Gemeinwesen ein vielfältiges Auf und Ab in größeren Zeitabschnitten.

Die Kärntner Gräfin Hemma von Gurk hatte 1043, zwei Jahre vor ihrem Tod, ihre obersteirischen Besitzungen dem Erzbischof von Salzburg vermacht mit der Auflage, aus den Erträgen zu Admont ein Kloster zu errichten. Erst Erzbischof Gebhard konnte die Stiftung verwirklichen, er schickte den Mönch Arnold mit 12 Benediktinern der Abtei St. Peter zu Salzburg nach Admont und weihte dort am Michaelstag 1074 das Kloster und die der Mutter Gottes und dem hl. Blasius zugeeignete Kirche. Es sollte ein Reformkloster im Geiste Clunys werden, ein Zentrum der Seelsorge und der Bildung, eine Pflanzstätte für Wissenschaft und Kunst. Als papsttreues Kloster konnte es aber im Investiturstreit diese Ziele nicht verwirklichen, erst nach dem Wormser Konkordat begann die blühende Entfaltung mit der Neuerrichtung des Klosters und dem Bau einer romanischen Basilika. 1152 ein Raub der Flammen geworden, bauten es Mönche und Hörige mit Hilfe des Salzburger Erzbischofs wieder auf. Bis dahin unter der Jurisdiktion Salzburgs stehend, durfte außerdem der Admonter Konvent nunmehr einen Abt aus den eigenen Reihen wählen. Sehr früh entstand hier wie auch in anderen Klöstern eine Schreib- und Malschule, die zahlreiche Werke verfaßte oder abschrieb, dazu wurden Wiegendrucke und Handschriften anderer Provenienz gesammelt. Die Mönche sorgten außerdem für die Alten und Kranken durch ein gut ausgestattetes Spital, für Arme und Bedürftige durch eine Ausspeisung, für Gäste und Pilger durch eine eigene Herberge.

Als Grundherrschaft hat Admont auch auf dem Gebiete der Bodenkultur beachtliche Leistungen vollbracht. Der Stiftsbesitz erstreckte sich vom obersteirischen Ennstal bis ins Palten-, Liesing- und Murtal, mit den Streubesitzungen von der Donau über Nieder- und Oberösterreich bis nach Bayern, Tirol und Kärnten nach Friaul. Das 16. Jh. brachte zunächst mit den konfessionellen Wirren, den Bauernaufständen und den Türkenkriegen einen wirtschaftlichen und geistigen Niedergang; der Aufstieg setzte gegen Ende des Jahrhunderts ein. Zeichen dafür ist das öffentliche Gymnasium, das an Stelle der alten Lateinschule entstand. Auf die Türkenkriege folgte auch in Admont die baufreudige Barockzeit mit der Förderung von Kunst und Wissenschaft; als Glanzstück und Sehenswürdigkeit existiert aus jener Epoche noch die weltberühmte Bibliothek mit den Schnitzwer-

ken des größten steirischen Barockbildhauers Josef Thaddäus Stammel (1695–1765) und mit ihren 150.000 Druckwerken, darunter 1100 Handschriften und 900 Frühdrucken.

Das Stift entging knapp dem „josefinischen Klostersturm“, 1865 zerstörte aber ein Großbrand den größten Teil des Marktes und des Stiftes. Die Bibliothek blieb zum Glück verschont. Beim Wiederaufbau erhielt das Münster seine heutige neugotische Form. In der Folge brachen die wirtschaftlichen Sorgen nicht ab, der 1. Weltkrieg, der Zusammenbruch, die Zwischenkriegszeit schlugen dem Stift schwere Wunden. 1938 erfolgte durch das NS-Regime die Beschlagnahme des gesamten Besitzes als „staats- und volksfeindlich“, ein Jahr später wurde die Enteignung ausgesprochen, die Ordensmitglieder mußten das Stift verlassen. Am 17. Oktober 1945 konnten Abt und Mönche wieder zurückkehren; ein neuerliches Aufbauwerk begann, das der derzeitige Abt Koloman Holzinger seit 18 Jahren zielstrebig und erfolgreich fortsetzt. Das Stift widmet sich heute den gleichen Aufgaben wie zur Zeit der Gründung: neben dem „Ora et labora“ der Mönche gilt es, den land- und forstwirtschaftlichen Besitz zeitgemäß zu verwalten, die sozial-karitativen Aufgaben für die Menschen zu erfüllen, Bibliothek, Archiv und Sammlungen zu betreuen. Dazu kommen Erziehung und Unterricht; nicht zuletzt sind die Admonter Benediktiner durch die Seelsorge für 30 dem Stift inkorporierte Pfarren beansprucht. Die Festschrift enthält nicht nur die Geschichte des Stiftes im engeren Sinn, sondern bildet zugleich eine wertvolle Fundgrube für Kulturgeschichte und kirchliche Heimatkunde und stellt dazu eine Kunsttopographie der Pfarren des Inkorporationsgebietes dar, denn Vf. hat alle Kirchen mit ihren Filialen und deren Kunstwerken erfaßt und in einem großen Teil der 250 Abbildungen festgehalten.

Als unerfüllte Wünsche bleiben offen die Beigabe einer geographischen Karte oder Skizze des Inkorporationsgebietes bzw. der Admonter Besitzungen, und ebenso ein Register, denn ein solches kann auch durch ein zwar ausführliches Inhaltsverzeichnis nicht ganz ersetzt werden. Als Eigenart oder Eigenwilligkeit stellt man fest, daß die Anmerkungen, die sonst meist als Fußnoten oder am Schluß des Werkes zusammengefaßt stehen, hier jeweils nach der Biographie eines jeden Abtes zu finden sind.

Diese Bemerkungen können oder wollen aber den Wert und das Verdienst dieses Prachtbandes nicht mindern, er stellt eine würdige Dokumentation zum Jubiläum des Stiftes Admont dar, dem für die weitere Zukunft der aufrichtige Glückwunsch gilt:

„ad multos annos!“ — dem „Tausender“ entgegen!

Linz

Peter Gradauer

ZINNHOBLER RUDOLF, *Die Kirchen von Uttendorf-Helpfau*. (31 S., 18 Abb.) Selbstverlag des Pfarramtes. Linz 1974. Brosch.

Der Reichtum des Innviertels an kirchlichen Kunstdenkmälern, vorab aus der Epoche des Barocks, wird in dieser Schrift erneut dokumentiert: für die Pfarre Uttendorf-Helpfau werden gleich 4 Kirchen aufgeführt, die alle beachtliche künstlerische Qualität besitzen, deren Erhaltung der Pfarre und Gemeinde freilich auch große Opfer abverlangt.

Die Pfarrkirche Helpfau weist mit ihrem Patrozinium St. Stefan noch auf die alte Mutterdiözese Passau hin, baugeschichtlich ist sie allerdings relativ jung; denn sie verdankt ihre heutige Gestalt dem Wiederaufbau nach dem Brand von 1775; der Linzer Bischof Anton Gall (+ 1807) hat das mächtige Gotteshaus gern als seinen „Dom auf dem Lande“ bezeichnet. Ein Freskenzyklus von Johann N. della Croce bestimmt die Wirkung des Innenraumes; die Ausstattung der Kirche entspricht allerdings nicht ganz der Qualität des Bauwerkes und der Fresken; Statuen, die Franz Matthias Schwanthaler und Meinrad Guggenbichler zugeschrieben werden, sichern jedoch den festlichen Gesamteindruck. Eine bewegte Geschichte hat auch die Marktkirche Uttendorf mit dem Patrozinium der Apostel Petrus und Paulus; sie entstand im wesentlichen 1652 unter teilweiser Benützung eines gotischen Kernes, wurde 1770–1780 umgebaut und mußte nach dem Brand von 1835, bei dem Turm und Gewölbe einstürzten, neu aufgebaut werden. Das Schmuckstück der Pfarre stellt die Wallfahrtskirche St. Florian dar, sie dürfte auch zu den ältesten Kultstätten dieses Heiligen zählen. Der auf einer Anhöhe gelegene gotische, unverputzte Tuffbau ist in den ersten Jahrzehnten des 15. Jh.s entstanden, heute ist er von einem hohen, schlanken Turm überragt und von einer wehrhaften Friedhofsmauer umgeben. Im Innern entspricht der Bau dem Typus der zweischiffigen Hallenkirchen. Die gotische Ausmalung ist noch teilweise erhalten; der elegante und reiche Frührokokostuck stammt von Michael Vierthaler aus dem Jahre 1725; der wuchtige und prächtige Hochaltar wird stilistisch zwischen den Gebrüdern Zürn und dem Meister Thomas Schwanthaler eingeordnet. Das 4. Gotteshaus der Pfarre ist die Schloßkirche Uttendorf, ebenfalls auf einem Hügel über dem Mattigtal gelegen. Der ursprünglich gotische Bau wurde 1717 erweitert, mit krautigen Akanthus-Stukkos von Michael Vierthaler dekoriert und im Geschmack jener Zeit eingerichtet.

Die als Kunstwerke bedeutenden Kirchen der alten Doppelvikarie Uttendorf-Helpfau haben in der vorliegenden Publikation aus der Feder eines informierten Fachmannes eine einführende Beschreibung und gebührende Würdigung gefunden. Als Kirchenführer wäre wohl ein etwas kleineres Format vorteilhafter. Das vorzüglich ausgestattete, mit 18 Abbildungen von Erich Widder und Heinrich Zelenka versehene Heft wird jedoch allen Freunden der kirchlichen Kunst und Heimatkunde Freude bereiten.

Linz

Peter Gradauer

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

GEFFRÉ CLAUDE, *Die neuen Wege der Theologie. Erschließung und Überblick.* (Theologisches Seminar.) (156.) Herder, Freiburg 1973. Kart. lam. DM 18.—

Im Vorwort zur deutschen Ausgabe nennt K. Lehmann eine Reihe von Faktoren, die zur Erschütterung der katholischen Eintracht geführt haben: die Probleme der verschiedenen zeitgenössischen Philosophien, die Entdeckungen der Humanwissenschaften, die Ergebnisse historischer Kritik und die Fragen der evangelischen Theologie. Weniger von Erschütterungen und Beunruhigung ist im Buch selbst zu lesen, sondern von den Strukturen eines neuen theologischen „Zeitalters“, wie auch der französische Buchtitel heißt. — Wege oder Zeitalter? — das ist hier die Frage. Wege führen oft auch ins Ungewisse. Ein Zeitalter ist zunächst einmal Gegenwart, mit der wir es aufnehmen müssen. Das bringt das Buch deutlich vor Augen, ohne einen Hauch von Pessimismus oder Anklage. Im Gegenteil: Es gibt genug positive Ansätze, die nicht nur dem Theologen die Angst vor der Theologie nehmen können.

Die hier gesammelten Veröffentlichungen (zwischen 1969–1972) „wollen weniger eine Information bieten, als vielmehr Konvergenzen aufzeigen und zu einer Reflexion über die bedeutendsten Veränderungen der nachkonziliaren Theologie anleiten“ (15). Da ist vor allem die „Überschreitung der ökumenischen Grenzen“ (gemeint sind wohl konfessionelle Grenzen), sodann der viel größere Pluralismus der Theologie nach dem II. Vatikanum, eine neue hermeneutische Orientierung, eine neue Reflexion über die Natur der theologischen Vernunft unter Berücksichtigung des neuzeitlichen Denkens, der Ausbruch aus dem „Getto einer klerikalen Theologie“. In der Tat erscheint die Lösung der Theologie von den konfessionellen Bindungen (auch vom Schlepptau des Lehramtes) ein besonderes Charakteristikum zu sein, dem nachzugehen Verf. da und dort nicht nur den Mut hat, sondern auch den nötigen Esprit bei der Beurteilung der völlig neuen Situation.

Nur wer diesen Entwicklungsstand übersieht, mißt in einemfort die Gegenwart an der Vergangenheit und beklagt deren Verschwinden. Hier kann das Buch helfen, den „Kairos“ recht zu deuten!

Von den neuen Orientierungen sprechen verständlich und richtig die beiden ersten Kapitel. Fundamentaltheologie und Dogmatik sind je auf ihre Weise davon betroffen. Die Reflexion der Grundlagen theologischen Denkens, bedingt durch die Krise der Metaphysik, eröffnet neue Möglichkeiten, vor allem für eine angemessenere Sprache bei der Interpretation heilsgeschichtlicher Daten (III. Kap.). — So zeigt sich Theologie auch hinlänglich gerüstet für den Dialog zwischen Kirche und Welt, wie er in der Wiederentdeckung der Geschichte (W. Pannenberg), der Hoffnung (J. Moltmann), der Politik (J. B. Metz) begründet wird (Kap. IV u. V). — Von den Einzelthemen wird „Die Auferstehung Christi: Zentrum der christlichen Theologie“ zur Sprache gebracht.

Aber nicht das Zurückweichen vor einer „metaphysischen“ Theologie, noch die Verlagerung des Schwergewichtes auf die „Zukunft“ sind die entscheidenden Denkanstöße, sondern die Spannung, die der allmähliche Entstehungsprozeß einer ökumenischen Theologie verursacht: Spannung mit tradierten Formeln und Klischees der ordentlichen und außerordentlichen Lehrverkündigung, Spannungen zwischen Theorie und Praxis. Freilich hätte dies an weiteren Einzelbeispielen noch besser demonstriert werden müssen (etwa an Glaube, Gnade, Sünde, Erlösung usw.). An ihnen hätte sich die Fruchtbarkeit der neuen theologischen Landschaft überzeugend zeigen lassen, während das Verweilen im Feld der formalen Denkstrukturen über einen ersten Lagebericht nicht hinausführt. Trotzdem ist erstaunlich, wie es dem französischen Theologen gelingt, in die gegenwärtige deutsche Theologie einzuführen, ohne daß der Leser mit den sonst üblichen Haarspaltereien gelangweilt wird. Das Buch ist jedem dringend zu empfehlen, der sich orientieren will. Er wird zusätzlich mit dem Geschenk der Gesprächsbereitschaft bereichert.

Graz

Winfried Gruber

SPLETT JÖRG, *Gotteserfahrung im Denken.* Zur philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott. (296.) Alber, Freiburg 1973. Brosch. DM 36.—

Sp. legt hier das Kernstück der Religionsphilosophie vor: seinen Beitrag zu einer philosophischen Theologie. In zeitlicher Folge ist es das 3. Buch nach der religionsphilosophischen Erörterung „Die Rede vom Heiligen“ (1971) und nach den Paralipomena, den Vor- oder Zwischenüberlegungen „Reden aus Glauben“ (s. ThPQ 122 [1974] 303). Es handelt sich um einen Aufriß philo-

sophischer Rechtfertigung des Redens von Gott. — Was ist da zu rechtfertigen? Zunächst sind es die Begriffe Philosophie und Theologie, deren Sinn und Verhältnis zueinander neu zu überdenken ist. Dann geht es um den Begriff der „Erfahrung“, speziell der Gotteserfahrung. Hier zeigt sich die streng durchgehaltene Stoßrichtung des von Sp. aufgeworfenen Problems: Da es nämlich eine unmittelbare Erfahrung nicht gibt — weil jede immer schon bis zu einem gewissen Grad „reflektiert“ ist —, gibt es erst recht keine unmittelbare Gotteserfahrung. Diese kann vielmehr nur in einer Art von „Miterfahrung“ geschehen. Zur Kennzeichnung dessen, wie diese Erfahrung zugänglich wird, spricht Vf. von „transzendentaler“ oder Mit-Erfahrung, gemeint ist der Zusammenhang mit jeder Form von Sinnerfahrung. —

Es geht somit um eine neue Begründung eines „transzendentalen“ Gottesbeweises, der aus der Mit-Erfahrung erwächst und vernünftiges Reden von Gott im voraus ermöglicht. Eine Form der Miterfahrung ist die Mitmenschlichkeit, die auf Grundthemen wie Freiheit, Liebe, Vertrauen zurückführt. Das Ich kommt erst am anderen zu sich selbst, und der andere ist gleichsam die „Propädeutik“ für das „Ganz-Andere“ (90). So bildet die Interpersonalität ein Zentralproblem dieses Buches, und es liegt auf der Hand, daß dieser anthropologische Ansatz dem Erweis Gottes in Jesus Christus und damit dem gesamten heilsgeschichtlichen Konzept besser entspricht als die Argumentationsweise der klassischen philosophischen Theologie, die sachlich-kosmologisch oder ontologisch operierte. So ist es aber auch möglich, die traditionellen Gottesbeweise neu auszusagen, wie dies Sp. im 5. u. 6. Kap. versucht. — Ist nun damit der transzendente Ansatz, den Rahner in seiner Theologie festhält, auch in der Religionsphilosophie wirksam geworden?

Konsequent braucht auch die klassische Analogie-Lehre eine neue Interpretation, die Sp. im 7. Kap. „Gottes Menschlichkeit“ unternimmt. — In den beiden letzten Kapiteln stellt sich Sp. den Herausforderungen des Atheismus und den Aporien des Leidens wie der Schuld. — Drei Exkurse und Register machen die weitere Überprüfung und Verarbeitung der sehr dichten (und von der sprachlichen Gestalt her reichlich komplizierten) Entwürfe möglich. — Der aufmerksame Leser wird sich fragen, warum gerade im Analogie-Kapitel das Gespräch nicht intensiver mit E. Przywara aufgenommen wird, den nur eine Nebenbemerkung in einer Fußnote (145, A. 15) zitiert, obwohl er im Literaturverzeichnis mit seinem Hauptwerk sehr wohl erwähnt wird. — Es bleibt zu wünschen, daß die nunmehr abgeschlossene Trilogie in ihrer ganzen Bedeutung von der

Theologie auch gebührend zur Kenntnis genommen wird.

Graz

Winfried Gruber

BRUNNER-TRAUT EMMA (Hg.), *Die fünf großen Weltreligionen*. Hinduismus, Buddhismus, Islam, Judentum, Christentum. (Herderbücherei 488.) (140.) Freiburg 1974. Kart. lam. DM 4.90.

In dem Band sind von bedeutenden und engagierten Religionswissenschaftlern Selbstverständnis und Lehren der fünf bedeutendsten Weltreligionen, die wohl auch in Zukunft die religiöse Landschaft prägen werden, dargestellt. Die Kenntnis dieser Religionen wird für jeden religiös Interessierten immer dringender gefordert: Die modernen Massenkommunikationsmittel, die Touristik, die Wege in die ganze Welt eröffnet, Studenten und Gastarbeiter aus den verschiedenen fremden Nationen führen die einzelnen Religionen aus ihrer Isolierung heraus und ermöglichen, ja fordern eine Konfrontation. Das Christentum kann sich in dieser Welt nicht mehr ohne weiteres als die eine universale Religion verstehen, außer deren Grenzen es kein Heil gibt. Mit der zu Ende gegangenen kolonialen Ära haben die jungen Völker ihr nationales, aber auch religiöses Selbstbewußtsein gewonnen. Die alte Mission, die im Anhänger der andern Religionen nur den zu bekehrenden „Heiden“ sah, ist endgültig überholt. Das II. Vatikanum hat eine positive Wertschätzung der andern Religionen heraufgeführt: Gott ist der Vater aller Menschen; er läßt die Strahlen seines Lichtes und die Samenkörner seines Wortes auch in den nichtchristlichen Religionen entdecken. Das will keiner Relativierung aller Religionen das Wort reden. Wenn der Glaube des Christentums zurecht besteht, daß in der Person Jesu Christi die allen Menschen Heil bringende Liebe Gottes personhaft erschienen ist, in dem die ganze Welt ihre Einheit und Vollendung finden soll, dann hat das Christentum eine alles umfassende Funktion. Von ihm wird der Dialog des gemeinsamen Suchens nach Wahrheit ausgehen müssen, der ein gegenseitiges Geben und Nehmen beinhaltet, wobei beide Partner gewillt sein müssen, zuzuhören und zu lernen. Wohin der Weg der Zukunft der Kirche geht, können wir heute noch nicht absehen. Der Traum einer Einheitsreligion bleibt vielleicht Utopie, der Weg einer schrittweisen Annäherung aber muß gegangen werden.

Vorliegendes Buch ist als Hilfe für diesen Dialog gedacht. Es stellt einen Versuch dar, die wesentlichen Gedanken der fünf Religionen kurz darzustellen. Daß dies nur sehr unvollkommen geschehen kann, bleibt den einzelnen Autoren bewußt. Auch das Christentum erlebt heute innerhalb seiner eige-

nen Grenzen einen Prozeß der Differenzierung und Polarisierung. Man wird es daher vermeiden, andere Religionen auf eine kurze Formel festzunageln: etwa Judentum als Religion des Tuns, Islam als Glaube und Tat in einem, Buddhismus als Religion der Selbsterlösung, Hinduismus als die Religion, die für die Tiefendimension der Welt und die Dinge besonders offen ist. Das Buch scheint als Diskussionsgrundlage in Schule und Erwachsenenbildung, aber auch im direkten Gespräch mit den Vertretern der genannten Religionen eine geeignete Informationsbasis zu bieten, ohne daß man sich an einzelnen Formulierungen festkrallen dürfte.

Linz Sylvester Birngruber

HÖVER GÜNTER, *Einmal Jenseits und zurück*. Die Freiheit hat hundert Namen. Ein Seh- und Denkbuch. (158.) Knecht, Frankfurt/M. 1974. Brosch. DM 12.80.

Es fällt schwer, mit knappen Worten sowohl den Inhalt wie auch das Anliegen dieses Buches wiederzugeben, da sich sein literarisches Genus so ganz und gar nicht in den üblichen Grenzen bewegt. Das mag auch dazu führen, daß die einen begeistert danach greifen werden, während andere damit nichts anfangen können.

Höver ist Jesuit und arbeitet als Hörfunk- und Fernsehjournalist auf dem Gebiet von Theologie und Kirche. Er hat dieses Buch gedacht für Randchristen, die mit einer komplizierten christlichen Lehre nichts anfangen können. Zunächst nicht wiedererkennbar werden zentrale christliche Wahrheiten collagenhaft dargeboten. H. wollte das Buch so schreiben, „daß man es auch noch vor dem laufenden Fernsehapparat lesen kann“ (9). Kompliziertes wird einfach gesagt, es geht nicht um eine Lehre, sondern um Denkansätze, durch die manchmal Zusammenhänge (geistes-)blitzartig erhellt werden. Das Christentum wird damit gewiß nicht billiger gegeben; die Formulierungen sind griffig und auf den Menschen abgestimmt, für den das Buch geschrieben ist. Es ist zu hoffen — und aufgrund der Art des Buches auch wahrscheinlich —, daß es diesem Buch erspart bleibt, daß Christen, die nur in einer gewohnten Sprache die christlichen Inhalte wiederzuerkennen vermögen, hier ein Fehlen solcher Inhalte mit Rotstift ankreiden.

Wem das Buch zu ungewohnt erscheint, dem sei geraten, daß er es zur Seite legt, bevor er sich darüber ärgert, wer aber Freude hat an gescheiterten Formulierungen und die Gabe hat, hinter solchen Formulierungen, auch wenn sie mit leichter Hand hingeschrieben sind, das ernste Anliegen herauszuhören, dem sei dieses Buch vorbehaltlos empfohlen. Es ist dabei gewiß kein Schaden, wenn sich solche Leser mehr, als es Vf. intendierte, unter den engagierten Christen finden, denen

ihr Glaube Aufgabe und Last zugleich ist, als unter Fernstehenden, die eine grundsätzliche Entscheidung für ein christliches Glauben dann doch nicht mitvollziehen können.

Linz

Josef Janda

KOLPING ADOLF, *Fundamentaltheologie*. Bd. II: Die konkret-geschichtliche Offenbarung Gottes. (XXIV u. 783.) Regensburg, Münster 1974, Ln. DM 64.—.

Der 2. Bd. enthält den „II. Traktat“ dieser Wissenschaft, den „Glaubwürdigkeitsnachweis der in Jesus von Nazareth gipfelnden konkret-geschichtlichen Offenbarung Gottes“, mit dem alten Ausdruck benannt die „Demonstratio christiana“, hat also die Aufgabe, „nachzuweisen, daß an der geschichtlichen Erscheinung Jesu von Nazareth die Glaubwürdigkeit dieser These (Gal 4,4 f) der Offenbarungspredigt aufleuchtet“ (7).

Allgemein wird man den Mut des Vf. anerkennen, heute eine umfangreiche Fundamentaltheologie (= Fund-Th) neu zu schreiben, sehen sich doch die Dogmatiker und die Fundamentaltheologen von den Exegeten weithin verlassen; ja sie haben manchmal das Gefühl, daß man ihnen von der historischen Disziplin her in den Rücken fällt und die Fundamente ihrer Wissenschaften untergräbt. Bei der Behandlung des II. Traktates ist der Fundamentaltheologe ganz und gar auf die Bibelwissenschaften angewiesen, deren „Pluralismus“ heute fast unüberschaubar geworden ist und die sich außerdem in einem offenkundigen Methodenkonflikt befinden (vgl. „Exegese im Methodenkonflikt“, hg. von X. Léon-Dufour, München 1973). Die Überfülle an Spezialliteratur, auf der anderen Seite wieder ein gewisser Mangel an verlässlichen Gesamtdarstellungen und Zusammenfassungen (254), die hektische Betriebsamkeit, durch die ständig Neues zutage gefördert wird (werden muß), so daß ein Buch schon überholt zu sein droht, wenn es die Druckerei verläßt, — das alles könnte wahrhaft davor zurückschrecken lassen, ein so umfangreiches Werk zu beginnen.

Es wird auch niemand wundern, daß dieser 2. Bd. erst 4 Jahre nach dem 1. Bd. erscheint. Daß eine Fund-Th heute nicht unangefochten und unwidersprochen bleiben wird, ist selbstverständlich. Es kann sich tatsächlich unter den gegebenen Voraussetzungen nur um einen Versuch handeln; doch meint der Vf., es sei ein „Versuch, der angesichts der neuen Situation gewagt werden muß, in die die Wortverkündigung durch die radikale Anwendung der Geschichtlichkeit der Bibelaussagen unentrinnbar versetzt wurde“ (16). Man könnte hier schon fragen, ob diese Radikalität berechtigt ist. K. stellt die Frage nicht. Aufschlußreich sind die Vorbemerkungen des Autors über Aufgabe und Methode

seines Werkes und über die Umwelt der geschichtlichen Offenbarung. K. weiß sich bedingungslos dem heutigen Stand der Erfahrungswissenschaften verpflichtet. Gelegentlich kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß Theorien und Hypothesen mit gesicherten Forschungsergebnissen gleichgesetzt werden. Die „evolutive Welt“ ist ihm der Rahmen auch für die Religion. Der Autor distanziert sich von der bisherigen Fund-Th, die ihre Beweisführung wesentlich auf die Tatsachen von Wundern und Weissagungen aufbaut. „Als das zentrale apologetische Wunder, das die Predigt der Kirche als glaubwürdig begründet, sehen wir jene komplexe Tatsache an, daß uns in der Kontinuität der Offenbarungsgemeinde das gleiche, ethisch geprägte Antlitz Gottes begegnet“ (15). Das ist ihm „das zentrale Glaubwürdigkeitsmotiv“ (11). Die Korrespondenz der „konkret-geschichtlichen Offenbarung“ mit der Forderung nach „Bewußtseinserweiterung und Bewußtseinserhöhung“ gegenüber dem Irrationalen und Irrealen ist für ihn ebenfalls ein „eindrucksreiches Glaubwürdigkeitsmotiv“ (59). Dazu gehört auch „die Korrespondenz, die zwischen den Ansprüchen des menschlichen Herzens und der biblischen Lehre besteht“ (707).

Das Thema des 1. Teiles dieses Bandes ist naturgemäß die atl. Offenbarung: „Israel als kultureller Raum und geschichtlicher Ansatz der übernatürlichen Offenbarung Gottes an die Menschheit“ (61–234). 2. Teil und Hauptthema des ganzen Bandes ist „Höhepunkt und Zentrum der geschichtlichen übernatürlichen Offenbarung Gottes: Jesus von Nazareth“ (235–710).

Aus der sehr ausgiebigen Benützung und Zitierung der bibelwissenschaftlichen Literatur spricht eine große wissenschaftliche Redlichkeit. Hier beginnt aber auch der Kreuzweg des Fundamentaltheologen. „Um dem fundamentaltheologischen Aspekt ernsthaft zu genügen, haben wir uns dem historischen Jesus gestellt, wie und soweit wir ihn mit den Mitteln der heutigen Exegese erkennen können. Wir suchten uns streng an das zu halten, was historisch zu eruieren war“ (695). An der Aufrichtigkeit dieses Bemühens ist nicht zu zweifeln, K. möchte sowohl „die skeptische Haltung der Kerygma-Theologie“ als auch „die verzweifelt-trotzige des Fundamentalismus“ (710) vermeiden. Er scheint sich aber doch einseitig an liberal-protestantische und „progressive“ katholische Autoren anzulehnen – und das trotz gegenteiliger Ansichten so mancher anderer (nicht nur katholischer) Gewährsmänner. Es wird gewiß nicht wenige Leser, die K. von früheren Veröffentlichungen her kennen, überraschen, mit welcher Leichtigkeit er Auffassungen aus den Schriften der genannten Autoren über Jungfrauengeburt, Wunder

Jesu, Menschensohn- und Messiasbekenntnis sowie Gottessohn-Bewußtsein Jesu übernimmt. Wie er seine neuen Auffassungen mit der Lehre der Kirche in Einklang bringen kann, ist gewiß zunächst sein persönliches Problem, aber in einer Fund-Th ist der Autor auch den Lesern eine ausführliche und überzeugende Antwort schuldig.

Neben dem umfangreichen und für den eigentlichen Zweck des Buches oft wenig ergiebigen Bericht über die verschiedenartigen bibelwissenschaftlichen Meinungen nimmt sich der eigentliche fundamentaltheologische Abschnitt allzu bescheiden aus; er umfaßt keine 40 Seiten (672–710), und selbst davon sind noch gut 6 Seiten einer Kritik der „traditionellen Demonstratio christiana“ und der „modernen Jesus-Bilder“ gewidmet (688–695), wobei wiederholt gegen A. Lang Stellung genommen wird. Was über „die Glaubwürdigkeit des göttlichen Anspruchs, der in Jesus von Nazareth gipfelnden konkret-geschichtlichen Offenbarung“ gesagt wird, macht keine 6 Seiten aus (705 bis 710). Man würde wünschen, K. hätte, statt sich im ausweglosen Dschungel „moderner“ Exegese zu verlieren und diese ernster zu nehmen als sie sich selber nimmt, nur das Wenige herausgeholt, das ihm fundamentaltheologisch tragfähig erscheint (wenn es auch in Wirklichkeit bedeutend mehr sein könnte), und hätte diese Folgerungen ausführlicher und damit überzeugender gestaltet. Er hätte sich so nicht dem Vorwurf eines Minimalismus ausgesetzt, und das Buch hätte für seinen eigentlichen Zweck viel gewonnen.

Die in den vorhergehenden Kapiteln gebotene „historische“ Deutung des Lebens und Wirkens Jesu, die sich weithin auf eine rationalistisch-liberale Exegese stützt, erscheint angesichts der Folgerungen, die K. schließlich doch zieht, und angesichts des katholischen Glaubens, dem er sich verpflichtet weiß, völlig unwahrscheinlich, wenn nicht unmöglich. Und umgekehrt könnte die Gefahr bestehen, daß man von der anderen Seite diese Diskrepanz als Argument benützt und auch den „historisch möglichen Rest“ (449) in der Wundertradition wie in allen übrigen natürlich nicht erklärbaren Tatsachen als nicht existent oder wenigstens als irrelevant für einen Offenbarungsanspruch erklärt. Es könnte sich herausstellen, daß wer B sagt, auch A sagen muß, d. h., wer die Konsequenzen anerkennt, auch die rationalistischen Voraussetzungen schon mitgekauft hat.

So gesehen, müßte das Werk trotz dem gewaltigen Arbeitsaufwand und der Fülle des gesammelten Materials in seiner Zielsetzung als gescheitert gelten.

Sprachliche Unebenheiten (Anakoluthe u. dgl.) und eine größere Zahl von Druckfehlern (außer den auf einem beigelegten Zettel

korrigierten) zählen gegenüber den grundsätzlichen Bedenken nicht.

Man kann jedenfalls mit Spannung auf den 3. Bd. warten, der nach der Ankündigung des Autors in absehbarer Zeit erscheinen wird. Bemerkungen im 2. Bd. geben einige Hoffnung, daß das Schwergewicht der Beweisführung für die Glaubwürdigkeit der christlichen Botschaft auf den Ausführungen des 3. Bd. liegen wird.

Wels

Peter Eder

DOGMATIK

BLÄSER PETER (Hg.), *Amt und Eucharistie*. (Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Müller-Instituts. Nr. 10.) (255.) Bonifacius-Druck, Paderborn 1973. Kart. DM 14.80.

Im Wirrwarr der Diskussion um das Amt in der Kirche kündigt sich allmählich eine Orientierungshilfe an, die auch von hohem ökumenischem Interesse sein dürfte: die Konzentration der Frage auf das Verhältnis von Amt und Eucharistie. — Bekanntlich sorgte für eine Verschärfung des Konfliktes zwischen den Theoretikern und Praktikern des Amtes des Memorandum der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute „Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter“ (1973). Die im vorliegenden Buch aufgegriffene Thematik wurde im Memorandum kaum berührt, lediglich als Konsequenz aus den interkonfessionellen Harmonisierungstendenzen gestreift. Das aber konnte für eine Klärung der fundamentalen Fragen nach Wesensstrukturen und Aufgaben des christlichen Amtes nicht genügen. Hier nun setzt unser Sammelband einen mutigen Anfang und auch gleich einen tüchtigen Schritt vorwärts. Der Umstand freilich, daß die einzelnen Beiträge im wesentlichen schon vor dem Memorandum fertiggestellt waren, brachte es mit sich, daß sie auf dessen theologische Bedeutung nicht eingehen, was einerseits zu bedauern, andererseits im Hinblick auf die dadurch gewonnene Unbefangenheit in der Argumentation auch wieder zu begrüßen ist.

Der Beitrag der hier gesammelten Studien fünf katholischer Theologen zur Rekonstruktion der Urgestalt der Amtsfrage ist wertvoll. P. Bläser, der Herausgeber, arbeitet den ntl Befund in der Wechselbeziehung von Amt und Eucharistie heraus — eine Aufgabe, die sich seit langem niemand mehr gestellt hatte. — S. Frank untersucht „Amt und Eucharistie in der alten Kirche“ (sollte man nicht besser „frühe Kirche“ sagen?). — Den weitaus umfangreichsten Beitrag (allein die Anmerkungen machen 70 Kleindruckseiten aus!) steuert P. Manns bei: Amt und Eucharistie in der Theologie Martin Luthers (68–173). Aus dem umfangreichen Material

geht eindeutig hervor, daß Luthers Sorge der Einheit von Amt und Eucharistie gegolten hat. Ein Beweis mehr, daß die leidige Amtsfrage nur im Blick auf die Eucharistie ekklesiologisch richtig angegangen werden kann. Jahrhunderte altes Vergessen wird unheimlich bewußt! — Wieweit das Konzil von Trient hier noch Zusammenhänge gesehen hat, zeigt G. Fahrnberger auf. Eine genauere Berücksichtigung der Ergebnisse der Luther-Studie von Manns hätte hier vielleicht noch weitere Akzente für eine sachgerechte Beurteilung der tridentinischen Position erbracht. — H.-J. Schulz stellt „Das liturgisch-sakramental übertragene Hirtenamt in seiner eucharistischen Selbstverwirklichung nach dem Zeugnis der liturgischen Überlieferung“ dar. Die Weiheordnung der Apostolischen Überlieferung des Hippolyt erweist sich dafür besonders ergiebig. Konsequenzen, wie sie Schulz aus den frühen Zeugnissen zieht, können als Ergebnis des Buches stehen: nämlich für eine neue „Wertschätzung des Amtes und seiner Funktionen“, und dies nicht nur in der katholischen Kirche.

Graz

Winfried Gruber

RAHNER KARL, *Vorfragen zu einem ökumenischen Amtsverständnis*. (Qu. disp. 65) (93.) Herder, Freiburg 1974. Kart. lam. DM 12.80.

Der schmale Band ist im wörtlichsten Sinn eine *quaestio disputata*: R. gibt keine Erklärungen zu einem umstrittenen Problem ab, sondern wirft die ganze Fraglichkeit der lebhaft erörterten Frage nach der möglichen Anerkennung der Ämter selbst auf. Er eröffnet „einen Einblick in die theologische Werkstatt“, bietet aber noch keine fertigen Werkstücke an. Die scheinbare Selbstverständlichkeit innerkatholischer Positionen wird dadurch erschüttert, aber nicht um sie zu zerstören, sondern um sie aufzulockern und in Bewegung auf das ökumenische Ziel zu bringen. Es werden Perspektiven aufgezeigt, die in weiterer, langwieriger und schwieriger Arbeit zu bedenken sind. Sie ergeben sich aus der Reflexion auf die faktische und in ihrer Legitimität nicht angezweifelte Variabilität in Lehre und Disziplin der Sakramente. Sie läßt sich nach Ansicht des Vf. nur durch die Annahme eines Wesensrechtes der Kirche erklären, das, nach Analogie des Naturrechts gedacht, aus der Wesenswirklichkeit der Kirche selbst erwächst und damit zwar nicht identisch mit dem *ius divinum* ist, aber noch vor jeder positiven Rechtssetzung steht. Ist das Amt Bestandteil der fundamentalen Struktur der Kirche und haben die anderen kirchlichen Gemeinschaften ekklesialen Charakter, dann ist zu fragen, ob daraus nicht folge, daß es auch bei ihnen legitimes Amt und legitime Amtsträger gibt. Eine Anerkennung derselben erscheint dann nicht mehr unmöglich,

selbst wenn deren explizite Bestätigung durch das katholische Amt zunächst noch aussteht. — Im Anhang ist ein „Papier“ über die Interkommunion abgedruckt, das ursprünglich für die Glaubenskommission der Deutschen Bischofskonferenz bestimmt war. Darin wird die Möglichkeit der Zulassung von nichtkatholischen Christen zur Eucharistiefeier begründet, vorausgesetzt, daß deren Teilnahme privat sei und hinsichtlich des Sakramenten- und Kirchenverständnisses lediglich ein negativer, nicht aber ein positiver Mangel der ekklesialen Zeichenhaftigkeit festzustellen sei.

Rahners Gedanken werden die ökumenische Diskussion wesentlich fördern. Darüber hinaus sind sie ein vorzügliches Paradigma lebendigen Theologisierens im Rahmen der Kirche, das gerade durch seine Unbefangenheit und seinen Mut dieser jenen zukunftsweisenden Dienst leistet, den eine bloß wiederholende Theologie konservativistischen Zuschnitts ihr gerade versagt. Man wird sich den bohrenden Fragen stellen, die Perspektiven ohne Angst zur Kenntnis nehmen, das entschiedene Denken aufnehmen müssen, gerade wenn und je mehr man Lehre und Norm der Kirche ernst nimmt. Das schließt nicht aus, daß die disputatio weiter geht, sondern setzt es voraus. So könnte man fragen, ob R. dem Faktum der *successio apostolica* hinreichend gerecht wird, das eine erstaunlich geringe Rolle in seinen Überlegungen spielt? Man wünschte sich nähere Ausführungen zum Satz, daß man heute allenthalben in den Kirchen *bona fides* voraussetzen habe, dies aber nicht der Fall zur Zeit der entstehenden Spaltungen gewesen sei. Der Begriff der Kontinuität bedürfte einer eigenen Untersuchung. Man muß dringend wünschen, daß über die eigentlichen Fachkollegen des Vf. hinaus alle theologisch interessierten Kreise die Gedanken Rahners nicht nur zur Kenntnis nehmen, sondern sich durch sie in eine heilsame Unruhe auf das Ziel aller ökumenischen Bewegung bringen lassen.

Bochum

Wolfgang Beinert

NEUFELD K. H./BLEISTEIN R. (Hg.), *Rahner-Register*. Ein Schlüssel zu Karl Rahners „Schriften zur Theologie“ I–X und zu seinen Lexikonartikeln. (200.) Benziger, Einsiedeln 1974. sfr/DM 29.80.

Die beiden engsten Mitarbeiter und der Verlag der „Schriften“ widmen ihr Werk K. Rahner zum 70. Geburtstag am 5. März 1974. Es beginnt mit einer Übersicht über die Entstehung und Entwicklung der bekannten blauen Bände, die einen interessanten Einblick in ihren „Sitz im Leben“ vermittelt. Die einzelnen Beiträge spiegeln die beiden letzten Jahrzehnte der Theologiegeschichte wider, die nicht zuletzt durch

den Jubilar bzw. in der Kontroverse mit ihm (man denke an das Schicksal von Band V) geprägt worden sind. Dieser Beitrag Bleisteins wird ergänzt am Schluß des Buches durch die Rechenschaft des Hg. über die Kriterien bei der Erstellung des Registers, die über ihre unmittelbare Intention hinaus Erläuterungen zum Denken und zur Sprache Rahners geben. Der Hauptteil des Bandes (25–176) enthält die Register. Zunächst wird eine Zusammenstellung der Ausgaben und Auflagen geboten; daran schließt sich eine chronologische Übersicht zu den einzelnen Aufsätzen der „Schriften“. Diese werden dann erschlossen durch ein Register aller in ihnen vorkommenden Namen sowie durch ein knapp 100 Seiten umfassendes Sachverzeichnis, das die wesentlichen Stichworte Rahner'scher Theologie enthält. Damit wird ein schon lange lebhaft ersehntes Arbeitsinstrument angeboten, das — wie die eigene Benutzung des Rez. zeigte — sehr hilfreich ist. Man kann damit einen leichteren Zugang zu der Theologie des Mannes finden, der wie kein anderer in diesem Jh. das theologische Denken weit über die Grenzen des deutschen Sprachraums beeinflusst hat. Für jeden Besitzer der „Schriften“ und darüber hinaus für jeden, der sich mit Rahner befaßt, ist das „Rahner-Register“ unentbehrlich.

BLEISTEIN ROMAN (Hg.), *Bibliographie Karl Rahner 1969–1974*. (48.) Herder, Freiburg 1974. Geh. DM 4.80.

Das hier vorgelegte Schriftenverzeichnis schließt in Aufbau und Gestaltung an die vom Hg. und E. Klinger 1969 im gleichen Verlag veröffentlichte Bibliographie der Jahre 1924–1969 an. Verzeichnet werden Rahners eigene Publikationen, seine editorische Tätigkeit, Auseinandersetzungen mit seinem Werk sowie biographische Literatur. Nach der Zählung umfaßt das Oeuvre des Autors einschließlich aller Übersetzungen und Neuauflagen sowie der Abdrucke 2857 Titel, davon allein 816 aus dem Berichtszeitraum. Dieser Umstand allein beweist schon die erstaunliche Schaffenskraft Rahners. Ein Blick auf die Titel seiner Publikationen läßt weiter die geistige Spannweite sichtbar werden, die ihn auszeichnet. Das Heft ist hilfreich für alle, die sich mit seiner Theologie wissenschaftlich oder im Blick auf ihre pastorale Umsetzung beschäftigen.

Bochum

Wolfgang Beinert

BEINERT WOLFGANG, *Heute von Maria reden?* Kleine Einführung in die Mariologie. (Theologie im Fernkurs, Bd. 1) (129.) Herder, Freiburg 1973. Kart. lam. DM 10.80.

Während die beiden Jahrzehnte vor dem II. Vatikanum der Kirche eine wohl unbestreitbare Hypertrophie an mariologischer

Theologie und Frömmigkeit bescherten, erlosch mit einem Schlag in der nachkonziliaren theologischen Arbeit und in den kirchlichen Erneuerungsbewegungen weithin (nicht überall) das besondere Interesse an Maria. Nicht als ob die Mutter des Herrn vergessen worden wäre — im Gegenteil: in Liturgie und Volksfrömmigkeit war und ist ihre Verehrung lebendig, aber im großen nachkonziliaren theologischen Gesprächszusammenhang spielte die Mariologie allenfalls die Rolle eines untergeordneten Seitenthemas.

Der Bochumer Dogmatiker W. Beinert richtet demgegenüber mit dieser Schrift erneut die Aufmerksamkeit auf die Mariologie. Er geht — zu Recht, wie mir scheint — davon aus, daß Maria ein zentrales Thema kath. Glaubens und kath. Theologie ist, das nicht abgedrängt werden darf, sondern dringend nach einer theologischen Neuorientierung verlangt. B. entwickelt dazu keinen mariologischen Neuanatz für eine fachtheologische Diskussion — anders gesagt: was er inhaltlich vorlegt ist nichts Neues und will es auch nicht sein —, sondern er versucht, die mariologischen Grundthemen für weite Kreise (besonders für die Erfordernisse der Seelsorge und der theologischen Erwachsenenbildung) in neuer Nüchternheit und Sachlichkeit darzulegen und für den Glaubensvollzug des heutigen Menschen einsichtig zu machen. Das Postulat „Nüchternheit und Sachlichkeit“ gegenüber einer zugleich abstrakten wie phantasievollen Deduktionstheologie und einem emotionalen mariologischen Überschwang ist geradezu das durchgehende Ritmell dieses Büchleins.

Der Nüchternheit und Sachlichkeit dienen vor allem die Kapitel 2, 3 und 4. Hier werden die wenigen und zurückhaltenden Aussagen des NTs über Maria entfaltet. In einem geschichtlichen Abriß der Marienlehre und Marienverehrung bis einschließlich zum II. Vatikanum ergibt sich wie von selbst die Relativität mancher mariologischer Aussagen und Frömmigkeitsformen. Kritisch zu fragen ist freilich, 1. ob die exegetische Erarbeitung nicht noch erheblich vertieft werden müßte und — 2. ob nicht wichtige geschichtliche Faktoren für das Werden der Mariologie übersehen wurden, wie z. B. der anti-agnostische Akzent der mariologischen Väterausagen. (Seite 43 findet sich ein kleiner Irrtum: es war nicht der Pelagianer Julian, der als erster die Unbefleckte Empfängnis vertrat, sondern Pelagius selbst: vgl. Augustin, *De natura et gratia* 36, 42). Die folgenden Kap. 5 bis 7 versuchen, die mariologischen Aussagen von der Mitte des christlichen Glaubens her zu begründen. Das Zentrum bildet dabei der Satz: Maria als Mutter Gottes ist das Urbild der Kirche (77). So richtig dieses „mariologische Fundamentaltaprinzip“ und so gelungen der Duktus

der Erarbeitung ist, scheint sich B. doch in diesen Abschnitten noch nicht ganz frei machen zu können von den oft abstrakten mariologischen Deduktionen der vorkonziliaren Zeit, da er aus der Tatsache der Gottesmutterchaft Maria auch als Typ und Urbild der Kirche heraus „deduziert“. Wäre hier nicht der Weg der Schriftauslegung der bessere gewesen? Hätte nicht das lukanische Verständnis von Maria als „der“ Glaubenden fruchtbarere Ansätze geboten als — wie B. selbst bemerkt — „Überlegungen analytischer Art“ (vgl. 76).

Eine besondere Behandlung findet auf Grund der besonderen Diskussionslage in Kap. 8 zu Recht die Frage nach der Jungfräulichkeit Mariens. B. schildert sehr offen und fair die Schwierigkeiten dieser Glaubensaussage und den gegenwärtigen Problemstand: Ist die Jungfräulichkeit Mariens nur ein Zeichen, um die absolut transzendente Herkunft ihres Sohnes als Gottessohn zum Ausdruck zu bringen, oder ist sie auch ein biologisches Faktum? B. hält an beidem fest, obwohl er weiß: „Kein Motiv kann man finden, das zwangsläufig zur Annahme der Jungfrauschaft Marias führen würde. Sie ist eine primäre Wahrheit der Offenbarungsbotschaft. Ihr einziger Grund ist der souveräne Wille Gottes, der das Heil der Menschen auf diese und nicht auf eine andere Weise wirken wollte. Dieses Tun Gottes ist im Glauben anzunehmen“ (101 f.). Aber: reicht diese „offenbarungspositivistische“ Begründung aus, um andere Interpretationen auszuschließen? Die These: „Ein bloßes Symbol ohne Verankerung in der geschichtlichen Wirklichkeit (wäre) belanglos und leer“ (103), trifft das hier angesprochene Problem nicht. Denn die „geschichtliche Wirklichkeit“ im Fall einer nur symbolhaft verstandenen Jungfräulichkeit Mariens könnte die Gottessohnschaft Jesu sein. Bedenklich scheint mir auch die in diesem Zusammenhang geäußerte These zu sein: „Ein heilsgeschichtliches Faktum (kann) mit den Mitteln der historischen Wissenschaft nie nachgewiesen, aber prinzipiell auch nie bestritten werden“ (103). Ist die absolute Unangreifbarkeit einer theologischen Position nicht eher ein Zeichen der Schwäche als der Stärke? Alles in allem bedürfte gerade dieses — zugegebenerweise schwierigste — Kapitel noch weiterer theologischer Arbeit, gerade dann, wenn man — wie B. (und auch der Rez.) — in der Jungfrauschaft Mariens mehr als ein Symbol sehen möchte.

Die kritischen Bemerkungen wollen nicht den Wert dieses Büchleins, das sich ausdrücklich als „kleine Einführung“ und „Anregung“ versteht, mindern, sondern eher den Vf. dazu ermuntern, sich ausführlicher als jetzt beabsichtigt und durchgeführt, dem gleichen Thema weiter zuzuwenden. Es muß deutlich gesagt werden: Es ist ein kaum hoch genug

einzuschätzendes Verdienst von B., die Aufmerksamkeit erneut auf die Mariologie gerichtet zu haben, und zwar so, daß diese in das Ganze von Theologie und Glaube eingebunden ist und nicht durch Übertreibungen und Schwärmereien den theologischen und christozentrischen Charakter des Glaubens verstellt.

Das Büchlein ist darum ohne Einschränkung zu empfehlen.

Wien

Gisbert Greshake

ÖKUMENE

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.—.

Vf. nimmt sich vor, „neben den Fragen einer sachgerechten Interpretation und dem Bemühen der literarischen Textanalyse Le Forts ökumenisches Anliegen“ aus den Romanen „Der Papst aus dem Ghetto“, „Die Magdeburgische Hochzeit“ und „Das Schweißstuch der Veronika“ herauszuarbeiten. Wie sich aber zum Schluß herausstellt, legt der Autor de facto nicht eine interpretatorische Untersuchung vor, sondern „die Interpretation der Interpretation und darin die neue Interpretation des Einzelfakts“ (146), also einen reinen Denkprozeß, den er methodisch als „Schaffung neuer Verstehensmodelle der Ökumene“ verstanden wissen will. Das beabsichtigte Ziel der Arbeit ist es, als Grundstruktur die „Partizipation als Stellvertretung in ihrer kommunikativen Funktion“ zu ermitteln (145). Schon diese probenhaften sperrigen Formulierungen zeigen, wie problematisch es ist, moderne philosophische und theologische Denkmodelle an ein dichterisches Kunstwerk nachträglich anzulegen. Es erscheint fast verhängnisvoll, daß gerade die Werke der so feinfühlig aus dem Glauben dichtenden Gertrud von Le Fort dazu verleiten, sie theologisch zu verintellektualisieren; man überfliege als Beweis nur das Literaturverzeichnis (150–153).

Es ist hier nicht der Raum, im einzelnen auf die dichterisch-theologische Intuition der Gertrud von Le Fort einzugehen, aber im großen kann man vielleicht sagen, daß es ihr darum geht, die Diskrepanz zwischen der metaphysischen Idee des Christentums, bzw. des Glaubens und deren Verwirklichung in der Geschichte im weitesten Sinne aufzuzeigen. Diese Diskrepanz wird von den Personen ihrer Erzählungen schaudervoll, vor allem aber leidvoll erfahren und leidvoll auch überwunden. Ihre Theologie ist daher im tiefsten eine Kreuzes- bzw. Gnaden-theologie. Daß dabei auch — und das kann

man wohl vom ganzen Werk der Dichterin sagen — die Problematik von Gegensatz und Einheit der Konfessionen und Religionen herinspielt, ist bei ihrer Glaubensdichtung nicht vermeidbar. Ein Mehr an Ökumenismus kann nur gezwungen erarguminiert werden. Und das ist leider der vorliegenden Arbeit anzulasten, wenngleich man dem Autor eine gewissenhafte Arbeitsweise bescheinigen muß. Auch die Ausstattung des Buches ist gefällig und der Druck sorgfältig redigiert. (Ein sehr sinnstörender Fehler steht S. 86, Anm. 6 „Romanerlebnis“ statt „Romerlebnis“.)

Die Analyse des ersten Romanes „Der Papst aus dem Ghetto“ erscheint in der Beleuchtung der gestellten Thematik teilweise etwas widersprüchlich, eine Methode ist kaum erkennbar. Die zweite Untersuchung ist zwar wesentlich klarer gegliedert, die Prinzipien, die der Autor erarbeiten will, werden aber erst in der Behandlung des dritten Romans „Das Schweißstuch der Veronika“ verständlich. Das daraus entwickelte Modell der religiösen Stellvertretung in Kreuz und Leiden wird allerdings auch wieder erst in der Zusammenfassung den drei Romanen explizit zugeordnet: als Bewährung im Vollzug des Leidens (Mirjam und Trophäa), im Eingeständnis der Schuld (Willigis und Erdmuth) und in Liebe und Tod (Veronika und Enzo).

Einer bestimmten theologischen Struktur im Romanwerk der Le Fort gesondert nachzugehen, ist durchaus vertretbar, man sollte aber nicht unbedingt durch einen Dschungel dialektischer Haarspaltereien auf den Modebegriff „Ökumene“ kommen wollen, wenn sich schließlich als der eigentliche religiöse Kern (vor allem des letzten Romans) doch wieder herausstellt, daß „Opfer mehr bedeutet als bloß Verzicht, nämlich Leiden“ (134).

Linz

Leopold Gusenbauer

VOLP RAINER/SCHWEBEL HORST (Hg.), *Ökumenisch planen*. Dokumentation und Beiträge. (Schriftenreihe des Instituts für Kirchenbau und kirchliche Kunst der Gegenwart, Bd. 4) (140 S., 8 Bildtafeln) Mohn Gütersloh 1973. Kart. lam DM 19.80.

Der schmale Band ist ein sehr redliches Werkbuch ohne vorschnelle Ideologisierung oder ökumenische Euphorie. Sein Hauptwert liegt zunächst in der Bestandaufnahme der (gar nicht einmal zahlreichen) gemeinsam-konfessionellen Bauten in England, den Niederlanden, der Schweiz und der Bundesrepublik Deutschland. Einige der Bauten kannte man schon aus einschlägigen Zeitschriften; hier hat man sie aber handlich beieinander, knapp, aber hinlänglich in Fotos und Grundrissen dokumentiert. Nach dieser Bilanz der ersten Schritte werden die Perspektiven der

Planung und die Chancen der Ökumene durchdacht.

Aus dem Buch erhellt deutlich, daß eine Planung nur aus pragmatischen Gesichtspunkten und ohne theologische Überlegungen scheitern muß. Andererseits erhielt das ökumenische Gespräch in der Festlegung auf gemeinsame Planung erst Verbindlichkeit. Aber sind wir schon so weit? Man wird H. Muck beipflichten: „Die Ökumene ist heute (noch) nicht ein Thema baulicher Darstellung. Bemühungen in dieser Richtung wirken eher blockierend. Zum Ausdruck kommt das neue Miteinander vor allem in Raumgebrauch und Raumnutzung“ (72). Die juristischen und (oft genannten) finanziellen Probleme wären noch die geringsten; die liturgischen Anforderungen divergieren jedoch ganz erheblich. Und was für alles paßt, paßt letzten Endes für gar nichts. Es ist gut, daß diese Schwierigkeiten einmal formuliert sind, damit man sich nicht im Wunschenken erschöpft. Das Buch will aber nicht mutlos machen, sondern das Gespräch vorantreiben.

Wien

Johannes H. Emminghaus

SCHLÜTER RICHARD, *Karl Barths Tauflehre*. Ein interkonfessionelles Gespräch. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, hg. v. Johann-Adam-Möhler-Institut, Bd. 33) (301.) Bonifacius-Druck, Paderborn 1973. Ln. DM 34.—.

Eine kontroverstheologisch-ökumenische Arbeit, in der Vf. — ähnlich wie Hans Küng vor Jahren in seinem Rechtfertigungswerk — versucht, die Tauflehre Barths mit der katholischen zu konfrontieren und dabei fruchtbare Ansätze auch für die katholische Sakramentenlehre aufzuzeigen. Die Differenz in der Denkform muß ja nicht unbedingt zugleich auch eine Differenz in der Sache sein. Dabei geht Vf. umsichtig vor, stellt in einem 1. Kap. Barths Tauflehre in den Kontext seiner gesamten Theologie, klammert dabei aber das vielventilierte Problem der Kindertaufe weitgehend aus. Es geht vor allem um die Alternative von göttlicher Geisttaufe und menschlicher Wassertaufe, wozu letztere er der Ethik zuordnet und deren Sakramentalität er bestreitet. In einem 2. Kap. wird das aufgegriffene Problem in der Tradition zurückverfolgt auf die exemplarischen Positionen von Augustinus/Thomas und Calvin, um so den theologiegeschichtlichen Hintergrund schärfer herauszuarbeiten und die Unterschiede in der geschichtlichen Situation, den Perspektiven und Denkformen weiter zu verdeutlichen. Dabei zeigt sich, daß Barths Positionen nicht schlechthin ein Affront gegen die Tradition sind, sondern daß Bedeutsamkeiten akzentuiert sind, die auch die Tradition schon kennt. Von bes. Bedeutung ist dann die

bibeltheologische Diskussion im 3. Kap. Erst dann werden die Folgerungen gezogen und wird geprüft, wie weit Barth in anthropologisch und theologisch verifizierbaren Kategorien argumentiert. Auch bei Barth ruft die Geisttaufe nach der Wassertaufe und antwortet die Wassertaufe als menschliche Gehorsamstat der Geisttaufe. Man wird den Ausführungen des Vf. zustimmen dürfen und konkrete Neuansätze auch für die kath. Theologie, wie sie sich schon bei O. H. Pesch und K. Rahner feststellen lassen, dankbar begrüßen. „Somit ist Barths Tauflehre eine provokative Anfrage, die weiterführen will und weitergeführt werden soll“ (284).

Wien

Johannes H. Emminghaus

DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ/RAT DER EVANGELISCHEN KIRCHE IN DEUTSCHLAND (Hg.), *Gemeinsame kirchliche Trauung*. Ordnung der kirchlichen Trauung für konfessionsverschiedene Paare unter Beteiligung der Pfarrer beider Kirchen. (40.) Pustet, Regensburg/Stauda, Kassel 1972. Kart. DM 8.—.

Die deutschsprachige Ausgabe des kath. Trauungsritus vom 19. 3. 1969 liegt immer noch nicht vor, in den Gliedkirchen der VELKD gibt es im Augenblick neun verschiedene Trauungsliturgien. Diese Mißlichkeiten bringen besonders bei „ökumenischen Trauungen“, also solchen in Gegenwart eines evang. und eines kath. Pfarrers, große Unannehmlichkeiten. Oft kommt es dann in der Eile zu „selbstgebastelten Agenden“, die in den seltensten Fällen befriedigen. Die Deutsche Bischofskonferenz und der Rat der evang. Kirche in Deutschland haben daher von einer gemeinsamen Kommission zwei Ordnungen erarbeiten lassen, von denen (je nach dem Ort der Trauung) die eine vorwiegend dem kath. Ritus (nach der Coll. Rituum von 1950, doch bereits mit erheblichen Zusätzen aus dem nachkonziliaren Trauritus), die andere der weitestverbreiteten evang. Agende folgt.

Diese Handreichung ist außerordentlich hilfreich, berücksichtigt beide Möglichkeiten (je in der kath. oder evang. Kirche), gibt dazu gute erläuternde Hinweise, Liedvorschläge und Perikopenverzeichnisse. Der Druck ist zweifarbig und sehr übersichtlich, die Aufmachung für den liturgischen Gebrauch würdig und angemessen.

Wien

Johannes H. Emminghaus

HENTZE WILLI, *Kirche und kirchliche Einheit bei Desiderius Erasmus von Rotterdam*. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, hg. v. Johann-Adam-Möhler-Institut, Bd. 34) (236.) Bonifacius-Druck, Paderborn 1974. Ln. DM 26.—.

Jeder Leser des Erasmus ist zunächst überrascht, wie neuzeitlich dessen theologische

Konzeptionen im Grunde sind. Diesem Banne kann sich nun Vf. der vorliegenden römischen Doktorarbeit auch nicht entziehen. Er sieht in dem breiten Spektrum von Erasmus-Texten, das er präsentiert, instinktiv mehr Traditionsbewußtsein, Kirchlichkeit und Gläubigkeit (allerdings gepaart mit reformfreudiger Kritik und zukunftsweisen den Vorstellungen), wie man sie dem ursprünglich indizierten Vermittlungstheologen nicht zutraute und auch heute noch vielfach nicht zutraut. H. gibt für das schiefe Erasmusbild den Kirchenhistorikern die Schuld und meint daher der historisch-kritischen Methode im Interesse einer eigentlich unerasmischen Systematik abschwören zu müssen.

Das hat bedauerlicherweise zur Folge, daß die große Belesenheit des Autors nicht so zur Geltung kommt wie sie es verdiente. Der Zettelkatalog wird zum Widersacher der Analyse, wie man sie heute von den Bibliekern lernen kann, und damit auch der eigentlichen Argumentation. H. ist sich bewußt, daß Erasmus keinen Traktat „De Ecclesia“ geschrieben hat. Wer aber Erasmus genauer gelesen hat, weiß, daß man solch einen Umstand bei diesem ernster nehmen muß, als es Vf. tut. Vielleicht war es die Versuchung der Systematiker älterer Schule, für ein deduktiv gewonnenes Schema die entsprechenden „loci“ beizusteuern. Das mag nicht so schlecht sein, wenn eine Arbeit von vorneherein als spekulativ ausgewiesen ist. Hier jedoch wäre Induktion angemessen gewesen. H. beweist einerseits zu viel, wenn ich an sein Kapitel über das „Volk Gottes“ denke (45 ff), andererseits liest er zuwenig genau, wo es um die Frage der päpstlichen Lehrvollmacht geht (124 ff). Vieles, was Erasmus aus der Bildwelt der Bibel und der Väter einfach referiert, wird, wie mir scheint, theologisch überschätzt, anderes wiederum wie seine kirchenbezogene Kreuzestheologie bleibt unerwähnt. Doch bekäme gerade von daher seine Friedens- und Konsensidee Profil. Sonst bleibt er weiterhin der aufklärerische Pazifist und unentschiedene Ireniker.

Vielleicht ist es nicht ganz fair, ein höheres Maß von Ausgeglichenheit der Darstellung und des Urteils von einem Doktoranden zu fordern. Denn die Anmerkungen, die man bei der Lektüre eigentlich Seite für Seite machen möchte, sprechen eher für die Substantialität der Arbeit. Es sind ja bekanntlich nicht die schlechtesten Früchte, an denen die Wespen nagen.

Bochum/Wilhering Gerhard B. Winkler

MORALTHEOLOGIE

HERR THEODOR, *Zur Frage nach dem Naturrecht im deutschen Protestantismus der Gegenwart.* (Abhandlungen zur Sozialethik,

hg. v. W. Weber/A. Rauscher, Bd. 4) (240.), Schöningh, Paderborn 1972. Kart. DM 20.—.

Die Arbeit Herrs behandelt die „Basisdiskussion“ der Jahre unmittelbar nach 1945, die bekanntlich auf der Suche nach einer gemeinsamen Größe neuen gesellschaftlichen Zusammenlebens eine Wiederbelebung des Naturrechtsdenkens brachten. Es wird aber überdies versucht, die Elemente naturrechtlichen Denkens in der deutschen protestantischen Theologie der Gegenwart — das ist seit den beginnenden dreißiger Jahren dieses Jhs — zusammenfassend und in ihrer Entwicklung darzustellen.

H. geht aus von der Feststellung H.-H. Schreys (1961), daß die weithin anzutreffende Rede, der Protestantismus kenne kein Naturrecht, in dieser Verallgemeinerung nicht stimme und kommt zum Ergebnis, daß die evang. Theologie sich auf einem behutsamen Weg zu einer positiveren Einschätzung des Naturrechts befinde (209). Die heutige Situation sei gekennzeichnet durch ein „eingeklammertes Ja“ (H.-D. Wendland) zum Naturrecht, was heißt, daß das Naturrecht in der Verklammerung eines spezifisch protestantischen Glaubensverständnisses als eine praktikable Hilfe zur Findung von Recht und Gerechtigkeit in der pluralen Gesellschaft anerkannt wird (216 f).

Dem Vf. gelingt es, einen guten zusammenfassenden Einblick in die zeitgenössische protestantische Theologie des deutschen Sprachraums überhaupt zu geben. Dies infolge der sich anbietenden Methode, zunächst die theologischen Positionen der Autoren gleicher Richtung und gleicher Schule (so z. B. der Dialektischen Theologie und der „Ordnungstheologie“) aufzuzeigen, und hier besonders ihre Bewertung einer *theologia naturalis*, um dann auf die naturrechtlichen Implikationen dieser Theologie zu schließen. Unerhört heilsam ist dabei die vom Buch vermittelte Einsicht, daß und wie sehr die theologischen Grundpositionen sich im Gesellschaftsbild der betreffenden Konfessionen niederschlagen. Glänzend etwa die Vorgangsweise, Gefahren und Vorteile einer theologischen Theorie wie der Zwei-Reiche-Lehre Luthers für die Sozialethik kurz und leicht verständlich aufzuzeigen (58–64).

Eine gediegene und wertvolle Arbeit also, die uns für den Ethiker und Kirchenpolitiker als unbedingt empfehlenswert erscheint. Ein Buch, das manches vom besseren Verständnis des deutschsprachigen Protestantismus katholischerseits beitragen kann. Als Gesellschaftsethiker ist man überrascht von der Tatsache, daß die gemeinsame protestantisch-katholische Basis im Naturrechtsdenken so stabil ist. Vielleicht müßte man fragen, ob die mit Moltmann heraufbeschworene Richtung der „Theologie der Hoffnung“ und die von ihr inspirierten gesellschaftspolitischen

Thesen der „politischen Theologie“ nicht stärker auf ihre Auswirkung im Bereich der Naturrechtslehre hätten geprüft werden müssen?

Linz

Georg Wildmann

DEMMER KLAUS, *Die Lebensentscheidung*. Ihre moraltheologischen Grundlagen. (265.) Schöningh, Paderborn 1974. Kart. DM 24.—.

Der Moraltheologe Demmer geht in dieser Abhandlung mit gewohnter Gründlichkeit der fundamentalethischen Frage nach, in welchem Sinne ein Mensch vermittle einer partikularen Entscheidung sein Leben in einer endgültigen Bindung festlegen kann. D. beschränkt sich hierbei nicht auf eine ausschließlich theologische Argumentation, sondern bezieht sich auch auf die philosophisch-anthropologischen Voraussetzungen, mit der die „Theologie der Lebensentscheidung“ (128) arbeitet. Darin liegen Reiz und Wert dieser Arbeit. Allerdings werden die Daten der empirischen Anthropologie nicht eigens berücksichtigt — sehr zuungunsten der Praktikabilität dieser Arbeit. Die Abhandlung versteht sich demnach als Teilversuch zu einem Thema, zu dem bisher wenig Literatur vorliegt. Es geht um die bekannte Frage nach der „*optio fundamentalis*“, nach der sittlichen Grundentscheidung also, die allen Einzelentscheidungen erst definitiven Sinn verleiht. Die Arbeit ist in dem Sinne undialektisch angelegt, als sie sich nicht mit den Ansichten anderer Autoren bei den jeweils angeschnittenen Detailfragen auseinandersetzt. Die Literatur findet sich grundsätzlich nur in den Fußnoten, und hier nur als Verweis oder Beleg. Das nimmt der Abhandlung verständlicherweise die polemische Spannung. Zu empfehlen ist sie daher nur jenen Interessenten, die eine intensive Reflexion lieben, die zudem nicht unmittelbar praktisch ist. Die Lektüre gestaltet sich gelegentlich mühsam.

Im 1. Kap. geht es um die „Personale Selbstwerdung in Geschichte“. Hier kommt der transzendentalphilosophische Ansatz, dem D. auch in früheren Arbeiten verpflichtet war, voll zum Tragen. Die Grundthese Demmers liegt in etwa darin: Der Lebensentscheidung eignet insoweit Unverrückbarkeit und Endgültigkeit, als die eigene Personwirklichkeit des Entscheidungsträgers auf angemessene Weise erkannt wird (11). Daher hängt das Gelingen der Lebenswahl an spezifischen Vorausbedingungen. Die Möglichkeit der Selbsterfassung muß vorausgesetzt werden, weil der Entscheidungsträger in der Lebenswahl *sich selbst* wählt (19). Daher hat auch Sinnsetzung Vorrang vor Sinnempfang, wiewohl sich beide durchdringen (15). Die Lebensentscheidung wird gefällt auf Grund einer Ermessensevidenz, die notwendig unabgeschlossen ist (21). Die Entscheidungssituation ist ihrer

Natur nach kompromißhaft (62). In personaler Selbstverpflichtung setzt sich der Mensch eine Vorzugsregel, die nun bestimmend wird für das eigene Leben, sich aber in einer weiterlaufenden Deutungs- und Einsichtsgeschichte selbst auslegt (26). In Krisensituationen steht die Präsumption auf Kontinuität der gefaßten Lebenswahl. Nicht probabilistisch, sondern tutoristisch ist vorzugehen (29).

Breit angelegt ist im 2. Kap. „Glaube und Entscheidung“ die Frage nach dem Schöpfergott und nach Jesus Christus, beide zusammen als Sinngrund gesehen, der Geschichte in gelassener Entscheidung erst ermöglicht. Lebensentscheidung ist praktische Aufnahme erkannten Lebenssinns, entsprechend ist Glaubensentscheidung Ratifizierung des im Jesusereignis erkannten und zugesprochenen Sinns (72). Im Lichte solcher Moraltheologie der Glaubensentscheidung werden alle entscheidenden Themen heutiger Fundamentelethik durchdiskutiert. Die Fundamentelethik ist also in einer Kurzdarstellung ihrer modernen Problematik in dieser Arbeit mitgehalten: Moralsysteme, Kasuistik, Tradition, *lex naturalis*, *lex gratiae*, *ordo caritatis*, Schuldfrage reformatorisch und katholisch gesehen, Sterben-können, Entscheidung im Medium der Institution, Verpflichtungskraft menschlichen Rechts.

Das 3. Kap. „Die Lebensentscheidung im Lichte der Glaubensentscheidung“ stellt eine Art Synthese der beiden ersten Kapitel dar. Die Lebensentscheidung sieht D. als Konkretion der Glaubensentscheidung. Sie ist insofern absolut, als sie angemessener Ausdruck absoluter Glaubensentscheidung ist (156). Sie ist überhaupt Antizipation eschatologischer Vollendung (166). Der Glaubende besitzt die Hoffnung, daß jeder Einsatz seines Lebens sich einmal rechtfertigen wird (169), daß keine Situation seines Lebens ohne Sinn ist (170). Die Lebensentscheidung entfaltet sich in der Lebensgeschichte des Menschen inkarnatorisch und kenotisch, ruft nach einem Sich-Einlassen auf die Grundhaltung Jesu (190), das ist vor allem auf die geschichtliche Beschränkung (191). Irrtum bietet die Grundlage für eine klare Revisionsentscheidung, Unangemessenheit hingegen beläßt den Menschen im Zweifel (204). Der dauernd geführte personale Einsichtsvollzug führt zu einem „Punkt vollzogener Übereinkunft von Glaube und Vernunft“ (250), der das letztentscheidende praktikable Kriterium des Handelns der Person darstellt. Der dauernde synthetische Prozeß der Glaubens- und Selbsteinsicht führt zu jenem „springenden Punkt“, von dem aus sich die Person — sich hermeneutisch selbst auslegend — geschichtlich entscheidet.

Das Buch vermittelt die Integration vieler fundamentaler Einsichten auf der Basis einer transzendentalen Philosophie und Theologie.

Es behandelt die Lebensentscheidung aber gewissermaßen nur in ihrer generischen Form. Es bleibt die Frage, ob nicht erst die spezifische Abhandlung der Lebensentscheidung, die Entscheidung zu Beruf, zu Ehe, zu Zölibat, zu Rätestand, die eigentlichen Problemfragen enthüllen würde. Das Buch bleibt in generischer Abstraktheit. Es weckt daher den Eindruck, als spräche es an der existentiellen Not der Lebensentscheidung kühl vorbei.

Linz

Georg Wildmann

BETZ OTTO (Hg.), *Tugenden für heute*. Zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit. (Experiment Christentum Nr. 15) (148.) Pfeiffer, München 1973. Kart. lam. DM 14.80.

Aus einer Sendereihe des Südwestfunks ist dieses Buch entstanden, das keine Tugendlehre im üblichen Sinne sein will. Allen Autoren soll die „Frömmigkeit des Fragens“ gemeinsam sein; eine zwar sehr schön klingende Qualifikation, doch sagt sie noch nichts über die einzelnen Beiträge. Auf diese sei nun näher eingegangen.

Otto Betz schreibt vorerst über „die Wiederentdeckung der Tugend“, hierauf befaßt er sich mit dem Thema: „Alte Tugenden – neue Tugenden“. Einige Gegensatzpaare von Tugenden werden in der Folge vorgestellt, von denen keine für sich genommen werden darf. Erst ihr „dialektisches“ Gegenüber ergibt die wahre Tugendhaltung; z. B.: Standfestigkeit und Wagnisbereitschaft, dann Arbeitsamkeit und Bei-sich-Einkehren, oder Tugend der Phantasie und Sinn für Wahrheitigkeit, usw. Eine lesens- und beherzigenswerte Darstellung.

Ähnlich ist es mit den Beiträgen von Horst Scarbath über „Einführendes Denken“ und Gertrude Sartory über „Wirklichkeitssinn und Möglichkeitssinn“. Auf den Seiten 38/39 wird besonders eingehend auf die wichtige Unterscheidung zwischen „möglich“, „unmöglich“ und „wirklich“ hingewiesen. Hubertus Halbfas, der über „Standfestigkeit und Widerstandskraft“ schreibt, hat scheinbar etwas gegen den Gehorsam. Man kann diese „alte“ Tugend nicht so einfach verteuflern. In sich ist sie gewiß nicht schlecht; es kommt immer auf den Einzelnen an, wie und warum er gehorcht. Auf S. 51 argumentiert Halbfas geradezu primitiv. So dumm und einfältig wird heute gewiß kein Religionslehrer den Kindern beibringen, gehorsam zu sein. Auch die Autorität ist für Halbfas ein rotes Tuch. Zu S. 55 nur die Frage: Ist Autorität von vornherein dumm und arrogant? „Standfeste Konfliktfähigkeit“ an Stelle eines recht verstandenen und geleisteten Gehorsams ist nur ein schlechtes Surrogat. Daß wir Christen so „autoritätsfixiert“ sind, haben wir direkt vom Herrn gelernt, der ja sagte, daß der Wille des Vaters geradezu seine Speise sei. (Zu S. 56 ff).

Bei weitem der schwächste, weil polemischste Beitrag.

In der weiteren Folge erschließt uns dann Günter Lange die „Sehfähigkeit für das Hintergründige“ und Otto Hürter setzt „Ichstärke und Gemeinschaftsfähigkeit“ zueinander in Beziehung“. Die „Gabe der Unterscheidung“, beschrieben von Wilhelm Gössmann, ist zumindest seit Ignatius von Loyola nicht mehr als neue Tugend anzusprechen. Eine sehr gute Darstellung, wenngleich die geschilderten Beispiele oft als Extremfälle gelten müssen. Gut durchgeführt ist die Gegenüberstellung Hildegard von Bingen – Annette von Droste-Hülshoff. Udo Derbolowsky bringt mit der „Kraft, die eigene Vergangenheit zu verarbeiten“ eine für unsere Zeit besonders wichtige Tugend in 5 Fällen aus seiner psychotherapeutischen Praxis zum Aufleuchten. Erfreulich für uns, daß diese Kraft „im Üben der Liebe zum Nächsten“ besteht. Die beiden letzten Tugenden: „Selbsterfahrung und Verleiblichung“, vorgestellt von Felicitas Betz, und „Heiterkeit und Spielfreude“, beschrieben von Annette und Tim Schramm, werden jedem, der in der Jugendseelsorge tätig ist, viele Anregungen und Hilfen geben. Alles in allem – ein Buch, das jeder Leser mit Gewinn für sich und für andere zur Hand nimmt.

Spital am Pyhrn

Erich Tischler

FRALING BERNHARD, *Mystik und Geschichte*. Das „ghemeyne leven“ in der Lehre des Jan van Ruusbroec. (Studien z. Gesch. d. kath. Moraltheologie, hg. v. M. Müller, Bd. 20) (509.) Pustet, Regensburg 1974. Kart. DM 59.—

„Erneuerung in Krisenzeiten des Glaubens hat sich seit den Zeiten der Geschichte des AT immer wieder so vollzogen, daß man sich zurückbesann“ (11). So ist es auch für uns unerlässlich, auf die Quellen, den Ursprung der christlichen Botschaft zurückzugreifen, wie es ohnehin auf Grund der uns besser als in früheren Zeiten zur Verfügung stehenden Hilfsmittel in intensiver Weise geschieht. Nicht übersehen werden dürfen aber auch die religiösen Werte, wie sie in der gelebten Intensität des Glaubens im Laufe der Geschichte des Christentums zu finden sind, z. B. bei den Mystikern. In dieser Hinsicht befragt der Paderborner Moraltheologe in seiner weitausgebauten Habilitationsschrift einen hervorragenden Vertreter dieser Richtung, den Flamen Jan van Ruusbroec od. Ruysbroek (1293–1381), mit dessen geistlicher Lehre er sich bereits in seiner Doktordissertation befaßt hatte. Mit geschultem Blick für die Aussageabsichten des Mystikers versenkt sich der Autor in dessen religiöse Gedankenwelt und versucht, der vielschichtigen Bedeutung des von ihm

so stark betonten programmatischen Begriffs des „ghemeynen levens“ auf die Spur zu kommen.

Der 1. Teil der Arbeit ist der sprachlichen Grundlegung gewidmet. In nicht zu überbietender Gründlichkeit analysiert Vf. den Wortgebrauch und das Wort- und Bedeutungsfeld des Terminus „ghemeyn“ bei Ruusbroec. Im 2. Teil, der den theologischen Gehalt des Begriffs erarbeitet, wird Gott als Urbild und bewirkende Ursache des „ghemeynen levens“ herausgestellt. Einige Exkurse runden die Darlegungen ab. Naturgemäß wenden sich wissenschaftliche Erörterungen dieser Art nur an einen kleinen Interessentenkreis. Die Kenntnisnahme ausgedehnter in den Bereich altflämischer Philologie fallender Wortanalysen (fast 200 S.) ist nicht jedermanns Sache. Auch stellt das Sichzurechtfinden in den nachgezeichneten theologischen Spekulationen des Mystikers an den Leser hohe Anforderungen. Andererseits ist es unerlässlich, solche mühselige Forschungsarbeit zu betreiben, wie sie in dieser methodisch sauber durchgeführten Studie ihren Niederschlag gefunden hat, um zu einer objektiv fundierten Erkenntnis der theologischen Grundanliegen der Glaubenszeugen weiter zurückliegender Zeiten zu gelangen. Zur Aufhellung des Ideengehalts der Mystik hat der Autor in dankenswerter Weise einen hervorragenden Beitrag geleistet.

Graz

Richard Bruch

ZEIMENTZ HANS, *Ehe nach der Lehre der Frühscholastik*. Eine moralgeschichtliche Untersuchung zur Anthropologie und Theologie der Ehe in der Schule Anselms v. Laon und Wilhelms v. Champeaux, bei Hugo v. St. Viktor, Walter v. Mortagne und Petrus Lombardus. (Moraltheol. Studien, hist. Abt., hg. v. J. G. Ziegler, Bd. 1) (304.). Patmos, Düsseldorf 1973. Kart. lam. DM 36.—.

Eine umfassende Darstellung des komplizierten Werdegangs der kath. Sexualethik und Ehemoral wird erst möglich sein, wenn seine einzelnen Etappen aufgeheilt sind. Die bereits vorhandenen diesem Zweck dienenden Einzeluntersuchungen erfahren durch diese Mainzer Doktordissertation eine schätzenswerte Bereicherung. Ihren Gegenstand bildet die Ehelehre der ersten fröhscholastischen Schulen von etwa 1100 bis 1160, die sich an die Namen der im Untertitel genannten Magistri knüpfen. Das Studium der in diesen Schulen in Bezug auf die Ehe entwickelten Lehrtraditionen ist insofern von Interesse, als wir es hier (neben der Erbsündenlehre) überhaupt mit den ersten systematisch ausgebauten Traktaten der fröhscholastischen Theologie zu tun haben,

ohne die die Ehelehre der Hochscholastik und der Folgezeit nicht zu verstehen ist.

Nach einer literarkritischen Einführung in die auszuwertenden Texte wird die zeit-, kultur- und geistesgeschichtliche Situation der Jahrzehnte um die Wende vom 11. zum 12. Jh. geschildert, unter deren Einfluß sich die Frühscholastik mit Ehe und Geschlechtlichkeit beschäftigte. Der 1. Hauptteil befaßt sich mit den anthropologischen Voraussetzungen, die der Ehelehre der fraglichen Schulen zugrunde lagen, wobei das damalige Leibverständnis und die Wertung des Geschlechtlichen ausführlich analysiert wird. Die interessanten Darlegungen werden abgerundet durch einen Exkurs über Anerkennung der personalen Würde und Diskriminierung der Frau. Im 2. Teil geht es um die Theologie der Ehe (Definition; Zwecke; Wertung). Der 3. Teil hat das Ethos der Ehe als Lebens- und Geschlechtsgemeinschaft zum Gegenstand. Im Anhang gelingt es dem Vf., das Abhängigkeitsverhältnis einiger der von ihm benutzten mittelalterlichen Quellen in subtilen literarhistorischen Untersuchungen über den bisherigen Stand der Forschung hinausführend zu klären.

Als Ergebnis dieser überaus gründlichen Studie ist zu notieren, daß die fröhscholastischen Theologen zwar grundsätzlich an dem ontisch guten Charakter der Ehe und an ihrer Heilmittelfunktion festhielten. „Ihre Theologie der Ehe, die Wertung der Ehe und die ethische Normierung des Ehevollzugs erweisen sich indes als zeitbedingt. Sie sind die Konsequenz ihres spiritualistisch-intellektualistischen anthropologischen Ansatzes“ (244). Ihre auf mancherlei Gründen beruhende Unfähigkeit, der geschlechtlichen Lust gegenüber eine unbefangene Haltung einzunehmen, ließ sie letztlich in der Ehe doch nur das kleinere Übel sehen, das zur Vermeidung größerer Unzuträglichkeiten in Kauf genommen werden darf. Allerdings zeichnet sich in dieser Epoche schon eine Anerkennung der in der Ehe anzutreffenden Persönlichkeitswerte ab. Doch faßte man die personale Liebe nur als seelisch-geistige Verbundenheit auf, ohne die sexuelle Sphäre miteinzubeziehen.

Man kann dem Vf. bescheinigen, daß er seine nicht leichte Aufgabe in einer Weise bewältigt hat, die kaum einen Wunsch offen läßt. Seine in klarer und gefälliger Diktion dargebotenen Erörterungen lassen erkennen, daß er sich sehr eingehend mit seinem Stoffgebiet vertraut gemacht hat und es mit wohl- ausgewogenem Urteilsvermögen zu bearbeiten versteht. Für die von J. G. Ziegler (Mainz) neu hg. Reihe moraltheol. Studien (hist. Abt.) stellt diese Abhandlung einen würdigen Eröffnungsband dar.

Graz

Richard Bruch

SOZIALWISSENSCHAFT

FORSTER KARL (Hg.), *Befragte Katholiken — Zur Zukunft von Glaube und Kirche*. Auswertungen und Kommentare zu den Umfragen für die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. (276.) Herder, Freiburg 1973, Kart. lam. DM 26.50.

1972 erschien der Forschungsbericht von G. Schmidtchen „Zwischen Kirche und Gesellschaft“ über die drei Umfragen zur Gemeinsamen Synode der Bistümer in der BRD. Soziologische und sozialpsychologische Erhebungen sollten Klarheit über die gegenwärtige Situation der Kirche in Deutschland und über wesentliche Problemkomplexe zwischen Kirche und Gesellschaft bringen. Diese dreiphasige Untersuchung — sie umfaßt die allgemeine schriftliche Umfrage unter Katholiken, die repräsentative Kontrollerhebung zu dieser Umfrage und die mündliche repräsentative Umfrage — wird von G. Schmidtchen als „das größte religionssoziologische Projekt, das auf der Welt durchgeführt wurde“ (Forschungsbericht, XIV), bezeichnet. Nach einem Jahr schon liegt dazu ein Sammelband vor, der weitere Auswertungen, Kommentare und Interpretationen aus der Sicht verschiedener Wissenschaften, besonders der Theologie, enthält. Dieser Sammelband stützt sich vor allem auf die Ergebnisse der mündlichen dritten Untersuchung, die auch schon im Zentrum des Forschungsberichtes gestanden haben.

Die insgesamt 19 Beiträge bekannter Fachwissenschaftler bringen Detailauswertungen der riesigen Datenmasse des Forschungsberichtes unter dem Gesichtspunkt der systematischen Theologie, der Pastoraltheologie, der Liturgie, der (Religions-)Pädagogik sowie der Soziologie. Die Stellungnahmen der Soziologen F.-X. Kaufmann und F. Fürstenberg schneiden nochmals grundsätzliche Theorie- und methodische Probleme des Forschungsberichtes (und auch des Fragebogens) an, sowie einer empirischen religionssoziologischen Untersuchung und der kirchlichen Sozialforschung überhaupt. Gerade diese kritischen Rückfragen führen zu einer gewissen Distanz zu so manchem in den Kommentaren Gesagten; es wäre vielleicht günstiger gewesen, den Soziologen-Block an den Anfang zu stellen.

Mit Spezialauswertungen sind wohl auch Versuchung und Gefahr verbunden, das Datenmaterial zu sehr en détail auszuwerten und im Sinn bisher vom Autor vertretenen Erörterungen zu bewerten. Außerdem scheint für diese Kommentare wie auch für die pastoral-theologischen Interpretationen von empirisch gewonnenen Daten der Hinweis von F.-X. Kaufmann sehr wichtig (195), daß die Pastoraltheologie noch ihre Fähigkeit erweitern muß, um sozialwissen-

schaftliche Einsichten besser übersetzen und für pastorale Konsequenzen verarbeiten zu können.

Nach aufwendigen Untersuchungen dieser Art, die nicht nur eine — vielen erdrückend erscheinende — Datenfülle liefern, sondern auch wieder spezielle Problemstellungen aufwerfen, stellt sich die bedrängende Frage: Was können die Ergebnisse der Umfrage für Pastoral und pastorale Planung bringen? Welche positive Orientierungsdaten, verstanden als Hinweise auf bestehende religiöse und kirchliche Bedürfnisse, und welche negative Signale, verstanden als Hinweise auf Trends, gegen die Kirche und Christen Widerstand zu leisten haben aufgrund der spezifisch christlichen Auffassung von Mensch und Gesellschaft, können aus dem Forschungsbericht abgeleitet werden?

K. Forster bemerkt in der „Einführung“ (8), daß nicht versucht worden ist, „wertende Bestandteile der einzelnen Beiträge auf ein Aussageziel hin zu koordinieren“; auf diese Weise soll die weitere Diskussion über erforderliche pastorale Konsequenzen angeregt werden. Der Beitrag von A. Weyand („Anregungen und Hinweise für die pastorale Planung in den Bistümern“) gibt dazu planungsstrategische Rahmen — anwendbar auf Pfarre, Dekanat, Region und Diözese. Wenn der Leser des Kommentarbandes aber bereits eine Verdichtung der von verschiedenen Bearbeitern gebotenen pastoralen Konsequenzen versucht — Hinweise und Elemente finden sich vor allem bei Hemmerle, Lehmann, Gründel, Fleckenstein, Bleistein, Schmidtchen, Roos —, so drängt sich aus der Fülle der möglichen pastoralen Feststellungen und Perspektiven eine zentrale Aussage im besonderen Maße auf. Sie wurde schon im Forschungsbericht „Zwischen Kirche und Gesellschaft“ (104), genannt: „Ohne Anlehnung an die Gruppenstrukturen einer Gemeinde gibt es also praktisch keine Kirchlichkeit“. Lehmann (61) folgert daraus: „Die aktive Zugehörigkeit zu einer lebendigen Gemeinde ist eine bleibende Voraussetzung und notwendige Stützung für ein stetiges Verhältnis zur Kirche und für eine intensive Teilnahme an religiösem Leben“. Die festgestellten Tatbestände wiesen auf die Notwendigkeit der pastoralen Bemühungen „um menschliche Kontakte innerhalb der Pfarrgemeinde (und darüber hinaus)“, so Fleckenstein (77). Derselbe (80): Die Pflege der menschlichen Beziehungen ist weithin Voraussetzung für die Wirkkraft der geistlichen Angebote und Heilsvollzüge. Die „Gemeinde“ wird — in allen Aspekten der Frage — zum Thema Nr. 1 der Seelsorge von heute und morgen werden müssen“.

Fachwissenschaftler haben also schon ihre Antworten gegeben — und werden weitere geben können. Aufgabe der diözesanen und

überdiözesanen Pastoralpolitik wird es sein, nicht an den Ergebnissen dieser (und anderer) religionssoziologischer Umfragen und ihrer pastoralen Interpretationen vorbeizugehen, die nicht nur für das Gebiet, in dem sie angestellt wurden, Bedeutung haben, sondern auch darüber hinaus: Pastorale Ziele wären daraus zu fixieren, Prioritäten festzulegen, geeignete Verwirklichungsschritte zu überlegen. Es liegt aber auch im Bereich der Möglichkeit, diese Ergebnisse nicht oder zu wenig oder nur zur Abstützung bereits vorhandener Meinungen zu verwenden und weiterhin eine von unreflektierten „Notwendigkeiten“ gesteuerte Pastoral (von der Hand in den Mund) zu betreiben.

Linz

Walter Suk

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.

Sch. begegnet der unbeschreiblichen und bis dahin ihm auch unbekannten Armut auf den Straßen von Kalkutta und Bombay. Er begegnet Menschen, die das entbehren müssen, was „man“ für das Leben als unbedingt erforderlich ansieht, und die dadurch nicht sein können, wie sie sein sollen. Und es stellt sich ihm die Frage, ob nicht angesichts von Armut und Elend in der Welt, die „Probleme der Menschheit, der nationalen und internationalen Politik, des öffentlichen und privaten Lebens“ (14) in einer neuen Radikalität und Perspektive angegangen werden müßten. Dadurch könnten schwindendes soziales Interesse und Engagement belebt werden. Und die „Armut in der Welt“ wäre die sich aus dem modernen Menschen- und Weltbild ergebende Basis sittlicher Normen (findung) und christlicher Motivation. Unter dem Begriff der Armut wird verstanden: „Jede Form der Existenzbedrohung, ob sie nun Hunger, Gewalt, Fremdheit, Manipulation, Umweltzerstörung heißt“ (17). Armut bedeutet damit: menschenunwürdiger Zustand, der gebieterisch nach ethischer Reflexion verlangt. Diese Überlegungen decken sich mit Erwägungen des Sozialrundschriftens 1971 Octogesima adveniens, wo es heißt, daß die katholische Soziallehre ihren Dynamismus entwickelt „durch eine Reflexion, die sich in ständigem Kontakt mit den sich ändernden Verhältnissen dieser Welt und unter dem Anruf des Evangeliums vollzieht“ (Art. 42).

Die auf dem Armuts-Hintergrund des menschlichen Lebens gefundene sittliche Norm — als Antwort auf die Frage: „Wie kann ich Nächster sein“ — garantiert auch als Vermittler der „widerständigen“ Realität Armut, daß bei der Selbstverwirklichung des Menschen die „Dimension der Ganzheit“ nicht aus dem Auge verloren wird.

Diese sozialetischen Überlegungen über notwendige Korrekturen von Wertvorstellungen, auch sittlicher Grundakte wie Freiheit, Gehorsam, Liebe und über neue Möglichkeiten ethischer Verantwortung loten das biblische Gleichnis vom barmherzigen Samariter aus und lassen das Humanum und das Christianum als Ziel ethischer Verwirklichungen neu sichtbar werden — orientiert an der Perspektive: Armut, die als generelle Kontrastfolie unsere eigene Freiheit und unser Sterben nach Glück endgültig in Frage stellt (33).

(Nicht unerwähnt soll bleiben, daß die schlecht gebundene Broschüre sich beim Lesen in einige Bestandteile aufgelöst hat).

Linz

Walter Suk

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 70.10.

Schoeck hat dem nun schon in der 7. Aufl. (1973) erschienenen „Soziologischen Wörterbuch“ (Herderbücherei 312) eine „Geschichte der Soziologie“ folgen lassen, die — gekürzt, durchgehend bearbeitet, zum Teil ergänzt und umgeschrieben — aus den beiden Büchern: „Die Soziologie und die Gesellschaften“ (Verlag Alber, 1964) und „Soziologie, Geschichte ihrer Probleme“ (Verlag Alber, 1952) hervorgegangen ist.

Über die Zielsetzung des Werkes sagt Vf.: „Dieses Buch möchte nachvollziehen lassen, wie es im Zeitraum von der Antike bis zur unmittelbaren Gegenwart zu dem Betrachten und Erklären der Vorgänge zwischen den Menschen, den Gruppen und sozialen Systemen gekommen ist, das man seit dem 19. Jahrhundert ‚Soziologie‘ zu nennen pflegt“ (9).

So werden über einen Zeitraum von 2500 Jahren der Weg der Soziologie, ihre typische Denkweise und die Vielfalt der Begriffsbildungen deutlich gemacht. Erste soziologische Problemerkörterungen vollzogen sich bereits in der Antike und im Mittelalter. Manche Äußerungen von Platon und Aristoteles haben auch für unsere soziale Wirklichkeit ihre Gültigkeit nicht verloren; so z. B. die Bedeutung des Mittelstandes, von der Aristoteles spricht.

Die „Geschichte der Soziologie“ schildert dann die Schritte zur Soziologie vom Beginn der Neuzeit bis zur Aufklärung, die Soziologie als Wissenschaft von der Zukunft (im 19. und beginnenden 20. Jh.) bis zu den Spezialsoziologien der Gegenwart (z. B. Religionssoziologie, Wissenssoziologie) und bis zur „amerikanischen“ Soziologie, die für die anderen nationalen Soziologien nach dem 2. Weltkrieg bestimmend wurde. — Schon in diesem Kapitel wie auch in dem abschließenden „Zur Situation der Soziologie

seit 1950" finden sich kritische Überlegungen und Seitenhiebe auf bestimmte Entwicklungen (wie auf „die unübersehbar anschwellende soziologische Detailforschung“, 353; die „beschleunigte Auflösung des soziologischen Untersuchungsgegenstandes in belanglose und unübersehbar zahlreiche Zwergprobleme“, 364) und auf Soziologen, die „auf manchen Gebieten vielfach phantasiert haben“ (357), etwa auf dem Gebiet der Familiensoziologie.

Sch. wollte (konnte) — angesichts der gebotenen Kürze — (nur) zeigen, wie sich durch die Generationen der Blick für die soziale Bedingtheit menschlichen Handelns geschärft hat, wie sich „die Kenntnis vom ‚sozialen Bereich‘, vom ‚sozialen Sein‘, vom Kollektiven, von den sozialen Strukturen als Sondergebilde und als Determinanten des Verhaltens der einzelnen Menschen und Gruppen“ entwickelt und differenziert hat (14).

Diese Übersicht über die Problemlage der Soziologie geschieht auch durch Textproben, in denen die wichtigsten Autoren (wie z. B. M. Weber, Pareto, v. Wiese, Durkheim, Marx, Comte, Hegel, Rousseau) ihre Kerngedanken darlegen; die zentralen Ideen anderer Sozialwissenschaftler werden vom Vf. dargestellt.

Dieses Buch, das sich in angenehmer Weise von einer allzu formelhaften Fachsprache — und noch mehr von einem soziologischen Jargon — fernhält, bietet nicht nur Kenntnisse der Geschichte der Soziologie, wie ein Student sie für eine Prüfung im Fach Soziologie braucht, sondern es eignet sich ausgezeichnet auch für das Selbststudium, für den Unterricht und die Erwachsenenbildung, nicht zuletzt deswegen, weil die wichtigsten Autoren in Originaldokumenten selbst zu Worte kommen. — Ein Quellenverzeichnis, ein Namen- und Sachregister runden das Buch ab.

Linz

Walter Suk

GRÜNDEL JOHANNES (Hg.), *Sterbendes Volk? Fakten — Ursachen — Konsequenzen des Geburtenrückgangs in der BRD*. (Schriften der Kath. Akademie in Bayern, hg. v. F. Henrich, Bd. 68) (151.) Patmos, Düsseldorf 1973. Kart. lam. DM 14.—.

Während im Mittelpunkt der öffentlichen Aufmerksamkeit das Problem der Bevölkerungsexplosion steht, die UNO im Rahmen des Welt-Bevölkerungsjahres 1974 in Bukarest die 3. Welt-Bevölkerungskonferenz abhält, hatte schon im November 1972 die Kath. Akademie in Bayern auf einer Tagung in Regensburg auf den Geburtenrückgang aufmerksam gemacht, der sich seit der Mitte der sechziger Jahre in der BRD, aber auch bereits in anderen westeuropäischen Industrieländern abzeichnet.

Die vorliegende Schrift enthält die Referate dieser Tagung: Entwicklung, Ursachen und Folgen des Geburtenrückgangs (K. Schwarz vom Statistischen Bundesamt in Wiesbaden), die volkswirtschaftlichen Aspekte (H. Wandler, wissenschaftliche Direktorin des Instituts für Weltwirtschaft an der Universität Kiel), soziologische Deutungsversuche (D. Kappe, Soziologe an der PH Ruhr, Hagen) und moraltheologische Überlegungen (J. Gründel, Moraltheologe an der Universität München). — Die Referate wurden ergänzt durch den Beitrag eines Ökologen (P. Leyhausen, Professor für Verhaltensforschung an der Universität Düsseldorf) und eines Juristen (H.-U. Gallwas, Professor für Staats- und Verwaltungsrecht an der Juristischen Fakultät der Universität München).

Der Sammelband will über ein interdisziplinäres Gespräch von Fachleuten berichten. Der Leser lernt zwar verschiedene, oft sehr interessante Standpunkte der Fachwissenschaftler kennen, Diskussionsergebnisse werden aber leider nicht mitgeteilt, obwohl auf der Akademie-Tagung H. W. Jürgen mit seinen „Thesen zum Geburtenrückgang“ (75–77) zu einer Podiumsdiskussion eingeleitet hat.

Die sachlich-nüchternen Überlegungen der Fachleute und die von ihnen als erforderlich angesehenen Konsequenzen stehen derzeit noch in scharfem Gegensatz zu vorhandenen Ansichten und Denkweisen, die meistens auch emotional stark verankert sind. So wird zum Beispiel bei nicht wenigen die Vorstellung eines Null-Wachstums der Bevölkerung auf Ablehnung stoßen, einer stationären Bevölkerung also, bei der Geburten und Sterbefälle sich im Durchschnitt von mehreren Jahren oder Jahrzehnten die Waage halten (Schwarz, 35). Unreflektiert wird angenommen, daß nationaler Bevölkerungsgewinn das Erstrebenswertere ist und Geburtenrückgang ein nationales Unglück. Auch aus einer personalen Gestaltung der Ehe und aus einer verantwortungsbewußten Elternschaft aus christlicher Sicht läßt sich keineswegs die Forderung „soviele Kinder als möglich“ ableiten (Gründel, 147). Die Überlegungen des Moraltheologen Gründel (dankenswerter Weise knapp in sieben Thesen zusammengefaßt, 144–151) kontrastieren mit anderswo geäußerten theologischen Stellungnahmen zum gleichen Problem, etwa mit der Meinung Kardinal Höffners, des für gesellschaftspolitische Fragen zuständigen Bischofs der Deutschen Bischofskonferenz, der in einem Interview (mit der Tageszeitung „L'Avvenire“, Rom, Nr. 60, 13. März 1974) den Geburtenrückgang in einem Atem mit anderen schweren Lebenskrisen wie „Zerfall der sittlichen Normen, Umsichgreifen der Unzucht, Manipulierung der Sexualität durch die Pornographie, Zerrüttung vieler Ehen und Familien, Zunahme der Gewalttaten“ nennt. (Das

Zitat stammt aus dem vom Presseamt des Erzbistums Köln herausgegebenen Sonderdruck Nummer 20 „Der Christ in Staat und Gesellschaft“, Seite 17, der dieses Interview in deutscher Übersetzung bringt.)

Die radikalste Position nimmt wohl der Ökologe Leyhausen ein, wenn er meint, daß nicht von einem Geburten-Defizit gesprochen werden dürfe, sondern von einer „bereits nahezu tödlich verspäteten Geburtenanpassung“ (109). Nur so können Überdichtung und sich daraus ergebende Dichtschäden bei den Menschen abgebaut werden, wie: Zunahme der Gewalt und aggressiver Akte, Mangel an ausreichendem Sozialraum, soziale Überforderung durch zu viele Menschen, Schwund des gegenseitigen Vertrauens und der Ersatz durch kostspielige Kontrollsysteme. Als unseriös werden von Leyhausen daher auch wissenschaftlich sich gebende Feststellungen — wie die der US-Kommission für Bevölkerungsfragen (1971) — bezeichnet, „daß Bevölkerungswachstum als solches überhaupt kein Problem“ sei (zitiert 111).

Wissenschaftliche Forschung, soziales Reflexion und darauf aufbauende Bildungsarbeit werden wohl noch einige Zeit brauchen, bis es zu einem vorurteilsfreieren Denken über Geburtenrückgang und Geburtendefizit kommt — jenseits nationalistischer Ideologien, rein ökonomischer Betrachtungsweisen, kinderfeindlicher Haltung und eines undifferenzierten christlichen Verständnisses von Ehe und Familie.

Linz

Walter Suk

PASTORALTHEOLOGIE

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

Vf. legt in diesem ansprechenden Bändchen auf kurzem Raum sehr brauchbare und für jeden alten Menschen nahezu verwertbare Einsichten, Anregungen und Hilfen vor. In einem 1. Kap. wird das Phänomen des Alterns dargelegt und von den verschiedenen Seiten des individuellen Lebens erläutert. Im 2. Kap. stellt Vf. einige altersspezifische Krisenpunkte dar: Das Nichtwahrhabenwollen des Altseins, Spannungen zwischen alt und jung, allzu starres Leben von der Vergangenheit, und die Gefahr der überstarken Ichbezogenheit. Im 3. Kap. geht der Autor sehr geschickt und feinführend auf konkrete Nöte und Chancen des alten Menschen ein und zeigt in jedem der 21 Abschnitte anschaulich, wie der alte Mensch zu sich selber finden kann, um gereift und unverkrampft diese Erde verlassen und zu Gott heimkehren zu können.

Alles in allem: ein sehr ansprechendes Bändchen, das unter den zahlreichen Büchern über

die Altenfrage seinen berechtigten Platz hat und in die Hand vieler Altenpfleger und vor allem alter Menschen selbst zu wünschen ist. *Losensteinleithen Anton Gots*

LEGATIS GERD, *Älterwerden — Schicksal oder Lebensaufgabe?* (Stundenbücher 115.) (118.) Furche-V., Hamburg 1974. Kart. DM 6.80.

Dieses Stundenbuch ist geschrieben „für den Mann und die Frau im Beruf sowie für den Alten, den die Gesellschaft als rostiges Eisen auf den Müllplatz geworfen hat“ (8), wobei besonders die im Beruf stehenden und in jeder Altersstufe auf das Alter zugehenden Menschen angesprochen sind. Auf knappem Raum versucht Vf. „die Grenzen abzustekken, an die die wissenschaftliche Forschung jetzt gelangt ist und die Ziele anzudeuten, auf die der älter werdende Mensch zusteuern kann“. Das Buch „soll helfen, die negativen Bilder vom alten Menschen zu zerstören, es soll alle diejenigen anklagen, die den älter werdenden Menschen zur Passivität verdammen, sei es im Beruf, sei es in der menschlichen Partnerschaft, sei es in den Gesellschaftsbezügen oder in der Kirche“ (7 f). Hart wird mit gewissen Formen der Altenbetreuung ins Gericht gegangen. „Die Wohlfahrtsverbände strukturieren ihre Altenfürsorge so, daß die Alten immer dankbar für jede Hilfe sind, die sie empfangen. Der letzte Keim von Eigeninitiative wird dadurch getötet. Ähnlich sieht die betriebliche Altenfürsorge aus“ (94).

Nach Aufzeigen der Ursachen und Beschwerden des Alters, des Wandels in der Lebenserwartung, des Alterns in anderen Kulturen wie in dieser unserer Gesellschaft und der neuen Untersuchungsergebnisse geht L. bewußt ausführlich auf wesentliche Voraussetzungen eines gelungenen Alters ein. Er „versucht klarzumachen, daß besonders wir persönlich dafür verantwortlich sind, ob die einzelnen Vorbedingungen rechtzeitig erfüllt werden“ (56). Vorbereitet auf das Alter ist man nicht durch Lebensversicherungen, einen Platz im Altersheim und ein Hobby. „Voraussetzungen für ein Alter voller körperlicher und geistiger Frische“ sind „Schulbildung, Gesundheit, berufliche und soziale Stellung und menschliche Kommunikation“ (44). Die beste Vorbereitung auf das Alter sieht L. in einem bestimmten Lebensentwurf auf einen Sinn oder ein Ziel hin. Von da her ist es naheliegend, daß der Autor mit einem Kapitel über den christlichen Glauben schließt, in dem er Selbstannahme und Offensein für den andern als Voraussetzungen für die Begegnung mit Gott bezeichnet.

Indem Legatis wiederholt auf die große Bedeutung schöpferischen Denkens und Tuns für die Bewältigung des Alters und die Glaubensfähigkeit im Alter hinweist, drängt sich dem Leser die Frage auf, inwieweit die wirt-

schaftlichen und gesellschaftlichen Strukturen darauf angelegt, inwieweit die breiten Massen dazu fähig und gewillt sind und was zur besseren Erreichung dieses Anliegens getan werden könnte. Dank der einfachen Sprache und weitgehender Vermeidung von Fremdwörtern ist das Buch für jedermann verständlich.

Brixen

Johannes Meßner

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.—

Nach Freud ist der Mensch jenes Wesen, das sublimieren kann, wenigstens im Glücksfall. In der Sublimierung geben die eigentstichtigen Sexualstreben ihr eigentliches Ziel auf und suchen ihre Erfüllung in einer anderen, u. zw. sozialen Betätigung. Durch diese Umlenkung wird der Triebverzicht („Frustration“ sagt man heute gelehrt) für den Menschen einigermaßen erträglich und das Ersatzziel gewährt ihm die Befriedigung, kulturelle Werte zu schaffen. Wie das geschehen soll, wird mit diesem glänzenden Begriff benannt, aber nicht eigentlich erklärt. Es gibt kaum einen anderen so zentralen, aber auch so dunklen Begriff in der psychoanalytischen Lehre vom Menschen. Allerdings findet sich auch nirgendwo eine bessere empirische Theorie, die Probleme zu bewältigen, die jeden angehen und die daher immer auch theologische Probleme waren: Zwischen Geist und Trieb zu vermitteln, der Sinnlosigkeit zu entgehen und die unausweichliche Entbehrung zu ertragen, die mit dem Gefälle zwischen Erwartung und Erfüllung menschlichen Lebens gesetzt ist. Vf. bringt durch sein phil.-theol. Studium in Rom, seine analytische und pastoral-klinische Erfahrung in Innsbruck und Bonn und schließlich als Leiter des pastoralpsychologischen Beratungsdienstes in Köln die Voraussetzungen mit, die Frage sowohl von der theologischen als auch von der anthropologischen Seite her korrekt anzugehen und eine übergreifende Darstellung zu versuchen.

Der 1. Teil (1–98) behandelt ausführlich den (widersprüchlichen) Begriff der Sublimierung bei Freud und in der Sekundärliteratur mit den verschiedenen zustimmenden und ablehnenden Aspekten und Lösungsversuchen. Der 2. Teil (99–210) bringt eine wohlbegründete analytische und theologische Kritik der Sublimierungslehre, die in eine Redefinition des Begriffes mündet. Das Ergebnis zeigt, wie sehr die Frage den Theologen angeht: „Die Theorie von der Sublimierung enthält offensichtlich den Versuch, das Verhältnis von Sexualität und Liebe genauer zu bestimmen. Die Liebe aber läßt sich nicht erklären ohne Rekurs auf ein absolutes Gut, also ohne Beziehung zu Gott. Da nun echte

Sexualität, Sexualität im menschlichen Sinn, allem Anschein nach immer nur gegeben ist, wenn sie zugleich Liebe ist, gibt es kein echtes Verhältnis zur Sexualität ohne echtes Gottesverhältnis. Daraus folgt zugleich, daß es auch kein echtes Verhältnis zu Gott geben kann ohne eine positive Einstellung zur Sexualität“ (XI). Interessant liest sich in diesem Zusammenhang auch der versuchte Brückenschlag zwischen Neurosenlehre und Erbsündendogma. Im 3. Teil (211–240) wird zuerst eine wertvolle Literaturübersicht zum interdisziplinären Problem gegeben und schließlich auf „pastoraltheologische Aspekte der redefinierten Sublimierungslehre“ hingewiesen. Wissenschaftliche Zurückhaltung hat diesen Teil allerdings kürzer geraten lassen, als es manchem seelsorglich Interessierten lieb sein mag. Alles in allem eine sehr aktuelle und lesenswerte Auseinandersetzung. Ob sie einen Durchbruch zu gültigen Erkenntnissen und Konsequenzen bringt, wagt Rez. noch nicht zu behaupten.

Salzburg

Gottfried Griesel

KATECHETIK/PÄDAGOGIK

BETZ OTTO/KASPAR FRANZ, *Die Gruppe als Weg*. Einführung in die Gruppendynamik und Religionspädagogik. (Pfeiffer-Werkbücher 117.) (304.) München 1973. Kart. DM 18.80.

Der Mensch ist nicht nur ein Individuum, das für sich selbst existiert, sondern er lebt zusammen mit anderen. Man kann dies als Binsenwahrheit zur Kenntnis nehmen, als philosophisches Axiom betrachten, oder auch als Tatsache sehen, aus der sich eine ganze Reihe von Folgerungen ergeben. Gruppenzugehörigkeit hat es immer schon gegeben, in der heutigen Zeit mißt man jedoch den Prozessen und Verhaltensweisen, die sich aus der Gruppenzugehörigkeit eines Menschen ergeben, größeren Wert bei. Daß man die Dynamik, die in einer Gruppe herrscht, früher wenig beachtet hat, daß man heute infolge überraschender Entdeckungen von Zusammenhängen in Gefahr kommt, diesen Aspekt zu verabsolutieren, sollte die Bedeutung der in einer Gruppe herrschenden Gesetzmäßigkeiten nicht verringern.

Die 16 Beiträge dieses Buches bemühen sich nun nicht nur um ein Verständnis gruppendynamischer Vorgänge, sondern versuchen auch, Folgerungen aufzuzeigen, die sich daraus für den religionspädagogischen Bereich ergeben. Es ist dabei Bezug genommen auf den RU, aber auch auf außerschulische Jugendarbeit und Erwachsenenbildung. Es ist dies gewiß ein dankenswertes Anliegen, und die einzelnen Beiträge vermitteln zunächst einmal einen guten Überblick über die Bedeutung gruppendynamischer Prozesse. Allerdings seien zwei Kategorien von Lesern ge-

warnt: Die einen, die sogleich ihre Aufmerksamkeit auf Undurchführbares lenken oder auf Aussagen, die ihnen gar zu verabsolutierend das Element der Gruppenzugehörigkeit zu betonen scheinen. Genauso seien aber auch die anderen, die gerne neu Erfahrenes gleich in die Tat umsetzen, gewarnt vor den Mißgriffen, die man dabei tun kann. Das heute vorherrschende Interesse an psychologischen und gruppendynamischen Prozessen sollte nicht Unerfahrene dazu verleiten, damit zu experimentieren. Gerade wegen der Bedeutung solcher Prozesse könnte der dabei angerichtete Schaden groß sein.

Bei aller Wertschätzung gegenüber dem gruppendynamischen Anliegen hat man doch den Eindruck, daß manche Aussagen eher an der Oberfläche bleiben und darum lediglich einen ersten Überblick vermitteln können. Außerdem steht das Faktum der Gruppenzugehörigkeit stark im Vordergrund; dadurch wurde man der Tatsache, daß Religionspädagogik auch noch andere Aspekte zu berücksichtigen hat, offenbar zu wenig gerecht.

Linz

Josef Janda

BIEHL PETER u. a., *Kirchengeschichte im Religionsunterricht*. Konzeptionen und Entwürfe. (RPP 13.) (104.) Kösel, München/Calwer, Stuttgart 1973. Paperback DM 14.80.

Es ist wohl nicht zu viel behauptet, wenn man sagt, daß Kirchengeschichte unter den theologischen Disziplinen im gewissen Sinn ein Aschenbröddasein führt. Noch mehr Gültigkeit hat dies im RU. Das heißt nun nicht, daß von Kirchengeschichte nicht die Rede wäre, aber es handelt sich dabei meist nur um die Vermittlung historischer Fakten. Zu mehr ist meist keine Zeit, man kann nicht so viel Mühe darauf verwenden, da „Wichtigeres“ zu besprechen ist. Die allgemeine Schwierigkeit, mit Schülern vor der Matura Geschichte im eigentlichen Sinn zu betreiben, ihnen die Hintergründe und Sinnzusammenhänge zu erschließen, hat sicher ihren Teil zu dieser Auffassung beigetragen. Es ist darum ein dankenswerter Versuch, wenn in der Reihe der religionspädagogischen Praxis auch der Bereich der Kirchengeschichte zu Wort kommt.

Zwei Beiträge (von P. Biehl und H. J. Schwager) beschäftigen sich mit grundlegenden Fragen der KG im RU, sodann werden Einzelprojekte vorgestellt (P. Biehl, Zur sozialen Frage des 19. Jhs.; E. W. Happel, Thomas Münzer und M. Luther und ihre Stellung zum Bauernkrieg 1525; B. Gabriel, Meister Eckhart; H. J. Schwager, Utopie — die Christianopolis des Johann Valentin Andreae). Ein kritischer Kommentar von O. Diehn zu den genannten Beiträgen rundet das Heft ab. Die Mischung von Beiträgen, die sich auf grundlegende Fragen einlassen, und Arbei-

ten, die ein konkretes Thema bearbeiten, ist sicher günstig. Gerade bei diesem 2. Teil ergeben sich jedoch einige Fragen.

So wird man überlegen, ob nicht typischere und damit bessere Beispiele zu finden gewesen wären. Es ist jedoch ehrlicherweise zuzugeben, daß sich diese Frage immer stellen wird, da wohl jede Konkretisierung auf ein schmales Gebiet begrenzt bleiben muß. Außerdem steht jeder Religionslehrer vor der grundsätzlichen Frage, ob er sich auf ein Thema in besonderer Weise einlassen will, um an Hand eines Beispiels geschichtliche Zusammenhänge aufzuzeigen, oder ob es ihm mehr um einen möglichst großen Bereich der Geschichte zu tun ist, um auf diese Weise einen Überblick zu bieten. Das Hauptproblem liegt jedoch in der Art der Durchführung der einzelnen Themen. Die praktischen Aufhänger sind zwar gut gemeint, bringen aber die Gefahr mit sich, daß man zwar mit Aktuellem beginnt, aber dies dann sehr rasch zu einer Enttäuschung auf Seiten der Schüler führen kann, da diese sich etwas anderes erwartet hätten. Es ist ja durchaus nicht von vornherein klar, daß — auch bei äußeren Ähnlichkeiten — sich das Interesse der Schüler mit dem Anliegen der entsprechenden geschichtlichen Epoche deckt. Die einzelnen Themen sind gründlich erarbeitet, aber es fragt sich wiederum, ob es sich dabei um die Gründlichkeit handelt, die in der Schule brauchbar ist. Gedacht ist hier etwa an den Lernzielkatalog (50 f) oder an den Vorschlag, die Texte von Edkhard lateinisch zu lesen.

Zusammenfassend kann gesagt werden, daß jemand, der sich mit der Thematik der KG im RU gründlicher befassen will, gut daran tut, die hier formulierten Überlegungen nachzulesen, um sich einmal der mit der KG verbundenen Schwierigkeiten bewußt zu werden. Es dürfte sich aber niemand von dieser Lektüre eine rasche Hilfe für einige Stunden KG erwarten. Dies gilt schon deshalb, da für die hier vorgeschlagene Art des Unterrichtes das Kurssystem Voraussetzung ist.

Linz

Josef Janda

HALBFAS HUBERTUS, *Fundamentalkatechetik*, Sprache und Erfahrung im Religionsunterricht. 4. Aufl. (Topos-Taschenbücher, Bd. 8.) (239.) Patmos, Düsseldorf 1973. Kart. lam. DM 7.80.

In gekürzter, aber sonst unveränderter Fassung liegt seit 1968 die 4. Aufl. vor, was für die Bedeutung dieses Werkes innerhalb der gesamten Religionspädagogik spricht, auch wenn manches darin zu einem „Stein des Anstoßes“ wurde, nicht nur „gemessen an den Doktrinen traditioneller Schuldogmatik“ (1. Aufl. Vorwort 15), sondern nach dem Glaubensverständnis einer christlichen RP überhaupt. H. nennt das Buch eine Funda-

mentalkatechetik. Dieser analog zur Fundamentaltheologie gebrauchte Begriff soll besagen, daß das Fundament der Katechetik so gelegt wird, daß es für alle christlichen Religionsgemeinschaften sei und sogar außerchristliche Religionen für ihren „Religionsunterricht“ daraus schöpfen könnten. H. bekennt sich zu einer strengen Teilung zwischen RU und kirchlicher Katechese, weil er z. B. für einen Sakramentenunterricht keine sachliche Legitimation innerhalb allgemeiner Schulen gegeben sieht. Darüber wurde inzwischen viel diskutiert und wurden auch Modelle angeboten. Anbetracht unserer österr. Verhältnisse wäre ein vorzüglicher Auszug zu vermeiden, weil nicht jeder Sakramentenunterricht schulfremd sein muß, zumal er doch auch menschlich bildet; allerdings sind die Grenzen wohl zu sehen: Sie müßten dort gezogen werden, wo das christliche Niveau einer Klasse so weit absinkt, daß allen Schülern ein solcher Unterricht nicht verantwortlich gegeben werden könnte.

Beim Thema „Religion“ mit ihren geschichtlichen Ausformungen (1. Kap.) folgt H. den Ansätzen von P. Tillich und D. Bonhoeffer. Wir haben diese Thesen inzwischen von allen möglichen Seiten kennen-, aber auch beurteilen gelernt: Daß „unsere Zeit sei ‚eine völlig religionslose Zeit‘, in der die Menschen nicht mehr religiös leben könnten. Vom Christentum erhofft Bonhoeffer, daß es sein ‚religiöses Gewand‘ abwerfe und dem ‚religionslosen Christen‘ Formen einer säkularen Glaubensexistenz ermögliche“ (22). Wir kennen diese vor-christliche (existentiell gemeint) oder nach-christliche (im Sinn der genannten Autoren) „Religiosität“ genug. Wir wissen um ihre Bedeutung, weil sicher Religion dort anhebt, wo der Mensch sich der Sinnfrage stellt. Wir glauben aber doch sagen zu können, daß diese Welle ihren Höhepunkt überschritten habe, auch wenn ein Großteil der Menschen noch „religionsloser“ im herkömmlichen Sinn werden sollte. H. und andere Autoren hämmern uns ständig ein, daß eine Scheidung der Welt in sakral und profan völlig überwunden sei und daß wir es nur mit der „einen Wirklichkeit“ dieser Welt zu tun haben (u. a. 53). H. selbst verweist aber darauf, daß der Wirklichkeitsbegriff um die „Dimension der Tiefe“ weiß.

Und hier setzt unsere Kritik an: Sind wirklich alle Formen des Christentums überholt, und soll es wirklich sein ganzes „religiöses Gewand“ abwerfen, daß es für den säkularen Menschen annehmbar wird? J. Pieper verweist in seinem neuen Buch „Über die Schwierigkeit heute zu glauben“ (Kösel 1974) im Abschnitt über „Sakralität und Entsakralisierung“ darauf, daß auch der moderne, radikal säkular sich gebärdende Mensch seine sakralen Formen hat. Man schaue sich nur einmal eine Militärparade auf dem Roten

Platz in Moskau oder das ganze Zeremoniell bei Olympischen Spielen, bei Siegerehrungen von Sportlern an und man weiß, daß auch der säkulare Mensch seine Sakralität hat. Gewiß ist wahr: Der alte Tempel ist aufgehoben in dem neuen des „Leibes Christi“, des geschichtlichen und mystischen Christus; aber das besagt nicht, daß nicht auch die Christen der Zukunft ihre „sakralen Räume“ haben sollen, wohin sie sich zur Meditation zurückziehen und zur Feier versammeln können. Oder sollen wir Christen weiterhin demonstrieren, daß dann die jungen Leute beim Zen-Buddhismus das suchen, was sie bei uns nicht mehr finden? Fazit aus dem Ganzen: Auch der RU darf bei den allgemeinen religiösen Formen nicht stehen bleiben, er muß Angebot und Hilfe zu einem Suchen nach dem Du Gottes sein, m. a. W. er muß auch Glaubensangebot sein. Das scheint mir im 1. Kap. zu wenig gesehen zu sein.

Der größte Stein des Anstoßes liegt aber im 5. Kap., wo H. den christlichen Offenbarungsbegriff einwalzt zu einem allgemein menschlichen, ja alltäglichen Phänomen: „Offenbarung — gibt es nicht nur in den Religionen. Überall wo Natur und Geschichte für den Menschen zum über sich hinausdeutenden ‚Wort‘ werden, geschieht Offenbarung“ (178). „Grundsätzlich ist sie nicht an verfaßte Religionen gebunden, sondern unabhängig von System und Glaubenslehre jedem Menschen als homo religiosus nah“ (180). Allerdings räumt der Autor ein: „In der Offenbarung des Alten und Neuen Bundes ist in einer kategorialen, geschichtlich konkreten Weise explizit geworden, was der Menschheit außerhalb des jüdisch-christlichen Glaubens unbewußt, transzendental und ungegenständlich eigen ist —“ (180 f). Hier wird H. aber dem Eigentlichen der expliziten, thematischen Offenbarung der Bibel nicht gerecht. Man würde hier besser von Gotteserfahrungen sprechen, die, wenn auch übernatürlich, mehr Frage als Antwort sind und einer expliziten Offenbarung zur Klarheit bedürfen.

Was H. in den Kapiteln 2, 3 u. 4 über die Sprache und ihre Bedeutung für den Unterricht und dann in der Durchleuchtung der heute gängigen Religionsbücher sagt, das wäre einer selbstkritischen Betrachtung eines jeden Religionslehrers wert. Die Sprache eröffnet dem Menschen die Welt (68), sie gibt Wirklichkeit frei. Der Wandel der Zeit duldet keine Starrheit der Sprache, keine abgestorbene Sprache. Die Sprache manches Religionslehrers ist oft eher „kindertümelnd“ als „kindertümlend“. Es stimmt auch, daß man den Kindern als Beispiele nicht unnatürlich „brave“ Menschen vorführen darf, sondern Menschen aus Fleisch und Blut, wie man sie heute jeden Tag begegnen kann. Das waren übrigens auch die Heiligen; ver-

fälscht wurden sie nur in Legenden, leider auch in Heiligsprechungsprozessen.

Ein Thema des Buches muß noch unbedingt besprochen werden. H. sagt: „Religiöse Mitteilung hat es mit dem Mythos, nicht mit dem Logos zu tun (157). Kurz erklärt: Die Sprache des Logos ist die des wissenschaftlich Denkens. Mythos ist nach H. „jede Dasein (bildhaft) auslegende Rede“. Er versteht also unter Mythos nicht den Ausdruck archaischer Weltdeutung (so wird das Wort herkömmlich gebraucht), sondern eine Sprache, die sich an das Herz des Menschen wendet und ein Mitgehen nicht nur des Denkens, sondern der ganzen Existenz verlangt (156 f.). Gegen diese Deutung ist an sich nichts einzuwenden; es fragt sich nur, ob man mit dem gebräuchlichen Terminus der „literarischen Art“ und der entsprechenden spezifischen Aufgliederung nicht auskommen könnte, um den etwas gefährlichen Ausdruck „Mythos“ zu vermeiden. Daß auch der Religionslehrer die Geschichten der Bibel nicht so erzählen darf, als wären sie genau so geschehen, das kann um der Glaubensproblematik willen nicht genug betont werden.

Es gäbe noch manches an diesem problemreichen Buch hervorzuheben. Eine umfangreiche Besprechung scheint mir am Platz zu sein, um ihm gerecht zu werden. Es ist ein Buch, aus dem vieles zu holen ist, aber es verlangt einen kritischen Leser.

Linz

Sylvester Birngruber

BUSCHBECK BERNHARD / BUTTLER
GOTTFRIED, Lernziele und Lernfreiheit.
Folgen der Curriculum-Diskussion für die religionspädagogische Ausbildung. (136.)
Calwer, Stuttgart/Kösel, München 1973.
Kunstleinen, DM 14.80.

Die Autoren lehren Pädagogik und Religionspädagogik an der Evangelischen Fachhochschule in Darmstadt. Im 1. Teil des Buches behandelt *Buschbeck* die Probleme der Lernfreiheit, die durch die Erstellung von Curricula (C.) gegeben sind. Pädagogisch gesehene Emanzipation (E.) verlangt vom Erziehungsprozeß ein Mehr an individueller und gesellschaftlicher Freiheit. Daher muß der Lernprozeß den Schüler befähigen, die vorgegebenen Verhältnisse kritisch zu reflektieren, daß er so zu deren Veränderung befähigt wird. Hier setzt die Problematik der C.-Erstellung ein. Man versteht ja darunter geplante „Abläufe“, die operationalisierbare (durchführbare) Lernziele erstellen, die auf ihre Effizienz hin überprüft werden können. Es fragt sich nämlich, wie eine postulierte E. sich mit erstellten Lernzielen verträgt. Besagt emanzipatorische Pädagogik nicht von vornherein das Ende einer normativen Pädagogik? Das bejahen, hieße das andere Extrem der früher gepflegten Perpetuierung einer überkommenen, traditionel-

len Wertordnung aufstellen. Aber E. befreit sich gar nicht so leicht von einem spezifisch festgelegten Menschenbild, auch wenn sie die Sinnfrage ausklammert und rein wissenschaftliche technologische C. erstellen will. Dann entgeht man eben nicht einer Ideologie, wie dies die neomarxistischen Vorstellungen zeigen.

Der Weg wird allerdings zu keiner neuen Rückbindung an festgefügte Normen führen, wohl aber eine „substantielle Rationalität“ einbeziehen, d. h. eine Einsicht in das, was menschlich ist. Allerdings wird nach dem stets neu gefragt werden müssen, weil wir einen statischen Naturbegriff hinter uns gelassen haben. Lernen darf auf keinen Fall im Sinn des „behavioristischen“ Modells — das Wort kommt wie auch andere hier gebrauchte Ausdrücke der Unterrichtslehre aus den USA — als ein Prozeß aufgefaßt werden, der sich im wesentlichen ohne Zutun des Individuums ereignet und in Reaktionen besteht, die durch Reize ausgelöst werden; kein Wunder: Man geht von Tierversuchen aus und stellt den Menschen auf dieselbe Stufe. Die Rolle des selbständigen, schöpferischen und kritischen Denkens wird dabei ausgeklammert. Bildung wird aber nicht einseitig durch Dressur gewonnen, sondern über Gewohnheiten hinaus durch Einsichten, die verbalisiert als Wissen und Erkenntnis bewußt werden. Es tut dem Bildungsprozeß nicht gut, wenn ihm ein Korsett völlig durchgeplanter C. angelegt wird, die noch dazu auf ihre Effizienz hin überprüft werden sollen. In manchen Fächern, wie Deutsch und natürlich RU, wird man ein Lernziel nicht als ausgeführtes Verhalten überprüfen können, sondern nur als Disponibilität. Ethisches Verhalten kann nicht als Lernziel gestellt werden; es können nur Dispositionen zu diesem Verhalten angelernt werden.

Dazu kommen weitere Probleme der C.: Der Schüler soll nämlich dort ankommen, wo ihn die im Lernziel vorgeplante Lernorganisation hinführt. Im Lernprozeß selbst können aber neue Probleme akut werden; in der Auseinandersetzung mit Inhalten können neue Ziele auftreten. Und diese haben den Vorteil des „fruchtbaren Momentes“. Schule und Lernen sind eben ein interpersonales Geschehen zwischen Schüler und Lehrer. Und soweit ein Lernziel zu einer Anpassung führen soll, dann eben nur als „aktive Anpassung“, die sich über Reflexion und kritische Distanzierung vollzieht. Die Schule der modernen Gesellschaft erstrebt eine „Produktivitäts-Maximierung“, steht also unter dem Leistungsprinzip. Schule darf aber nicht einseitig die Interessen einer Leistungs- und Produktionsgesellschaft vertreten, sondern muß Anwalt des Kindes sein. Es muß also jeweils neu gefragt werden, welche Leistungen wünschbar und sinnvoll sind, damit kein emanzipatorisches Defizit

entsteht. Es darf bei der Lernzielfindung auch die aktive Mitarbeit der Schüler nicht übersehen werden, denn der Bildungsprozeß findet im Kommunikationsprozeß statt.

Das sind die wichtigsten Gedanken des ersten Teiles des Buches, das Religionspädagogen, aber auch allen Religionslehrern, die ihre Praxis mit einer guten Theorie unterbauen wollen und sich zugleich mit dem Vokabular einer modernen Unterrichtslehre vertraut machen wollen, sehr empfohlen werden kann. Wenn hier der 2. Teil des Buches nur ganz kurz besprochen wird, dann

soll dies keine Abwertung sein. *Buttler* behandelt die Probleme Hochschule und C. Er hat seine Fachhochschule vor Augen, wo Religionslehrer und Pastoralhelfer ausgebildet werden. Das Problem C. und Lernfreiheit heißt hier vor allem Wissenschaft und Praxisbezogenheit, Normierung und Auswahl von Lerninhalten. Aus diesem Teil könnten die Leiter von religionspädagogischen Akademien fruchtbare Anregungen schöpfen. Im ganzen ist es ein sehr wertvolles Buch der religionspädagogischen Praxis.

Linz

Sylvester Birngruber

Inlandsbezug 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, Kopenhagen.

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

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

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

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

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

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

Bezugspreise ab Jahrgang 1973

	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: OO. Landesverlag, A-4010 Linz, Landstraße 41. — Printed in Austria.



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

J.L. BACON

Gegründet 1853

Komm.-Ges.

4021 LINZ, Wachrenergasse 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 Mosalken 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



Schutzengel

**Apotheke
Linz**

Promenade

Ruf 78-4-01

Theologisch- praktische Quartalschrift

Aus dem Inhalt:

- P. Schoonenberg: Christologische Diskussion heute
K. Hörmann: Die Bedeutung der konkreten Wirklichkeit
für das sittliche Tun nach Thomas von Aquin
G. Domann: Die klösterliche Hausgemeinde und
die Erneuerung der Orden
V. Eid: Kirche in Gesellschaft
R. Kaczynski: Das neue deutsche Meßbuch
G. Griesl: Hinführung zum Sakrament der Buße
G. L. Vogel: Stigmatisierung und Wunderheilungen – unerklärlich?

Inhaltsverzeichnis des zweiten Heftes 1975

	Abhandlungen	Seite
Piet Schoonenberg:	Christologische Diskussion heute	105
Karl Hörmann:	Die Bedeutung der konkreten Wirklichkeit für das sittliche Tun nach Thomas von Aquin	118
Gerd Domann:	Die klösterliche Hausgemeinde und die Erneuerung der Orden	130
	Pastoralfragen	
Volker Eid:	Kirche in Gesellschaft	143
Reiner Kaczynski:	Das neue deutsche Meßbuch	153
Gottfried Griesl:	Pastoraltheologische Anregungen für die Hinführung zum Sakrament der Buße	164
	Mitteilungen	
Gustav L. Vogel:	Stigmatisierung und Wunderheilungen — unerklärlich? . . .	171
	Berichte	
Peter Gradauer:	Römische Erlässe und Entscheidungen	176
	Literatur	
	Eingesandte Bücher	180
	Buchbesprechungen	183
	Philosophie, Bibelwissenschaft AT, NT, Kirchengeschichte, Moral- theologie, Pastoraltheologie, Katechetik/Pädagogik, Homiletik, Spiritualität, Verschiedenes.	
	Bezugsbedingungen	letzte Seite

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

Anschriften der Mitarbeiter: P. Gerd Domann SAC, A-5020 Salzburg, K.-Adrian-Straße 12. Dr. Volker Eid, Hochschulprof., D-86 Bamberg, Feldkirchenstr. 21. DDr. Peter Gradauer, Hochschulprof., A-4020 Linz, Herrenstr. 37. Dr. Gottfried Griesl, Univ.-Prof., A-5020 Salzburg, Akademiestr. 3. Dr. Karl Hörmann, Univ.-Prof., A-1030 Wien, Rennweg 10. Dr. Reiner Kaczynski, I-00165 Roma, Via di Monte del Gallo 9/16. Dr. Piet Schoonenberg SJ, Univ.-Prof., Nijmegen, Nijmegsebaan 74, Nederland. DDr. Gustav L. Vogel, Univ.-Prof., D-5414 Koblenz-Vallendar, Palottistraße 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 1957–1968. Die Mitarbeiter werden gebeten, das zu beachten. Manuskripte, Rezensionsschriften und Tauschexemplare sind an die Redaktion zu senden. Die Geschäftspost ist zu richten an den OÖ. Landesverlag, A-4010 Linz, Landstraße 41.

Christologische Diskussion heute

Die Erörterung von Glaubensfragen ist heute in großem Ausmaß eine Diskussion über Jesus Christus geworden. Es geht nicht nur um Erbsünde, Transsubstantiation, Kollegialität und Subsidiarität. Alle diese Themen werden erörtert, aber dazu kommt ein sehr dringliches Fragen über „die Sache Jesu“ und seine Person. Man spürt das in Glaubensgesprächen, in Gruppen und Tagungen und namentlich in der Menge fachtheologischer und popularisierender Literatur über Jesus. Man könnte von einer „Jesus-Bewegung“ bei den Exegeten und systematischen Theologen sprechen.

Heutige Schriftausleger kreisen hauptsächlich um zwei Themen: um das historische Leben Jesu und seine Auferstehung. Dabei fällt auf, daß die nach-bultmannsche Forschung einerseits mit einem gewissen Vertrauen die Botschaft und Gestalt des historischen Jesus neu aufzudecken versucht, andererseits der personalen Wirklichkeit des Auferstandenen sehr kritisch gegenübersteht. In der Dogmatik hat sich die bei kath. und noch mehr bei prot. Theologen vorherrschende exklusive Verknüpfung des Erlösungswerkes Christi mit seinem Tod gelockert, die anselmianische Erlösungslehre hat ihre Vorherrschaft eingebüßt. Man sieht das Werk Christi in seinem prophetischen Auftreten wie in seiner Verherrlichung (zumindest wenn man dieser positiv gegenübersteht) und deutet von daher seinen Kreuzestod. Jesu Geschichte und Gegenwart werden in Theologien der Hoffnung, der Revolution, der Emanzipation, der Befreiung auf unser heutiges Heilsbedürfnis hin verstanden.

In diesem summarischen Überblick blieb bisher ein Thema unerwähnt: die Person Jesu in ihrer Beziehung zu Gott, die Gottessohnschaft und Menschlichkeit Jesu. Wir müssen uns nicht nur mit der Schrift, sondern auch mit dem Bekennen und Befragen ihrer Botschaft in der Überlieferung auseinandersetzen. Diese Tradition hat einen gewissen Höhepunkt erreicht in der Glaubenslehre der Konzilien von Nikaia und Chalkedon, die allerdings weitgehend nicht nur als Ende, sondern auch als Anfang neuer Reflexion anerkannt werden. Seitdem K. Rahner seinen Beitrag „Chalkedon — Ende oder Anfang?“¹ veröffentlichte, ist die chalkedonische Formel ‚Eine Person in zwei Naturen‘ immer mehr Gegenstand kritischer Reflexion geworden. Darüber soll dieser Artikel handeln. Wir besprechen also nur einen kleinen Ausschnitt aus den vielen Diskussionen, die sich auf Jesus Christus beziehen. Selbst diese christologischen Fragen im engeren Sinn sind schon zu viel für einen Artikel. Doch sind sie besonders wichtig, sowohl für die vielen, die in der klassischen Christologie Chalkedons erzogen wurden, als auch für alle, die dem Glauben treu bleiben wollen, den die meisten Kirchen in ihren Glaubensbekenntnissen aussprechen.

I. Chalkedon

1. Vorgeschichte

Allgemein wird angenommen, daß es in den Schriften des NT einen Pluralismus der Christologien gibt — die allerdings ein und denselben Glauben an Gottes Heilsgabe in Jesus ausdrücken wollen. In der nachbiblischen Tradition kommt beim Apologeten Justin im 2. Jh. eine Logos-Christologie zum Vorschein, die über die Apologeten und Origenes allmählich vorherrschend wird. Wie im Prolog des Jo-Ev wird in dieser Christologie die Heilswirkung Gottes vor Christus als sein Wirken durch den Logos dargestellt. Anders aber als in diesem Prolog und namentlich im ganzen Jo-Ev wird

¹ K. Rahner, Chalkedon — Ende oder Anfang?, in: Das Konzil von Chalkedon, hg. von A. Grillmeier / A. Bacht, Bd. II, Würzburg 1954, 3—49 (unter dem Titel: Probleme der Christologie heute, in: K. Rahner, Schriften zur Theologie, Bd. I, Einsiedeln 1961, 169—222).

dabei die Transzendenz Gottes, des Vaters, in einseitiger Weise so gedacht, daß er nicht direkt Menschen erscheinen und sich ihnen mitteilen kann. Deshalb ist der Logos Mittler des Heiles und sogar der Schöpfung selbst, ein Gesandter Gottes, ein „zweiter Gott“, weniger göttlich aber als der Vater und ihm untergeordnet. Ein Subordinatismus in der Logos-Lehre findet sich in einer Reihe kirchlicher Schriftsteller von Justin bis Origenes; er wird namentlich beim letzteren durch entgegengesetzte Aussagen korrigiert, aber er verschwindet niemals. So wird in der immer mehr hellenisierten christlichen Theologie die Gottheit aufgefaßt als in Graden (Logos und Geist) herabsteigende, was in dieser Hinsicht dem Mittleren- und dem Neu-Platonismus entspricht. Die Generation des 4. Jh. kann sich aber ein solches Herabsteigen in Graden des göttlichen Wesens nicht mehr denken; sie steht vor der Entscheidung, den Logos (und später ebenso den Geist) entweder als Geschöpf oder als unverkürzt göttlich anzuerkennen. Der Arianismus wird geboren, und Nikaia (325) antwortet.

Diese erste, in ihrer Wirkungsgeschichte allgemeinste und grundlegendste Kirchenversammlung klärt die Frage, indem sie ein bestehendes Taufsymbolum präzisiert und damit ihr Christusbekenntnis in den Rahmen der Heilsgeschichte einfügt. Nach dem Vater bekennt sie den konkreten „einen Herrn Jesus Christus, den Sohn Gottes“. Ihm schreibt dieses Symbolum zuerst gegen den Arianismus göttliche Prädikate zu: Wir glauben an ihn „als Einziggeborenen, gezeugt vom Vater, das heißt aus der Wesenheit des Vaters, Gott von Gott, Licht vom Lichte, wahrer Gott vom wahren Gott, gezeugt, nicht geschaffen, wesenseins mit dem Vater, durch den alles geworden ist, was im Himmel und was auf Erden ist“². Dann folgen Menschwerdung und weitere Geschichte dieses eingeborenen Sohnes: „der um uns Menschen und um unseres Heiles willen herabgestiegen und Fleisch und Mensch geworden ist“ usw. (NR 155). Die Präzisierung „Fleisch und Mensch“ geschieht in Gegenüberstellung zur Reduktion der Menschheit Christi auf seinen Leib, die dem Arianismus und dem ihn bekämpfenden Apollinarismus gemeinsam ist.

Nicht nur die Kommentatoren, sondern auch die Konzilsväter waren sich bewußt, daß sie einen Terminus einführten, der nicht biblisch ist: „wesenseins“ (homooúsios). Es gibt aber noch einen Unterschied zwischen Nikaia und dem NT, der weniger auffällt, aber auf die weitere Dogmengeschichte viel tiefer eingewirkt hat: Die Perspektive hat sich geändert. Im NT war der Mensch Jesus in seiner einzigartigen Beziehung zu Gott, in seinem „Tun und Lehren“ (Apg 1, 1), seinem Tod und seiner Verherrlichung der Ausgangspunkt. In Nikaia war es der Sohn in seiner Zeugung aus Gott und seiner Wesenseinheit mit ihm; erst nach den göttlichen Prädikaten wird das Menschwerden und Menschsein erwähnt. Diese Sicht ist nicht die der Evangelien, nicht einmal die des Jo-Ev, nur die des Jo-Prologs. Nikaia kam zu dieser Umkehrung der Perspektiven, weil die Erörterung über das innergöttliche Verhältnis des Sohnes zum Vater im Mittelpunkt stand und weil schon lange Zeit das christologische Denken den Logos als Ausgangspunkt genommen hatte.

Insoweit dieses Denken nicht vom konkreten Jesus, sondern vom göttlichen Logos oder Sohn ausging, entstand das Problem, wie man diese Einheit wiederfinden konnte. Nikaia hat dieses Problem verschärft. Seither stehen in aller Deutlichkeit 2 Schulen und 2 Lösungen einander gegenüber: die alexandrinische Schule mit ihrem Logos-Fleisch-Schema und die antiochenische mit dem Logos-Mensch-Schema. Die Alexandriner sahen zuerst die Einheit in Christus, sie sahen sie aber vom Logos her und kamen so in die Gefahr, die Eigenheit des Menschen Jesus herabzumindern. Die Antiochener sahen zuerst diese menschliche Eigenheit und Eigenständigkeit und konnten die Ein-

² J. Neuner / H. Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*, 8. Aufl., neubearbeitet von K. Rahner / K. H. Weger, Regensburg 1971, N. 155. (Weiterhin im Text angeführt als NR mit Nummer.)

heit Christi meistens nur nachträglich zum Ausdruck bringen. Wie bekannt, kam es zuerst zu einem Sieg der Alexandriner im Konzil von Ephesus (431), das aber leider durch Lieblosigkeit und Unrecht gegen Nestorius ein „scandalum oecumenicum“ wurde³. Nachher wurde die alexandrinische Christologie im Monophysitismus zur Einseitigkeit getrieben. Da erhoben sich zwei klare Proteste: der Brief des Papstes Leo I. an Flavianus (449) und das Konzil von Chalkedon (451).

2. Chalkedon selbst

Chalkedon wollte zuerst nur das Glaubensbekenntnis von Nikaia, zwei Briefe Kyrills von Alexandrien und den Brief Leos I. anerkennen, ohne eine neue Formel zu bilden. Wenn es das schließlich unter dem Druck des Kaisers dennoch tat, so erließ es kein neues Glaubensbekenntnis, sondern nur eine erklärende Lehre. „Wir lehren zu bekennen“, sagt das Konzil⁴ und führt damit ein neues *genus litterarium* ein: die dogmatische Belehrung (*constitutio dogmatica*). Das Konzil will aber keineswegs das Symbolum durch ein Dogma ersetzen, denn es rezipiert Nikaia ausdrücklich. Seine ganze christologische Formel sagt denn auch genau dasselbe wie die oben zitierten Sätze von Nikaia. Nur wird Nikaia in zweierlei Hinsicht zugespitzt: 1. wird das unverkürzte, völlige Menschsein Jesu gegen dem Monophysitismus behauptet und 2. wird bis zum Überdruß betont, daß göttliche und menschliche Prädikate ein und demselben Christus zukommen.

Im Kern der chalkedonischen Aussage ist es gut, 2 Sätze zu unterscheiden: einen 1., in dem in hauptsächlich traditioneller Terminologie beide Aussagereihen dem einen Christus zuerkannt werden, und einen 2., in dem dies durch eine neue Terminologie, nämlich durch den Unterschied zwischen Natur und Person, erhellt wird.

Der 1. Satz stellt kühn dem göttlichen *homousios* von Nikaia ein menschliches *homousios* an die Seite und verdient deshalb ebensoviel Beachtung wie der Satz über die Naturen und die Person, an den wir uns meistens nur als die Lehre Chalcedons erinnern. „Der eine und selbe ist wesensgleich dem Vater der Gottheit nach und wesensgleich auch uns seiner Menschheit nach“ (NR 178), so steht im 1. Satz.

Im 2. Satz werden Gottheit und Menschheit in dauernder Unterschiedenheit als 2 Naturen beschrieben, die zugleich in eine Person zusammenkommen: „Wir bekennen einen und denselben Christus, den Sohn, den Herrn, den Einziggeborenen, der in zwei Naturen unvermischt, unverwandelt, ungetrennt und ungesondert besteht. Niemals wird der Unterschied der Naturen wegen der Einigung aufgehoben, es wird vielmehr die Eigentümlichkeit einer jeden Natur bewahrt, indem beide in eine Person und Hypostase zusammenkommen. Wir bekennen nicht einen in zwei Personen getrennten und zerrissenen, sondern einen und denselben einziggeborenen Sohn, das göttliche Wort, den Herr Jesus Christus, wie schon die Propheten es vor ihm verkündet und der Herr Jesus Christus selbst es uns gelehrt und das Glaubensbekenntnis der Väter es uns überliefert hat“ (NR 178).

Chalkedon hat somit der alexandrinischen Ausschweifung des Monophysitismus durch einen antiochenischen Unterschied der Naturen vorgebeugt, es hat aber zugleich den Dualismus der Personen, soweit es diesen in der antiochenischen Schule gab, vermieden. Das Konzil wollte das Wahre in den Christologien beider Schulen bewahren und durch eine terminologische Klärung zueinander vermitteln. Es hat, so könnte man sagen, den Alexandrinern auf der Ebene der Person, den Antiochenern aber auf der Ebene der Naturen recht gegeben. Damit hat man sich aber wieder um einen Schritt weiter von der Christologie des NT entfernt. Dabei ist die Einführung neuer Termini nicht das Wichtigste, sondern die konsequente Durchführung der Sicht vom göttlichen

³ A. Grillmeier, Das Scandalum oecumenicum des Nestorius in kirchlich-dogmatischer und theologischer Sicht, in: Scholastik 36 (1961), 321—356.

⁴ ὁμολογεῖν... ἐκδιδάσκουμεν (confiteri docemus): Denzinger — Schönmetzger n. 301.

Logos her. Das Menschliche in Jesus, das in der Schrift das Erstgekannte und der Ausgangspunkt war, wird jetzt an 2. Stelle noch einmal bestätigt: Der Christus ist wesenseins mit dem Vater *und auch* wesensgleich mit uns.

3. Kontext von Chalkedon

Die chalkedonische Christologie, in der die meisten von uns unterrichtet worden sind, ist nicht nur die der hier zitierten Formeln, sondern auch die des näheren Kontextes von Chalkedon. Dieser nähere Kontext wird hauptsächlich vom Lehrschreiben Leos I. und von den zwei auf Chalkedon folgenden Konzilien von Konstantinopel gebildet. Was Chalkedon in seiner Aussage ziemlich abstrakt definierte, wurde von Leo I. in einer überschwenglichen Rhetorik dargelegt, wobei verschiedene Punkte deutlicher und betonter als in Chalkedon hervortreten.

1. Die eine Person Christi ist die göttliche, und nur die göttliche Natur ist die ihr eigene. „In der unversehrten und vollkommenen Natur eines wahren Menschen ist also der wahre Gott geboren worden, vollkommen in dem Seinigen, vollkommen in dem Unsrigen. (. . .) So tritt denn der Sohn Gottes in diese niedrige Welt ein. Er steigt herab von seinem himmlischen Thronszitz und verläßt doch nicht die Herrlichkeit des Vaters.“ (NR 175)

2. Der Unterschied der beiden Naturen wird von Leo I. in endlosen Gegensätzen dargelegt. Zum Beispiel diene folgender Satz: „Der in seiner Natur Unsichtbare wird sichtbar in der unsrigen. Der Unbegreifliche wollte begriffen werden. Er blieb der vor aller Zeit Seiende und hat einen Anfang genommen in der Zeit. Der Herr des Alls hat unter Verhüllung seiner unermeßlichen Herrlichkeit Knechtsgestalt angenommen. Der leidensunfähige Gott hat es nicht verschmäht, ein leidender Mensch zu sein. Der Unsterbliche wollte den Gesetzen des Todes untertan sein“ (NR 175). Schließlich werden von Leo I. folgerichtig auch die Wirkungen der Naturen unterschieden, und zwar so, daß sie fast als zwei Subjekte zusammenarbeiten: „Denn es wirkt jede der beiden Naturen in Gemeinschaft mit der anderen, was ihr eigen ist; das Wort wirkt, was des Wortes ist, das Fleisch verrichtet, was des Fleisches ist. Das eine von ihnen strahlt herrlich in Wundern, das andere unterliegt den Schmähungen“ (NR 177).

Nicht nur der Brief Leos I., der stark mit der antiochenischen Christologie verwandt ist, sondern auch 2 Briefe Kyrills, welche die alexandrinische Ansicht vertraten, gehören zum Kontext von Chalkedon. Die folgenden Konzilien von Konstantinopel bringen diesen ganzen Kontext mehr in den Vordergrund. Das gilt zuerst vom Konzil von 553 (das II. v. Konstantinopel, das I. war 381), genannt das Drei-Kapitel-Konzil, weil es drei Schriften antiochenischer Christologie verurteilt. Dieses Konzil gibt eine alexandrinische, kyrillische Auslegung von Chalkedon und will soweit wie möglich alle Zweiheit aus dem Christusbekenntnis verdrängen. Das von Leo I. hervorgehobene Handeln jeder der zwei Naturen wird direkt auf die eine Person bezogen: Es wird nämlich verurteilt, wer sagt, „ein anderer sei das Wort Gottes, das Wunder wirkte, und ein anderer sei Christus, der gelitten hat“ (3. Kanon NR 182). Diese eine Person aber wird, sowie bei Leo I. und Kyrill und klarer als im Konzilstext von Chalkedon, eindeutig als die göttliche Person dargestellt: Der göttliche Logos hat zwei Geburten, eine ewige aus dem Vater und eine „in den letzten Tagen“ aus Maria (2. Kanon NR 181), sodaß umgekehrt „unser im Fleische gekreuzigter Herr Jesus Christus wahrer Gott und Herr der Herrlichkeit ist und einer aus der hl. Dreifaltigkeit“ (10. Kanon NR 189).

Dieser ganz alexandrinischen Tendenz des Konzils von 553 steht aber 680 (III. Konzil v. Konstantinopel) eine leonische und antiochenische gegenüber. Versuchte Constantinopolitanum II Chalkedon soweit wie möglich mit dem Monophysitismus zu versöhnen, Constantinopolitanum III verurteilte gerade eine mildere Form desselben, die in Christus wenigstens nur eine Wirkung (Monoenergetismus) und nur einen Willen (Monothelismus) annahm. Dieser Strömung gegenüber berief man sich wieder auf den Satz Leos I. über die eigene Wirkung jeder der zwei Naturen und man stellt „zwei natürliche Willen und zwei natürliche Wirkungen“ einander ganz chalkedonisch gegenüber: „ungetrennt, unverändert, ungeteilt und unvermischt“ (NR 220). „Gleichwie nämlich sein allheiliges und unbeflecktes, beseeltes Fleisch durch die Vergöttlichung nicht aufgehoben wurde, sondern in seinem eigenen Stande und seiner Art verblieb, so ist auch sein menschlicher Wille, obwohl er vergöttlicht ist, nicht aufgehoben“ (NR 220). Das erste Anliegen Chalkedons, die Wesenseinheit Christi mit uns seiner Menschheit nach auszusprechen, ist hier bis in die Freiheit und das Handeln Christi weitergedacht.

Leo I. gab Chalkedon zum Großteil seinen Hintergrund, Constantinopolitanum II und III gaben, in dialektischem Verhältnis zueinander, ihm seine weitere Auslegung. Dadurch ist der Unterschied zur ntl Christologie immer deutlicher geworden. Es wurden nicht nur immer neue Termini eingeführt, sondern auch die Sichtänderung ist immer klarer geworden. Der Ausgangspunkt dieses christologischen Denkens liegt eindeutig in Gott. Deshalb ist die Person Christi die göttliche Person des Logos oder des Sohnes, „einer aus der hl. Dreifaltig-

keit". Der johannäische Satz: „Das Wort ist Fleisch geworden“ wird gedeutet als: „Das Wort hat Fleisch angenommen“, denn Wort und Fleisch, Gottheit und Menschheit Christi, bleiben unterschieden. Sie sind die zwei Naturen der einen göttlichen Person, mit ihrer je eigenen Freiheit und Wirkung. Weil diese Person göttlich ist, ist die göttliche Natur seine eigene, die menschliche Natur, die angenommene. Das ist das chalkedonische Christusbild.

II. Kritik an Chalkedon

1. Vorbemerkungen

Es gibt eine zweifache Kritik an Chalkedon (den Kontext dieses Konzils miteingeschlossen), je nachdem man seine Voraussetzung bejaht oder verneint. Diese Voraussetzung ist die einzigartige Gottessohnschaft Jesu, die namentlich im Jo-Ev und im Symbolum von Nikaia ausgesagt wird. Diese wurde nicht nur im Arianismus, sondern wird auch heute öfters verneint. Die moderne Verneinung wird wohl einmal als Neu-Arianismus angesprochen, doch ist diese Benennung sehr ungenau. Die Fleischwerdung eines Erstgeschöpfes, des Logos, in Jesus, das mythologische und geradezu gnostische Element des Arianismus, wird heute wohl von niemand angenommen. Man verneint aber des öfteren mit dem Arianismus die Gottheit Jesu. Dabei ist dennoch zu bedenken, daß eine solche Verneinung auch der vorläufige und unglückliche Ausdruck eines Versuches sein kann, die Einzigartigkeit und sogar die einzigartige Gottbezogenheit Jesu nicht außerhalb, sondern innerhalb seiner menschlichen Wirklichkeit zu finden. Deshalb müssen wir auch mit solchen „niederen“ Christologien im Gespräch bleiben. In diesem Artikel aber handelt es sich nur um eine Kritik an Chalkedon, die Nikaia voraussetzt.

Dieser methodischen Bemerkung möchte ich eine persönliche hinzufügen. Ich bekenne Jesus als den Sohn Gottes und als Gott von Gott im Sinne des Jo-Ev und des nizanischen Symbolums. Ich will davon, wie von der menschlichen Wirklichkeit Jesu, nichts herabmindern. Ich frage nur, ob man dieses tiefste Geheimnis Jesu nicht auch anders als in der chalkedonischen Christologie zur Sprache bringen kann. Dies frage ich gerade, um dieses Geheimnis heute verkünden zu können, und ich weiß mich in dieser „fragenden Orthodoxie“ nicht allein.

Denn schon von Anfang an wurde Chalkedon befragt und kritisiert. Für die seit Ephesus getrennten nestorianischen Kirchen war es zu spät: Die Ablehnung des Nestorius als „des neuen Judas“ zu Ephesus hatte eine zu tiefe Kluft gegraben, um aus Chalkedon eine Anerkennung des Anliegens des Nestorius herauszuhören. Die Monophysiten dagegen (obwohl sie manchmal in einer anderen Terminologie dasselbe sagen) konnten in Chalkedon und namentlich in den Worten Leos I. nur eine Zerreißung des einen Christus sehen. Dies alles gehört nicht nur der Vergangenheit an. Monophysitische Kirchen haben den Islam überstanden, und nestorianische Missionare haben bis nach China hinein gepredigt. Die nestorianische Kirche der Chaldäer und die monophysitischen Kirchen der Kopten, Äthiopier, Armenier und Syromalabaren werden heute zwar als „kleinere Ostkirchen“ bezeichnet, aber es wäre unchristlich, sie deshalb geringer zu achten. Sie sind schon mit den größeren Kirchen der östlichen Orthodoxie im Gespräch, und ein panorthodoxes Konzil wird vorbereitet. Es war eine schöne österreichische Initiative des Stiftungsfonds „Pro Oriente“ und seines unermüdlenden Inspirators Otto Mauer (†), daß auch zwischen diesen und der römisch-katholischen Kirche Konsultationen stattfanden⁵. Wir haben einander zu befragen, ob vielleicht auf beiden Seiten doch derselbe Glaube an den einen Herrn Jesus Christus auf verschiedene Weise ausgesprochen wird.

⁵ Eine erste Konsultation bezog sich auf die Christologie, eine zweite auf die Unfehlbarkeit; vgl. O. Mauer, Christologischer Disput heute. Nicht offizielle Konsultation zwischen Theologen der altorientalischen Kirchen und der römisch-katholischen Kirche, in: Wort und Wahrheit 27 (1972), 78—86; A. Grillmeier, Christen aus Ost und West, in: Wort und Wahrheit 28 (1973), 486—489.

Das gilt aber auch im eigenen Hause. Wenn es heute in unserer römisch-katholischen Kirche Theologen gibt, die Chalkedon kritisieren, soll man sie nicht sofort als nicht mehr zur Kirche gehörend ansehen, sie nicht sofort als Modernisten qualifizieren oder als Leute, die erst heute die schon längst widerlegten Behauptungen der liberal-protestantischen Dogmenhistoriker entdeckt haben und meinen, modern zu sein, wenn sie diese wiederholen. So einfach ist die Sache bestimmt nicht. Man kann nicht von vornherein ausschließen, daß die Dogmenhistoriker am Anfang unseres Jh. zu richtigen (wenn auch meistens ergänzungsbedürftigen) Entdeckungen gekommen sind und daß die Fragen der liberalen Protestanten und der katholischen Modernisten jener Zeit noch nicht ganz beantwortet sind.

Da die Theologie zugleich (und sogar zuerst) der heutigen Verkündigung einen Dienst zu leisten hat, muß man sich auch fragen, ob die Aussagen Chalkedons heute noch verstanden werden und ob Jesus Christus nicht unter einem anderen Verstehenshorizont gepredigt werden muß. Vielleicht wird die Kritik an Chalkedon uns den Weg zu neuem Schriftverständnis und Wissen um Jesu selbst führen. Deshalb werden nun einige kritische Fragen an Chalkedon besprochen und damit zusammenhängende Versuche, denselben Christusglauben anders, verständlicher, vielleicht sogar tiefer auszusprechen.

Dabei gehen wir von dem aus, was schon am Anfang dieses Artikels als ein Konsens der Exegeten festgestellt wurde: Im NT gab es einen Pluralismus der Christologien, die aber zugleich denselben Glauben ausdrücken wollten. In gewissem Ausmaß hat es einen solchen christologischen Pluralismus immer gegeben, da (z. B. später im Gegensatz zwischen Thomismus und Skotismus) die Diskussion zwischen Alexandrien und Antiochien auf einer anderen Ebene weitergeführt wurde. Namentlich heute ist ein solcher Pluralismus möglich und, wie Dietrich Wiederkehr in einem 'theologischen Bericht' ausführlich betont, notwendig⁶. Diese Möglichkeit und Notwendigkeit könnten in einem Kapitel theoretischer Hermeneutik dargelegt werden, aber der Raum dieses Artikels läßt das nicht zu. Die folgenden Darlegungen selbst werden sie hoffentlich auf praktischer Ebene beweisen.

2. Allgemeine Kritik an Chalkedon

a) „Chalkedon ist nicht biblisch.“

Dieser Satz kann auf den zweifachen Unterschied hinweisen, den wir oben zwischen Chalkedon und dem NT aufdeckten, auf den terminologischen und den perspektivischen Unterschied. Daß Chalkedon eine andere Terminologie als die biblische einführt, darf gewiß nicht als Kritik gelten. Erneuerung von Wörtern und Begriffen ist sogar sehr biblisch. Schriften des NT haben anderswo ungebrauchte Titel für Jesus benutzt (der Hebräerbrief: Hohepriester; der Jo-Prolog: Logos), ja die Anwendung atl Titel (Messias, Menschensohn usw.) auf Jesus ist bezüglich seines eigenen Selbstverständnisses wenigstens im großen und ganzen selbst schon eine bedeutende Erneuerung. Aber auch abgesehen davon, ist eine sprachliche und begriffliche Erneuerung immer gut, weil (und insoweit) sie zur Vermittlung derselben Botschaft unter einem geänderten Verstehenshorizont notwendig ist. Ist also der terminologische Unterschied zwischen NT und Chalkedon an sich kein Punkt der Kritik, der perspektivische Wandel ist das wohl. Auf ihm beruht m. E. sogar die fundamentalste Kritik an Chalkedon, was sich im folgenden zeigen wird.

Der Satz: „Chalkedon ist nicht biblisch“ kann aber noch etwas anderes bedeuten, nämlich, daß das Konzil hinter dem Reichtum der ntl Christologie zurückbleibt. Das tut es tatsächlich. Wenigstens 4 Themen (deren jedes wieder einen Reichtum von

⁶ D. Wiederkehr, Konfrontationen und Integrationen der Christologie, in: Theologische Berichte, hg. v. J. Pfannmutter / F. Furger, Einsiedeln 1973, 11–119, bes. 19.

Aspekten hat) sind wohl ganz aus der Sicht der oben erwähnten chalkedonischen und konstantinopolitanischen Aussagen (aber nicht ganz aus denen des Nicaenums und Leos I.) ausgeschlossen: die Beziehung Jesu zu seinem Vater, die eigene Geschichte Jesu (die Erniedrigung und die Erhöhung des Sohnes Gottes), sein Heilswerk und seine Stelle im ganzen der Heilsgeschichte. Nun kann man aber auch das diesen Konzilien selbst nicht vorwerfen. Die Einleitung von „Neuner-Roos“ hat bestimmt recht, wenn sie sagt: „Nicht das gesamte Gut der Offenbarung ist in den Lehrurkunden enthalten“⁷. Doch ist der Vorwurf den vielen Theologien gegenüber geltend zu machen, welche die Beziehung der göttlichen und menschlichen Natur zum zentralen Thema machen, dabei das ursprüngliche Verhältnis Jesu zum Vater fast ganz übersehen und dann diese unio hypostatica in Soteriologie und Heilsgeschichte (mitsamt Eschatologie) noch kaum zur Sprache bringen, geschweige denn, daß sie diese in der Behandlung der unio hypostatica selbst beabsichtigen. Die Konzilien und den „Denzinger“ trifft kein Vorwurf, aber um so mehr die „Denzinger-Theologie“!

b) *„Chalkedon ist nicht biblisch, sondern hellenistisch.“*

Abgesehen davon, daß „hellenistisch“ kein Gegensatz zu „biblisch“, sondern zu „jüdisch“ ist, und daß das NT selbst teilweise schon hellenistisch redete und dachte, ist auch dieser Satz an sich keine gerechtfertigte Kritik. Eine Hellenisierung der christlichen Botschaft (in Sprache und Denkhorizont) ist gut und notwendig, ebenso wie heute eine Übertragung in das Denken der heutigen westlichen Welt (aber auch in das des Ostens, Lateinamerikas, Afrikas usw.). Zugleich mit einer solchen Übertragung droht aber immer eine Verfälschung, indem man vorschnell überträgt, gewisse Aspekte außer acht läßt, Voraussetzungen aus einer Kultur ohne kritische Befragung übernimmt usw. Deshalb sollten immer Hellenisierung der christlichen Botschaft und Enthellenisierung der übernommenen Begriffe und Voraussetzungen gleichen Schritt halten. Die ganze Frage der historischen Dogmenkritik ist, ob sie das getan haben. Liberal-protestantische Dogmenhistoriker wie Hernack haben schnell von einer „akuten Hellenisierung“ des Christentums gesprochen und diese als eine Verfälschung angeprangert. Heutige Historiker wie P. Henry, A. Grillmeier und R. Ricken⁸ sind dagegen der Ansicht, daß eine solche verfälschende Hellenisierung vielmehr auf Seite der Häresien, zumal des Arianismus und des Monophysitismus zu finden ist und daß gerade die Konzilien enthellenisiert haben. Ihnen ist recht zu geben, und dennoch bleibt eine kritische Frage: War diese Enthellenisierung damals genügend? Oder genauer, genügt sie heute, damit wir das Christusgeheimnis aus der hellenisierten Tradition heraushören können? Eigentlich muß eine kritische Stellungnahme zu einer Kultur immer ungenügend bleiben, solange man im Rahmen dieser Kultur zu denken hat. Deshalb ist vielleicht unsere Zeit berufen, die christliche Tradition und namentlich die Christologie tiefergehend zu enthellenisieren, als das vorher möglich war, und zwar zugleich durch ein Zurückgreifen auf die Schrift und eine (abermals kritische) Begegnung mit unserem heutigen Verständnis.

c) *„Chalkedon denkt nicht funktional, sondern ontologisch; nicht relational, sondern ‚physisch‘; nicht historisch, sondern statisch.“*

Dieser Satz versucht die Punkte zu treffen, in denen wir gerade heute die Christologie enthellenisieren sollen. Tatsächlich denkt die ntl Christologie (am meisten die „implizite Christologie“ im Handeln und Sprechen Jesu selbst) funktional: Sie bezieht sich

⁷ A. a. O. (s. Anm. 2), 21.

⁸ P. Henry, Art. Hellenismus und Christentum, in: LTK², V, 215—222; A. Grillmeier, Hellenisierung — Judaisierung des Christentums als Deuteprinzipien der Geschichte des kirchlichen Dogmas, in: Scholastik 33 (1958), 321—355, 528—558; F. Ricken, Das Homoeousios von Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus, in: Zur Frühgeschichte der Christologie, hg. von B. Welte, Freiburg 1970, 74—99.

auf Jesu Tun. Sie ist relational: Jesus bezieht sich auf den Vater und auf uns und bezieht uns in sein eigenes Verhältnis zum Vater ein. Sie ist somit auch historisch, das heißt bezogen auf Jesu und unsere Geschichte. Unsere heutige Christologie ist bestrebt, diese Eigenschaften wiederzugewinnen. Dazu hat sie nicht nur, wie unter a) gesagt wurde, Lücken zu füllen, sondern auch die chaledonischen Begriffe kritisch anzusehen.

Chalkedon kann als „physisch“ und statisch betrachtet werden, da die von ihm angewandten Begriffe der göttlichen und menschlichen Natur die Beweglichkeit der Geschichte nicht einschlossen. Es ist aber die Frage, ob der damalige, noch sehr vulgär-philosophische Naturbegriff diese schon ausgeschlossen hat. D. Wiederkehr sagt: „Wir dürfen die dogmatische Christologie nicht von jener späteren Periode her beurteilen, in welcher die seinsmäßigen Kategorien von Natur, Person, Union gar keine geschichtlichen Vorstellungen mehr evozierten“⁹. Damit hat er recht, aber es ist die Frage, ob nicht das festgehaltene Band mit dem Symbolum und der patristischen Theologie mehr als die chaledonischen Kategorien selbst heilsgeschichtliche Vorstellungen hervorriefen. Auf jeden Fall taten sie das, wie Wiederkehr selbst sagt, in späterer Zeit nicht mehr. Die Sicht auf eine Geschichte Jesu selbst, gerade als des Christus, ist in der Scholastik nicht mehr da (man denke an die Theorien über ihn als *comprehensor* mit einer schon vom Anfang an vorhandenen *visio beatifica*), noch weniger die Sicht von einer „göttlichen Geschichte“ Christi.

Es ist jetzt Brauch, die chaledonische Begrifflichkeit als „ontologisch“ zu kritisieren. Wörter, wie „ontologisch“, „seinsmäßig“ und „metaphysisch“ haben einen üblen Klang. Hier ist aber Nüchternheit geboten! „Sein“ ist nicht nur Wesen, Essenz, sondern auch Existenz, Selbstvollzug, Verwirklichung, Handlung, Geschichte. Es ist in seiner höchsten Form nicht Ding, sondern Subjekt, Person. Es ist, je nachdem es sich mehr verwirklicht, auch noch Relation und Gemeinschaft. So kann Ontologie selbst personal, relational, funktional und historisch sein. Ja, sie muß das alles sein. In einem solchen Sinn ist heute eine ontologische Christologie nicht überholt, sondern geradezu gefragt.

III. Neuere, über Chalkedon hinausgehende Christologien

Die obige allgemeine Kritik an Chalkedon zusammenfassend, können wir sagen, daß die sich auf dieses Konzil stützende und sich auf die Ausarbeitung seiner Aussagen beschränkende Christologie der Erweiterung und Korrektur bedarf. Sie muß mit anderen, vor allem biblischen Themen ergänzt (a), aber zugleich auch stärker entthellenisiert (b) werden, indem ihre Begriffe, namentlich der Naturbegriff, und somit die in ihr vorausgesetzte Ontologie gründlich umgedacht werden (c). Das ist eine Aufgabe heute, ein Gebot der Stunde. Aber eine derart erneuerte Christologie ist nicht nur ein Ideal, sie ist in großem Ausmaß auch schon Wirklichkeit! Es können dazu eine Menge von Beiträgen in Artikeln und Büchern genannt werden, aber beschränken wir uns auf die wichtigsten systematischen Entwürfe.

Solche Entwürfe wurden im katholischen Denken vorbereitet in den skizzenhaften und ergänzungsbedürftigen Andeutungen des Pierre Teilhard de Chardin¹⁰ und in

⁹ A. a. O. (s. Anm. 6), 48.

¹⁰ Eine Analyse der Christologie Teilhards und eine Situierung derselben im heutigen Selbstverständnis gibt Peter Schellenbaum, *Die Christologie des Teilhard de Chardin*, in: *Theologische Berichte*, Bd. II (s. Anm. 6), 223—274.

¹¹ Hauptsächlich sind die folgenden Artikel K. Rahners zu nennen: *Zur Theologie der Menschwerdung*, in: *Schriften IV*, Einsiedeln 1961, 137—155; *Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung*, in: *Schriften V*, Einsiedeln 1962, 183—221; *Der eine Mittler und die Vielfalt der Vermittlungen*, in: *Schriften VIII*, Einsiedeln 1967, 218—235; *Christologie im Rahmen des modernen Selbst- und Weltverständnisses*, in: *Schriften IX*, Einsiedeln 1970, 227—241; *Auf der Suche nach Zugängen zum Verständnis des gottmenschlichen Geheimnisses Jesu*, in: *Schriften X*, Einsiedeln 1972, 209—214; und auch sein Buchlein: *Ich glaube an Jesus Christus*, Einsiedeln 1968.

den existenzialontologischen und geschichtlich-anthropologischen Überlegungen K. Rahners¹¹. Beide Denker sehen die Menschwerdung des Sohnes Gottes (von Kreuz und Auferstehung wird weitgehend abstrahiert) als eine Vollendung kosmischer Entwicklung und menschlicher Geschichte, wobei aber (ganz betont bei Rahner) diese Geschichte nicht aus sich selbst den „absoluten Heilbringer“ hervorbringt, sondern ihn aus Gottes freier Zusage empfängt. Neuerdings hat Rahner diese und andere Gedanken in einer kurzen systematischen Christologie niedergeschrieben, die im selben Band vom Exegeten Wilhelm Thüsing bestätigt und befragt wird (ohne daß in diesem Buch der Dialog von Rahner weitergeführt wird)¹².

Zuvor aber war auf protestantischer Seite der bisher wohl bedeutendste Entwurf systematischer Christologie erschienen: die *Grundzüge der Christologie* von Wolfhart Pannenberg¹³. Dieser Autor befürwortet (gegen Barth und Bultmann sich öfters der katholischen Apologetik annähernd) eine sich verantwortende Christologie. Andererseits ist er (Hegel und mehr noch Dilthey folgend) der Ansicht, daß Geschichte nur in ihrem Abschluß ihren Sinn zeigt und so sich rechtfertigt, oder theologisch gesagt: daß Gott nur am Ende der Geschichte sich als ihr Herr unwidersprechlich offenbaren wird. Deshalb wird in Pannenburgs Christologie zuerst Jesu Vollmachtsanspruch hervorgehoben, aber zugleich betont, daß dieser während dessen Erdenlebens nur proleptisch ist und in der Auferstehung von seiten Gottes bestätigt wird, da die Auferstehung Jesu eine Vorwegnahme der allgemeinen Auferstehung der Toten und somit des Endes der Geschichte ist.

Wie man sich auch zu diesem geschichtsphilosophischen und -theologischen Standpunkt verhält, auf jeden Fall ist dadurch die Christologie Pannenburgs als eine Insertion Jesu in die Weltgeschichte charakterisiert. Sie erfüllt die Ansätze Rahners, aber deutlicher als dieser denkt Pannenberg vom Ende der Geschichte her, dabei den apokalyptischen Denkhorizont der Schrift aufnehmend. Deutlicher auch geht seine Christologie vom Ende der Geschichte Jesu selbst aus und ist deshalb zuerst österlich. Erst nach seiner Rechtfertigung und nach einer Theologie des Lebens und Todes Jesu behandelt Pannenberg das Gottsein und Menschsein Jesu. Dabei fällt auf, daß Jesu göttliche Sohnschaft zuerst aus seiner Beziehung zum Vater abgelesen wird, so daß seine Einheit mit dem ewigen Sohn Gottes zuerst „indirekt“ offenbart wird. Weiteren Ansichten Pannenburgs bezüglich der chaledonischen Christologie werden wir auch bei Wiederkehr und Kasper begegnen und sie dort besprechen. Augenblicklich sei hier sein Entwurf als ein großartiger Versuch biblischer, relationaler und geschichtlicher Christologie erwähnt.

Andere Entwürfe aber stehen an seiner Seite. Zuerst ist hier Jürgen Moltmann zu nennen, der in seiner *Theologie der Hoffnung* das Verhältnis Jesu und insbesondere der Auferstehung Jesu zum Ende der Geschichte in ähnlicher Weise wie Pannenberg darstellt¹⁴. Nur wird bei Moltmann deutlicher hervorgehoben, daß der Auferstandene der Gekreuzigte ist. Moltmann hat dies in seinem Buch *Der gekreuzigte Gott* nicht nur mit einer revolutionären Geschichtsauffassung, sondern auch mit einer provozierenden und teilweise diskutablen Trinitätslehre verbunden¹⁵.

Im deutschen Sprachraum sind zwei weitere Christologien kath. Verfasser zu nennen, die die Gedanken Rahners und Pannenburgs verarbeiten. Die erste ist der „Entwurf einer systematischen Christologie“ von Dietrich Wiederkehr, der das 6. Kap. des

¹² K. Rahner / W. Thüsing, *Christologie — systematisch und exegetisch*, Freiburg 1972; in dieser Zeitschrift rezensiert von F. Mussner: ThPQ 122 (1974), 181—184.

¹³ W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1969.

¹⁴ J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung, Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, München 1968.

¹⁵ J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München 1972.

Bandes III/1 von *Mysterium salutis* bildet, obwohl er an sich fast die Länge eines Buches hat¹⁶. Wiederkehrs „Entwurf“ setzt die im selben Band vorhergehenden Kapitel voraus, besonders die über „Christologie des Neuen Testaments“ von Rudolf Schnackenburg und „Dogmengeschichtliche und lehramtliche Entfaltung der Christologie“ von Piet Smulders.

Eine andere systematische Christologie katholischer Signatur (aber gleich wie bei Wiederkehr ökumenisch erschlossen) wird uns im neuesten Buch Walter Kaspers *Jesus, der Christus* dargeboten¹⁷. Anders als in der systematisierenden Darlegung Wiederkehrs handelt es sich bei Kasper um eine Darlegung der „ganzen“ Christologie, wobei Schriftexegese vorangeht und in den mehr systematischen Partien zugleich mit Patristik anwesend und wirksam bleibt. Ein kurzes Wort zu jedem der zwei Bücher.

Wiederkehr ist von Rahner und namentlich von Pannenberg beeinflusst und zitiert beide öfters. Pannenberg's Geschichtsverständnis vom Ende her, konkretisiert in der ‚Rückwirkung‘ der Auferstehung Jesu, wird aber bei Wiederkehr weniger betont. Um so mehr richtet sich seine Aufmerksamkeit auf die Zweinaturenlehre, wahrscheinlich weil er sich eben als kath. Theologe mehr zu einer Auseinandersetzung mit dem chaledonischen Dogma gedrängt fühlt. Dazu stellt er seinen Entwurf in den ganz weiten Rahmen des Verhältnisses Gottes zur Welt, das er biblisch-heilsgeschichtlich entfaltet. Gegen diesen Hintergrund schreibt er eine bejahende und zugleich erweiternde Reflexion auf Chalkedon: „Jesus als eschatologisches Ereignis Gottes und die Zweinaturenlehre“ (511–518), die ich für die beste halte, die ich kenne. Ohne einer ungeschichtlichen Vermittlung zu verfallen, kann er doch auf die positive Übereinkunft der ntl mit der chaledonischen Christologie weisen. Diese ist eine seinsmäßige Übertragung jener, gerade insoweit jene des eschatologische Handeln Gottes selbst in Jesus hervorhebt. „In diesem Selbstereignis Gottes kommt Jesus nicht bloß die äußerliche Funktion des Überbringers, des sprachlichen Kommentators, des außenstehenden und nachher beiseitretenden Vermittlers zu – dann wäre immer noch die Ablösung der Vermittlung durch Unmittelbarkeit denkbar. Es ist aber das „durch“ der christologischen Vermittlung nichts weniger als die Gestalt von Gottes „Selbst“. Jesus handelt selber in einer inneren Rückbezogenheit auf den ihn sendenden und sich in ihm ereignenden Gott. Auf seine eigene menschliche Präsenz, auf sein eigenes menschliches Reden und Handeln überträgt sich die eschatologische Absolutheit von Gottes Heilszusage und -anspruch. *Die Geschichte von Gottes Selbstereignis ist die Geschichte Jesu und umgekehrt*“ (512).

Auf der anderen Seite sind aber die kritischen Differenzen zwischen ntl und chaledonischer Christologie nicht zu übersehen: Die „göttliche Natur“ verschleiert die personale und relationale Differenz zu dem ihn sendenden Vater; die „menschliche Natur“ wird, verglichen mit dem NT, eine „inhaltsarme Abstraktion“; die „hypostatistische Union“ hat die Tendenz als eine nur mit dem menschlichen Ursprung Jesu zusammenfallende Konstituierung der Wirklichkeit Christi aufgefaßt, statt als eine „gewirkte Geschichte“ verstanden zu werden (517). Man kann sagen, daß die langen Auseinandersetzungen Wiederkehrs in diesen Sätzen ihren Kern haben. Sein ganzer Entwurf versucht immer neu, Jesus als Sohn relational und geschichtlich darzustellen.

Wie schon Pannenberg, aber auch im Dialog mit der kath. Theologie, ersetzt er die beiden Naturen Christi durch zwei Relationen. Sie sind ja beide eine Relation der Herkunft, obwohl auf zwei Ebenen, der göttlichen und der menschlichen. Bei der Einigung entgegengesetzter Naturen war die Einheit mehr formal; jetzt aber, bei

¹⁶ D. Wiederkehr, Entwurf einer systematischen Christologie, in: *Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik*, hg. v. J. Feiner / M. Löhrer, Bd. III/1, Einsiedeln 1970, 477–645.

¹⁷ W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz 1974.

dieser Analogie zwischen Sohn-Sein und Mensch-Sein, „ist die Einheit tiefergehend gefaßt. So ist verständlich zu machen, daß und wie die Person des ewigen Sohnes auch das Personsein des Menschen annehmen und ausüben kann, ohne daß wir zu einer nestorianischen Verdoppelung oder einer gespaltenen und getrennten Wirklichkeit Christi genötigt sind, ohne aber auch eine monophysitische Vermischung annehmen zu müssen“ (555). Es ist deutlich, daß Wiederkehr nicht monophysitisch denkt, da er überall Jesu unverkürzt als Mensch darstellt, hauptsächlich in bezug auf seine Geschichtlichkeit, während er andererseits den „sakramentalen“ Charakter schätzt, den die menschliche Geschichte Jesu in einer „Eine-Natur-Christologie“ hat (509, Anm. 33). Bezüglich der nestorianischen oder wenigstens antiochenischen Verdoppelung scheint es aber noch immer eine Frage, ob Wiederkehr diese mehr als verbal überwunden hat, solange er das Person-Sein und Sohn-Sein des Logos als eine ewige personale Präexistenz sieht (534–540), ohne es, gerade als Person-Sein, immer auf den Menschen Jesus zu beziehen.

Auch Walter Kasper arbeitet mit einer Rahmenvorstellung. Anders aber als bei Wiederkehr, ist diese nicht sehr von Pannenberg bestimmt und wird in betonter Polemik gegen Rahner ausgearbeitet. Am Ende des 1. Teiles seiner Christologie („Die Frage nach Jesus Christus heute“) entscheidet Kasper sich für eine Auffassung der menschlichen Geschichtlichkeit, wobei der Rahnersche „Vorgriff auf ein Unendliches“ weit mehr der Freiheit und deshalb der geschichtlichen Kontingenz offen bleibt als bei Rahner selbst. Das Unendliche, auf das der Mensch in seinem Selbstvollzug vorgreift, bleibt nach Kasper „offen, vieldeutig, ambivalent“, es kann pantheistisch oder theistisch aufgefaßt werden, aber auch „als Ausdruck einer letzten Absurdität des Daseins“ (66). Deshalb weist für ihn die Anthropologie nicht, wie bei Rahner, in solcher Weise auf Gott und einen „absoluten Heilbringer“ hin, daß wir dem Glauben nur entnehmen müssen, daß dieser Heilbringer Jesus von Nazareth ist. Dagegen sagt Kasper: „Die Anthropologie ist sozusagen die Grammatik, deren sich Gott zu seiner Selbstaussage bedient; die Grammatik ist aber als solche noch offen für vielerlei Aussagen; ihre konkrete Determination erfolgt erst durch das konkrete menschliche Leben Jesu. Wird diese Differenz nicht durchgehalten, dann kann sich in der Heilsgeschichte gegenüber dem transzendentalen Bewußtsein des Menschen im Grunde über das bloße Faktum hinaus, daß sich die Idee des absoluten Heilbringers in Jesus von Nazareth verwirklicht und nirgends sonst, eigentlich nicht viel Neues ereignen“ (61).

Auch abgesehen von dieser Polemik ist das Christusereignis für Kasper durch Geschichtlichkeit und Neuheit geprägt. Es wird dann auch im 2. Teil seines Buches im Anschluß an die heutige Exegese ausführlich beschrieben. Dieser Teil (von 113 Seiten) bringt viele Zusammenfassungen von Schriftgegebenheiten und Exegese über die Botschaft, die Wunder, den Anspruch, den Tod und die Auferweckung Jesu. Ein 3., noch längerer Teil (131 Seiten) handelt über ‚Das Geheimnis Jesu Christi‘, und darin finden wir das Anliegen, die chaledonische Christologie in den heilsgeschichtlichen Rahmen zurückzuverlegen und damit auch innerlich umzugestalten. Wie für Wiederkehr, ist auch für Kasper „Sohn“ oder „Gottessohn“ ein zusammenfassender Titel, ja eine Kurzformel des Glaubens an Jesus (191).

Zuerst über „Gottes Sohn in Niedrigkeit“ sprechend, betont Kasper, daß in der Schrift über Jesus Wesensaussagen gemacht werden, die aber doch im Dienst eines heilsgeschichtlichen Interesses stehen. Das ist kein Widerspruch, denn, so sagt er: „In der Geschichte bewährt und verwirklicht sich, was eine ‚Sache‘ ist. In diesem Sinn ist die Auferweckung Jesu die Bestätigung, Offenbarung, Inkraftsetzung, Verwirklichung und Vollendung dessen, was Jesus vor Ostern zu sein beanspruchte und war. Seine Geschichte und sein Geschick sind die Geschichte (nicht das Werden!) seines Wesens, dessen Auszeitigung und Selbstausslegung“ (194).

Dabei ist aber wohl dialektisch zu bemerken, daß insoweit sich hier nicht nur Bewährung und Bestätigung ereignen, sondern auch Verwirklichung und Vollendung, doch auch von einem Werden die Rede sein kann¹⁸. Bevorzugt Kasper aber den Terminus ‚Geschichte‘ vor ‚Werden‘, dann will er doch wohl die Geschichte Jesu nicht so auffassen, daß seine vorherige Kritik an Rahner, als könnte sich darin „eigentlich nicht viel Neues ereignen“, hier nicht anwendbar ist. Offenheit für wirklich Neues kommt nicht nur Jesu menschlicher Geschichte zu, sondern auch Gottes Geschichte in Jesus. Das wird dort von Kasper betont, wo er in erfreulicher Weise sich von dem von Papst Leo I. und vielen nach ihm ausgearbeiteten Gegensatz zwischen den beiden Naturen befreit. „Gott offenbart seine Macht in Ohnmacht; seine All-Macht ist zugleich All-Leid; seine zeitüberlegene Ewigkeit ist nicht starre Unveränderlichkeit, sondern Bewegung, Leben, Liebe, die sich selbst mitteilt an das von ihr Verschiedene“ (198).

Im 2. Kap. dieses 3. Teiles („Sohn Gottes von Ewigkeit“) wird dieser Gedanke ausgearbeitet; es ist aber die Frage, ob er voll zum Tragen kommt. Es handelt sich hier um die Präexistenz Christi. Kasper sagt zurecht: „Das Präexistenz- und Sendungsmotiv soll zum Ausdruck bringen, daß die Person und das Schicksal Jesu nicht im Zusammenhang innerweltlichen Geschehens ihren Ursprung haben, daß darin vielmehr auf innerweltlich unableitbare Weise Gott selbst gehandelt hat“ (205). Weil dieses Handeln Gottes eine definitive Selbstoffenbarung und Selbstzusage war, „gehört Jesus in die Definition des ewigen Wesens Gottes hinein“, sagt Kasper zurecht (207). Aber wie? Ist es schon deshalb ohne weiteres deutlich, „daß Jesus von Ewigkeit her Sohn Gottes und Gott von Ewigkeit her der ‚Vater unseres Herrn Jesus Christus‘ ist?“ (207). Ist das so undialektisch zu sagen?

Wenn Kasper weiter sagt: „das Wesen Gottes erweist sich als ein Geschehen“ (207), dann bleibt doch wenigstens die Möglichkeit, daß dieses göttliche Wesen geschehend sich ändert, zumal da, wie Kasper zuvor sagte, Gottes zeitüberlegene Ewigkeit keine starre Unveränderlichkeit ist, sondern sich mitteilende Liebe, oder, so könnte man sagen, weil Gottes Ewigkeit nicht nur zeitüberlegen, sondern auch unserer Zeit und Geschichte zugewandt ist (sowie seine All-Macht All-Leiden ist – offenbar mit uns –, ja seine Transzendenz zugleich Immanenz: 199). Dann aber ist es auch nicht ausgeschlossen, daß Gottes Wort oder Logos sich in seinem Gang durch die Geschichte wandelt. Es ist natürlich nicht zu übersehen, daß das Jo-Ev die Präexistenz dem ‚Ich‘ Jesu und das ganze NT sie dem Sohn zuschreibt. Vielleicht aber können wir doch etwas aus der (von Kasper übersehenen) Tatsache lernen, daß der Jo-Prolog den Logos erst nach der Fleischwerdung als Eingeborener andeutet (Jo 1, 14).

Kasper hat weiterhin im 3. Teil seines Buches ausgezeichnet (und noch ausdrücklicher als Wiederkehr) über Jesu *menschliche Person* geschrieben. Trotzdem möchte ich meine Frage an Wiederkehr hier wiederholen (noch etwas betonter, weil Kasper sich mit mir beschäftigt): Wäre es, um eine antiochenische Verdopplung zu vermeiden, nicht angebracht zu sagen, daß der Logos gerade dadurch Sohn ist und wird, daß er sich im Fleische dem Vater gegenüberstellt?

*

Es war die Absicht dieses Artikels, den Leser in ein wichtiges Thema der heutigen christologischen Diskussion einzuführen. Dazu wurden zuerst die Aussagen des Kon-

¹⁸ Auch „Werden“ ist ein nicht so eindeutiger Begriff, wie es oberflächlich scheint. Die Scholastik hat vor allem den Potenz-Charakter des Werdens hervorgehoben: *actus entis in potentia in quantum est in potentia*. Kasper, sich auf Nikolaus von Kues stützend, sagt aber: „Die Potenz dürfte... nicht als bloßes Sein-Können, sondern müßte als Können-Sein... verstanden werden“ (193, Anm. 2). Deshalb kann man auch „Werden“ nicht nur als Noch-in-der-Möglichkeit-Sein, sondern auch als Schon-auf-die-Wirklichkeit-hin-Sein verstehen, nicht nur als zu erfüllende Möglichkeit, sondern als sich ermöglichende Wirklichkeit.

zil von Chalkedon in ihrem Kontext vorgeführt (I), dann die Kritik an Chalkedon (II) und zuletzt die Versuche, die chalkedonische Christologie aus ihrer Enge herauszuführen (III). Natürlich könnte über alles mehr gesagt werden, aber der Artikel ist ohnedies schon lang geworden. Namentlich sollte aus den Werken von Rahner, Pannenberg, Wiederkehr und Kasper mehr hervorgehoben werden, um diesen Autoren gerecht zu werden. Einiges ist jedoch zum Vorschein gekommen, was das Anliegen Chalkedons weiterführt und dessen Botschaft in die heutige Gedankensprache überträgt. Das Anliegen Chalkedons war ein Ruf zur Treue und seine Sprache eine Herausforderung zu schöpferischer Neubesinnung.

Weil ich selbst an der Diskussion um Chalkedon beteiligt bin¹⁹, konnte ich der Versuchung nicht widerstehen, auch meine eigenen Fragen einzubringen, besonders Kasper gegenüber, der sich mit mir beschäftigt hat. Ich hoffe, noch einmal die Gelegenheit zu haben, mit eigenen Ansichten die Diskussion weiterzuführen. Die Christologie ist heute in Bewegung, aber wir alle hoffen Jesus Christus nicht weniger göttlich, nicht weniger menschlich und nicht weniger als eins zu bekennen als jenes große Konzil. Vor allem aber hoffen wir in unserer Theologie, dem Geheimnis der sich in Jesus schenkenden Liebe Gottes treu zu sein und somit dessen Verkündigung einen Dienst zu leisten.

¹⁹ P. Schoonenberg, *Ein Gott der Menschen*, Einsiedeln 1969; *ders.*, *Monophysitisches und dyophysitisches Sprechen über Christus*, in: *Wort und Wahrheit* 27 (1972), 252–264.

Die Bedeutung der konkreten Wirklichkeit für das sittliche Tun nach Thomas von Aquin

In der letzten Zeit ist die Diskussion um die schmerzlose Tötung unheilbarer Kranker, die Euthanasie, wieder aufgeflammt¹. Vor einigen Monaten wurde von den Massenmedien berichtet, ein schwedischer Arzt habe Kranke, deren Leben zu Ende ging, getötet, um lebenswichtige Organe zur Übertragung auf andere Menschen zu gewinnen. Gewiß ist solches Töten anders zu bewerten, als wenn einer tötet, um die Habe des Getöteten an sich zu bringen. Dennoch muß man fragen, ob die gute Intention allein das Töten sittlich einwandfrei macht.

1. Intention und Umstände nach Josef Fuchs

Fuchs (= F.) zieht in einem Beitrag „Der Absolutheitscharakter sittlicher Normen“² mehrmals die Tötung des Menschen als Beispiel heran³: Für ihre sittliche Bewertung komme es auf die Intention des Tötenden an; Tötung aus Gewinnsucht sei anders zu beurteilen als Tötung zur Selbstverteidigung⁴. F. betont die Bedeutung der Intention des Handelnden für den sittlichen Wert oder Unwert seines Tuns. Nach F. wäre eine Handlung ohne Intention kein Akt von sittlichem Charakter. Daraus folgert er, daß sich über die sittliche Qualität einer Handlung erst etwas aussagen läßt, wenn man die Intention des Handelnden kennt⁵. Genauer erklärt F., daß nicht die „Handlung rein in sich“ (z. B. Tötung eines Menschen) sittlich beurteilt werden könne, sondern nur die „Handlung mit den Umständen und der Intention“⁶ (z. B. Tötung eines sterbenskranken Menschen zur Gewinnung seiner Organe für eine Übertragung).

F. zeigt sich skeptisch gegenüber sittlichen Normen, denen Allgemeingültigkeit zugeschrieben wird. Da Umstände und Intentionen für verschiedene Menschen verschieden aussehen, ja sogar für denselben Menschen in seinen wechselnden Situationen wechseln, könnte eine allgemein gültige Norm nur auf der Beurteilung der Handlung rein in sich aufbauen. Die Handlung rein in sich oder die Materialität der Handlung ist nach F. aber eben eine zu schmale Basis für die Beurteilung, vielmehr müssen mit ihr zusammen auch Umstände und Intention beachtet werden. Die Kenntnis der Handlung rein in sich genüge zur Begründung eines Gebotes oder Verbotes (Tötung eines Menschen ist gut und allgemein geboten oder schlecht und allgemein verboten) nicht. Wenn unter den einen Umständen und mit einer bestimmten Intention die Handlung als gut und geboten erscheine, könne man doch nicht sicher sein, daß sie nicht unter anderen Umständen und bei anderer Intention schlecht und verboten sei; und wenn sie unter den einen Umständen und mit bestimmter Intention als schlecht und verboten erkannt werde, lasse es sich doch nicht ausschließen, daß sie bei Wechsel von Umständen und Intention zulässig werden könne⁷. Es sei schwierig, eine Handlung

¹ Vgl. O. Schatz, Sanfter Tod mit Nachhilfe? Anmerkungen zur Euthanasiedebatte, *Communio* 3 (1974) 464–471.

² Bei H. Wolter, *Testimonium veritatis* (Frankfurter Theologische Studien 7. Band), Frankfurt am Main 1971, 211–240; ähnliche Gedanken in seinem vielfältigen Vortrag vor dem Rat der europäischen Bischofskonferenzen „Tendenze attuali nella Teologia morale“. — Kritisiert werden diese Darlegungen von G. Ermecke, Das Problem der Universalität oder der allgemein gültigen sittlichen Normen innerweltlicher Lebensgestaltung, *MThZ* 24 (1973) 1–24; darauf antwortet J. Fuchs, Sittliche Normen — Universalien und Generalisierungen, *MThZ* 25 (1974) 18–33.

³ Der Absolutheitscharakter 230 f. 235.

⁴ Ebd. 230 f.

⁵ Ebd. 230 f.

⁶ Ebd. 232. 234; Tendenze 12.

⁷ Der Absolutheitscharakter 230; vgl. Sittliche Normen 23–27.

rein in sich als innerlich schlecht (*intrinsece malum*), d. h. als nie zulässig, nachzuweisen⁸, weil man nicht überblicken könne, mit welchen Umständen und Intentionen diese Handlung kombiniert werden könne⁹.

Zu prüfen ist also nicht nur die Handlung rein in sich (Tötung eines Menschen), sondern zu beachten sind auch die Umstände, durch die sie konkretisiert wird, und die Intention, in der sie gesetzt wird. Zu fragen ist jeweils, ob die Gesamtkombination sittlich richtig ist. Unter sittlicher Richtigkeit versteht F., daß das Verhalten des Menschen seiner jeweiligen konkreten Wirklichkeit in sittlicher Hinsicht objektiv entspricht. Die Forderung, im Einzelfall das zu tun, was die konkrete Wirklichkeit verlangt, sieht F. als die einzige absolute sittliche Norm an; „absolut“ bedeutet dabei nicht, daß die jeweilige Forderung der konkreten Situation über die Situation hinaus allgemeine Gültigkeit hätte, sondern, daß sie in dieser Situation unabdinglich verpflichtet¹⁰.

Wie wird das, was der konkreten Wirklichkeit sittlich entspricht, jeweils gefunden? F. vermerkt, daß diese Erkenntnis dem Menschen nicht angeboren ist; dieser habe vielmehr mit Hilfe seiner *ratio* seine jeweilige Wirklichkeit zu verstehen, deren Möglichkeiten zu werten und so zu Einsichten über das, was er tun solle, zu kommen. Manchmal gelinge dies unmittelbar, manchmal bedürfe es dazu einer mehr oder minder langen Erfahrung¹¹. Der *ratio* können dabei auch Fehler unterlaufen¹².

Gibt es irgendwelche Kriterien, die zur Feststellung helfen können, welches Verhalten gemäß der konkreten Wirklichkeit sittlich richtig ist? Nach F.¹³ kommt es auf die Fragen an: Stimmt im Licht der Erfahrung ein Handeln mit dem „Sinn“ des Menschseins im allgemeinen und mit dem Sinn einzelner Gegebenheiten als menschlicher Gegebenheiten überein? Wie wirkt sich ein Verhalten auf die zwischenmenschlichen Beziehungen aus? Mit diesen Kriterien ist noch nicht alles gewonnen, denn es fragt sich ja, worin der Sinn des Menschseins liegt und wie er gefunden werden kann und welche zwischenmenschlichen Beziehungen anzustreben sind und warum sie anzustreben sind. Kann man von einem „natürlichen sittlichen Gesetz“ her Hilfe erwarten? Wenn man mit F.¹⁴ in diesem Gesetz nicht eine Summe gleichbleibender konkreter Gebote sieht, sondern es letztlich auf Sätze wie „Der Mensch ist immer Mensch und soll sich als Mensch verhalten“ oder „Das Gute ist zu tun und das Böse ist zu meiden“ zurückführt, steht man wieder vor dem Problem, was in concreto „menschliches Handeln“ zu sein vermag oder als gut und böse anzusehen ist.

Welche Auskunft gibt dazu die Hl. Schrift? Es wird stimmen, daß es in den von ihr gebotenen Normen weniger um partikuläres sittliches Tun als um die Gesamteinstellung des Menschen zu Gott geht¹⁵; daß ihre „operativen“ Handlungsnormen (etwa die Forderungen der Bergpredigt) nicht zwingend als allgemein gültige Normen gedeutet werden können¹⁶; daß es bei den konkreten Forderungen, die Paulus an die Christen seiner Zeit richtet, fraglich ist, ob ihnen über jene Zeit hinaus allgemeine Gültigkeit zukommt¹⁷. Vielleicht bieten die transzendentalen Normen, die wir in der Schrift finden und denen F. Allgemeingültigkeit zuerkennt (die Realisierung

⁸ Der Absolutheitscharakter 230.

⁹ Ebd. 232. 234.

¹⁰ Der Absolutheitscharakter 212. — Die Gefahr des Relativismus sieht Fuchs damit gebannt, daß diese Forderung das Handeln des Menschen an das konkrete Sein binde und es in diesem Sinn objektiv (= wahr = richtig) mache; ebd. 228.

¹¹ Ebd. 224 f.

¹⁴ Ebd. 220–222.

¹² Ebd. 227.

¹⁵ Ebd. 213.

¹³ Ebd. 225.

¹⁶ Ebd. 213 f.

¹⁷ Ebd. 214 f. — Gegenüber Ermecke betont F., daß er in der Hl. Schrift sehr wohl zwischen den für alle Zeiten gültigen und anderen Normen unterscheide; er stelle aber fest, „daß Paulus uns für diese Unterscheidung — hinsichtlich konkreter Normen — weder Anzeichen noch Kriterien an die Hand gibt, so daß wir selbst diese Unterscheidung vollziehen müssen“; Sittliche Normen (s. Anm. 2) 33, Anm. 14.

des Christlichen; Glaube und Liebe; Leben aus der Taufe; Christusbefolgung), doch mehr Hilfe zur Konkretisierung des christlichen Menschenbildes, als F. annimmt¹⁸, das um so mehr, wenn wir dazu die kategorialen Wertungen (Aussagen über Gut und Böse in bestimmten Bereichen) beachten, die die Bibel uns bietet, wenn wir auch damit rechnen müssen, daß diese Wertungen in gewissem Maß formal bleiben und in ihrer Konkretisierung durch die gesellschaftlichen Gegebenheiten mitbestimmt werden, die sich nicht immer und überall in der gleichen Weise finden¹⁹.

Will der Mensch den Sinn seines Lebens in der jeweiligen Situation wahr machen, so genügt es nicht, um diesen Sinn nur in allgemeinen Zügen zu wissen. Vielmehr muß er auch prüfen, wie seine konkrete Wirklichkeit aussieht und welches Verhalten in ihr seinem Lebenssinn entspricht. Zu fragen wäre, wie weit man dem Menschen zur Verwirklichung seines Lebenssinnes im Konkreten durch Normen helfen kann; im besonderen, ob man Normen schaffen kann, die sich nicht auf farblose Formalität beschränken, sondern materiale Elemente einbeziehen und über sie allgemein gültige Aussagen machen. Kann man etwa materiale Handlungsgehalte abgrenzen, die auf jeden Fall zur Sinnverwirklichung des menschlichen Lebens in Widerspruch stehen, welche Umstände und Intentionen immer sich mit ihnen verbinden mögen? Ist es möglich, eine Art der Tötung des Menschen zu umschreiben, die auf jeden Fall schlecht ist und daher in eine allgemeine Verbotsnorm gefaßt werden kann?

F. gibt den praktischen Wert allgemeiner Normen, die materiale Gehalte einbeziehen, zu; sie helfen zu jener moralischen Sicherheit, mit der man leben darf und oft auch leben muß²⁰. Im besonderen hilft die Kirche durch ihre Normen dem Menschen, sein Glauben und Lieben in der „wahren“ Weise des Menschseins zu inkarnieren²¹. F. bleibt aber argwöhnisch, solche allgemein formulierten Normen könnten doch nicht echte Universalien, sondern nur Generalisierungen sein²². Selbst bei Normen, deren universale Formulierungen als so gelungen erscheinen, daß wir uns bisher keine Ausnahme davon denken können (wie das Urteil, daß die grausame Behandlung eines Kindes, die diesem keinen Vorteil bringe, unzulässig sei), drückt F. durch das „bisher“ seinen theoretischen Vorbehalt aus²³, wenn er auch davor warnt, sie übereilig über Bord zu werfen²⁴.

II. Die sittliche Bedeutung der Materialität der Handlung nach Thomas von Aquin

Zu all diesen Fragen scheint Thomas v. A. nicht unwichtige Gesichtspunkte beizusteuern. Ihre Beachtung mag sich uns in Erinnerung an die siebenhundert Jahre, die seit dem Tod des großen Theologen vergangen sind, nahelegen, dürfte aber darüber hinaus von bleibender Bedeutung sein.

1. Der Bereich der Sittlichkeit

Nach F. kommt es für die sittliche Qualifikation (gut oder böse) einer Handlung entscheidend auf die Intention des Handelnden an. Erst die Intention des Handelnden mache die Handlung zum *actus humanus*, zum Akt von sittlichem Charakter; man könne sie nur von der Intention her in ihrer sittlichen Qualität bestimmen.

Der Begriff des *actus humanus* spielt in der Sittlichkeitslehre des Aquinaten eine nicht unwichtige Rolle. Am Beginn seiner moraltheologischen Erwägungen²⁵ steckt er den

¹⁸ Der Absolutheitscharakter 236 f. — F. (Tendenz 14) spricht selbst davon, daß die Christen aus ihrem Glauben und der göttlichen Offenbarung (der Hl. Schrift) die Kenntnis einer christlichen Anthropologie mit ihren Haltungen, Akzenten und Orientierungen gewinnen.

¹⁹ Der Absolutheitscharakter 237; Tendenz 11.

²⁰ Der Absolutheitscharakter 240.

²¹ Ebd. 215–217.

²² Vgl. Sittliche Normen 23.

²³ Der Absolutheitscharakter 235 f.

²⁴ Vgl. ebd. 236, 240.

²⁵ S. Th. 1, 2 qq. 6–17.

Bereich der Sittlichkeit ab: „Die sittlichen Akte decken sich mit den menschlichen Akten“²⁶. Als eigentlich menschliche Akte aber sieht er solche an, deren Herr der Mensch ist, weil er sich bewußt für sie entscheidet²⁷. In der Konstituierung des Sittlichen kommt es also auf die voluntas wesentlich an: Thomas setzt den Bereich des Sittlichen mit dem Bereich der Willensherrschaft gleich²⁸. Der Willensentscheid setzt aber das Erkennen voraus; so erklärt Thomas auch die geistige Erkenntnisfähigkeit (ratio) zum Prinzip der menschlichen und sittlichen Akte²⁹. Zusammenfassend sagt er, der sittliche Akt sei durch Vernunft und Willen geordnet und befohlen³⁰. Gelegentlich gebraucht er für die Willenszuwendung auch den Ausdruck „intendere“³¹. Sittlichkeit gibt es nur dort, wo eine Willenszuwendung (Intention) stattfindet.

2. Die Bedeutung des Objektes

Mit dieser Umgrenzung des Bereiches des Sittlichen als Bereich des bewußten Wollens ist noch nichts darüber ausgesagt, wodurch das bewußte Wollen eine bestimmte sittliche Qualität erhält, wodurch es gut oder böse wird.

Diesen Unterschied von Gut und Böse sieht Thomas im Bereich des Sittlichen als grundlegend an. Albert d. Gr.³² und Bonaventura³³ hatten die Bedeutung dieses Unterschiedes nicht dermaßen erfaßt wie er. Sie hatten im Seinsbereich das Übel als Mangel von Gutem verstanden (das Übel des Blindseins besteht im Fehlen der Sehkraft); ohne das Übel wäre das Gute voller da, aber auch bei Vorhandensein des Übels bleibt der Grundstock des Guten (der Sehende und der Blinde sind beide dem Grundbestand nach gut; sie unterscheiden sich voneinander nur als das größere und das geringere Gute). In ähnlichem Verhältnis hatten sie auch im sittlichen Bereich das Gute und das Böse gesehen. Thomas jedoch wies nach, daß man damit dem sittlichen Bereich nicht gerecht wird: Hier sind Gut und Böse zwei Formungen des Wollens, die sich zueinander nicht wie das Mehr und das Weniger verhalten, sondern einander als Gegensätze gegenüberstehen³⁴.

a) Objekt und Ziel im weiteren Sinn

Thomas zeigt nun, daß die sittliche Formung, das Gut- oder Schlechtsein, des Wollens davon abhängt, *wohin* der Wille sich wendet; von dem, *was gewollt wird*³⁵. Das, was gewollt wird, nennt er *Gegenstand* (obiectum) des Wollens³⁶; in einem sehr weiten Sprachgebrauch sagt er dazu auch *Ziel* (finis), weil Gegenstand des Wollens das sei, worauf es hinzielt³⁷; dem Wollen ist es ja eigen, auf etwas hinzuzielen³⁸.

²⁶ „Idem sunt actus morales et actus humani“ S. Th. 1, 2 q. 1 a. 3 c.

²⁷ „Illae ergo actiones proprie humanae dicuntur, quae ex voluntate deliberata procedunt“ S. Th. 1, 2 q. 1 a. 1 c.; vgl. q. 18 a. 6 c.

²⁸ „Ibi incipit genus morum, ubi primum dominium voluntatis invenitur“ Sent. 2 d. 24 q. 3 a. 2 c.; vgl. d. 40 q. 1 a. 1 c.

²⁹ S. Th. 1, 2 q. 19 a. 1 ad 3; vgl. q. 18 a. 5 c; a. 10 c.

³⁰ De malo q. 7 a. 6 c; vgl. Sent. 2 d. 40 q. 1 a. 5 c.

³² Sent. 2 d. 41 A a. 1.

³¹ S. Th. 1, 2 q. 1 a. 3 c.

³³ Sent. 2 d. 41 a. 1 q. 2.

³⁴ Sent. 2 d. 40 q. 1 a. 1; S. Th. 1, 2 q. 18 a. 5; vgl. S. Pinckaers, Le renouveau de la morale, Tournai 1964, 114–126, bes. 142: „La distinction en bien et en mal, qui se prend par rapport à la fin, constitue une différence essentielle de l'action morale.“ Mit einer solchen Auffassung wird sich die von B. Schüller, Die Begründung sittlicher Urteile, Düsseldorf 1973, vertretene Wertvorzugsregel nicht leicht in Einklang bringen lassen.

³⁵ „Bonitas voluntatis est ex hoc quod aliquis vult bonum“ S. Th. 1, 2 q. 19 a. 1 c; vgl. a. 7 c; q. 20 a. 2 c.

³⁶ „Bonum et malum in actibus voluntatis proprie attenditur secundum obiecta“ ebd. q. 19 a. 1 c.

³⁷ „Finis est obiectum voluntatis“ ebd. q. 19 a. 2 ad 1; vgl. q. 1 a. 1 c; a. 3 c. — „Quand on lit le texte de saint Thomas, on est étonné de la plasticité qu'il accorde aux termes 'fin' et 'objet', de l'emploi apparemment libre qu'il en fait“ S. Pinckaers a. a. O. 131.

³⁸ „voluntarium ... quod procedit a principio intrinseco cum cognitione finis“ S. Th. 1, 2 q. 6 a. 1; vgl. S. Pinckaers a. a. O. 125 f.

Der Akt des bewußten Wollens wird ganz vom Ziel beherrscht: Er wird von diesem hervorgerufen und richtet sich darauf hin, bis er in ihm seinen Endpunkt findet; kurz, das Ziel ist sein Gegenstand³⁹. Man kann also sagen, daß das Wollen in seiner sittlichen Qualität durch das bestimmt wird, was gewollt wird, durch das Objekt oder das Ziel, beide im weiteren Sinn verstanden⁴⁰.

Gut ist der Willensakt, wenn er sich auf ein wahres und daher schlechthin begehrenswürdiges Gut als seinen Gegenstand oder sein Ziel richtet; schlecht, wenn sein Gegenstand oder Ziel einen Fehler enthält und daher nicht in jeglicher Hinsicht begehrenswürdig ist⁴¹. Zur Frage, welches Objekt ein *geziemendes Objekt*⁴² der Willenszuwendung ist und welches nicht, sei kurz darauf verwiesen, daß Thomas die Aufgabe, dies festzustellen, der *ratio* zuweist⁴³ und die Vernunft dabei nicht autonom, sondern an Normen gebunden sieht, nämlich an die in den Geschöpfen grundgelegte Ordnung, letztlich an das göttliche Gesetz⁴⁴. Jedenfalls kann sich das Objekt oder Ziel nur dann für den Willen als sittlich bestimmend auswirken, wenn es von der Vernunft in seiner sittlichen Qualität, d. h. als der Sittlichkeitsnorm entsprechend oder widersprechend, erkannt und so dem Willen vorgelegt wird⁴⁵.

b) Objekt und finis operantis

Häufig ist das Ziel oder Objekt des Wollens nicht einfach, sondern ein mehrgliedriger Komplex. Das trifft dann zu, wenn sich das Ziel nur durch Anwendung von Mitteln erreichen läßt. Das Wollen, das sich ernstlich auf das Ziel richtet, muß sich dann auch auf Mittel erstrecken⁴⁶ (wer die Organübertragung will, muß sich die zur Übertragung geeigneten Organe irgendwie beschaffen; eine Art wäre die Tötung von Menschen, deren Organe verwendungsfähig sind).

Thomas unterscheidet⁴⁷ für einen solchen Fall zwischen dem *Ziel* (finis) und dem *Mittel* zum Ziel (id quod est ad finem) oder zwischen dem finis ultimus und dem finis medius (proximus)⁴⁸; das Mittel nennt er in einem engeren Sinn *Objekt*⁴⁹. Wenn er den Willensakt, der sich auf ein Ziel richtet, allgemein als voluntas bezeichnet, führt er unterscheidende Ausdrücke ein, sobald er darauf achtet, ob der Akt auf das Endziel oder das Mittel geht: auf das Endziel die intentio, auf das Mittel die electio⁵⁰. Wenn F. von der Intention des Handelnden spricht, scheint er damit dasselbe im Auge zu haben wie Thomas mit dem finis im engeren Sinn.

³⁹ S. Th. 1, 2 q. 1 a. 3 c.; Sent. 2 d. 38 q. 1 a. 1 c.; a. 5 c.; S. c. G. 3, 9.

⁴⁰ „Bonitas voluntatis ex solo uno illo dependet, quod per se facit bonitatem in actu, scilicet ex obiecto“ S. Th. 1, 2 q. 19 a. 2 c.; „Actus interior voluntatis accipit speciem a fine, sicut a proprio obiecto“ ebd. q. 18 a. 6 c.; „Actus morales proprie speciem sortiuntur ex fine“ ebd. q. 1 a. 3 c.; vgl. Sent. 2 d. 22 q. 1 a. 1 c.; „Unde quantum ad actum voluntatis, non differt bonitas quae est ex obiecto, a bonitate quae est ex fine“ S. Th. 1, 2 q. 19 a. 2 ad 1; vgl. q. 72 a. 3 ad 3; 1 q. 48 a. 1 ad 2.

⁴¹ Ebd. q. 18 a. 5 c. ad 2; q. 19 a. 1 ad 1. ⁴² „objectum conveniens“ ebd. q. 18 a. 2 c.

⁴³ „conveniensi rationi“ ebd. q. 18 a. 5 c. ad 2; vgl. a. 8 c.

⁴⁴ „Actus humani regulari possunt ex regula rationis humanae, quae sumitur ex rebus creatis, quas naturaliter homo cognoscit; et ulterius ex regula legis divinae“ ebd. q. 74 a. 7 c.; vgl. J. Pieper, Die Wirklichkeit und das Gute, München 1949, 39–42. 83–88; O. Lottin, Morale fondamentale, Tournai 1954, 165–173.

⁴⁵ „Bonum per rationem repraesentatur voluntati ut obiectum“ S. Th. 1, 2 q. 19 a. 1 ad 3; vgl. a. 3 c.

⁴⁶ Vgl. ebd. q. 12 aa. 2, 3; q. 13 a. 3; 2, 2 q. 32 a. 1 ad 1; q. 81 a. 1 ad 1.

⁴⁷ S. Th. 1, 2 q. 12 a. 4 c.; q. 13 a. 3 c.; q. 19 a. 7 obi. 1.

⁴⁸ Ebd. q. 12 a. 3 c.

⁴⁹ Ebd. q. 19 a. 7 obi. 1.

⁵⁰ Vgl. ebd. q. 12 a. 1 ad 4; a. 2 c.; a. 4 ad 3; q. 13 a. 3 c.; De verit. q. 22 a. 15 c.; O. Lottin, Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles IV, Louvain 1954, 470 f.; R. E. Brennan, Thomistische Psychologie. Eine philosophische Analyse der menschlichen Natur, Heidelberg ... 1957, 347.

Das Ziel, auf das hin Mittel gewollt werden, nennt der Aquinate *finis ultimus*. Er meint damit nicht das schlechthin letzte Ziel des Menschen⁵¹, sondern das relativ letzte Ziel, nämlich innerhalb des betreffenden Handlungsgefüges, zum Unterschied vom *finis medius*⁵². Der *finis ultimus* steht für den Willen als *finis remotus*⁵³ hinter allen Mitteln, die er erwählt. Um dieses Ziel geht es dem Wollenden, um dieses Zieles willen entschließt er sich zum Handeln; Thomas bezeichnet es daher auch als *finis volentis*⁵⁴ oder *agentis*⁵⁵ oder *operantis*⁵⁶. Dieses Ziel ist das eigentlich Gewollte⁵⁷; der Wille entscheidet sich für die Mittel nur wegen des Zieles und würde sie ohne Ziel überhaupt nicht wollen⁵⁸.

Da im Mittelziel eigentlich das Endziel gewollt wird, erhält das Wollen seine *sittliche Qualität vorzüglich vom Endziel*⁵⁹. Unter allen Umständen, d. h. unter allen Elementen, die den menschlichen Akt sittlich betimmen⁶⁰, nennt Thomas den *finis* die „*principalissima omnium circumstantiarum*“⁶¹ und schreibt ihm die stärkste sittlich prägende Kraft für das Wollen zu⁶². Das Wollen des Zieles und das Wollen des Aktes, der als Mittel anbefohlen wird, sieht er zueinander im Verhältnis von Form und Materie⁶³.

Wenn F. als Beispiele von Intentionen beim Töten von Menschen Gewinnsucht und Selbstverteidigung anführt und wenn er der Intention entscheidende Bedeutung für die sittliche Bewertung des Handelns zuschreibt, scheint er mit der Auffassung des Aquinaten völlig in Einklang zu stehen, der die sittliche Qualität des Handelns hauptsächlich vom intendierten Ziel abhängig sieht. Zu fragen bleibt aber, ob das Mittel, das um des Endzieles willen erwählt wird, für die sittliche Qualität des Verhaltens keine Bedeutung hat. Weiß man über diese Qualität schon alles, wenn man die Intention des Handelnden kennt, oder kommt es auch darauf an, was er auf das intendierte Ziel hin unternimmt? Gibt es Handlungen, die schon an sich, ihrer objektiven Beschaffenheit nach, einen bestimmten sittlichen Charakter haben, so daß sie,

⁵¹ Vgl. S. Th. 1, 2 q. 1 aa. 4–8. — Anzuerkennen ist allerdings, daß die sittliche Grundausrichtung des Menschen auf sein ganzes Verhalten abfärbt. „Un jugement moral complet sur une action humaine requiert donc que l'on remonte jusqu'au vouloir fondamental qui doit régir la vie d'un homme, jusqu'à sa prise de position envers la fin ultime véritable, à l'égard de Dieu“ S. Pinckaers a. a. O. 137.

⁵² Vgl. S. Th. q. 12 a. 3 c.

⁵³ Ebd. q. 1 a. 3 ad 3; vgl. Sent. 2 d. 36 q. 1 a. 5 ad 5; De malo q. 2 a. 4 ad 9; a. 7 ad 8.

⁵⁴ Sent. 2 d. 38 a. 1 ad 5.

⁵⁵ Sent. 4 d. 16 q. 3 a. 1 sol. 2 ad 3.

⁵⁶ S. Th. 2, 2 q. 141 a. 6 ad 1; vgl. Sent. 2 d. 1 a. 2 a. 1 c.; 4 d. 16 q. 3 a. 1 sol. 2 ad 3.

⁵⁷ „Finis autem operantis est quem principaliter operans intendit“ Sent. 2. d. 1 q. 2 a. 1 c.; vgl. d. 22 q. 1 a. 1 c.; S. Th. 1, 2 q. 7 a. 4 c.; q. 18 a. 6 c.; q. 19 a. 10 ad 1; q. 20 a. 1 c.

⁵⁸ „Voluntas fertur in id quod est ad finem, propter finem ... Finis ratio est volendi ea quae sunt ad finem“ S. Th. 1, 2 q. 12 a. 4 c.; vgl. q. 19 a. 7 c. — D. Capone, Ritorno a s. Tommaso per una visione personalista in teologia morale, Rivista di Teologia morale 1 (1969, 1) 85–103, 90: „l'intenzione diventa motivo e forma della elezione.“

⁵⁹ „Quia finis est primum obiectum voluntatis, ideo interior actus consequitur speciem ex fine“ De malo q. 7 a. 4 c.; vgl. S. Th. 1, 2 q. 19 a. 7 c.

⁶⁰ Vgl. O. Lottin, Psychologie et morale IV (s. Anm. 50) 492. — Nicht selten wird übersehen, daß circumstantiae bei Thomas zweierlei bedeuten können: a) ähnlich wie bei Aristoteles alle Elemente des sittlichen Aktes, auch den *finis* und das Objekt im engeren Sinn, b) die Nebenumstände, die die Substanz des Objektes nur akzidentell berühren; vgl. K. Hörmann, Die Prägung des sittlichen Wollens durch das Objekt nach Thomas v. A., bei F. Böckle / F. Groner, Moral zwischen Anspruch und Verantwortung. (FS f. W. Schöllgen) Düsseldorf 1964, 233–251, 241; S. Pinckaers a. a. O. (s. Anm. 34) 126.

⁶¹ S. Th. 1, 2 q. 7 a. 4 c.

⁶² „Maxime actus moralis speciem habet ex fine“ ebd. ad 2.

⁶³ S. Th. 1, 2 q. 18 a. 6 c.; 2, 2 q. 110 a. 1 c.; vgl. S. Pinckaers a. a. O. 142.

wenn sie der Mensch „erwählt“, d. h. sich bewußt für sie entscheidet, sein Wollen sittlich prägen⁶⁴?

Thomas zeigt, daß auch das *Mittel* Gegenstand des Wollens ist. Unter *Mittel* versteht er ein *Tun*⁶⁵, für das sich jemand um eines Zieles willen entscheidet⁶⁶. Wenn ein solcher Akt um eines Zieles willen erwählt wird, ist zwar das Ziel das hauptsächlich Gewollte, aber das *Mittel* wird auch mitgewollt⁶⁷. Thomas bezeichnet daher das *Mittel* als *Objekt* (im engeren Sinn) des Willens⁶⁸ und (in der Ausführungsordnung) als nächstes Objekt des Willensaktes⁶⁹; ebenso als *Ziel*⁷⁰, wenn auch im Vergleich mit dem Endziel nur als *Mittelziel*⁷¹.

Da das *Mittel* erwählt wird, hat es für den Willen den Charakter des Objektes oder des Zieles; darum prägt es auch das Wollen in seiner *sittlichen Qualität*⁷². Auch das *Mittel* (Objekt im engeren Sinn) zählt Thomas zu den Elementen, die für die sittliche Prägung des menschlichen Aktes besonders wichtig sind⁷³. Wenn er auch den stärkeren prägenden Einfluß dem Endziel zuschreibt, betont er doch auch die Bedeutung des Mittels, d. h. des Tuns, für das sich der Mensch um eines Zieles willen entscheidet⁷⁴.

F. meint, über die sittliche Qualität einer Handlung könne man erst etwas aussagen, wenn man die Intention des Handelnden kenne⁷⁵. Auch nach Thomas kommt es entscheidend auf das intendierte Endziel an; die sittliche Prüfung muß sich darauf erstrecken, ob diese Intention der sittlichen Ordnung entspricht oder nicht⁷⁶. Darüber hinaus ist aber zu fragen, ob sich das um des Zieles willen erwählte *Mittel* (Objekt im engeren Sinn) mit der sittlichen Ordnung verträgt oder nicht⁷⁷.

Gewiß kennt Thomas auch Objekte im engeren Sinn, die ihrem eigenen Gehalt (ihrer Materialität) nach keine Beziehung zur sittlichen Ordnung verraten (als Beispiel nennt er das Aufheben eines Splitters vom Boden). Wird eine solche Handlung gesetzt, so kommt es für die sittliche Bewertung einzig auf das vom Handelnden intendierte Ziel an⁷⁸. Andere Objekte aber zeigen schon in ihrer eigenen Beschaffenheit (ihrer Materialität) ein bestimmtes Verhältnis zur sittlichen Ordnung⁷⁹. Nicht unwesentlich hängt dieses Verhältnis davon ab, wozu das Objekt im engeren Sinn, die Handlung, die auf ein Ziel hin erwählt wird, ihrer ganzen Beschaffenheit nach

⁶⁴ In der Auseinandersetzung mit Ermecke präzisiert F., *Sittliche Normen* (s. Anm. 2) 29 f.: „Mir liegt ... keineswegs an einer Akzentverlagerung vom Objekt der Handlung auf die Umstände und die Zwecksetzung oder Intention, noch weniger an einer ‚allein (!) entscheidenden Bedeutung‘ der Intention ... , sondern am *Gesamthalt* der menschlichen Handlung — statt einzelner Elemente — als Grundlage der sittlichen Beurteilung.“

⁶⁵ „aliquid facere“ S. Th. 1, 2 q. 19 a. 7 c.

⁶⁶ Das *Tun* wird vom Willen zwar anbefohlen, aber nicht durchgeführt; in diesem Sinn ist es für den Willen „actus exterior“; ebd. a. 1 c.

⁶⁷ Ebd. a. 7 c.

⁶⁸ Ebd. q. 18 a. 6 c.

⁶⁹ „obiectum proprium“ ebd. q. 20 a. 2 c.

⁷⁰ Ebd. q. 72 a. 3 ad 2; q. 73 a. 3 c. ad 1.

⁷¹ Ebd. q. 12 a. 3 c.

⁷² „Actus habet speciem ab obiecto, et propter hoc peccatum denominatur ab actu exteriori secundum quod comparatur ad ipsum ut obiectum“ De malo q. 2 a. 3 ad 1; vgl. a. 4 ad 5; Sent. 2 d. 36 a. 5 c.; S. Th. 1, 2 q. 18 a. 2 ad 2; a. 6 c.; q. 73 a. 3 ad 2. — „La matière de l'acte extérieur est donc à la fois objet propre des facultés d'exécution de l'action et fin pour la volonté, et c'est comme fin qu'il devient proprement moral“ S. Pinckaers a. a. O. 135.

⁷³ „principalissimae circumstantiae“ In Eth. Nic. 1. 3 lect. 3.

⁷⁴ Insofern das *Mittel* Ziel des Willens ist, nimmt es auch den Charakter der Form an und wird so bestimmend für die sittliche Qualität des Wollens; S. Th. 1, 2 q. 73 ad 1. 2.

⁷⁵ Der Absolutheitscharakter (s. Anm. 2) 230 f.

⁷⁶ Vgl. S. Th. 1, 2 q. 20 aa. 1. 2.

⁷⁷ „Differentia boni et mali circa obiectum considerata, comparatur per se ad rationem; scilicet secundum quod obiectum est ei conveniens vel non conveniens“ ebd. q. 18 a. 5 c.; vgl. ad 1. 2.

⁷⁸ Ebd. a. 8 c.; q. 20 a. 3 c.

⁷⁹ Ebd. q. 18 a. 4 c.; q. 20 a. 3 c.

führt⁸⁰; also von der *naturgemäßen Wirkung*⁸¹ oder dem Ziel, auf das sich die Handlung ihrer Natur nach richtet⁸², dem natürlichen Ziel⁸³ oder Werkziel⁸⁴. Der objektive sittliche Charakter einer Handlung bestimmt sich danach, welche Wirkung hervorzubringen sie ihrer Natur nach geeignet ist⁸⁵. Je mehr Gutes etwa aus einer Handlung ihrer Natur nach hervorgeht, um so besser ist sie ihrer Art nach, und um so schlechter, je mehr Schlechtes aus ihr entstehen kann⁸⁶. Wegen dieser Bedeutung des *finis operis* für das *opus* oder das Objekt im engeren Sinn kann man unter sittlichem Gesichtspunkt beide als Einheit auffassen, wenn sie auch physisch voneinander verschieden sind; Thomas sagt nicht nur, daß die Wirkung die Substanz des Aktes (= Objektes) berührt⁸⁷, sondern setzt wiederholt sogar das Objekt mit dem *finis proximus*, unter dem er dabei das natürliche Ziel oder die natürliche Wirkung der Handlung versteht⁸⁸, gleich⁸⁹.

Der Handelnde, der sich für eine Handlung mit dem Wissen um ihre natürliche Ausrichtung entscheidet, bejaht ja in gewissem Grad auch ihr natürliches Ziel. Es mag sein, daß es ihm gerade um dieses natürliche Ziel geht; das von ihm *intendierte Ziel* (*finis operantis*) fällt mit dem *natürlichen Ziel* (*finis operis*) seines Tuns zusammen; wenn geklärt wird, in welchem Verhältnis ein solches natürliches Ziel mit der Handlung, aus der sie entspringt, zur sittlichen Ordnung steht, ist damit auch die sittliche Qualität der Intention des Handelnden klar; sein Wollen wird dann in seiner sittlichen Qualität ganz durch dieses Objekt mit seinem natürlichen Ziel bestimmt⁹⁰. Möglicherweise intendiert der Handelnde ein Ziel, das sich vom natürlichen Ziel des Tuns, des Objektes im engeren Sinn, *unterscheidet*⁹¹; in diesem Fall wird sein Wollen vom intendierten Ziel her sittlich qualifiziert; er kommt aber nicht umhin, daß sein Wollen auch vom Objekt her qualifiziert wird, da er sich ja auch für dieses wissend entscheidet⁹².

Wenn F. meint, man könne von der sittlichen Qualität einer Handlung noch nichts sagen, solange man nur die Materialität der Handlung und nicht die Intention des Handelnden kennt, wäre nach Thomas zu bedenken: Wenn es auch für die sittliche Qualifizierung des Verhaltens sehr auf die Intention ankommt, zeigt doch die Materialität einer Handlung nicht selten schon einen derartigen Bezug zur sittlichen Ordnung, daß sie einen Schluß auf die sittliche Richtigkeit oder Unrichtigkeit des Wollens dessen zuläßt, der sich wissend für eine solche Handlung entscheidet, wenn er sie auch nur als Mittel auf das intendierte Ziel hin einsetzt.

F. selbst präzisiert, wenn er in seine Aussage die *Umstände* der Handlung miteinbezieht: Die „Handlung rein in sich“ lasse noch kein sittliches Urteil zu, sondern erst

⁸⁰ „quid fecit“ ebd. q. 7 a. 4 c.

⁸² „in quem tendit naturaliter“ Sent. d. 1 q. 2 a. 3 c.

⁸¹ „effectus per se“ ebd. q. 20 a. 5.

⁸³ „finis naturalis“ S. Th. 1, 2 q. 1 a. 3 ad 3.

⁸⁴ „finis operis“ S. Th. 2, 2 q. 141 a. 6 ad 1; vgl. Sent. 2 d. 1 q. 2 a. 1 c.; 4 d. 16 q. 3 a. 1; a. 2 ad 3.

⁸⁵ S. Th. 1, 2 q. 18 a. 2 ad 3.

⁸⁶ Vgl. ebd. q. 10 a. 5 c.

⁸⁷ Vgl. ebd. q. 7 a. 4 c.

⁸⁸ Vgl. K. Hörmann, Die Prägung des sittlichen Wollens (s. Anm. 60) 243 f.

⁸⁹ „Finis proximus est idem quod obiectum“ De malo q. 2 a. 7 ad 8; vgl. a. 4 ad 9; Sent. 2 d. 36 q. 1 a. 5 ad 5; S. Th. 2, 2 q. 11 a. 1 ad 2.

⁹⁰ Vgl. S. Th. 1, 2 q. 12 a. 3 c.; a. 4 c.; q. 18 a. 7 c.

⁹¹ S. Pinckaers, a. a. O. (s. Anm. 34) 135, führt als Beispiel den Diebstahl an, der in Hinordnung auf einen Ehebruch begangen wird; vgl. ebd. 139 f.; vgl. D. Capone, Ritorno (s. Anm. 58) 90. Mit dieser Möglichkeit scheint P. Knauer, Das recht verstandene Prinzip von der Doppelwirkung als Grundnorm jeder Gewissensentscheidung, ThGl 57 (1967) 107–133, 111, zuwenig zu rechnen, wenn er gegen die Unterscheidung von *finis operis* und *finis operantis* polemisiert.

⁹² S. Pinckaers a. a. O. 139: „Toutefois cette *finis operis* n'a de valeur morale que si elle est assumée par l'intention volontaire, devenant par le fait même une certaine *finis operantis* mise en rapport de convenance ou de non-convenance avec la fin ultime.“

die „Handlung mit den Umständen und der Intention“⁹³. Auch Thomas unterscheidet zwischen der „Handlung rein in sich“ und den Umständen. Allerdings ist sein Sprachgebrauch nicht einheitlich: Unter Umständen (*circumstantiae*) versteht er manchmal in Anlehnung an Aristoteles⁹⁴ alle Elemente, die den sittlichen Charakter einer Handlung bestimmen⁹⁵, meistens aber die Bedingungen des menschlichen Aktes, die außerhalb seiner Substanz liegen, ihn aber doch irgendwie berühren; da sie nicht zur Substanz gehören, bezeichnet Thomas sie auch als *accidentia* des sittlichen Aktes⁹⁶ (die Substanz des Aktes wäre das Objekt im engsten Sinn oder die „Handlung rein in sich“). Eben im Hinblick auf den Wechsel der Umstände, in die der Mensch mit seinen „Handlungen rein in sich“ hineingestellt ist, kommt Thomas zur erstaunlichen Formulierung: „Die Natur des Menschen ist veränderlich“⁹⁷.

Für die sittliche Prägung des menschlichen Aktes haben nicht sämtliche Umstände Bedeutung, wie Thomas weiß, sondern nur jene, die ihn in sittlicher Hinsicht irgendwie berühren. Die unter sittlichem Gesichtspunkt prüfende Vernunft scheidet jene Umstände als belanglos aus, die weder einen Einklang noch einen Widerspruch zur sittlichen Ordnung aufweisen. Sie muß aber jene beachten, die eine besondere Beziehung zur sittlichen Ordnung haben⁹⁸. Ein solcher Umstand fügt in sittlicher Hinsicht dem Objekt etwas hinzu⁹⁹ und wird so zu einer wichtigen Beschaffenheit des Objektes¹⁰⁰, zu seiner wesentlichen näheren Bestimmung¹⁰¹. Die sittlich urteilende Vernunft muß in ihrer Betrachtung einen sittlich belangreichen Umstand zum Objekt (im engsten Sinn) hinzunehmen oder vielmehr in das Objekt (im engeren Sinn) hineinnehmen; so kann er sich für das Wollen qualifizierend auswirken¹⁰². Thomas sagt ausdrücklich, daß in das Element „quid“ (das Objekt im engeren Sinn) alle sittlich prägenden Umstände eingeschlossen sind¹⁰³. Ob man ein solches Element, das unter sittlichem Gesichtspunkt zu einer wesentlichen Beschaffenheit des Objektes selbst wird, noch Umstand oder schon Objektbestandteil nennen soll, ist eine reine Namensfrage; tatsächlich nimmt es an der Rolle des Objektes teil¹⁰⁴. Die Unterscheidung zwischen dem Objekt als Hauptelement (der Substanz des Aktes, dem Objekt im engsten Sinn, der „Handlung rein in sich“) einerseits und den Umständen als Nebenelementen des sittlichen Aktes andererseits ist dann nicht mehr so ausgemacht und verliert an Wichtigkeit.

Wird also das sittliche Wollen sowohl vom intendierten Ziel wie vom gewählten

⁹³ Der Absolutheitscharakter (s. Anm. 2) 232. 234.

⁹⁴ Vgl. Nik. Eth. III 2, 1110 b 18–1111 a 19. ⁹⁵ Vgl. S. Th. 1, 2 q. 7 a. 3 c.

⁹⁶ Ebd. q. 7 a. 1 c.; a. 4 c.; vgl. De malo q. 2 a. 4 ad 5; a. 6 c.; a. 9 ad 18; M. Wittmann, Die Ethik des hl. Thomas v. A. in ihrem systematischen Aufbau dargestellt und in ihren geschichtlichen Quellen, besonders in den antiken Quellen erforscht, München 1933, 88.

⁹⁷ „Natura autem hominis est mutabilis“ S. Th. 2, 2 q. 57 a. 2 ad 1; vgl. M. B. Crowe, Human Nature: Mutable or Immutable? Irish Theological Quarterly 30 (1963) 204–231; D. Capone a. a. O. (s. Anm. 58) 100 f.

⁹⁸ Vgl. S. Th. 1, 2 q. 18 a. 10 c. ad 2. 3.

⁹⁹ Vgl. ebd. a. 3 c. ad 1. 3.

¹⁰⁰ „principalis conditio obiecti“ ebd. a. 10 c.

¹⁰¹ „differentia essentialis obiecti“ ebd. a. 5 ad 4; vgl. a. 10 ad 1. — S. Pinckaers a. a. O. 136: In sittlicher Hinsicht ist der Umstand, daß das entwendete Gut einem anderen gehört, für den Diebstahl wesentlich.

¹⁰² „Circumstantia ... in quantum mutatur in principalem conditionem obiecti, secundum hoc dat speciem“ ebd. a. 10 ad 2; vgl. a. 10 c. ad 1; a. 11 c.

¹⁰³ Vgl. Sent. 4 d. 16 q. 3 a. 2 sol. 2 c.

¹⁰⁴ Vgl. V. Cathrein, De bonitate et malitia actuum humanorum doctrina S. Thomae Aquinatis. Brevi Commentarius in Summae Theol. 1, 2, q. 18^{am} ad q. 21^{am}, Louvain 1926, 18. — P. Knauer, Das recht verstandene Prinzip (s. Anm. 91) 111, will den Umstand nur als quantitative Bestimmung gelten lassen; bei qualitativer Veränderung werde der *finis operis* selbst geändert, moralisch handle es sich dann nicht nur um einen Umstand. Thomas aber interessiert sich gerade für den Umstand, der in sittlicher Sicht ein qualitatives Element beisteuert.

Mittel (und in diesem von den sittlich belangreichen Umständen) qualifiziert, so weiß man nach der Auffassung des Aquinaten über die sittliche Qualität eines Verhaltens erst dann voll Bescheid, wenn man all diese Elemente, das intendierte Ziel und das gewählte Mittel samt den sittlich belangreichen Umständen kennt. Man weiß aber doch in sittlicher Hinsicht schon etwas, wenn man das eine oder andere sittlich bedeutsame Element kennt; auch wenn die Intention z. B. noch nicht in die sittliche Analyse des Verhaltens einbezogen wird, kann man schon vom sittlich qualifizierenden Einfluß des Objektes im engeren Sinn etwas aussagen, falls man in ihm eine Beziehung zur sittlichen Ordnung feststellt; diese Beziehung kann durch die Umstände, möglicherweise aber auch schon durch das Kernelement (das Objekt im engsten Sinn, die „Handlung rein in sich“) gegeben sein (freilich hängt die Grenzziehung zwischen der Handlung rein in sich und den Umständen vom angewandten Gesichtspunkt ab).

So stimmt es in der Sicht des hl. Thomas, daß man das Verhalten eines Menschen erst dann als *einfachhin gut* bezeichnen kann, wenn *alle sittlich bedeutsamen Elemente* darin als *sittlich gut* (mit der sittlichen Ordnung übereinstimmend) erwiesen sind¹⁰⁵. Als *schlecht* hingegen kann ein Verhalten schon dann bezeichnet werden, wenn in *einem* der sittlich bedeutsamen *Elemente* ein *Widerspruch zur sittlichen Ordnung* festgestellt wird¹⁰⁶. Dementsprechend läßt sich schon auf Grund der Kenntnis der Materialität der Handlung (auf Grund des in ihr festgestellten sittlichen Fehlers) eine *Verbotsnorm* aufstellen. Dabei ist natürlich zu beachten, ob der Fehler nur in bestimmten Umständen oder schon in der „Handlung rein in sich“ liegt; die Antwort hängt auch davon ab, wie man die Grenze zwischen beiden zieht.

Wenn ein *Mittel* (Objekt im engeren Sinn) als *sittlich fehlerhaft* erwiesen ist, darf es auch auf ein *sittlich gutes Ziel* hin nicht eingesetzt werden; das gute Ziel ändert ja nichts daran, daß im Mittel ein Widerspruch zur sittlichen Ordnung steckt. Der gute Zweck heiligt nicht das böse Mittel¹⁰⁷. Für die als *sittlich schlecht* festgestellte Handlung anerkennt F. diesen Grundsatz¹⁰⁸. Man kann der Verpflichtung dieses Satzes nicht mit dem Versuch entgehen, die auf das Ziel hin gewählte Handlung für sich allein, ohne Intention des Zieles, als *nicht menschlichen* (nicht sittlichen) *Akt* zu erklären. Für den menschlichen Akt ist nach Thomas die *voluntas deliberata* maßgebend; diese ist nicht nur in der *intentio* des Zieles enthalten, sondern auch in der

¹⁰⁵ „Non tamen est actio bona simpliciter, nisi omnes bonitates concurrant; ... bonum autem causatur ex integra causa“ S. Th. 1, 2 q. 18 a. 4 ad 3; „bonum autem ex tota et integra causa“ ebd. q. 19 a. 7 ad 3; vgl. a. 6 ad 1; in Anlehnung an Ps.-Dionysius Areop., De div. nom. c. 4 § 30, PG 3, 729. „Il faut donc reconnaître deux principes qui déterminent essentiellement la moralité: l'objet ou la matière de l'acte extérieur et la fin“ S. Pinckaers a. a. O. (s. Anm. 34) 134.

¹⁰⁶ „quolibet singularis defectus causat malum“ S. Th. 1, 2 q. 18 a. 4 ad 3; „malum autem ex singularibus defectibus“ ebd. q. 19 a. 6 ad 1; vgl. a. 7 ad 3. — „L'acte intérieur et l'acte extérieur sont deux parties constitutives de l'action humaine totale; chacun de leurs objets contribuera pour sa part à la valeur morale de l'acte, de sorte qu'il ne pourra être bon si l'un d'eux apparaît désordonné à la raison qui dispose les éléments de l'agir humain en fonction de la fin ultime de l'homme“ S. Pinckaers a. a. O. 135.

¹⁰⁷ „mala culpae non sunt facienda ut eveniant bona“ S. Th. 1, 2 q. 79 a. 4 ad 4; vgl. q. 88 a. 6 ad 3; 2, 2 q. 64 a. 5 ad 3.

¹⁰⁸ Der Absolutheitscharakter (s. Anm. 2) 232. — G. Ermecke, Das Problem der Universalität (s. Anm. 2) 10 Anm. 27, meint freilich, F. begeben sich mit der von ihm gewählten Ausdrucksweise „in die gefährliche Nähe der von ihm selbst abgelehnten Theorie, daß ein guter Zweck ein an sich schlechtes Mittel heilige“. — P. Knauer a. a. O. (s. Anm. 91) 114 f. scheint der Bedeutung eines richtig formulierten Verbotes nicht ganz gerecht zu werden.

electio des Mittels, wenn sie im Wissen um dessen sittlichen Charakter geschieht¹⁰⁹. Demgemäß ist dann auch die *Handlung mit zweierlei Wirkung* zu beurteilen. Die Grenze der Zulässigkeit würde dort überschritten, wo man eine solche Handlung in jener Beschaffenheit erwählte, in der sie einen Widerspruch zur sittlichen Ordnung enthält (also als eine Wirkung herbeiführend, die herbeizuführen der Mensch nicht beabsichtigen darf); auch in der Intention eines guten Zieles darf dies nicht geschehen. Zulässig kann die Handlung mit zweierlei Wirkung nur sein, wenn es dem Menschen gelingt, sie ausschließlich in ihrem einwandfreien Charakter (als eine Wirkung herbeiführend, die herbeizuführen der Mensch beabsichtigen darf) zu erwählen, so daß sie nach ihrem anderen Charakter für ihn nicht zum *actus humanus* wird¹¹⁰.

Wenn es darum geht, eine Handlung in ihrer Ausrichtung auf eine Wirkung, die der Mensch nicht herbeiführen darf, in eine *Verbotsnorm* zu fassen, liegt das Problem darin, ob das Nichtdürfen unter allen Umständen oder nur unter bestimmten Umständen gilt. Im ersten Fall würde es genügen, die „Handlung rein in sich“ als verboten zu erklären; im zweiten Fall müßte man auch die Umstände mitbezeichnen¹¹¹.

Kehren wir zum Beispiel der *Tötung* eines Menschen zurück, so lassen sich verschiedene Fälle denken. Wenn jemand einen anderen rein aus Versehen tötet, mag er dadurch überhaupt nicht sittlich qualifiziert werden, da sein Tun nicht den Charakter des *actus humanus* hat. Man mag sein Tun auch nicht als sittlich böse qualifizieren, wenn er sich der ungerechten Bedrohung an Leib und Leben nur durch Tötung des Angreifers erwehren kann; die Frage ist, ob die Intention der Selbstverteidigung allein zu seiner Rechtfertigung hinreicht; die Moralthologie war seit eh und je bemüht, die Umstände zu umschreiben, unter denen solche Verteidigung zulässig sein könne, und so das Objekt selbst näher zu kennzeichnen. Über die Tötung nicht eines ungerechten Angreifers, sondern eines harmlosen und schuldlosen Menschen fällt das Urteil nicht schwer, wenn der Tötende dabei das Ziel verfolgt, die Habe des Getöteten an sich zu bringen; die schlechte Intention des Raubes qualifiziert sein Tun als schlecht. Wie aber, wenn seine Intention bei der Tötung eines solchen Menschen gut wäre (die Erlösung des Leidenden von seinen Schmerzen, die Gewinnung von lebenswichtigen Organen zur Übertragung auf andere)? Falls die Intention allein ausschlaggebend ist, tut man sich schwer, diesem Vorgehen zu wehren. Bisher war die christliche Ethik der Meinung, daß der Mensch mit der absichtlichen Tötung schuldlosen menschlichen Lebens etwas tut, was ihm nicht zusteht, und daß auch eine gute Intention solche Tötung nicht rechtfertigen kann¹¹². Wenn das richtig ist (und dafür sprechen doch

¹⁰⁹ P. Knauer, a. a. O. 123, gibt zu: Das Mittel stellt in sich selbst bereits eine eigene Handlung dar, die auch ohne Hinordnung auf einen weiteren Zweck für sich allein schon einen Grund hat; wenn dieser Grund nicht entsprechend ist, kann man das Mittel durch nichts mehr moralisch retten. An Knauer wäre die Frage zu stellen, wodurch der Grund entsprechend wird.

¹¹⁰ „Es steht nichts im Wege, daß ein und dieselbe Handlung zwei Wirkungen hat, von denen die eine beabsichtigt ist, während die andere außerhalb der Absicht liegt. Die sittlichen Handlungen aber empfangen ihre Eigenart von dem, was beabsichtigt ist, nicht aber von dem, was außerhalb der Absicht liegt, da es zufällig ist.“ S. Th. 2, 2 q. 64 a. 7. — P. Knauer, a. a. O. 123–125. 131, scheint von der Gleichsetzung der bisher verwendeten Begriffe „direkt = beabsichtigt, indirekt = unbeabsichtigt“ abzugehen und damit die Begriffe bedenklich zu verändern.

¹¹¹ Nach J. Fuchs, *Der Absolutheitscharakter* 231, wäre die Herbeiführung nur unter diesen Umständen ein moralisches Übel, sonst ein vormoralisches oder physisches Übel.

¹¹² „Homicidium autem est occisio innocentis; et hoc nullo modo bene fieri potest“ S. Th. q. 88. a. 6 ad 3. — Man wird einige Bedenken gegen den Weg haben müssen, den P. Knauer, a. a. O. 114 f., eröffnet, wenn er als Mord und verboten (*intrinsece malum*) nur die Tötung eines Menschen ohne entsprechenden Grund, die Tötung bei entsprechendem Grund jedoch als zulässig und nicht als Mord ansehen will; er vernachlässigt die nicht unwichtige Frage, wer getötet wird. — Ob die Wertvorzugsregel ausreicht, in Grenzfällen die (direkte) Tötung schuldlosen Menschenlebens zu rechtfertigen, wie B. Schüller, *Die Begründung sittlicher Urteile* (s. Anm. 34) 182–198, zu meinen scheint, ist wohl noch sorgfältig zu überprüfen.

beachtliche Gründe), kommt es nicht nur auf die Intention, sondern auch auf die Materialität der Handlung an. Allerdings kann es schwierig sein, genau abzugrenzen, bei welcher Materialität, ob rein in sich oder nur unter Umständen und unter welchen Umständen, eine Handlung zulässig ist und bei welcher nicht. Eine ihrer *Materialität nach* als *unzulässig* erkannte Handlung jedoch ist auch dann *unzulässig*, wenn der Handelnde dabei einen *guten Zweck* intendiert; wenn man meint, die Entscheidung für eine solche Handlung könne in besonders schwieriger Situation doch vertretbar sein, müßte man dies mit anderen Argumenten begründen, nicht mit der Heiligung des material schlechten Mittels durch das gute Ziel¹¹³.

*

Dieser Einblick in das Denken des hl. Thomas mag uns gezeigt haben, daß der Aquinate sich vor mehr als siebenhundert Jahren mit Analysen des sittlichen Verhaltens beschäftigte, die zunächst sehr theoretisch scheinen mögen und doch mitten in aktuelle Probleme hineinführen; Analysen, die nicht nur für die Geschichte der Moralthologie interessant sind, sondern durchaus auch zur Bewältigung heutiger sittlicher Fragen helfen können. Wenn man nicht bloß zu den Thomisten geht, die manche Züge im Denken des hl. Thomas nicht genügend herausgestellt haben¹¹⁴, sondern zu Thomas selbst, kann man entdecken, daß sein Denkgebäude nicht nur als achtungsgebietende Ruine vor uns steht, sondern als Haus, in dem man auch heute wohnen kann, wenn auch mit den notwendigen Anpassungen, denen Thomas durchaus nicht widersprechen würde¹¹⁵.

¹¹³ Manche dieser Argumente klingen bei J. Fuchs, *Tendenze* (s. Anm. 2) 8. 13–15, in etwa an.

¹¹⁴ „... les termes de ‚fin‘ et d’ ‚objet‘, dont l’acception nous paraît avoir été durcie et gauchie au cours de l’histoire ultérieure du thomisme“ S. Pinckaers, a. a. O. 126, der dafür als Beispiel Billuart anführt (127–130). Ein anderes berühmtes Beispiel wäre J. B. Gonet, *Manuale Thomistarum*, Antverpiae 1726, p. 2 tr. 3 c. 11 (II 51–54): *De principiis moralitatis actuum humanorum*; vgl. D. Capone, a. a. O. (s. Anm. 58) 94.

¹¹⁵ „Une différence capitale entre saint Thomas et ses commentateurs modernes, conséquente à leurs divergences sur le rôle de la finalité dans l’acte moral, est que sa perspective sur l’acte humain est dynamique et la leur, statique“ S. Pinckaers, a. a. O. 141.

Die klösterliche Hausgemeinde und die Erneuerung der Orden

Gruppendynamische Überlegungen und Erfahrungen

I. Die Ordensgemeinschaften nach dem Konzil

Die Impulse des II. Vatikanums für die Erneuerung der Orden werden gemeinhin nicht bestritten. Wer aber einen Blick in das konkrete Leben der Kommunitäten wirft, stellt mit Erstaunen fest, daß die Energien aus der Frühzeit der rechtlichen Reform weitgehend verpufft sind. Das schon in den 60er Jahren zu beobachtende Ausbleiben des Nachwuchses wird durch ein geradezu bedrückendes Phänomen vermehrt und bedroht die Überlebenschancen der Orden: die Auszugsbewegung aus dem Gemeinschaftsleben auf Einzelposten bzw. der Auszug vieler Ordenschristen aus dem Orden überhaupt.

Der persönliche Freiheitsraum wurde erweitert, die Kleiderfrage in z. T. befriedigender Weise gelöst, Taschengeld wurde eingeführt, die Gestaltung eines mehr oder weniger individuellen Urlaubs geregelt, das Mitspracherecht bei Entscheidungen eingeführt usw. Was ist aber mit dem authentischen Zeugnis der Gemeinschaft als Ganzes, was mit dem persönlichen Engagement für die gemeinsamen Ziele? Wo liegt heute die Relevanz der Orden für Kirche und Gesellschaft — nicht theoretisch, sondern erkennbar durch die Praxis? Das alles sind Fragen, die noch einer Beantwortung harren.

Theoretisch lassen sich diese Fragen relativ leicht beantworten. Relevant werden sie aber erst durch den Lebensvollzug. Es geht um die Grundfrage, wer sind „Wir“, die wir zusammenleben und gemeinsame Ziele haben? Wie kann das Wir-Sein realisiert werden? Fordert das Wir-Sein nicht ein Miteinander-Tun, ein Miteinander-Glauben? Wie kann gemeinsames spirituelles Leben verwirklicht werden? Beobachtungen zeigen, daß es bei den Schwierigkeiten nicht so sehr um ein „Nicht-Wollen“ geht, sondern vielmehr um ein „Nicht-Können“.

1. Hintergründe für die Stagnation der Erneuerung heute

Aus der Komplexität der Hintergründe für die augenblickliche Stagnation der Ordenserneuerung wollen wir einen Aspekt herausgreifen. In einer Situationsstudie (1973) des „Centrum Informationis“ PRO MUNDI VITA¹ heißt es: „Hierarchische Autorität, wie sie im Konzept und in der Praxis des Gehorsamsgelübdes zum Ausdruck kommt, war stets ein identifizierendes und einigendes Element kirchlicher Organisation.“ „...reichen die hierarchischen Autoritätsmodelle aus, einer gesunden Divergenz von Praxis und Meinung Raum zu geben; wenn nicht, welche Modelle benötigt die Kirche?“

Wie immer man die hierarchische Struktur der Kirche beurteilen mag, in den Fragen des konkreten Zusammenlebens und -arbeitens spielt das hierarchische Prinzip eine immer geringere Rolle². Verhält sich z. B. ein Ordensoberer heute paternalistisch-autoritär, wie es das Konzept der „hausherrlichen Gewalt“ nahelegt, so empfinden sich Ordenschristen in die Position von Unmündigen und rechtlich Minderjährigen verwiesen. K. Mörsdorf³ definiert „hausherrliche Gewalt“ (potestas dominativa) als

¹ Vgl. Pluralismus und Multiformität im Ordensleben heute — Eine Situationsstudie, hg. v. Pro Mundi Vita, Centrum Informationis, Brüssel 1973, Nr. 47, 24.

² J. McKenzie: Autorität in der Kirche, Paderborn 1968, 103 ff., ist dem Autoritätsverlust in der Kirche nachgegangen.

³ Kl. Mörsdorf: Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici, Bd. I, München 1964, 308.

„Herrschaft über die Willensbetätigung untergebener Personen“. Mit Herrschaft werden aber Vorstellungen von Gewalt, Zwang, Kraftäußerung usw. unwillkürlich assoziiert. Herrschaft ist bei M. Weber⁴ die „Chance, für einen Befehl bestimmten Inhalts bei angebbaren Personen Gehorsam zu finden“. In der Herrschaft ist jener soziale Zustand manifest, in dem sich das institutionalisierte Verhältnis von Über- und Unterordnung artikuliert. Die sogenannten Untergebenen haben ihre Bedürfnisse und Erwartungen innerhalb dieses Verhältnisses und in bezug auf es zu ordnen und sich diesem sozialen Zustand anzupassen. In diesem Beziehungsgeflecht offenbart sich personifizierter Herrschaftswille und vage akzeptierte Unterordnung.

Wenn man diesen sozialen Zustand unter dem Gesichtspunkt eines Rollenkonzepts betrachtet, so baut sich ein traditional-festgelegtes Organisationssystem aus der Dichotomie zweier Rollentypen auf: der des Befehlenden und der des Gehorchenden. Die Funktionstüchtigkeit dieses Systems ergibt sich aus der strengen Durchführung dieser Sozialform. Hervorstechendes Merkmal ist die individuelle Einpassung in das System. Eine befragende Rationalität wird als unerlaubt empfunden und daher abgelehnt. Die jeweiligen Rollenträger sehen sich außerstande, selbst in Distanz zu ihrer Rolle zu treten, was notwendig wäre, um der sozialen Wirklichkeit gerecht zu werden. In der fixierten Eingebundenheit in das soziale Rollensystem ergibt sich die Identität des einzelnen Ordenschristen.

Die Gehorsamshaltung des Untergebenen war ebenso wie die Herrschaftsvollmacht des Obern religiös hoch abgesichert. Der Ordensobere galt als „Stellvertreter Gottes“⁵. *Perfectae caritatis*⁶ macht das noch einmal in aller Unverständlichkeit deutlich. Dort heißt es: „Die Obern . . ., die für die ihnen anvertrauten Seelen Rechenschaft ablegen müssen (vgl. Hebr. 13, 17), sollen . . .“⁷. Wenn das ein Ordensoberer ernst nimmt, wird er schon auf Erden Höllenqualen erleiden. F. Wulf⁸ nennt diesen Passus des Dekretes „paternalistisch“ und „individualistisch“. Dem Gemeinschaftsauftrag der Orden entsprechen „Paternalismus (Matrismus)“ und „Individualismus“ nicht — sie sind ein soziologisches Phänomen —, unaufgebbar ist aber die gemeinschaftliche Verpflichtung gegenüber der „Sache Jesu“.

Wer auf psychologischer Ebene viel mit Ordenschristen arbeitet, gewinnt den Eindruck, daß die *potestas dominativa* nicht mehr einheitlich angenommen wird⁹. Es herrscht vielmehr ein „Pluralismus“¹⁰ und eine „Multiformität“¹¹ der Auffassungen und Erlebnisweisen von Autorität¹² vor. Die Komplexität des heutigen Lebens über-

⁴ M. Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft, Grundriß der verstehenden Soziologie*, Köln 1964, 38.

⁵ Theologisch ist die Stellvertretung Gottes durch einen kirchlichen Obern wissenschaftlich nie untersucht worden; sie galt als einfach gegeben (vgl. dazu K. Rahner: *Was heißt Ordensgehorsam? Überlegungen für eine heutige Theologie des Ordensgehorsams*, in: *GuL* 46 [1973], 116).

⁶ Vgl. *Perfectae caritatis* 14.

⁷ Es muß erlaubt sein zu fragen, ob es möglich ist, daß ein erwachsener Mensch für einen anderen Erwachsenen Verantwortung übernehmen darf, wenn er ihn nicht entmündigen will.

⁸ F. Wulf: *Kommentar zu Perfectae caritatis*, Art. 14, in *LThK: Das II. Vat., Bd. II*, Freiburg 1967, 297.

⁹ Vgl. F. Wulf: a. a. O. (Anm. 8), 297.

¹⁰ *Pro Mundi Vita* (Anm. 1), 4, definiert „Pluralismus als die Existenz mehrerer unterschiedlicher ‚Systeme‘ oder ‚Konstruktionen‘ grundlegender Voraussetzungen, Meinungen, Werte und Prinzipien, die von einzelnen oder Gruppen in der Kirche vertreten werden“.

¹¹ *Pro Mundi Vita* (Anm. 1), 4 f., definiert „Multiformität“ als „die verschiedenen Verhaltensmuster sowie Lebens- und Arbeitsweisen, die Ausdruck dieser pluralistischen Voraussetzungen, Meinungen, Werte und Prinzipien sind“.

¹² Die traditional-festgelegte Ordensstruktur kannte keine unterschiedlichen Auffassungen von der „*potestas dominativa*“. Diese haben sich auf dem Lebenswege ergeben (vgl. dazu E. Renz: *Die Stellung des Klosterobern im Wandel der Auffassungen — Traditionelle und heutige Vorstellungen von der Leitungsfunktion des Obern*, in: *Ordenskorrespondenz* 12 [1971], 133—146).

steigt in „Sachfragen“ die Kompetenz eines Ordensoberen¹³. An dieser Überforderung sind gerade in letzter Zeit viele gescheitert. Das Scheitern wird man zumeist der sozialen Struktur anlasten müssen. So verkürzt solche Sprache sein mag, in diesem Phänomen drückt sich jedoch ein das Erträglichkeit übersteigendes Maß an „sozialem Verschleiß“ aus, der mit der individuellen Fähigkeit bzw. Unfähigkeit eines Amtsträgers nicht adäquat erklärt ist, sondern vielmehr die soziale Struktur der Orden blitzartig charakterisiert¹⁴.

Führung ist eine Funktion der Gruppe¹⁵, nicht aber ein diffuses „Etwas“, das sich auf Grund der Verleihung eines Amtes schlicht einstellt und sich in kirchlichen Gruppen auf Grund der religiösen Absicherung oder hierarchischen Beauftragung einfach einfindet. In der traditional-festgelegten Organisationsform fanden individuelle oder soziale Konflikte auf dem Hintergrund obrigkeitlicher „Kraftäußerung“ mit wirksamen Sanktionen meist ihre Lösung, da im kirchlichen Oberen der „Stellvertreter Gottes“¹⁶ erlebt wurde. Dieses Erleben, daß im Oberen die väterliche Autorität Gottes wirksam wird, ist z. T. der Vorstellung gewichen, daß er der geistige Leiter und Inspirator des gemeinschaftlichen Lebens oder der Koordinator der Seelsorgsarbeit ist¹⁷.

Ob bei der Bestimmung der konstitutiven Elemente des Ordenslebens die Trias der evangelischen Räte gegenüber dem gemeinschaftlichen Leben vorrangig ist, können wir hier nicht diskutieren, auffallend ist jedenfalls, daß die Verwirklichung von Armut und Gehorsam – vor allem in den männlichen Gemeinschaften – schier unlösbare praktische Probleme mit sich bringt, deren Lösung sich bis heute nicht einmal entfernt abzeichnet. Nachweislich tritt die Rätetrias in der heutigen Form erst im 12./13. Jh. als verbindliche Norm auf¹⁸. Die Bindung untereinander, also ein gewisses Maß an Gemeinschaftlichkeit, kennen wir bereits in der eremitischen Zeit¹⁹. Und kennzeichnend für das Ordensleben war von Anfang an das Miteinander als „brüderliche Gemeinschaft im Kriegsdienst Christi“²⁰. Zu den Urmotiven katholischen Ordenslebens gehört seit frühester Zeit die „brüderliche (schwesterliche)“ *Koinonia*, die wegen des „Gemeinschaftscharakters des Apostolates“ der Kirche und ihrer Untergruppen die „geradezu unerlässliche“ Aktualisierung der Sendung des kirchlichen Auftrags darstellt²¹.

Wenn wir die Situation heutigen Ordenslebens charakterisieren, so können wir sagen: Die auf dem Lebenswege aufgeweichte traditional-festgelegte Organisationsstruktur der Orden in ihren religiös begründeten Rollenfixierungen hat zu einem anonymen Nebeneinander geführt. Es drängt nicht nur den einzelnen in die Isolation, sondern verhindert das notwendige Kommunizieren und Kooperieren und stellt damit die Existenzfrage in aller Schärfe.

2. Vom Nebeneinander zum Miteinander

Wir haben festgestellt, daß die auf die jeweiligen hierarchischen Spitzen hin orien-

¹³ Vgl. dazu auch F. Wulf: a. a. O. (Anm. 8), 297.

¹⁴ Die traditional-festgelegte Ordensstruktur bedurfte keiner eigenen Oberschulung, da das Amt durch das Recht wie durch die Tradition definiert war und der Untergebene nur „Hörer des Wortes“ war.

¹⁵ Vgl. dazu W. Sodeur: Wirkungen des Führungsverhaltens in kleinen Formalgruppen, Kölner Beiträge zur Sozialforschung und angewandten Soziologie, hg. v. R. König / E. K. Scheuch, Bd. 15, 169 ff.

¹⁶ Vgl. dazu Anm. 5.

¹⁷ Vgl. dazu E. Renz: Die Stellung des Klosteroberen (Anm. 12), 136 ff.

¹⁸ Vgl. R. Carpentier Evangelische Räte, in: Sacramentum Mundi, hg. v. K. Rahner / A. Darlap u. a., Freiburg 1967, Bd. I, 1234.

¹⁹ Vgl. J. Sudbrack „Letzte Norm des Ordenslebens ist die im Evangelium dargelegte Nachfolge Christi“, in: GuL 42 (1969), 441.

²⁰ Lumen gentium 43, 1.

²¹ Apostolicam actuositatem 18.

tierte Gemeinschaft heute nicht mehr in der Lage ist, die gemeinsamen Ziele zu verfolgen. Die in der traditional-festgelegten Organisationsstruktur der Orden etablierten Obern können ihre Funktionen nicht mehr in hergebrachter Weise wahrnehmen. Auf der anderen Seite liegt aber noch kein Modell vor, wie der sich breitmachende Individualismus und die Flucht aus dem Gemeinschaftsleben gestoppt werden können. So wird weiterhin von den Ordensoberen mehr oder weniger Inspiration und Weisung erwartet, auf der anderen Seite aber ihnen die Gefolgschaft weitgehend verweigert. Ihre Autorität wird also gleichzeitig theoretisch gefordert wie praktisch abgelehnt.

Die Werte eines demokratischen Lebensvollzuges: Eigenverantwortung, Ich-Gehorsam²², Würde der Person²³ u. a. werden zwar formal anerkannt, aber praktisch verhindert. In der Psychologie setzt sich mehr und mehr die Einsicht durch, daß der Integrationsprozeß menschlichen Wissens sozial ist, in dem also ein Individuum seine Erfahrungen im Miteinander macht und reflektiert. Der Partner muß als Korrektor und Helfer des sozialen Lernens anerkannt werden. K. Lewin²⁴ schreibt: „Die Anerkennung... von Werten und Ansichten läßt sich gewöhnlich nicht stückweise zustande bringen“ und: „Die Möglichkeiten der Umerziehung scheinen stets größer, wenn ein starkes Wir-Gefühl geschaffen worden ist“²⁵. Schließlich: „Dieses Prinzip der Wir-Gruppenbildung macht verständlich, warum eine völlige Anerkennung bisher abgelehnter Tatsachen am besten dadurch erreicht werden kann, daß diese Tatsachen von den Angehörigen der Gruppe selber entdeckt werden. Dann, und vielleicht nur dann, werden die Tatsachen wirklich ihre Tatsachen (im Gegensatz zu den Tatsachen anderer Leute)“²⁶. Faßt man die Aussagen Lewins zusammen, so kann man sagen, daß eine Strukturveränderung insoweit gelingt, wie eine Gruppe (Kommunität) bereit ist, selbst den Weg der Veränderung im Miteinander zu gehen.

Das Obernamt würde zum „Dienst“²⁷, zur wachsenlassenden „auctoritas“, die diesen Veränderungsprozeß ermöglicht und fördert. Es bestünde z. B. darin, bei Entscheidungsprozessen der Gruppe zu helfen, daß sie 1. bei der Erhebung der wichtigsten Daten und Informationen selbst tätig wird; 2. diese Daten im Lichte der Ziele der Gruppe und nach deren Möglichkeiten selbst bewertet; 3. die Formulierung realisierbarer Alternativprogramme selbst vornimmt; 4. sich auf eine Entscheidung konsensual festlegt und ihre Aktivitäten dahin ausrichtet; 5. eine Bewertung der Entscheidung an Hand der Ergebnisse selbsttätig versucht²⁸. Bei einem solchen Entscheidungsmodus ist die ganze Kommunität beteiligt. Das Amt träte erst bei Punkt 4 handelnd in Erscheinung, ansonsten wäre es nur helfende Begleitung, allein bedacht auf den notwendigen Kommunikationsfluß und die kooperative Ausführung der Entscheidung.

²² Unter „Ich-Gehorsam“ verstehen wir mehr als den „aktiven und verantwortlichen Gehorsam“, von dem *Perfectae caritatis* 14, 3, spricht. Er stößt letztlich an die „potestas dominativa“ an. Ordensgehorsam als „Ich-Gehorsam“ würde als kritische und bewußte Distanz gegenüber eigenen Trieben, Wünschen, unkontrollierten Affekten usw. wie auch gegenüber jenen anderer zu verstehen sein, so daß ein auf Wahrheit gründendes Verhalten möglich ist. Eine Ordenskommunität müßte daher, um ihrem evangelischen Auftrag gerecht zu werden, kommunikativ die „Sache Jesu“ zu ergründen suchen.

²³ *Perfectae caritatis* 14, 2, betont, daß der Ordensgehorsam die Würde des Menschen nicht mindere, sondern zu größerer Freiheit führe. Dem kann man dann zustimmen, wenn unter Gehorsam die gemeinsame Verpflichtung gegenüber der gemeinsamen Sache als symmetrische Verpflichtung verstanden ist.

²⁴ K. Lewin: *Die Lösung sozialer Konflikte*, Bad Nauheim 1968, 106.

²⁵ K. Lewin: a. a. O., 108.

²⁶ K. Lewin: a. a. O., 109.

²⁷ Vgl. dazu J. McKenzie: a. a. O. (Anm. 2), 29 ff.

²⁸ Vgl. dazu O. G. Brim et alii: *Personality and Decision Process*. Stanford Univ. Press 1962, 9 f.

Sollen solche Entscheidungsmodi praktiziert werden, so ist das nur möglich, wenn die Fixierung auf das Amt und die Beziehungslosigkeit des Nebeneinanders aufgegeben wird. Dieser Vorgang gelingt nur über die Wahrnehmung und Realisierung der Wechselwirkungen und -beziehungen — die Dynamik also —, die sich in jeder Gruppe findet. Im Maße der Klarheit und Durchschaubarkeit der vorliegenden Dynamik ist jene Authentizität der Kommunikation möglich, die darüber entscheidet, wie gut eine Gruppenentscheidung ist und welche Kräfte des sozialen Feldes sie fundieren. Dem kommt auch insofern große Bedeutung zu, als die Bereitschaft, getroffene Entscheidungen auszuführen, vom Maße der Partizipation abhängt, wie die Kleingruppenforschung nachweisen konnte²⁹.

So sehr es auch in den Orden um die Verwirklichung überpersönlicher Ziele geht, so darf doch nicht übersehen werden, daß das Miteinander in der Partizipation, die Wechselbezüge, das Vehikel abgeben, durch welche die Entscheidungen zu denen eben dieser Gruppe werden. Die dabei auftretenden Unterschiede des Denkens, Fühlens und Wollens, wie auch die unterschiedliche Einschätzung der Wirklichkeit, charakterisieren eine Kommunität als ein *Konflikt-Feld*, in dem die affektiven Beziehungen meist ambivalent³⁰ sind.

Das kommunitäre Miteinander hat daher zunächst nichts mit Sympathiegefühlen zu tun und hat sie auch nicht zur Voraussetzung; vorausgesetzt werden muß vielmehr die Tatsache, daß Divergenzen und Konflikte als zum Kommunitätsleben zugehörig und als Medium des interpersonalen Austausches anerkannt werden. Divergenzen und Konflikte finden sich in jeder Primärgruppe³¹. Für die Existenz dieser Gruppe ist nur relevant, inwieweit sie Instrumente ständiger Spannungsreduktion entwickelt. Eines dieser Instrumente ist das offen geführte Gespräch.

Ein Ventil solcher Spannungsreduktionen sind „Neck-Beziehungen“³², in denen über den „Witz“³³ oder geistvolle Bemerkungen die Gruppenmitglieder gleichzeitig ihre Nähe wie Distanz dokumentieren. Die Frage ist allerdings, ob ein solcher „Ton“ zugelassen wird. Wie Coser³⁴ dargestellt hat, zeigt sich das Maß der Konflikthaftigkeit von Beziehungen in der Intensität der wechselseitigen Gefühle. D. h., daß in Lebensgruppen, die zugleich Arbeitsgruppen sind, die Konfliktdichte durch die Intensität und die Häufigkeit der Interaktionen verstärkt wird.

²⁹ Vgl. L. Coch / J. R. P. French: Overcoming resistance to change, in: D. Cartwright and A. Zander: Group Dynamics, Research and Theory, New York 1968, 336—350; J. R. P. French / J. Israel / D. As: Ein Experiment über die Beteiligung in einer norwegischen Fabrik — Interpersonale Dimensionen der Entscheidungsfindung, in: M. Irle (Hg.): Texte aus der experimentellen Sozialpsychologie, Neuwied-Berlin 1969, 487—514.

³⁰ Vgl. dazu L. A. Coser: Theorie sozialer Konflikte, Neuwied-Berlin 1972, 78 ff.

³¹ Ambivalenzkonflikte begleiten den Menschen sein ganzes Leben lang. Die gleichzeitige Anwesenheit von konträren Strebungen und Gefühlen gegenüber dem gleichen Objekt gilt es wahrzunehmen und anzuerkennen. Erst dann kann der einzelne zu einem erwachsenen Verhalten gelangen (vgl. dazu A. Mitscherlich: Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft — Ideen zur Sozialpsychologie, München 1970, 218 ff.).

³² Manchmal werden die Beziehungen in Primärgruppen durch „Neck-Beziehungen“ „reguliert“, d. h. durch den „Deppen der Kompanie“ kanalisiert, was soviel heißt, daß das psychisch schwächste Glied der Kommunität der Austragungsort interpersoneller Interaktionsprobleme wird, wodurch zwar ein Pseudo-ausgleich der Spannungen auf Kosten des schwächsten Kommunitätsmitgliedes erreicht wird, die interpersonalen Spannungen aber nur auf das psychisch schwächste Glied der jeweiligen Sozietät verlagert werden, was in Ordenskommunitäten nur zu leicht versucht wird.

Solche „Neckbeziehungen“ sind in Ordenskommunitäten sehr häufig anzutreffen. Konzentrieren sich diese Neckereien auf nur eine Person, so hat meist diese Person Entlastungsfunktionen für die Gesamtgruppe.

³³ Vgl. dazu S. Freud: Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußtsein, G. W. VI, besonders Kap. V. Hier untersucht Freud die Motive des Witzes und zeigt, daß sich hinter dem Witz sowohl „Bitterkeit“ (158), „Aggression“ (159), „Entspannung“ (164) u. a. psychische Kräfte verbergen.

³⁴ Vgl. L. A. Coser: a. a. O. (Anm. 30), 78.

Wir stehen daher vor der Frage, wie diese Konfliktdichte verringert werden kann. In der traditional-festgelegten Organisationsform geschah es meist durch die Autorität. Soll die Gruppe nicht zerfallen, so muß ein Modus gefunden werden für die Konfliktlösung, an dem alle an dem Spannungszustand Beteiligten zu öffentlichen Konfliktpartnern werden, wobei der Gruppe also Korrektur- oder Feed-back-Funktion zukommt.

Wir sind jetzt in der Lage, auf Grund der Überlegungen festzustellen, daß Ordenskommunitäten sich auf ihre „Brüderlichkeit“ (Schwesterlichkeit) ohne die „Väter und Mütter“ besinnen, also zu emanzipatorischen Aktionen kommen müssen, wenn sie dem Miteinander gerecht werden wollen. Das bedeutet daß sie sich von der ihnen übertragenen Rolle (des fraglos Untergebenen) zum autonomen Beherrscher der Situation entwickeln und durch Interaktionen demjenigen die initiiierenden Impulse zugestehen, der das Ganze ein Stück weiterbringt. „Rollenreflexion, Rollendistanz schaffen der Vernunft Eintrittsmöglichkeiten; das Ergebnis könnte eine Weite des Identitätsgefühls sein, von der man heute nur etwas ahnt“³⁵. D. h. der einzelne müßte sich wagen dürfen und können, ohne Sanktionen gewärtig sein zu müssen, um dem Ganzen zu dienen. Der Ordensgehorsam wäre somit nicht mehr personenbezogen — wie in der traditional-festgelegten Organisationsform —, sondern sachbezogen, d. h. bezogen auf den im Evangelium grundgelegten Anruf³⁶, wie auf den durch die Situation erwarteten „Dienst“ der Kommunität, die sich einem konkreten Ziel verpflichtet hat.

3. Die konkrete Kommunität als Ort der Erneuerung

Die Orden haben durchwegs ungeheure Energien bei der Neuformulierung der Satzungen und Lebensordnungen aufgebracht. Und der programmatische Wert dieser Dokumente soll keineswegs in Frage gestellt werden. Auffallend ist jedoch, daß zwar immer und überall von Gemeinschaft geredet wird, daß aber die Praktikabilität des Gemeinschaftlichen nicht „gewußt“ wird. Darauf hat schon vor Jahren P. Sbandi³⁷ hingewiesen. Unter dem Begriff von Gemeinschaft scheint sich eine pseudo-religiöse d. h. ideologische Brüderlichkeit breitzumachen, welche die soziale Realität verleugnet. Gemeint ist die Realität der Ambivalenz und des Konfliktes, die in jeder Gemeinschaft auftritt.

Die traditional-festgelegte Organisationsstruktur geht ihrem Ende entgegen. Es stellt sich die Frage, ob und inwieweit die Ordensgemeinschaften in Zukunft ihr Miteinander zu regeln vermögen. Es geht also hier um die Regelung gemeinsamen Seins und Handelns. Fragen wir uns, wie die Elemente des Miteinanderseins und -handelns aussehen. Von Gemeinschaft sprechen wir dann, wenn Personen 1. zusammenleben und -arbeiten wollen, wenn also ein „face-to-face-contact“ besteht, so daß ein intensives Miteinander entstehen kann; 2. ein konkret ausformuliertes Ziel anstreben,

³⁵ D. Claessens: Rolle und Macht, München 1970, 178.

³⁶ M. Légaut: Meine Erfahrungen mit dem Glauben, Freiburg 1973, macht an vielen Stellen seines Buches darauf aufmerksam, daß das Christentum eine „Religion des Anrufs“ sei, und nicht der Autorität.

³⁷ Vgl. P. Sbandi: Gruppendynamik und Kommunitätsleben, in ZkTh 91 (1969), 461; D. Wenzel: Leben aus dem Geist — Gedanken bei der Erinnerung an P. Th. Bogler †, in: Mönchtum — Ärgernis oder Botschaft? Gesammelte Aufsätze, hg. v. Th. Bogler, Laacher Hefte 43 (1968), 36, schreibt: „Ein Kloster mag noch so viele hervorragende einzelne aufweisen, solange sie nur nebeneinander leben, legt es kein überzeugendes Zeugnis ab. Der Vorgang echter Erbauung kann nur im Füreinander, Miteinander, Ineinander sich verwirklichen. Dazu bedarf es einer systematischen, täglichen, stündlichen Einübung im Glauben wie in der Liebe, nicht nur von seiten des einzelnen, sondern auch von seiten der Gemeinschaft. ‚Gruppendynamik‘ wird damit ein wichtiger Teil des monastischen Lebens, nicht um den Hl. Geist zu ersetzen, sondern um die durch eine vertiefte Anthropologie erarbeiteten Erkenntnisse bei Gruppendiskussionen zu nützen.“

das sich aus den Bedürfnissen der Mitglieder und (oder) aus der Notwendigkeit der Situation ergibt oder daraus ableitbar ist; 3. ein sie verpflichtendes Wertsystem anerkennen, das zur Grundlage des Verhaltens und darum verpflichtend wird; 4. auf Grund individueller Fertigkeiten Rollen entwickeln, die zielorientiert und (oder) gruppenerhaltend wirken; 5. sich zumindest auf Zeit aneinander binden, um der Gruppe Kontinuität und Erfolg zu garantieren³⁸.

Erneuerung bedeutet Veränderung. Dies kann weder durch die Generalkapitel noch durch die Satzungen oder Lebensordnungen erreicht werden. Eine Kommunität ist eine funktional-dynamische Einheit, in der nicht primär geistig-geistliche Programme und formal-rechtliche Normen das Miteinander bestimmen, sondern die Wechselbeziehungen und Wechselwirkungen der Mitglieder untereinander. Das Maß der Erneuerung hängt daher von der Intensität des Miteinander ab. Von einem Konfliktansatz her kann man eine Ordenskommunität als ein Spannungsfeld definieren, das sich aus divergierenden Interessen, Bedürfnissen, Wertsichten und Einschätzungen der Wirklichkeit aufbaut, wieder reduziert werden muß, um sich dann erneut aufzubauen. Die Unterdrückung der auftretenden Kraftfelder würde einer Verleugnung der sozialen Wirklichkeit gleichkommen und jene Kräfte binden, die Wandel und Veränderung hervorbringen. Auf der einen Seite verhält man sich so, als fände die traditional-festgelegte Organisationsstruktur weiterhin allgemeine Anerkennung, auf der anderen Seite versagt man den Repräsentanten dieser Struktur – den Obern – weitgehend die Gefolgschaft.

Die Kommunitätsmitglieder sind schließlich noch nicht fähig, das interne Beziehungsgeflecht zu durchschauen und die eigentlichen Konfliktherde der Kommunität interaktionell zu analysieren und nach Lösungsmöglichkeiten zu forschen. Die alte Struktur vermittelte Sicherheit und entband den einzelnen des spontanen Fragens, so daß er in der Identifikation mit ihr seine Identität entwickeln konnte. Die Frage ist, wie die Angst vor dem Identitätsverlust heute gesteuert werden kann. „Mit dem Wort Identität ist ... die Fertigkeit gemeint, sich durch Integration neuer Erfahrungen wandeln zu können“³⁹. Dieses Sich-wandeln-Können wird zu einem inneren Müssen, soll sich das Ich nicht in Starrheit und Abkapselung isolieren.

Man muß die Frage stellen, ob das, was in der alten kirchlichen Ordnungswelt Gemeinschaft hieß, nicht eher Kollektiv genannt werden muß. Wir meinen das aus dem Grunde, weil der einzelne nur sehr schwer Individualität entwickeln konnte, da „weder sein Menschsein noch sein christlicher Glaube ... einmalige, einzigartige, sich von anderen unterscheidende Züge“ aufwies, wie *Affemann*⁴⁰ schreibt.

Der Verlust der kollektiven Ordnungswelt verweist den Ordenschristen darauf, daß er ein sich selbst verantwortendes Wesen ist mit dem Wagnis der Freiheit. Selbstverantwortung und Freiheit finden aber ihre Grenze an der Selbstverantwortung und Freiheit des anderen. Wie ich des anderen bedarf, so ist er meiner bedürftig, gleichzeitig sind wir beide aber Subjekte mit eigenen Rechten und Pflichten. Und in der Spannung zwischen dieser Subjekt- und Objekthaftigkeit⁴¹ entsteht jene wechselseitige Bewegung der Beziehung, in der Austausch möglich wird, Wort und Antwort, Aktion und Reaktion.

Seit dem II. Vatikanum ist zwar in den meisten kirchlichen Bereichen vom Dialog die Rede. Es scheint aber, daß bisher kaum mehr als ein formales Miteinander möglich ist. Allein soziales Lernen kann Veränderung bringen. Empirische Untersuchungen

³⁸ Vgl. dazu G. Domann: Gruppenarbeit in kirchlicher Bildungsarbeit, in: LS 23 (1972), 185.

³⁹ A. Mitscherlich: a. a. O. (Anm. 31), 95.

⁴⁰ R. Affemann: Die Angst in der Kirche aus der Sicht des Tiefenpsychologen, in R. Bohren / N. Greinacher (Hg.): Angst in der Kirche verstehen und überwinden, München 1972, 18.

⁴¹ Vgl. H. Stierlin: Das Tun des Einen ist das Tun des Anderen – Versuch einer Dynamik menschlicher Beziehungen, Frankfurt 1972, 68 ff.

über Wandlungen des Lehrerverhaltens machen die Diskrepanz deutlich zwischen richtig empfundenem Verhalten und praktizierter Wirklichkeit⁴². Es genügt also nicht, Informationen über die Möglichkeiten eines befriedigenden Miteinander anzubieten. Die konkrete Kommunität muß vielmehr das Wagnis sozialer Lernprozesse auf sich nehmen, um zu einer neuen, sozialen Identität gelangen zu können.

Die Erneuerung der Orden kann sich nicht allein in einer „Gesinnungsreform und Zuständereform“⁴³ erschöpfen — einerlei wie immer man diese Begriffe verstehen mag. Es wird wesentlich eine Versöhnungsarbeit sein müssen innerhalb des sozialen Feldes: eine Versöhnungsarbeit des Ich mit seinen Bedürfnissen, Triebimpulsen und frustrierten Gefühlen ebenso, wie mit dem Du, dessen Subjekthaftigkeit zwar Einschränkung und Relativierung des Ego bedeutet, gleichzeitig aber auch Erfüllung und Wermöglichkeit auf dem Hintergrund seiner sozialen Bestimmung erst garantiert. Diese Versöhnungsarbeit ist nur vor „Ort“, in der konkreten Kommunität zu leisten. Das Vehikel besteht in der Dynamik der Gruppe.

II. Ordenschristen in gruppendynamischen Seminaren

Seit 1969 nehmen Ordensleute an gruppendynamischen Seminaren teil. Der Verfasser hat von 1970 bis heute als Gruppentrainer des ÖAGG⁴⁴ fast 300 Ordenschristen in sogenannten Laboratorien trainiert. 26 Seminare waren ausschließlich von Mitgliedern religiöser Gemeinschaften besucht; 5 Seminare davon wurden für Mitglieder evangelischer Gemeinschaften gehalten; zwei Orden eröffneten ihr Reformkapitel mit einem Kurzlaboratorium von 4 Tagen. Die Gruppenstärke variierte zwischen 7 und 15 Mitgliedern. Daß Gruppen, die ausschließlich aus Ordenschristen bestehen, nicht unproblematisch sind, kann nicht geleugnet werden; auf der anderen Seite scheinen jedoch die Vorteile zu überwiegen. Einer der Vorteile besteht z. B. darin, daß ganz spezifische Lernsituationen geschaffen werden können, die der Back-home-Situation sehr nahekommen und den Transfer erleichtern. Wäre hier z. B. das Verhältnis zwischen Ordenspriestern und -brüdern zu nennen oder das Verhältnis zwischen Ordenspriestern und -schwestern. Schließlich sei noch darauf verwiesen, daß bei der generellen Rollenunsicherheit der Ordenschristen, die durch Ängste vor dem Erfahrungslernen noch verstärkt wird, es nicht gerechtfertigt erscheint, zu allem noch ideologische Konfrontationen zu suchen, wie sie in „freien“ Trainings immer wieder zu beobachten sind. Im allgemeinen wurde darauf geachtet, daß das Bildungsniveau breit gestreut war. Auch dadurch sollte eine Annäherung an die Back-home-Situation erreicht werden.

1. Zur Methode und Kultur der Seminare

Die ersten Trainingsseminare waren nach der klassischen Sensitivity-Trainings-Methode⁴⁵ konzipiert. Bei einer Befragung von Trainingsteilnehmern ein Jahr nach den Seminaren wurde bemängelt, daß der Transfer auf die *vita communis* sehr schwierig sei, weil es zu wenig zu einer rationalen Durchdringung der Kommunitätsprobleme

⁴² Vgl. R. und A. Tausch: Erziehungspsychologie, Göttingen 1971, 226.

⁴³ Vgl. P. Lippert: Erneuerung des Ordenslebens — Versuch einer Begriffsklärung, in: H. Claßens (Hg.): Dienst an der Welt — Ordensfrauen zwischen Charisma und Institution, Freiburg 1969, 25 ff.

⁴⁴ Österreichischer Arbeitskreis für Gruppentherapie und Gruppendynamik mit dem Sitz in A-1081 Wien.

⁴⁵ Vgl. dazu A. M. Däumling: Die Herausforderung des Sensitivity-Trainings, in: Gruppenpsychotherapie und Gruppendynamik, Bd. 4, Heft 1, 1970, 1—16; M. B. Miles: Learning to Work in Groups — A Program Guide for Educational Leaders, New York 1971; L. P. Bradford et alii (Hg.): Gruppen-Training, T-Gruppentheorie und Laboratoriumsmethode, Stuttgart 1972.

käme. So wichtig auch die Verbesserung der Selbst- und Fremdwahrnehmung⁴⁶ sei, das tatsächliche Miteinander in der Alltagswirklichkeit des Kommunitätslebens bestehe aus mehr als nur Gefühlen, es müsse vielmehr auch möglich sein, Innovationsstrategien zu lernen und einzuüben und soziale Konflikte lernend zu bewältigen.

Das war der Anstoß zu der Überlegung, ob nämlich nicht die „themenzentrierte interaktionelle Gruppenmethode“ nach R. Cohn⁴⁷ für Kommunitäten hilfreicher sei. Cohn geht davon aus, daß Lernen um so effektiver ist, je mehr schöpferische Aktivitäten entwickelt werden können, in denen sowohl kognitive, wie emotionale und vitale Bedürfnisse (wir möchten hinzufügen: spirituelle) zu einer Einheit integriert sind. Das durch den Trainer oder die Gruppe vorgeschlagene Thema bindet und reduziert zunächst die Initialängste, die immer mit dem Erfahrungslernen gegeben sind⁴⁸. Dadurch kann sich eine Atmosphäre des Vertrauens aufbauen. Der entscheidende Vorteil dürfte darin bestehen, daß sachorientiertes Lernen eine enge Verbindung eingeht mit der Dynamik der Gruppe, mit jenen Kräften also, die aktiviert werden in dem Augenblick, wo Menschen miteinander in Beziehung treten und aufeinander einwirken. Der methodische Ansatz Cohns bringt eine Synthese zwischen Sachwissen und Persönlichkeitsentwicklung, wie gruppenrelevantes Verhalten bzw. dessen Störungen ins Wort, was für religiöse Gruppen insofern von Bedeutung ist, als mit dieser Methode auch ein Austausch über die Erfahrungen der Glaubensexistenz im Miteinander möglich wird⁴⁹. Nach Cohn stellt sich soziales Lernen als Wechselwirkung zwischen drei Faktoren dar: 1. Ein gemeinsames Problem (= Thema) ist der Ausgangspunkt der Interaktion. Cohn spricht vom „ES“; 2. das „ES“ wird unter dem Gesichtspunkt dessen untersucht, der sich zum „ES“ äußert. Cohn spricht von der Relevanz für das „ICH“; 3. die Gruppe — das „WIR“ — äußert sich im Hinblick auf die Relevanz des „ES“ auf das „Hier-und-Jetzt“ der Gruppensituation.

Der Gruppenprozeß verläuft zwischen diesen drei Faktoren. Sie können als Eckpunkte eines gleichseitigen Dreiecks gedacht werden, die selbst in ein gruppenbezogenes Umfeld eingebettet sind und von diesem ständig beeinflusst werden. Aufgabe des Gruppenleiters ist es, eine Balance zwischen diesen drei Elementen herzustellen. Zu Hilfe kommt ihm dabei ein Reglement, das wir die Kultur der Gruppe nennen möchten: Jeder verantwortet sich selbst, d. h. er ist aufgefordert, dann zu reden oder zu schweigen, wann er selbst es will. In der Sprache Cohns heißt das: „Be your own chairman“⁵⁰. Diese Selbstverantwortung im Miteinander könnte zur Passivität ver-

⁴⁶ Unter wahrnehmungspsychologischem Gesichtspunkt kann man die Verschärfung der „Selbst- und Fremdwahrnehmung“ im Gruppenprozeß als ein wichtiges Ziel der Gruppenmethode verstehen. Darüber hinaus geht es aber wesentlich um soziales Lernen: Einübung von Kooperation und Erwerb neuer sozialer Fertigkeiten, Experimentieren mit neuen Rollen und Erlernen von Veränderungsstrategien.

⁴⁷ Vgl. R. Cohn: Das Thema als Mittelpunkt interaktioneller Gruppen — Eine Modifikation gruppentherapeutischer Technik zum Zwecke der Führung von Erziehungs- und anderer Kommunikationsgruppen, in: Gruppenpsychotherapie und Gruppendynamik, Bd. 3, 1969—70, 251—259; T. Schramm/Kl. Vopel: R. Cohns Methode der Gruppenarbeit — Darstellung und mögliche Anwendung in kirchlicher Praxis, in: O. Betz/F. Kaspar (Hg.): Die Gruppe als Weg — Einführung in Gruppendynamik und Religionspädagogik, München 1973, 101—114.

⁴⁸ Auf den Widerstand gegen das „Erfahrungslernen“ machen alle Gruppenpsychologen aufmerksam. Der psychologische Hintergrund dürfte mit der Angst vor Identitätsverlust zusammenhängen.

⁴⁹ Kirche als Lebensvollzug ist psychologisch betrachtet immer Kommunikationsprozeß (vgl. dazu D. Stollberg: Seelsorge durch die Gruppe, Göttingen 1971; R. Zerfuß: Herrschaftsfreie Kommunikation — eine Forderung an die kirchliche Verkündigung?, in: W. Weber [Hg.]: Macht — Dienst — Herrschaft in Kirche und Gesellschaft, Freiburg 1973, 81—106).

⁵⁰ Das „Sich-selbst-Verantworten“ wird in kirchlichen Gruppen meist als Störung der „Gemeinsamkeit“, als individualistisches Verhalten, abgelehnt. Schöpferisches Miteinander ist aber erst dann möglich, wenn jeder zunächst voll er selbst sein kann.

führen gerade in der Initialphase, wenn die Angst noch sehr groß ist. Selbstverantwortung besagt aber auch, daß jeder im Miteinander so viel lernen kann, wie er bereit ist, sich im Gruppenprozeß zu engagieren.

Die Kommunikation in einem Sozialgebilde verändert ständig dessen Kräfteverhältnis. Diese Veränderung schlägt sich in Spannungen nieder, die ein Konfliktfeld aufbauen, das die Gruppe in ihrer Funktionstüchtigkeit erhält. Die Verantwortung eines jeden Gruppenmitgliedes bezieht sich eben auch auf die Funktionstüchtigkeit des Systems — auf das „WIR“ also. Von daher ist die Gruppenregel verständlich: „Störungen haben immer Vorfahrt“. Diese Regel ist insofern von Bedeutung, als sie davon ausgeht, daß die Kommunikation von zwei entscheidenden Komponenten bestimmt wird: jener der Informationsübermittlung und jener des Beziehungsgeflechtes der Kommunizierenden. Letzteres bedeutet, daß Kommunizierende durch die Art des Kommunizierens immer auch etwas über ihre wechselseitigen Gefühle aussagen⁵¹, welche die Art der Kommunikation beeinflussen. Gerade dieser Tatbestand wird in Lebens- wie in Arbeitsgruppen zu wenig bedacht. So werden die Informationen u. U. ständig verfälscht, was zu einer die Gruppe zerstörenden Sprachverwirrung führen kann.

Weitere Regeln sollen hier nicht dargestellt werden, da in der Literatur genügend darüber berichtet ist⁵². Zu bemerken ist noch, daß mit dieser interaktionellen Methode das Glaubensgespräch in einer Kommunität seine Sterilität, d. h. seine „schlechte Abstraktheit“ verlieren könnte, da immer auch nach der persönlichen wie gruppalen Relevanz eines Themas gefragt wird.

2. Beurteilung der Seminare durch Teilnehmer

Es wird immer wieder beklagt, daß es bisher über bleibende Verhaltensänderungen durch gruppensdynamische Laboratorien keine zuverlässigen Untersuchungen gibt. Abgesehen davon, daß eine 30- oder 40jährige Geschichte eines Menschen nicht in 8 oder 10 Tagen grundsätzlich neugeschrieben werden kann, muß doch festgestellt werden, daß grundsätzlich Persönlichkeitsveränderungen primäres Ziel von gruppensdynamischen Laboratorien sein können. Das eigentliche Ziel dieser sozialen Lernmethode ist sogar anspruchsvoller: Es besteht darin, im Miteinander durch Erfahrungen zu lernen, die Wechselbezüge und Wechselwirkungen zu durchschauen, um dann so bewußt wie möglich, entstehende Divergenzen und Konflikte im Miteinander bearbeiten zu können. Die Folge davon ist erst eine Veränderung der Persönlichkeit. Auf diesem Hintergrund sind auch die Beurteilungen der Seminare durch Teilnehmer zu verstehen. Auf einer Skala 1—9 (und 16 weiteren Fragen, die hier nicht weiter diskutiert werden können) sollten die Teilnehmer am Ende eines Seminars ihre Meinung über die Methode (und wie sie gehandhabt wurde) äußern. 1 bedeutet: Ich erkenne der Methode keine besondere Bedeutung zu; 9 bedeutet: Diese Methode ist von sehr großer Bedeutung für das Miteinander in den Orden.

Die Beurteilung der Seminare durch Ordenschristen lag bei $N = 50$ um 1,3 Punkte höher als bei „freien Trainings“, nämlich bei 7,2 Punkten. Es scheint also, daß Ordenschristen gruppensdynamischen Seminaren einen sehr hohen Wert beimessen. Interessant ist in diesem Zusammenhang die Feststellung von 28 Teilnehmern (aus $N = 50$), die unaufgefordert einen Vergleich zwischen den obligaten Jahresexerzitien

⁵¹ Vgl. dazu P. Watzlawick et alii: *Menschliche Kommunikation — Formen, Störungen, Paradoxien*, Bern 1972, 53 ff.

⁵² Interaktionsregeln erleichtern im allgemeinen das Zusammensein von Menschen, reduzieren Ängste vor dem Unbekannten, verkürzen den Prozeß der interdependenten Normfindung und strukturieren den Veränderungsprozeß (vgl. dazu S. Polizien: TZI-Kurse mit Ordensleuten und Weltgeistlichen, in: K.-W. Dahm/H. Stenger [Hg.]: *Gruppendynamik in der kirchlichen Praxis — Erfahrungsberichte*, München 1974, 179 f.).

und dem Seminar anstellten. Der Fragebogen hatte erfragt: „Halten Sie etwas in diesem Seminar für besonders bedeutsam für sich selber?“ Die zusammengefaßte Antwort lautete: „In den Exerzitien bin ich noch nie so dicht mit mir selber und meinem Verhalten konfrontiert worden wie in diesem Seminar. Ich weiß jetzt, daß ich mich nur im Austausch mit anderen ändern kann.“

Man ist geradezu an eines der Ignatianischen Exerzitienziele erinnert, in dem es heißt: „... die Seele vorzubereiten und instand zu setzen, damit sie alle ungeordneten Neigungen von sich entferne und nach deren Entfernung den göttlichen Willen suche und finde in der Regelung des eigenen Lebens zum Heil der Seele“⁵³. Psychologisch betrachtet geht es bei den Exerzitien um Verhaltensänderungen. Das ICH soll zu immer größerer innerer Freiheit geführt, seine narzisstischen Wünsche (Bedürfnisse, infantilen Wünsche etc.) erkennen und die, die jeweilige Begegnung verfälschenden, Abwehrmechanismen durchschauen lernen. Die bis heute praktizierte Einweg-Kommunikation bei Exerzitien kann per se nur wenig zu wirklichen Verhaltensänderungen beitragen.

Unbezweifelbar ist, daß das Werden der Persönlichkeit – auch in spiritueller Hinsicht – des sozialen Austausches bedarf. Das Ich findet seine Identität nur in der Kommunikation, in einem wechselseitigen Austausch, wodurch es sich ständig neue Erfahrungen integrieren kann, so daß es zu immer neuen Ich-Synthesen gelangt⁵⁴.

M. Legaut⁵⁵ ist der Überzeugung, daß die Kirche nur über den spirituellen Austausch in überschaubaren Gruppen die Probleme der Zukunft wird bestehen können. Damit kommt der klösterlichen Hausgemeinde eine neue Bedeutung zu. Die Erfahrungen der Trainingsteilnehmer müßten also in der Alltäglichkeit der Kommunitäten reflektiert und in diesen nachvollzogen werden.

3. Erfahrungen und Reflexionen

Im folgenden sollen einige Erfahrungen aus Seminaren reflektiert werden, die für eine Neuordnung des Kommunitätslebens von Bedeutung sind. Nach F. Wulf⁵⁶ gehört die „brüderliche (schwesterliche) Gemeinschaft zu den Urmotiven katholischen Ordenswesens“. Die Trainingsgruppen erkannten sehr bald, daß sich hinter den Worten „brüderlich“, „schwesterlich“ und „Gemeinschaft“ weit mehr pseudo-religiöse Ideologien verbergen als akzeptierte Wirklichkeit.

a) Die „liebe Mitschwester“, der „liebe Mitbruder“

Auffallend war die Schwierigkeit bei den meisten Ordenschristen, sich ablehnender und aggressiver Gefühle bewußt zu werden und diese zu äußern. Ein intelligenter Ordensoberer gebrauchte z. B. sehr häufig die Redewendung „lieb“. Es hatte jedoch den Anschein, daß er damit jeweils eine persönliche Attacke vorbereitete, um dem „Du“ eins „auszuwischen“. Die Anredeform sollte die eigentliche Aggression verbergen. Die Inkongruenz zwischen dem Inhalt der Mitteilung und der Art und Weise, wie sie gemacht wurde, schaffte aber große Verwirrung und vergrößerte das Angstniveau. Der Grund ist klar: Was die Worte an sich ausdrücken, wurde durch den Ton oder durch einen Gestus zurückgenommen und ins Gegenteil verkehrt. Die dadurch entstehende Unsicherheit in der Kommunikation wurde erst dann aufgehoben, als er seine aggressiven Impulse bejaht hatte. Die Kommunikationsforschung⁵⁷ weist darauf hin, daß die Vieldeutigkeit in der Kommunikation auf Grund latenter, nicht

⁵³ Ignatius v. Loyola: Geistliche Übungen, Nr. 1, neu hg. v. E. Raitz v. Frentz, Freiburg 1961.

⁵⁴ Vgl. E. H. Erickson: Identität und Lebenszyklus, Frankfurt 1971, 143 f.

⁵⁵ Vgl. M. Legaut: a. a. O. (Anm. 36), 318 ff.

⁵⁶ Vgl. F. Wulf: a. a. O. (Anm. 8), 297.

⁵⁷ Vgl. P. Watzlawick et alii: a. a. O. (Anm. 51), 72 ff.

bejahter Impulse und Gefühle aggressiver Natur, den anderen „verrückt“⁵⁸ machen oder zur „Pseudo-Gemeinschaft“⁵⁹ führen.

Da es die Gruppendynamik wesentlich mit den Wechselwirkungen und Wechselbeziehungen von Personen oder Gruppen zu tun hat, könnte sie den Ordenskommunitäten helfen, die Authentizität des Verhaltens in jene Richtung zu lenken, wo sich Gesagtes mit letztlich Gemeintem decken. Das würde eine große interpsychische Entlastung des Miteinander bedeuten.

b) Die Rede von „meiner Gemeinschaft“

Es war zu beobachten, daß dann, wenn von einzelnen ein bestimmter Sachverhalt gegenüber anderen Gemeinschaftsmitgliedern abgegrenzt werden sollte, großer Wert auf das Possessivpronomen „mein“ oder „unsere“ (Gemeinschaft) gelegt wurde. Mehrere Gruppen haben versucht, dieses Problem zu diskutieren. Was als Zugehörigkeitsausdruck („meine, unsere Gemeinschaft“) angeboten wurde, war in den meisten Fällen der unzulängliche Versuch, sich hinter „Selbstverständlichkeiten“ sprachlicher Art zu verstecken, die aber erlebnismäßig nicht als selbstverständlich empfunden wurden. D. h. die Identifikationen mit der sozialen Wirklichkeit der eigenen Gemeinschaft lagen weit tiefer, als es die Sprechweise vermuten ließ. Die Gruppen erlebten sehr dicht, daß Gemeinschaft etwas ständig Werdendes ist, das als Besitz nicht festgehalten werden kann. M. Buber⁶⁰ hat auf das ständige Werden des Phänomens Gemeinschaft hingewiesen, daß, sobald das Werden stagniert, eben nicht mehr Gemeinschaft ist. Und K. Rahner⁶¹ bemerkt lapidar: „Die amtliche rechtliche Struktur eines Ordens trägt nicht mehr das faktische persönliche Gemeinschaftsleben... Und wo darum das Gemeinschaftliche als solches verlorengeht, empfindet man auch das Rechtliche nicht mehr als eigentlich bindend.“ Es sind daher immer Prozesse personaler wie interpersonaler Nacherziehung notwendig, damit immer mehr Ordenschristen die Qualitäten der Unabhängigkeit gewinnen bei gleichzeitiger, frei gewählter und akzeptierter Fähigkeit für eine wechselseitige Abhängigkeit. Die Identifikation mit rechtlichen Strukturen wird immer schwieriger, je weniger es zur Identifikation mit konkreten Menschen kommt, die an einer gemeinsamen Aufgabe arbeiten und in ihrer Erfüllung finden.

4. Schlußbemerkung

Versuche der soeben apostrophierten personalen wie interpersonalen Nacherziehung in Ordenskommunitäten machen deutlich, daß die Kommunitäten meist überfordert sind, den Veränderungsprozeß zu einem konstruktiven Miteinander allein zu leisten. Der eigentliche Grund scheint darin zu liegen, daß es schier unmöglich ist für einen Ungeübten, zugleich Subjekt wie Objekt eines Veränderungsprozesses zu sein, der im gleichen Maß die manifesten (dem Bewußtsein zugänglichen) wie latenten (sich nur unbewußt vollziehenden) Prozesse angeht.

Soll es zu einem befreienden und befriedigenden Miteinander in den Ordenskommunitäten kommen, so daß die notwendige Erneuerung an der Basis möglich wird, dann kann man wahrscheinlich auf einen „Innovationshelfer“, „supervisor“ oder „change-

⁵⁸ Vgl. dazu H. F. Searles: Das Bestreben, den anderen verrückt zu machen — ein Element in der Ätiologie und Psychotherapie der Schizophrenie, in: G. Bateson et alii: Schizophrenie und Familie, Frankfurt 1972, 128—166.

⁵⁹ Vgl. L. C. Wynne et alii: Pseudo-Gemeinschaft in den Familienbeziehungen von Schizophrenen, in: G. Bateson et alii: a. a. O. (Anm. 58), 44—80.

⁶⁰ Vgl. M. Buber: Dialogisches Leben, Heidelberg 1948, 175 ff.

⁶¹ K. Rahner: Das Verhältnis von personaler und gemeinschaftlicher Spiritualität, in: Ordenskorespondenz 12 (1971), 398.

agent“ nicht verzichten, um gerade die komplexe Wirklichkeit des Miteinander durchschaubar zu machen. Unabwendbar dürfte sein, die nicht mehr funktionstüchtige pyramidal-hierarchische Struktur durch eine symmetrisch-kommunikative zu ersetzen. Die Frage bleibt, ob die Kommunitäten diese Struktur des Miteinander lernend zu erarbeiten bereit sind. Die Dynamik der Kommunität könnte ein Instrument sein; das Instrument einer friedlichen Revolution für eine konflikthafte Welt des Miteinander in den Orden zum Zeugnis für Kirche und Gesellschaft.

Kirche in Gesellschaft

Überlegungen eines Moraltheologen

1. Problemstellung

In der derzeitigen bundesdeutschen Diskussion über die gesellschaftliche Bedeutung der Kirche spielen viele anachronistische Argumente eine Rolle. Dies erlaubt aber nicht, sich der Herausforderung der in dieser Diskussion immer wieder getroffenen Feststellung zu entziehen¹, daß es innerhalb der Kirchen an sozialer Tiefenwirksamkeit, d. h. an verbindendem Zusammenwirken (Interaktion) und an Kommunikation fehle. Nicht zuletzt bestätigen die Ergebnisse der Umfragen zur Gemeinsamen Synode der Bistümer in der BRD² diese Feststellung. Sie lassen erkennen, daß es sehr vielen Menschen schwerfällt, die Bedeutsamkeit dessen, was sich ihnen als Kirche darstellt, existentiell zu vollziehen. Sie erleben die Kirche offensichtlich als etwas Gegenüberstehendes³, dessen objektive Bedeutung sie nur in seltenen Fällen gänzlich bestreiten, sie erleben Kirche aber nicht als sozialen Bereich, in dem sie sich selbst anzusiedeln und zu engagieren vermögen. Dieses „lautlose“ Entschwinden der Kirche aus dem Denken und Fühlen der Menschen, auch vieler von denen, die sich an den Gottesdiensten beteiligen, ist *das* große Problem, das sich jetzt stellt⁴.

Als besonderer moraltheologischer Aspekt erweist sich hierbei: Nicht die Pflichten auferlegende Lehre (mag sie auch noch so „richtig“ sein) hat plausible, lebensgestaltende Wirkung⁵, sondern der Prozeß gemeinsam erarbeiteter Wert-Stellungnahmen, gemeinsamer (wenn auch bei weitem nicht „unisoner“) Orientierungsdiskussionen über menschlich wichtige Fragen und Probleme. Der Moraltheologie kann es folglich nicht mehr allein um die Ergründung sachlogisch und theologisch richtig begründeter Normen gehen, sie muß in ihre Überlegungen die sozial (also besonders auch ekklesiologisch) wichtige Tatsache mit einbeziehen, daß nur dann Entwürfe und Modelle sittlich verantworteter Lebensgestaltung sowie die entsprechenden verhaltensnormierenden Konsequenzen zum Tragen kommen können, wenn sie aus einem sachlichen Zusammenwirken zwischen allen Betroffenen hervorgehen. Insofern jeder Betroffene in einer Alltagswirklichkeit lebt, die in komplexer Weise von verschiedenen gesellschaftlichen Einflüssen bestimmt wird, könnte durch ein solches Zusammenwirken im Bereich kirchlicher Gemeinde die Trennung zwischen kirchlicher und alltäglich-gesellschaftlicher Wirklichkeit *von ihrer Entweder-oder-Situation befreit werden*.

¹ Vgl. z. B. den Schluß des Beitrages von I. Matthäus: Trennung von Kirche und Staat. Gegen die staatliche Garantie der „scheindemokratischen Massenbasis“ der Kirche; in: Publik-Forum 2 (1973) Nr. 12.

² G. Schmidtchen in Verbindung mit dem Institut für Demoskopie Allensbach: Zwischen Kirche und Gesellschaft. Forschungsbericht über die Umfragen zur Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Freiburg² 1973 (zitiert als FB); K. Forster (Hg.): Befragte Katholiken. Zur Zukunft von Glaube und Kirche. Auswertungen und Kommentare zu den Umfragen für die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Freiburg 1973. Bericht und Auswertungen dürften nicht nur für die bundesdeutsche, sondern für jede Kirche in westlichen Gesellschaften von Interesse sein.

³ Vgl. hierzu auch: W. Marhold: Die Gesellschaft im kirchlichen Bewußtsein, in: ZEvE 17 (1973) 359–368.

⁴ G. Schmidtchen: Katholiken im Konflikt. Überblick über die Ergebnisse der Synodenuntersuchung und einige Schlußfolgerungen, in: K. Forster (Hg.): Befragte Katholiken 164 ff, hier: 164.

⁵ Entsprechend die Kritik am Traditionalismus und an der Eigengesetzlichkeit kirchlicher Machtstrukturen (FB 9) und die Dissonanzgefühle, wie sie nach Tabelle 8 des FB (13) artikuliert wurden.

So gehen wir von der Behauptung aus, daß sich nur dadurch Kirche als *gesellschaftlich*, und das heißt: *hinsichtlich der Gesamtwirklichkeit des Menschen*, belangvoll erweisen kann, daß sie als ein Beziehungsfeld mit offener Kommunikation begriffen und real gestaltet wird⁶.

2. Das Problem des Bereichsdenkens

Üblicherweise trifft man in Beiträgen zum Thema: Kirche und Gesellschaft auf ein Denken, das nicht nur theologisch, soziologisch, juristisch und politisch die Bereiche von Kirche, Gesellschaft und Staat sachgemäß voneinander abhebt, sondern auch dem Lebensbewußtsein des sich christlich verstehenden und christlich lebenden Menschen die Bereichstrennung auferlegt. Uns scheint so, als ließe sich dieses Bereichstrennungs-Denken als *ein* wichtiges Moment der derzeitigen Krise verstehen.

Das undifferenzierte Reden von „der“ Kirche erweist sich in kritischer Reflexion als alarmierend pauschal. Es hebt z. B. nicht die rein theologische Umschreibung der Kirche als Heilsgemeinschaft ab von der Sozialwirklichkeit Kirche unter den faktischen Bedingungen jeweiliger Gesellschaft. Dadurch kann im subjektiven Bewußtsein der Menschen die Kirche leicht zu „etwas ganz anderem“ werden, was sich dann in der Vorstellung ausdrückt, Kirche sei ein festumrissener, gleichsam ummauerter Bereich, dem man zwar alle möglichen wichtigen Funktionen zuschreibt, über dessen Trägerschaft man sich allerdings nur unklar bewußt ist und dessen rituelle Bedeutsamkeit für einen selbst allenfalls an einigen traditionellen Punkten des Lebens (Taufe, Hochzeit, Sonntagsmesse usw.) anerkannt wird. Die Ergebnisse des Forschungsberichtes bestätigen diesen Befund⁷, auch wenn die Befragung wohl das Verständnis der Kirche und die subjektive Einstellung zur Kirche als Sozialbereich nicht unmittelbar thematisiert. Vielmehr verwendet auch sie den Begriff „Kirche“ in undifferenzierter Weise und stützt dadurch wie selbstverständlich das subjektive Bereichstrennungs-Denken, das wohl jeder Mensch in unserer Gesellschaft erlernt hat.

An Hand eines Textes des II. Vatikanums sei das Gemeinte verdeutlicht⁸. Die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute spricht stets nur von „der“ Kirche, ohne deren soziale Wirklichkeit anders als mit dogmatisch selbstverständlich

⁶ Damit wird vorausgesetzt und zugleich betont, daß es hier um eine gerade auch für die sittliche Lebensgestaltung im Sozialbereich Kirche äußerst wichtige Strukturproblematik geht. Vgl. L. Zirker - K. Berkel: Strukturen der Kirche als Gegenstand und Kriterium einer kirchlichen Sozialmoral, in: Gründel / Rauh / Eid (Hg.): Humanum. Moralthologie im Dienst des Menschen, Düsseldorf 1972, 93–115. Auf jeweils besondere Art, aber doch in grundsätzlicher Übereinstimmung findet sich in folgenden Arbeiten das Bemühen um eine sozial-strukturelle Konzeption Theologischer Ethik: P. L. Lehmann: Ethik als Antwort. Methodik einer Koinonia-Ethik, München 1966; W. van der Marck: Grundzüge einer christlichen Ethik, Düsseldorf 1967; R. Egenter: Die Bedeutung des *Sentire cum Ecclesia* im christlichen Ethos, in: TThZ 74 (1965) 1–14; Ders.: „Ihr seid nämlich zur Freiheit berufen, Brüder“ (Gal. 5, 13). Zum Ethos der Ortskirche, in: H. Fleckenstein u. a.: Ortskirche Weltkirche. Festgabe für Julius Kardinal Döpfner, Würzburg 1973, 394–409; V. Eid: Die Verbindlichkeit der paulinischen Freiheitsbotschaft für die christliche Lebensgestaltung, in: Teichtweier/Dreier (Hg.): Herausforderung und Kritik der Moralthologie, Würzburg 1971, 184–205; B. Fralring: Glaube und Ethos. Normfindung in der Gemeinschaft der Gläubigen, in: ThGl 63 (1973) 81–105; D. von Oppen: Moral. Wie können wir heute miteinander leben? Stuttgart 1973.

⁷ Einerseits schreiben sehr viele der Kirche bedeutende Aufgaben im Bereich individueller und sozialer Humanisierung zu; nur wenige fühlen sich aber in dieser Hinsicht als selbst Betroffene: FB 57–62. Andererseits ist der Anteil der sog. Ritualisten beträchtlich: FB 107 ff.

⁸ Dabei sei von vornherein hervorgehoben, daß der Nachdruck, mit dem das Konzil immer wieder auf die gesellschaftlichen Aufgaben der Kirche und der Christen hingewiesen hat, die Bestätigung einer bedeutsamen Entwicklung darstellt, die sich nach dem Konzil in einer bewußteren gesellschaftspolitischen Ausrichtung der kirchlichen Öffentlichkeit wie auch im engeren theologischen Bereich niederschlug.

zutreffenden, aber gegenüber der gegebenen gesellschaftlichen Wirklichkeit erst noch umzusetzenden Theologoumena zu bedenken⁹. Dies wird nur dann ausschnittshaft durchbrochen, wenn die Vorstellungen hinsichtlich der gesellschaftlichen Bedeutung der Kirche stärker konkretisiert werden. Grundsätzlich dürfte aber z. B. Art. 43 genannter Konstitution exemplarisch verdeutlichen, daß gegenüber dem Problem der Verbindung zwischen Kirche und Gesellschaft Verlegenheit besteht. Dies zeigt in etwa schon die Überschrift des Artikels: „Die Hilfe, mit der die Kirche durch die Christen¹⁰ das menschliche Schaffen unterstützen möchte“. Hier ist nämlich deutlich ein An-sich-Sein der Kirche vorausgesetzt, von wo aus die Christen unter der Anleitung dessen, was hier unter Kirche verstanden wird, in die Gesellschaft hinein handeln. Wenn kurz darauf die Christen denn auch folgerichtig als „Bürger beider Gemeinwesen“ (cives utriusque civitatis) bezeichnet werden, muß es verwirren, mit welcher Selbstverständlichkeit dem einzelnen die Bereichstrennung auferlegt wird. Das Sowohl-als-Auch der Bürgerschaft in Kirche und Gesellschaft mag zwar theologisch sinnvoll dargestellt werden können¹¹, die Frage ist aber, wie es heute praktiziert werden kann, ohne daß der Christ z. B. sonntags als Kirchenglied, werktags aber als Gesellschaftsmitglied empfindet und sich verhält und damit sozusagen in zwei fast unverbundenen Schichten lebt.

Noch auf einen weiteren Satz aus Art. 43 sei hingewiesen, der zwar eine praktische Anregung für das christliche Welt-Engagement artikulieren will, aber gerade hierin m. E. ein beinahe elitäres wie auch illusorisches Bereichsdenken dokumentiert: „Aufgabe ihres (der Laien) dazu von vornherein richtig geschulten Gewissens ist es, das Gebot Gottes im Leben der profanen Gesellschaft zur Geltung zu bringen“. Da im nämlichen Artikel davon gesprochen wird, Laien seien eher für das Außen, Priester dagegen für das Innen der Kirche zuständig, erscheint die Vermutung gerechtfertigt, hier sei von einliniger (von „innen“ nach „außen“ verlaufender) Belehrung und Schulung die Rede. Selbstverständlich stellen wir den missionarischen Auftrag der Kirche nicht in Frage. Wohl aber sei fragend und in Frage stellend auf das hier angedeutete kirchen-strukturelle Lehrer-Schüler-Verhältnis verwiesen, das nicht nur einen wirklich offenen Kommunikationsprozeß innerhalb der Kirche praktisch ausschließt, sondern auch noch von der Vorstellung ausgeht, das „Gebot Gottes“ liege praktikabel vor, bzw. es bedürfe lediglich der autoritativen Interpretation derer, die „schulen“.

Kann es, so ist zu fragen, im wahren Interesse der Kirche liegen, in dieser Weise Gewissen „richtig zu schulen“, also letztlich doch zu indoktrinieren? Bedeutet es nicht eine gefährliche Verkennung heutiger gesellschaftlicher Realität, anzunehmen, die Alltagswirklichkeit auch des Christen würde nicht vor allem bestimmt von den Interessen, Bedürfnissen und Verhaltensnotwendigkeiten der Gesellschaftsumwelt, der Christ könne vielmehr in naiver Weise aus einem ungebrochenen Kirchenbewußtsein heraus leben, aus einem unproblematischen, „kernigen“ Glaubensbewußtsein? Wir unterstellen nicht, daß diese hier angesprochene Problematik etwa unseren Kirchenleitern unbekannt sei, es wäre aber möglich, daß sie selbst noch zu stark in einer kirchlich geschlossenen subjektiven Erfahrungswelt leben¹², als daß sie leicht reali-

⁹ Vgl. „Gaudium et spes“, 4. Kap.

¹⁰ Hervorhebung vom Vf.

¹¹ Wobei es uns theologiegeschichtlich nicht sehr abwegig erscheint, z. B. an die problematische Wirkungsgeschichte von Augustinus Civitas Dei zu erinnern. Das Arbeitspapier „Aufgaben der Kirche in Staat und Gesellschaft“ der Sachkommission V der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (in: Synode 1/1973) gebraucht in I/6 sogar den Ausdruck „Bürger zweier Welten“, was noch merkwürdiger bedünken muß. Übrigens erscheint auch in diesem Synodenpapier die Kirche letztlich als Organisationsinstanz. Die Umfrage dürfte hier insofern nur wenig Wirkung gezeitigt haben.

¹² M. Kassel: Das Prinzip „Mitarbeit“. Erfahrungen mit der Beratertätigkeit in bischöflichen Kommissionen, in: Diakonia 4 (1973) 350–354, hier: 353.

sieren können, was im FB (68) folgendermaßen formuliert wird: „Die Strukturen Kirche und Gesellschaft werden von vielen Katholiken als diskrepant empfunden. Die Menschen verstehen sich heute von der Gesellschaft her und versuchen, sich infolgedessen auch von der Gesellschaft her zu gestalten. Das ist modernes säkulares Bewußtsein. Diese Denkform hat eine merkwürdige Durchsetzungskraft. Verbreitet sind Fortschrittserwartungen, Erwartungen an die Selbstgestaltungsfähigkeit des Menschen, die utopisch-religiöse Züge tragen. Die Kirche und die christliche Überlieferung werden von vielen nicht mehr als instrumentell (das bedeutet wohl: hilfreich, nützlich – der Vf.) für diese Werte empfunden. So geraten sie mit christlicher Überlieferung oder dem, was sie dafür halten, in Konflikt, geben die Beziehung zur Kirche auf.“ Diese Formulierung zeigt ein wesentliches Ergebnis der Befragungen und dürfte mit immer wieder gemachten Erfahrungen der Seelsorgepraxis übereinstimmen.

Die Erfahrung der Diskrepanz zwischen Kirche und Gesellschaft wird in der Auswertung der Befragung u. a. bezeichnet als *Inkongruenz* (*Nichtvereinbarkeit*) der *Wertsysteme*. Man kann sicherlich streiten über die theoretische Richtigkeit der Verwendung dieser Begriffe¹³, die Formulierung dürfte aber die subjektive Erfahrung der Befragten selbst treffend wiedergeben. Denn diese beinhaltet wohl ein eben subjektiv erlebtes Gegenübergestelltsein von Kirche und „Normalbereich“ = Gesellschaftsbereich (wie diffus dieser auch erfahren werden mag). Es handelt sich dabei um die Erfahrung einer Kirche, an deren inneren Struktur und an deren Lehre (wobei diese hier sicherlich vorrangig als Sittenlehre verstanden wird) der „Normalmensch“ keinen aktiven Anteil hat, weshalb er sich wohl auch selbst hinsichtlich der Prinzipien seiner praktischen Lebensgestaltung eher der Gesellschaft zugeordnet erlebt. Unter dem Druck, sich für wesentliche Entscheidungen zu orientieren, hält man sich an die praktikableren Angebote aus der Gesellschaft; sicherlich häufig ohne Reflexion über deren Sinnhaftigkeit. Man wendet sich aber ab von einer autoritär lehrenden (fordern- den) Kirche, auch wenn deren Argumente an sich im Einzelfall noch so sinnvoll wären. Man muß im übrigen fragen, ob sich nicht auch jene, die sich als stärker an die Kirche gebunden bezeichnen, subjektiv in dieser Distanzsituation befinden. Vielleicht verkraften sie diese auf Grund einer stabileren „pro-kirchlichen“ Erziehung im Sinne des oben zitierten Konzilssatzes, indem sie einfach „annehmen“, was die Kirche lehrt, womit ja nicht gesagt wird, daß man auch alles wirklich „befolgt“. Aber der wissensmäßige Druck, sich entweder nach der Kirche oder nach sonstigen gesellschaftlichen „Wertsystemen“ zu richten, bewirkt hier nicht den entscheidenden Konflikt, der zur Abwendung von der Kirche führt. Wenn diese Vermutung auch nur halbwegs zutrifft, dann ist wohl bei vielen Menschen die Distanz-Erfahrung nur zugedeckt. Sie kommt nicht oder nur halb zum Ausdruck und wird häufig (da und dort zweifellos auch ideologisch) unterdrückt.

Die Dissonanzerlebnisse gegenüber der Kirche, die sich im Rahmen der Befragung vor allem auf die Probleme der Empfängnisverhütung, der Sexualmoral, der Ehescheidung, der Autorität des Papstes, der Lebensgestaltung usw. beziehen (FB 15)¹⁴, signalisieren hinsichtlich unserer Überlegungen, daß die Kirche nicht als ein für die wichtigen Lebensprobleme relevanter Bezugsbereich erfahren und beurteilt wird. Und wenn der Kirche etwa wichtige Funktionen für die Erhaltung des Friedens, bzw. für die Durchsetzung und Erhaltung humaner Basiswerte zugesprochen werden¹⁵, so wird es sich dabei doch vielfach um Aussagen über die Kirche handeln, die entsprechend

¹³ Vgl. hierzu G. Schmidtchen: Rückblick auf das Symposium über Kirche und Gesellschaft, in: K. Forster (Hg.): Befragte Katholiken, 258–276, hier: 265–268.

¹⁴ Eine grundsätzlichere moraltheologische Stellungnahme findet sich bei J. Gründel: Kirche und moderne Wertsysteme, in: K. Forster (Hg.): Befragte Katholiken, 64–72.

¹⁵ FB 41; vgl. hierzu J. Gründel a. a. O. 66 f.

einem wissenschaftlich erlernten Bild der Kirche getätigt werden, aber nichts aussagen über die Bedeutsamkeit der Kirche für die eigene Lage. Der Kirche als *erlerntem Begriff* (Religionsunterricht!) wird zwar Wichtigkeit zugeschrieben, aber eine belangvolle Ich- oder Wir-Erfahrung der Kirche steht nicht hinter diesem Wissen.

Die Kirche erscheint dem Menschen als eine ihren eigenen unantastbaren Gesetzen gehorchende Amtsstruktur und eine Lehre, die unverstandene, immer nur eingrenzende Forderungen zeitigt, mit denen man — da sie „so unpraktisch“ sind — letztlich nichts zu tun hat, deren Befolgung allenfalls Freude und Lebensgenuß behindert¹⁶. Z. B. läßt sich die Vorstellung, die Kirche schränke die Lebensfreude ein, unschwer auf eine Morallehre zurückführen, die je größere Pflichterfüllung bei gleichzeitig weitreichendem Opferverzicht auf Genußwerte (im Sinne unbeschwerter Lebensfreude) für wichtiger, weil der schuldbeladenen Gesamtlage entsprechender hielt als ganzheitliche, d. h. die vollen Lebensmöglichkeiten realistisch einplanende und gewinnbringende Konzepte und Modelle für eine sittlich verantwortete Lebensgestaltung. Beständig moralisierende Mahnungen statt kritisch-realistische Eröffnung von Sinnerspektiven, die auf das Problembewußtsein der Menschen eingehen, lassen die Kirche dann als lästige Mahnerin erscheinen, die — obwohl ihr sittlicher Ernst sehr wohl eignet — keine Wege der menschlich erfüllenden Realisierung zeigt. Moral, die von der Kirche kommt, hatte im Bewußtsein der Menschen bisher wohl nicht immer das Image des Produktiven, des Planend-Fördernden, sondern eher das einer gouvenernantenhaften Rechthaberei.

So scheint folgender Tatbestand gegeben zu sein: Das theologisch in gewisser Hinsicht gerechtfertigte Bereichstrennungsdenken bedingt in der Situation einer immer stärker säkularisierten gesellschaftlichen Wirklichkeit die Entwicklung der Kirche zu einem Sonderbereich, dem die Eigenschaft eines sozialen Beziehungsfeldes immer deutlicher mangelt. Da die Lebensgestaltungslehren dieser Kirche anscheinend wenig zu tun haben mit dem säkularen gesellschaftlichen Bewußtsein, entscheiden sich die meisten Menschen dazu, ihr Leben nach den Mustern und Modellen zu gestalten, die ihnen von der „wichtigeren“ Realität, der gesellschaftlichen, angeboten werden. Dadurch aber erlischt gradweise die gesellschaftliche Wirksamkeit der Kirche: Im Moment noch weniger zu spüren im gesellschafts-öffentlichen Bereich, wenn hier auch deutlich geworden durch die derzeitige Kirche-Staat-Gesellschaft-Diskussion; mehr aber im erkenntnis-gemütsmäßig bestimmten Bewußtsein der Menschen¹⁷.

3. Kirche als Beziehungs- und Interaktionsfeld

Natürlich beanspruchen die Überlegungen dieses Abschnittes nicht, Lösungsmöglichkeiten vorzustellen. Sie versuchen aber, die Richtung zu akzentuieren, in der Kirche stärkere Bedeutsamkeit für den Menschen unter den Bedingungen seiner Gesellschaft erbringen und damit eben auch fördernd in der Gesellschaft wirken kann.

Entsprechend dem bisherigen Gedankengang kommt es darauf an, Kirche so zu gestalten, daß sie von den Menschen „nostrifiziert“ wird durch Überwindung des hemmenden, weil verfremdenden Bereichsdenkens. In moraltheologischer Hinsicht würde diese Entwicklung eine entschiedenere innerkirchliche Kommunikation hinsichtlich wichtiger Werteinstellungen und Normbildungen bewirken¹⁸, sie würde auch eine stärkere Einbeziehung der jeweiligen gesellschaftlichen Wirklichkeit der Menschen in den Kommunikationsbereich Kirche mit sich bringen. Die Kirche würde sich

¹⁶ Vgl. hierzu: E. Noelle-Neumann: Lebensfreude — Kein Thema für die Kirche? in: HerKorr 28 (1974) 41–47.

¹⁷ Vgl. Anm. 4.

¹⁸ Wie sie von den deutschen Bischöfen im Hirtenbrief zu Fragen der Sexualmoral (1973) ja erstmals direkt angeregt wird, wobei der Mangel einer entsprechenden Kommunikationsstruktur sofort sehr bewußt werden muß.

dann als belangvoll erweisen können für das gesellschaftlich bestimmte Bewußtsein der Menschen.

Um das zu erreichen, kann es nicht genügen, das theologische Wort „Volk Gottes“ endlos zu wiederholen, es aber dem Kirchenvolk gleichsam nur als Würden-Titel zu verleihen. Gewiß, das II. Vatikanum wollte mit der sehr berechtigten Hochstellung dieses theologischen Begriffs eine Verlebendigung der Sozialwirklichkeit Kirche bewirken. Ist aber die realisierende Umsetzung des theologischen Wissens: „Wir alle sind die Kirche“ in das Wirklichkeitsbewußtsein der Christen in unserer Gesellschaft gelungen? Vielleicht ist es übertrieben, diese Umsetzung, die ja einen langen Prozeß erfordert, in den wenigen Jahren schon zu erwarten. Andererseits müßte aber jener Zustand beseitigt werden, der die Menschen der Kirche als etwas letztlich Fremdem gegenüberstehen läßt. „Volk Gottes“ ist ebenso wie „Leib Christi“ ein sozialer und als solcher ein dynamischer Begriff. Betrachtet man die Kirche als etwas Dynamisches, so kann sie nicht als bloße Ämterstruktur begriffen werden, auch nicht als sich selbst genügende Gruppe mit einer Mitgliedschaft, die nur Kirche ist und nur aus kirchlichen Ordnungsvorstellungen heraus lebt¹⁹. Diese Aussage gilt hier generell, nicht nur für die Ergebnisse der Synodenumfrage, denn sie rechnet damit, daß Kirche eine *Kirche in Gesellschaft* ist. Und als solche stellt sie sich – von dogmatischen und kirchenrechtlichen Definitionen einmal abgesehen – dar als das *Zusammen, Zu- und Miteinander von Menschen, die sich auf Jesus Christus als ihre verbindliche Lebensorientierung einlassen und berufen*.

Man muß nicht einer Romantik der frühen Kirche verfallen sein, um zu erkennen, daß dies die *Ursituation christlicher Sozialisierung* von Menschen ist, die gleichwohl ihrer Gesellschaft verhaftet sind. Die Dynamik dieses Zusammen, Zu- und Miteinander hat füglich dadurch sozialisierende (gemeinschaftsbildende) Wirkung, daß sich Menschen gemeinsam an Jesus Christus orientieren, sich unter sein Maß stellen und ihre Probleme, ihre Bedürfnisse und Vorhaben aus den Perspektiven Jesu heraus kritisch diskutieren, orten und planen^{19a}. Auseinandersetzung um Jesus aus den gegebenen gesellschaftlichen Problemstellungen heraus, Zusammenschluß unter seinen Voraussetzungen, allerdings ohne Uniformität: Das ist zugleich der dynamische Prozeß der Gemeindebildung, Kirchenbildung aus Menschen unter den Bedingungen ihrer jeweiligen Gesellschaft. Und wenn es sich auch von selbst versteht, daß die Gemeinden erst durch Institutionen sozial wirksam und stabil werden, so muß doch sofort auch gesagt werden, daß gerade durch die Institutionen (wie etwa die Führung oder Leitung) der dynamische Charakter der Gemeinden um der Sache Jesu, also um der Menschen willen zu garantieren ist. Die Gemeinde müßte sich so als das zwischen- und mitmenschliche *Beziehungsfeld* für jeden erweisen, der die erlösende Befreiung durch Jesus in tragender Solidarität erfahren, der sich an Jesus orientieren will²⁰.

„Beziehungsfeld“ steht hier für die Überwindung des bereichstrennenden Bewußtseins von der Kirche ein: Der Mensch nimmt das Angebot Jesu durch seine Beziehung zur Gemeinde wahr, und zwar ausgehend von seiner gesellschaftlichen Situation. Dazu muß ihm die Kirche durch Zuwendung zum gesellschaftlichen Bewußtsein gleichsam entgegenkommen. Das bedeutet, daß die Grenzen dieses Beziehungsfeldes offen sein müssen. Genauer: Es darf eigentlich gar keine Grenzen haben, vor allem

¹⁹ Vgl. J. Ratzinger: Die christliche Brüderlichkeit, München 1960, 107 f.

^{19a} Hierzu: P. Hoffmann / V. Eid: Jesus von Nazareth und eine christliche Moral. Sittliche Perspektiven der Verkündigung Jesu, Freiburg 1975.

²⁰ Dieser Gedanke orientiert sich an P. L. Lehmann: Ethik als Antwort. Methodik einer Koinoniaethik; D. von Oppen: Moral (vgl. für beide Anm. 6) und an H. Kessler: Erlösung als Befreiung, Düsseldorf 1972.

nicht in dem Sinne, wie das Bereichsdenken sie nahelegt. „Wir müssen in Zukunft nicht nur eine Kirche der ‚offenen Türen‘, sondern eine ‚offene Kirche‘ wagen²¹.“ Eine solche Zielsetzung trägt der komplexen Situation der Menschen in unserer Gesellschaft insofern Rechnung, als Kirche z. B. nicht mehr eine einzig mögliche Ethik-Konzeption zu befolgen vorsetzt, sondern offensteht für die soziale Produktion von Modellen sittlicher Lebensgestaltung verschiedener Voraussetzungen und verschiedener Ziele. Die Verschiedenheiten ergeben sich aus der Verschiedenheit der gesellschaftlichen Räume, Gruppen, Bewußtseinsstrukturen, aus denen Menschen zur Kirche kommen. Kirche als Beziehungsfeld bietet sich an zu gradweiser Dazugehörigkeit im Sinne eines durch soziale Vermittlung (Elternhaus, Gemeinde, Bezugspersonen usw.) erlangten Sich-Verhaltens zu Jesus und zu entsprechender Aktivität im Bereich der Kirche, freilich in verschiedenen möglichen formellen und informellen Formen (Initiativgruppen, Mitgliedschaft in Räten, karitative Arbeit usw.).

Das Beziehungsfeld Kirche vermittelt den Glauben: Angebot des existentiellen Bezuges zu Jesus. Zugleich ermöglicht es aber auch den nötigen Spielraum, sich der Lebensbedingungen in konkreter Gesellschaft bewußt zu werden und je nach Notwendigkeit solche Modelle kritischer Änderung zu entwerfen und der Realisierung zuzuführen, die der freien Selbstgestaltung des Menschen ohne Zwänge dienen. Schließlich bietet sich das Beziehungsfeld Kirche auch einfach als Raum der Begegnung an, in dem Menschen im freien Spiel der Interessen Erfahrungen an- und miteinander gewinnen können. Zwar kann das auch anderswo geschehen, aber es gehört zur Kirche innerlich logisch hinzu. Viele Menschen – das zeigen die Befragungsergebnisse²² – werden nämlich die Erfahrung Jesu von geringerer oder weiterer Ferne zu institutionellen Formen der Kirche suchen, manche werden ihr Christsein in anderer Weise leben wollen als die vielen anderen. Wieder andere werden sich trotz ihres partiellen Desinteresses an der Kirche doch ihres vermittelnden Angebotes bedienen: Jesus zu erfahren, viele wichtige gesellschaftliche Probleme auch aus christlicher Sicht zu sehen, wie immer das im einzelnen Fall geschehen mag. Auf jeden Fall ist die Kirche, die Gemeinde als Beziehungsfeld nicht formalistisch auf eine offiziös sanktionierte Lebensform einzugrenzen²³.

Die Menschen – auch das illustrieren die Befragungsergebnisse –, die in herkömmlicher Form oder aber in distanzierterer, vielleicht auch mehr oder weniger abständiger Weise dennoch zur Kirche in Beziehung stehen, gehören einer pluralistischen Industriegesellschaft mit ihren vielen Orientierungssystemen, ihren Meinungsbildungsmedien, ihren Wettbewerbsanforderungen und ihrem Konsumenten an. Es sind Menschen, die zwar in vieler Hinsicht mündig geworden sind, deren Mündigkeit und Freiheit, deren Wert- und Weltorientierung aber fortwährend auf die harte Probe nivellierenden Profitstrebens und barer Orientierungsunsicherheit gestellt werden. Wie gesagt, eine offene Kirche könnte für viele Menschen, sofern sie einen existentiellen Bezug zu Jesus Christus gewinnen, die Chance bedeuten, aus gemeinsamen von der Dynamik Jesu getragenen Erfahrungen heraus Alternativen zu gesellschaftlichen Orientierungstrends zu entwickeln, die nicht einfach modischem Gefälle oder permissiven Neigungen folgen, sondern sich kritisch um die Werthaftigkeit menschlichen Lebens und Zusammenlebens bemühen. Damit erwiese sich Kirche als ein aktiver, geistigen Rückhalt gewährender Teil der Gesellschaft.

²¹ K. Rahner: Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance, Freiburg 1972, 100.

²² Vgl. die Tabellen 7 (FB 12) und 19 (FB 25) des Forschungsberichtes von der Synodenumfrage und auch H. Fleckenstein: Kirchenbesuch und aktive Mitarbeit am kirchlichen Leben – in ihrer Beziehung zum Verhältnis zur Kirche und Gemeinde, in: K. Forster (Hg.): Befragte Katholiken, 73–82, hier 74 f.

²³ F. X. Kaufmann: Theologie in soziologischer Sicht, Freiburg 1973, 72–77.

Begibt sich Kirche damit aber nicht doch ihres notwendigen Querstehens zur Gesellschaft, durch das sie unbeugsam die aus Jesu Gottesverkündigung gewonnenen Werte wahrer Menschlichkeit vertritt?

Diese Frage ist nur dann zu bejahen, wenn man Kirche im Sinne des Bereichsdenkens als institutionalisierte Querstellung, als institutionalisierte „moralische Unbequemlichkeit“ versteht. Das Sich-Öffnen der Kirche für die komplexen gesellschaftlichen Erfahrungen der Menschen, für die Probleme der Realisierung idealer sittlicher Forderungen (Empfängnisverhütung; Ehescheidung; tätige Liebe zum Feind, also auch zum Gewaltverbrecher usw.) ist aber wahrhaftig nicht notwendig permissiv²⁴. Indem dieses Sich-Öffnen durch *verantwortliche Kommunikation im Beziehungsfeld Kirche* geschieht, kann nämlich der sicherlich immer auch vorhandene Hang zu unkritischer Anpassung und Nachgiebigkeit vermieden und bekämpft werden. Die Querstellung der Kirche ist eine Sache ihrer kritischen Dynamik, die im schöpferischen Aufgreifen und Verhandeln von allgemeinen Problemen zur Geltung kommt und nicht durch das autoritative Vorlegen einzig möglicher Handlungs- und Verhaltensregeln. Querstehen heißt z. B.: Mißlichkeiten, Ungerechtigkeiten auch und gerade dann aufdecken, auf Ursachen und Bereinigungsmöglichkeiten untersuchen, wenn viele, schon lange an sie gewohnte Menschen sie nicht sehen können oder wollen; heißt z. B.: einem Arbeiter seine Abhängigkeit und seine Bildungseinschränkung bewußt zu machen und damit die Augen zu öffnen für bessere Entfaltungsmöglichkeiten für ihn und seine Familie, auch wenn er mit seinem bisherigen Leben „ganz zufrieden“ ist. Querstehen heißt schließlich: tätige Initiativen dort zu ergreifen, wo es um die Abwehr von Schädigungen, wo es um kritische Prüfung z. B. überkommener Wert- und Normvorstellungen und wo es um die Gestaltung besserer Strukturen geht.

Um es noch einmal zu sagen: Das Querstehen der Kirche zur Gesellschaft dürfte also, zumindest unter Umständen, wie sie bei uns gegeben sind, *nicht eine institutionalisierte Konfrontation zur Gesellschaft* beinhalten. Vielmehr besteht es darin, daß das kritische Maß Jesu im Sinne unbeugsamer Stellungnahme zugunsten freien Menschseins immer dort zum Tragen kommt, wo die kritische Analyse gefährliche Einseitigkeiten feststellt. Natürlich wird das immer wieder zu Konflikten und Konfrontationen führen: z. B. auch dann schon, wenn man sich über die richtigen Mittel streitet. Aber es bedeutet durchaus nicht, daß das Querstehen der Kirche im Sinne eines ideologischen „nicht von dieser Welt“ verabsolutiert wird. Dieses Querstehen ist nämlich ein sinnvoller und notwendiger Dienst der Kirche in der Gesellschaft und für sie.

Hier bedarf logischerweise die Kirche als Beziehungsfeld der frei engagierten *Interaktion und Kommunikation*. Dabei handelt es sich um das Zusammenwirken von Menschen in bezug auf ihre Probleme und Bedürfnisse, die ja zugleich auch die ihrer gesellschaftlichen Umwelt sind. Solange Kirche faktisch als abgetrennter Bereich verstanden und gewertet wird, kennt sie Probleme und Bedürfnisse der Menschen wohl vorwiegend aus einer kirchlich-selektiven Einführung²⁵. Zumal dann, wenn etwa moralische Fragen der Lebensgestaltung (z. B. Mischehe, geschiedene Wiederverheiratete) in einen abstrakten, relativ statischen Idealraster eingespant werden. Interaktion und Kommunikation bedeuten die aktive Ausfüllung der Kirche als Beziehungsfeld durch gemeinsame Suche nach den Maß-Perspektiven Jesu in problematischen Situationen, ohne daß Normtraditionen als in jeder Hinsicht *an sich* unaufgebbar auferlegt werden. Solche gemeinsame Suche schließt die Übernahme der Wert-Perspektiven z. B. aus den sittlichen Traditionen des Christentums (früher gewonnene Erfahrungen, früher erreichte Wert- und Normeinsichten) selbstredend ein. Nicht zu-

²⁴ Dieses Wort taucht mit negativer Akzentuierung in letzter Zeit häufig auf, wohl mit der inhaltlichen Bedeutung von „allzu nachsichtig“.

²⁵ Vgl. M. Kassel a. a. O. (Anm. 12).

letzt bedeutet soziales Handeln unter dem Maß Jesu die Möglichkeit verbindlicher Mitmenschlichkeitserfahrung gerade auch für Zu-kurz-Gekommene, für Vereinsamte, für die Outsider, für die im täglichen Trott Verstummten usw. Doch ist dies „nur“ die Folge dessen, daß sich Menschen in ihrer vollen gesellschaftlichen Kraft und Bedeutung gemeinsam der Herausforderung Jesu stellen und sie durch soziales, situationsbezogenes Planen und Handeln realisieren.

Hier tritt das „Volk Gottes“ aus der bloßen theologischen Erhabenheit des Bereichstrennungsdenkens heraus in sozial belangvolle Wirklichkeit. Und soziale Wirklichkeit kann heute sinnvoll wohl nur eine *demokratisierte* sein²⁶. Demokratisierung bedeutet nicht die fragwürdige strukturelle Festlegung, daß durch Abstimmungen die einen mehr Recht bekommen als die anderen²⁷, sie bedeutet vielmehr eine „erhöhte Strukturvariabilität der Kirche“, die „Zulassung von mehr Handlungsmöglichkeiten als legitimer Ausprägung ‚kirchlichen Lebens‘“²⁸. Das bedeutet wiederum, daß eine offene Kirche von den verschiedenen Kompetenzen ihrer Mitglieder her lebt, die eben gewiß nicht in allem gleichzeitig und in gleichem Maße kompetent sind und mitentscheiden können und wollen, aber doch in einer Weise miteinander umgehen, durch die Entscheidungsprozesse und Argumentationen durchsichtig gemacht und behandelt, nicht aber einfach hoheitlich-selektiv beeinflußt werden²⁹. Es bedeutet die Anerkennung der Möglichkeit, daß Menschen in der Kirche verschiedene Wege einschlagen können, ihr Christsein zu leben, daß sie angesichts bestimmter gesellschaftlicher und kirchlicher Probleme verschiedene Konzepte zu ihrer Lösung erarbeiten können, ohne daß unbedingt Harmonisierungsversuche unternommen würden.



Wird damit aber nicht die Funktion der jeweiligen Leitung in Frage gestellt, so daß die Sache der Kirche selbst Schaden erleiden könnte?

Sie wird ergänzt oder auch erweitert durch *Zuführung möglicher Alternativen*, wodurch die eigenen Denkpositionen nur gewinnen können. Schließlich hat die Führungsautorität auch darin ihren großen unüberholbaren Sinn, daß sie die Prozesse der Kommunikation und Interaktion immer neu anstößt und fordert, daß sie Meinungsminderheiten ermuntert und dominierende Gruppen zu entsprechender Zurückhaltung anhält. Selbstverständlich ist es in diesem Kontext die erste und wichtigste Aufgabe der Leitung, immer neu auf die Maßvorgabe Jesu hinzuweisen und die Sinnperspektiven der christlichen Traditionen in die Diskussion zu bringen.

Meinungskonflikte und Einstellungskonflikte hinsichtlich sittlicher Fragen sind in einer dynamischen und demokratisierten Kirche nicht zu vermeiden; die Frage ist, wie man die Konflikte verantwortlich handhabt, ohne sie zu unterdrücken oder zu manipulieren³⁰. Meinungs- und Einstellungsverschiedenheiten hindern die Kirchenleiter dann nicht daran, im Namen und Auftrag ihrer Gemeinden zu sprechen und z. B. zu wich-

²⁶ F. X. Kaufmann: a. a. O. 145–154; K. Rahner: a. a. O. 127–130.

²⁷ K. Forster scheint das so aufzufassen; vgl.: Zur theologischen Motivation und zu den pastoralen Konsequenzen der Umfrage zur Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, in: K. Forster (Hg.): Befragte Katholiken, 9–22, hier: 13 ff.

²⁸ F. X. Kaufmann: a. a. O. 151. An dieser Stelle wäre zweifelsohne auch der große Problemkreis nicht-gelenkter Kommunikation zu behandeln; vgl. dazu R. Zerfaß: Herrschaftsfreie Kommunikation — Eine Forderung an die kirchliche Verkündigung?, in: Diakonia 4 (1973) 339–350.

²⁹ Vgl. nochmals M. Kassel a. a. O., bes. 351 f.; sicherlich gelten die hier gemachten Erfahrungen mutatis mutandis auch für den Umgang mit vielen Gemeindegeseelsorgern.

³⁰ Vgl. O. Hürter: Soziale Konflikte und christliches Ethos, in: Gründel / Rauh / Eid (Hg.): Humanum (siehe Anm. 6) 131–141; ebenso: Der Bischof von Limburg (Wilhelm Kempf): Über Konflikte und ihre Lösung. Brief an die Gemeinden des Bistums zur österlichen Bußzeit 1972.

tigen sittlichen Problemen Stellung zu nehmen. Im Gegenteil, sie können eine relevante Diskussion benützen, um entscheidende Argumente offen auszusprechen und abzuwägen, ohne deshalb die von ihnen selbst vertretenen Einstellungen zu verschweigen. Damit geraten sie auch nicht so leicht in Gefahr, ihre eigenen Einstellungen schließlich doch mit den offiziellen „der“ Kirche zu vermischen. Solch ein Verhalten erscheint nicht nur deshalb nützlich und wirkungsvoll, weil es glaubwürdiger ist, sondern vor allem auch darum, weil einerseits niemand sich der Kirche gegenüber fremd zu fühlen braucht, der eine Minderheitsmeinung vertritt, weil andererseits das Darlegen von verantwortlichen Standpunkten und Argumenten für eine gesamtgesellschaftliche Meinungsbildung wesentlich förderlicher ist als bloßes Erklären solcher Lehrformeln, die durch ihre Glattheit verschleiern oder durch ihre theoretische Ungriffigkeit nicht wirken.

Der komplexe Pluralismus unserer Gesellschaft macht ja vor unseren Gemeinden nicht halt, wie das Gesamtbild der Synodenumfrage wohl eindrucksvoll bestätigt. Und es wäre falsch, ihn aus den Gemeinden hinauszuwünschen; es wäre zum einen nicht realistisch, zum anderen verurteilte es die Gemeinden erst recht zu der konfliktlosen Belanglosigkeit, die ihnen im Bewußtsein vieler jetzt schon zukommt. Wenn sich die Menschen in der Kirche auch zum *einen* Jesus Christus bekennen und von ihm her Initiativen und Perspektiven z. B. für die Findung von sittlichen Normen gewinnen, so werden sie doch nicht monolithischer Lebensauffassung sein. Sie werden zu verschiedenen sittlichen Konzeptionen finden, man wird sie in verschiedenen politischen Richtungen arbeiten sehen. Sie werden innerhalb und außerhalb des Beziehungsfeldes Kirche ihre Konflikte um die besseren Programme und Modelle ausfechten. Daß sie es in bezug auf Kirche, in der *Einheit* der Kirche tun können, zeigt die Kraft und Bedeutung der Kirche als eines Beziehungsfeldes in einer demokratischen Gesellschaft; besser: es zeigt, daß die Kirche die demokratische Freiheit und Mündigkeit zu unterstützen, zu stabilisieren vermag. Wenn dies wirklich erreicht ist, hat die Kirche ihre Bedeutsamkeit für den Christen mit seinem gesellschaftlichen Bewußtsein wiedergewonnen: nicht durch totale Überformung, sondern durch Orientierung und Bewußtwerdung aus Glauben. Das hemmende Bereichstrennungsbewußtsein könnte also überwunden werden.

Das neue deutsche Meßbuch

Eine Hilfe zur ersten Kontaktaufnahme

Wenn voraussichtlich noch in der 1. Jahreshälfte 1975 das neue deutsche Meßbuch erscheint, werden seine Chancen nicht zuletzt von der Bereitschaft abhängen, mit der jene dieses Buch aufnehmen, für die es vom 7. März 1976 an allein gültiges Rollenbuch bei der Eucharistiefeier mit dem Volk in deutscher Sprache sein wird. Die folgenden Seiten wollen den Priestern als Vorstehern der Eucharistiefeier eine erste Hilfe für das Hineinfinden in ihr neues Rollenbuch bieten. Da bei Redaktionsschluß noch nicht alle drucktechnischen Einzelheiten des künftigen Meßbuches bekannt waren und der Verfasser nur das Manuskript dieses Buches vor sich hat, muß sich diese Hilfe mit einer knappen, auf das Wesentliche beschränkten Darstellung des Werdegangs (I) und einem zusammenfassenden Vorstellen des Inhalts (II) begnügen, wobei auf die bevorstehenden Aufgaben hingewiesen werden soll.

I. Der Werdegang des neuen deutschen Meßbuches

Mit Datum vom 3. April 1969 hat Papst Paul VI. durch die Apostolische Konstitution „Missale Romanum“ in Ausführung eines Beschlusses des II. Vatikanums das neue Römische Meßbuch promulgiert. Damals konnten mit Datum vom 6. April 1969 jedoch erst das einleitende Dokument, die Allgemeine Einführung (Institutio generalis Missalis Romani), und der Ordo Missae mit den bereits am 23. Mai 1968 in Vorauspublikation erschienenen drei neuen Hochgebeten veröffentlicht werden. Die *vacatio legis* dauerte für den Ordo Missae bis zum folgenden 1. Adventssonntag, den 30. November 1969. Zu diesem Zeitpunkt lag auch die deutsche „Feier der Gemeindemesse“ vor, die jedoch bewußt keine endgültige Fassung sein wollte und daher auch nur die Unterschriften der Vorsitzenden der Liturgischen Kommissionen des deutschen Sprachgebiets trug, nicht die der Vorsitzenden der Bischofskonferenzen. Lediglich die Übersetzung der Hochgebete war bereits von den Bischofskonferenzen approbiert und am 6. Dezember 1968 von Rom konfirmiert worden. Die lateinische Ausgabe des Missale Romanum erschien im Juni 1970 mit Dekret der Gottesdienstkongregation vom 26. März des gleichen Jahres. Die Texte konnten in lateinischer Sprache sofort in Gebrauch genommen werden. Den Termin für das Inkrafttreten der volkssprachlichen Übersetzungen zu bestimmen, war den Bischofskonferenzen überlassen¹.

Die Bischofskonferenzen des deutschen Sprachgebiets und ihre Liturgischen Kommissionen standen nun ab Sommer 1970 vor der Aufgabe, das Römische Meßbuch zu übersetzen. Die guten Erfahrungen, die man mit dem beim Ordo Missae eingeschlagenen Weg einer vorläufigen Übersetzung gemacht hatte, veranlaßten die Vorsitzenden der Liturgischen Kommissionen, am 27. Februar 1971 an die Gottesdienstkongregation die Bitte heranzutragen, die Übersetzungen liturgischer Texte vor der Approbation und Konfirmierung praktisch erproben zu dürfen. Am 16. März 1971 ermächtigte die Gottesdienstkongregation die anfragenden Bischöfe, die Übersetzungen „einen angemessenen Zeitraum in einem dem Ermessen der Liturgischen Kommissionen der verschiedenen Länder des deutschen Sprachgebiets entsprechenden Rahmen praktisch zu erproben“².

¹ Zur Entwicklung bis hierher vgl. auch E. J. Lengeling, Die neue Ordnung der Eucharistiefeier. Allgemeine Einführung in das Römische Meßbuch. Endgültiger lateinischer und deutscher Text. Einleitung und Kommentar (= Reihe Lebendiger Gottesdienst 17/18), Münster 1970, 35, 48–54.

² Der Brief findet sich abgedruckt im Vorwort der Studentente sowie in Gottesdienst 5 (1971), 58.

Im Rückblick auf die Zeit der Studententexte für das Meßbuch wird man sagen dürfen, die damalige Erlaubnis zum Experiment, das übrigens in anderen Ländern Schule machte, hat tatsächlich allen Beteiligten geholfen: Die Gemeinden konnten die Texte vor einer endgültigen Abfassung hören und kritisieren, die Priester konnten sie sprechen, sich eingehender mit ihnen beschäftigen und Verbesserungsvorschläge einreichen. Die Übersetzer konnten an ihrem eigenen Werk lernen — man vergleiche die Texte in der Reihenfolge ihres Erscheinens! —, die Bischöfe konnten mit den Texten, die sie einmal approbieren sollten, lange genug ihre Erfahrungen machen und Änderungswünsche anbringen. Und auch die Gottesdienstkongregation, der die Hefte auf Grund des erwähnten Schreibens vom 16. März 1971 zur Kenntnisnahme vorgelegt werden mußten, hatte schon vor der Approbation Gelegenheit, ihre Meinung zu bestimmten Fragen zu äußern und eventuelle Wünsche anzumelden.

Schließlich konnten sich die um Approbation gebetenen Bischöfe des Sprachgebiets auf Grund ihrer mehrjährigen Erfahrung mit den Texten und einer rechtzeitigen Vorlage des verbesserten Manuskripts auf ihrer gemeinsamen Sitzung vom 23. September 1974 in Salzburg mit einer halbtägigen Beratung über letzte strittige Punkte begnügen und noch am Nachmittag des gleichen Tages in nach Ländern getrennten Konferenzen als zuständige „auctoritates territoriales“ die Approbation aussprechen. Am 6. November 1974 wurden die approbierten Texte der Gottesdienstkongregation übergeben, die den Approbationsbeschluß der Bischöfe am 10. Dezember 1974 bestätigte. Die „rasche Behandlung und anstandslose Verabschiedung durch die Gottesdienstkongregation“³ war sicher auch deshalb möglich, weil die römische Behörde eben auf Grund der ihr vorliegenden Studententexte wußte, daß hier ernste und gründliche Arbeit geleistet worden war.

Gewiß hat dieses Experiment mit den Studententexten die Herausgabe des deutschen Meßbuches aufs ganze gesehen verzögert; in allen anderen größeren Sprachgebieten liegt das Meßbuch bereits gedruckt vor⁴. Doch weil diese Verzögerung in so entscheidender Weise zur Verbesserung der Texte beigetragen hat, konnte sie gern in Kauf genommen werden. Was sind die 5 Jahre, die zwischen dem Erscheinen des lateinischen und dem des deutschen Meßbuches liegen, im Vergleich zu dem Zeitraum der Gültigkeit, den man dem neuen Meßbuch in seinem Grundbestand doch wohl mit Recht wird wünschen dürfen! Mit dieser über Jahre hin dauernden Vorbereitung der endgültigen offiziellen Textfassung sollten nun aber auch jene Kreise zufrieden sein, denen die Erarbeitung immer noch zu rasch und zu wenig gründlich erschien⁵.

Man darf nun sagen: Das so eingehend erarbeitete Buch, dessen Approbation sich die Bischöfe und dessen Konfirmierung sich die zuständigen römischen Ämter nicht leicht gemacht haben, entspricht dem Willen der Kirche, und zwar der überwältigenden Mehrheit des Kirchenvolkes, jedes einzelnen der einmütig approbierenden Bischöfe, unter deren Leitung „jede rechtmäßige Eucharistiefeier steht“⁶, und des für die „Wahrung der Einheit des römischen Ritus im wesentlichen“⁷ sich verantwortlich fühlenden Apostolischen Stuhles. Das sollte zur Hoffnung Anlaß geben, daß bis zur ver-

³ So die Meldung: Neues deutsches Meßbuch von Rom konfirmiert: Gottesdienst 9 (1975), 1.

⁴ Im englischen Sprachbereich werden die Meßbücher von den einzelnen Ländern seit 1974 ediert; im französischen erschien das Meßbuch in Einzelfaszikeln zwischen 1969 und 1974, als ein Band 1974; das italienische Meßbuch wurde 1973 herausgegeben; im spanischen Sprachgebiet erscheinen die Meßbücher in den verschiedenen Ländern unabhängig voneinander: bisher veröffentlicht sind die Meßbücher in Argentinien (1971), Kolumbien (1972) und Spanien (1971); in portugiesischer Sprache liegt das Meßbuch für Brasilien seit 1973 vor; vgl. R. Kaczynski, Die „definitiven“ Meßbücher in anderen Sprachen: Gottesdienst 8 (1974), 105.

⁵ Vgl. z. B.: Den Terminplan ändern!: Gottesdienst 7 (1973), 116—117.

⁶ II. Vatikanum, Dogmatische Konstitution über die Kirche, Art. 26.

⁷ II. Vatikanum, Liturgiekonstitution, Art. 38.

pflchtenden Einführung des neuen Buches am 1. Fastensonntag 1976 auch jene, sich oft als besonders kirchlich gebärdenden Kreise, die gegen den erklärten Willen der Kirche die weitere Benützung des tridentinischen Meßbuches fordern, ihre „Kirchlichkeit“ überprüfen werden.

Eine erneute Erklärung der Gottesdienstkongregation läßt keinen Zweifel daran, daß über den von der jeweiligen Bischofskonferenz zu bestimmenden Stichtag der verpflichtenden Einführung des volkssprachlichen Meßbuches hinaus nur noch *alte* und *kranke* Priester auf Grund einer ihnen *persönlich* von ihrem Ordinarius zu gebenden Erlaubnis in der Meßfeier *ohne Volk* das tridentinische Meßbuch benützen dürfen, und zwar in der Ausgabe von 1962 mit den auf die 1. und 2. Instruktion zur ordnungsgemäßen Durchführung der Liturgiekonstitution zurückgehenden Modifizierungen von 1965 und 1967⁸.

Alle anderen Priester werden im Laufe des Jahres 1975 ihre gottesdienstliche Arbeit auf das neue Rollenbuch umstellen, ähnlich wie die Gemeinden in diesem Jahr 1975 das neue ihnen eigene Rollenbuch „Gotteslob“ (Einheitsgesangbuch) in Gebrauch nehmen werden, das auf das neue Meßbuch abgestimmt ist und auch die Meßordnung in ihrer endgültigen Form enthält. Sicher werden nach dem Erscheinen der Altarausgabe des Meßbuches auch die „Volksmeßbücher“ gedruckt werden, die freilich nicht den Charakter gemeindlicher Rollenbücher haben können, sondern nur für die häusliche Vorbereitung auf die Meßfeier oder als Verständnishilfe bei Meßfeiern in anderen Sprachen, auch der lateinischen, dienen können. Sie werden dann sinnvollerweise nicht nur die Texte aus dem Rollenbuch des Priesters, dem Missale, sondern auch die aus dem Rollenbuch des Lektors, dem Lektionar, enthalten.

II. Der Inhalt des neuen deutschen Meßbuches

Das neue deutsche Meßbuch kann man als Übersetzung und Erweiterung des Missale Romanum bezeichnen. Dementsprechend soll nun mit seinem Inhalt näher bekannt gemacht werden.

1. Die Übersetzungen im neuen deutschen Meßbuch

a) Die Gebetstexte

Am 25. Januar 1969 hatte der römische Liturgierat („Consilium ad exsequendam Constitutionem de sacra Liturgia“) den Vorsitzenden der Bischofskonferenzen und der nationalen Liturgischen Kommissionen eine Instruktion über die Übersetzung liturgischer Texte für Feiern mit dem Volk zugesandt. Die Instruktion, die in sechs Sprachen versandt wurde (deutsch, englisch, französisch, italienisch, portugiesisch, spanisch) wurde im Informationsorgan des Liturgierates (bzw. jetzt der Gottesdienstkongregation) in französischer Sprache veröffentlicht⁹; eine Veröffentlichung in den AAS erfolgte nicht. Obwohl die Instruktion keine Unterschrift trägt — der Liturgierat allein war nicht unterschiftsberechtigt, sondern nur zusammen mit der Ritenkongregation; es handelte sich aber um eine Materie, die allein den Liturgierat anging —, wurde sie nicht nur von den Übersetzerkommissionen in aller Welt als Arbeitsgrundlage benützt, sondern ihre Prinzipien wurden auch vom Liturgierat selbst und danach von der Gottesdienstkongregation als Richtschnur bei der Konfirmierung liturgischer Texte betrachtet. Eine Reihe Kritiker von Übersetzungen hat, wie aus ihren Interventionen hervorgeht, diese 43 Artikel umfassende Instruktion leider nie zur Kenntnis genommen, viel weniger gründlich studiert. Dies sollte auf jeden Fall nachgeholt werden, wenn man in Zukunft mit dem einen oder anderen Text nicht zufrieden ist, sei es weil er zu wörtlich erscheint, sei es weil er einem zu frei vorkommt.

⁸ Vgl. Notificatio vom 28. Oktober 1974: Notitiae 10 (1974), 353.

⁹ Vgl. Notitiae 5 (1969), 3—12.

Die Instruktion stellt als obersten Grundsatz für die ganze Übersetzungsarbeit auf, daß es nicht genüge, einfach den wörtlichen Inhalt und die Grundgedanken des Originaltextes in eine andere Sprache zu übertragen, sondern daß es vielmehr darauf ankomme, einem bestimmten Volk in seiner eigenen Sprache getreu zu vermitteln, was die Kirche durch den Originaltext einem anderen Volk in einer anderen Sprache mitgeteilt hat (Art. 6). Hiermit ist für die volkssprachlichen Texte sicher eine inhaltliche, nicht aber eine wörtliche Treue zum lateinischen Original gefordert.

Gerade für die Orationen, den Hauptbestandteil des Meßbuches, wird eine freie Wiedergabe unter Wahrung ihrer ursprünglichen Ideen, aber mit einer eventuellen Erweiterung des Satzbaues, erwartet (Art. 34). Wer sich der Mühe eines Vergleichs der deutschen mit den lateinischen Texten unterzieht, vielleicht noch Übersetzungen in andere Sprachen konsultiert und sich dabei die Grundsätze der Übersetzerinstruktion bewußt hält, die in der Instruktion selbst auch durch eine Reihe von Beispielen erläutert werden, der wird unumwunden zugestehen müssen, daß die deutschsprachige Kommission vorzügliche Arbeit geleistet hat¹⁰. Daß sie selbst eingestehen muß, „keine absolut vollkommene deutsche Fassung des Meßbuches“ erstellt zu haben¹¹, wird jeder verstehen und ihr keineswegs übelnehmen. Nicht jeder wird und kann mit jeder muttersprachlichen Übersetzung zufrieden sein, da eines jeden wirkliche Muttersprache je eigen und einmalig ist.

Hinzu kommen aber auch unterschiedliche Ansichten über den Inhalt mancher Texte, was die Diskussion zweier annähernd gleichstarker Gruppen um die Wiedergabe des „*Et cum spiritu tuo*“ zur Genüge gezeigt hat¹². Man wird sich darüber klar sein müssen, daß die „für Bibel und Liturgie geeignete Sprache“, für die die Übersetzerinstruktion in den modernen Sprachen eine allmähliche Entwicklung einräumt (Art. 19), sicherlich nicht die eineinhalb Jahrtausende währende Dauerhaftigkeit der (seit Jahrhunderten ja toten) lateinischen Sprache des alten *Missale Romanum* erreichen wird. Weil es sich bei den modernen Sprachen um lebende Sprachen handelt, die sich als solche ständig wandeln, werden auch die aus der Umgangssprache sich entwickelnden liturgischen Sprachen immer von einem gewissen Wandel gekennzeichnet sein müssen. Sie werden deshalb wohl auch kaum je zu einem so geschlossenen, unveränderlichen und in diesem Sinn „vollkommenen“ Ganzen werden können, wie wir es von der lateinischen Liturgiesprache gewöhnt sind.

Auf jeden Priester kommen mit den neu übersetzten Amtsgebeten vor allem zwei Aufgaben zu. Er wird sich zunächst selbst in die Texte einlesen müssen. Er sollte tun, was er von seinen im Gottesdienst mitwirkenden Lektoren auch verlangt und was für jeden Berufssprecher bei Rundfunk und Fernsehen eine Selbstverständlichkeit ist, nämlich sich die vorzutragenden Texte vorher durchlesen. Dies wird bei den wechselnden Orationen immer, am Anfang jedoch auch und gerade bei den gleichbleibenden oder häufig wiederkehrenden, jetzt geringfügig abgeänderten Texten, etwa der Hochgebete, nötig sein¹³. Es ist heutigentags, wo jeder Teilnehmer am Gottesdienst den ausgebildeten Sprechern der Massenmedien begegnet, schlechthin unverantwortlich und unzumutbar, den mit gutem Recht anspruchsvollen Gemeinden andauernd durch mangelnde Sprechkultur auf die Nerven zu gehen.

¹⁰ Auf Einzelheiten braucht hier nicht eingegangen zu werden. Es sei verwiesen auf den Bericht des Leiters der Übersetzerkommission, Prof. K. Amon, Graz, Wörtlichkeit genügt nicht. Das Gesicht der neuen Meßbuchübersetzung: *Gottesdienst* 8 (1974), 129–133; vgl. auch: Fragen an das neue Meßbuch. Ein Gespräch mit Karl Amon: *Bibel und Liturgie* 47 (1974), 203–108.

¹¹ So K. Amon in dem in der vorausgehenden Anm. angegebenen Arbeitsbericht, 132.

¹² Vgl. die Beiträge in *Gottesdienst* 8 (1974), 76, 89–91, 97–99, 108–109, 111–112.

¹³ Die Änderung der Hochgebetsübersetzung an einigen Stellen war vor allem deshalb nötig, weil sie noch 1968, also vor Erscheinen der Übersetzerinstruktion, erstellt worden war.

Der Priester wird sich dann aber auch selbst in die Texte hineinbeten müssen. Warum hört man so selten in einer Homilie einen Anklang an andere Texte der Meßfeier als die Lesungen, selbst wenn es sich vom Thema her aufdrängt? Kommt es nicht auch daher, daß diese Texte vorher nicht beachtet und im Gottesdienst vielfach gedankenlos persolviiert werden? Die Übersetzerinstruktion stellt fest, daß „der Gebrauch der Umgangssprache keineswegs eine Einführung der Gläubigen in den besonderen biblischen und christlichen Sinn bestimmter Worte und Sätze überflüssig“ macht (Art. 15). Das gilt nicht nur für die Schriftlesungen, sondern auch für die Gebetstexte. Unter der „Homilie über einen hl. Text“ wird nicht nur die Schrifterklärung verstanden, sondern auch „die Erklärung eines anderen Textes aus dem Ordinarium oder dem Proprium der Tagesmesse“¹⁴. Solches Erklären aber wird nur auf Grund eigener geistlicher Erarbeitung durch den Priester gelingen können, und nur auf diesem Weg wird die Gebetssprache des neuen Meßbuches auch zur Gebetssprache der Gemeinde werden.

b) Einleitende Dokumente

Das neue lateinische Meßbuch beginnt entsprechend seinem Vorgänger mit einer Reihe einleitender Dokumente; es folgen aufeinander das Dekret der Gottesdienstkongregation, mit dem die *editio typica* veröffentlicht wurde, die Apostolische Konstitution Pauls VI. „*Missale Romanum*“, die Allgemeine Einführung zum Römischen Meßbuch (*Institutio generalis Missalis Romani*), das Apostolische Schreiben Pauls VI. „*Mysterii paschalis*“, sowie die Grundordnung des liturgischen Jahres und des Kalenders – insgesamt 125 Seiten. Diese Dokumente sind in deutschen Übersetzungen bereits veröffentlicht, die von den Liturgischen Instituten Salzburg, Trier und Zürich verantwortet werden¹⁵. Im neuen deutschen Meßbuch stehen sie ebenfalls in deutscher Übersetzung. Dies hat den praktischen Vorteil, daß sie jederzeit leicht zu Rate gezogen werden können.

Außerdem sind sie auf den neusten Stand gebracht; denn inzwischen hat auch die Gottesdienstkongregation in der mit Datum vom 7. Dezember 1974 im Jahre 1975 erscheinenden *editio typica altera* des *Missale Romanum* diese Dokumente, soweit es nötig war, überarbeitet, indem sie die gelegentlich wechselnde Terminologie vereinheitlichte und vor allem die Bestimmungen später erschienener Dokumente eingearbeitet hat. Als ein Beispiel mag Art. 11 der Allgemeinen Einführung gelten, in dem nun die Weisung von Art. 14 des Rundschreibens der Gottesdienstkongregation vom 27. April 1973 an die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen aufscheint, daß die im *Ordo Missae* vorgesehenen Monitionen von ihrer Natur her keinen wörtlich dem Text des Meßbuches folgenden Vortrag erfordern, ein Grundsatz, den die deutsche „Feier der Gemeindemesse“ von 1969 für die Einleitungen zum Schuldbekenntnis, zum Gabengebet und zum Vaterunser bereits angewandt hatte.

Es gibt wohl keine bessere Möglichkeit, sich den Unterschied zwischen Gottesdienst vor dem Konzil und nach dem Konzil klar zu machen, als die einleitenden Dokumente des tridentinischen und des vatikanischen Meßbuches miteinander zu vergleichen. Es wurde mehrfach hingewiesen auf die unterschiedliche Auffassung von Gottesdienst, näherhin von Eucharistiefeier, die allein hinter den ersten Worten des *Ritus servandus* im alten *Missale* („*Sacerdos Missam celebraturus*“) und dem entsprechenden Beginn des Art. 82 der Allgemeinen Einführung in das neue *Missale* („*Populo congregato*“) steht. Je weiter man den *Ritus servandus* und das anschließende Kapitel *De defectibus in celebratione Missae occurrentibus* liest – wird es ohne Schmunzeln möglich sein? –, um so befriedigter wird man wieder über den Schritt nach vorne sein, dessen Größe man sich oft nicht mehr bewußt macht. Eine Lektüre des Kapitels *De anno et eius*

¹⁴ Erste Instruktion zur ordnungsgemäßen Durchführung der Liturgiekonstitution, Art. 54.

¹⁵ Es handelt sich um die Bände 19 (¹1970; ²1974) und 20 (1969) der in Trier erscheinenden Reihe „Nachkonziliare Dokumentation“.

partibus im alten Meßbuch wird man nach den ersten Zeilen ohnehin wieder abbrechen, falls man nicht Fachmann für Kalenderberechnungen ist.

Doch nun sollte man etwas tun, was durchaus keine Belustigung mehr sein wird: Man sollte sich Zeit nehmen, die entsprechenden Kapitel im neuen Meßbuch wirklich eingehend durchzulesen, d. h. die Allgemeine Einführung und die Grundordnung des Liturgischen Jahres und des Kalenders. Es wird wohl wenige Priester geben, die dabei nicht da und dort ihre Entdeckungen machen werden; einmal Gehörtes und ungefähr Gewußtes wird wieder präsent werden. Und man wird von neuem zufrieden sein, daß hier nicht trockene Rubrizistik vorgesetzt wird, sondern viele theologisch und pastoral bedeutsame Aussagen gemacht werden; manches wird sogar Anstöße zur Meditation geben können. Wie man ein neues technisches Gerät nicht in Betrieb nimmt, ohne die Beschreibung genau gelesen zu haben, so sollte man eigentlich auch das neue Meßbuch gar nicht im Gottesdienst benützen, bevor man nicht seine „Gebrauchsanweisung“ durchstudiert hat.

c) *Die auch lateinisch enthaltenen Texte*

Wenn von Übersetzungen die Rede ist, muß auch auf die Texte hingewiesen werden, die im neuen deutschen Meßbuch in zwei Sprachen enthalten sind, nämlich sowohl in deutscher Übersetzung als auch im lateinischen Originaltext. Zum Zeitpunkt der Veröffentlichung des neuen lateinischen Meßbuches war die Bestimmung der 1. Instruktion zur ordnungsgemäßen Durchführung der Liturgiekonstitution vom 26. September 1964 bereits gefallen, nach der die künftigen volkssprachlichen Ausgaben der Meßbücher auch den vollen lateinischen Text enthalten mußten (Art. 57). Am 10. 11. 1969 hatte die Gottesdienstkongregation in einem Schreiben an die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen verfügt, daß für Priester, die der Landessprache nicht mächtig sind, in Form eines Anhanges in den volkssprachlichen Ausgaben des Römischen Meßbuches nur der *Ordo Missae* mit einigen Präfationen und den 4 Hochgebeten sowie 12 Meßformulare (einschließlich der dazugehörigen Lesungen!) enthalten sein müßten. Im übrigen sollten die Bischöfe dafür sorgen, daß in allen Kirchen ein lateinisches Meßbuch vorhanden und in den Wallfahrtskirchen auch die Eigenmesse lateinisch verfügbar sei¹⁶.

Die beiden Teile dieser Anordnung der Gottesdienstkongregation scheinen nicht recht zu harmonisieren. Für den zweiten Teil (Vorhandensein eines lateinischen Meßbuches in jeder Kirche) wird keine Begründung gegeben. Das läßt vermuten, daß man durch das Vorhandensein beider Bücher die Zweisprachigkeit der Liturgie in jeder Kirche grundsätzlich erhalten wollte. Hätte jedoch tatsächlich jede Kirche ein lateinisches Meßbuch, wäre der lateinische Anhang im volkssprachlichen Buch nicht nötig. Da man offensichtlich realistisch genug war und mit der Befolgung dieser Bestimmung nicht rechnete, wollte man durch den lateinischen Appendix wenigstens für durchreisende Priester, die die Landessprache nicht sprechen, die Zelebrationsmöglichkeit garantieren. Das mit Datum vom 18. Oktober 1970 erschienene *Missale parvum* wurde mit dem gleichen Zweck begründet. Damit steht dem Priester ein Buch zur Verfügung, das er auf Reisen durch Länder mit ihm unbekannter Sprache zur Meßfeier mit sich führen kann. Dieses Buch jedoch wäre auch wieder kaum nötig, hätten tatsächlich alle Länder in ihre volkssprachlichen Meßbücher einen lateinischen Anhang aufgenommen¹⁷.

Das deutsche Meßbuch hat lateinische Texte in einem Umfang wie kein anderes volkssprachliches auf der Welt. Es enthält neben dem *Ordo Missae* und den Hoch-

¹⁶ Vgl. *Notitiae* 5 (1969), 442–457; außerdem *Notitiae* 9 (1973), 153–154. Die gleiche Bestimmung, daß die volkssprachlichen Ausgaben den vollen lateinischen Text enthalten müßten, galt nach der 1. Instruktion auch für das Stundenbuch (Art. 89) und nach dem Dekret der Ritenkongregation v. 27. Januar 1966 für das Pontifikale (Art. 5); sie hat sich durch die Praxis von selbst erledigt.

¹⁷ Vgl. den in Anm. 4 angegebenen Aufsatz.

gebeten die Meßtexte (einschließlich Lesungen) aller Sonntage und Hochfeste des Jahres sowie eine Reihe Commune-Texte und insgesamt 34 Präfationen. Doch zeigen bereits die im Gegensatz zum lateinischen Vollmissale ausnotierten Präfationen, daß es den Herausgebern um mehr ging als um eine Hilfe für durchreisende Priester: nämlich um das gleiche, was die Gottesdienstkongregation mit dem Wunsch zum Ausdruck brachte, das lateinische Missale möge in allen Kirchen vorhanden sein, um die grundsätzliche Erhaltung des Lateins im Gemeindegottesdienst. Diesem dem Willen des Konzils entsprechenden Anliegen¹⁸, auf das später wiederholt der Papst und die Verlautbarungen der römischen Behörden hinwiesen, wird auf diese Weise wohl am ehesten Genüge getan.

Die aus dem Gesagten sich ergebende Aufgabe für den Priester ist zunächst, sich zu überlegen, ob und in welchem Maße er im Gemeindegottesdienst der lateinischen Sprache Raum geben kann. Man wird dann mit dem neuen deutschen Meßbuch dort, wo man es für angebracht hält, ohne Schwierigkeiten an den Sonntagen und Hochfesten ein lateinisches Hochamt halten können¹⁹. Da die entsprechenden deutschen Texte sich im gleichen Buch befinden, wird man auch die Möglichkeit haben, in der gleichen Meßfeier lateinische und deutsche Texte zu verwenden. Warum sollte man in einem Hochamt, in dem das Ordinarium lateinisch gesungen wird, nicht auch die Präfation oder das Pater noster lateinisch singen, während man sich bei den übrigen wechselnden priesterlichen Amtsgebeten der deutschen Sprache bedient? Das entspricht übrigens durchaus der Instruktion über die Musik in der Liturgie vom 5. März 1967: „Es steht nämlich nichts im Wege, in derselben Feier einzelne Teile in einer anderen Sprache zu singen“ (Art. 51). Zum ganzen Fragenkomplex von Volkssprache und Latein im Gottesdienst wird man sagen müssen: Das gleiche Recht auf Koexistenz, das das Konzil glücklicherweise den Volkssprachen für den Gottesdienst ermöglicht und gesichert hat — es war gewiß eine seiner umwälzendsten Entscheidungen —, muß die nachkonziliare Entwicklung des volkssprachlichen Gottesdienstes dem Latein sichern.

2. Die Erweiterungen im neuen deutschen Meßbuch

a) Der Ordo Missae

Kein gutes nachkonziliares Liturgiebuch wird es sich erlauben können, nur Übersetzungen anzubieten. Das Konzil hatte seine Regeln zur Anpassung des Gottesdienstes²⁰ bei aller vorsichtigen Formulierung nicht auf bestimmte liturgische Bücher oder auf gewisse Bereiche des Gottesdienstes, nicht auf bestimmte Gegenden oder ausgewählte Gruppen in der Kirche festgelegt; man beachte das Wort „praesertim“ in den einschlägigen Texten! Was für die volkssprachlichen Ritualien schon vor dem Konzil klar war und durch das Konzil bestätigt wurde²¹, hat sich in der nachkonziliaren Reform auch bei der Arbeit an den volkssprachlichen Ausgaben der anderen Liturgiebücher als notwendig erwiesen. Was man „besonders“ für die Missionsgebiete forderte, konnte man grundsätzlich auch für europäische Gegenden verlangen.

Das konkrete Ergebnis dieser Überlegungen, soweit es den Ordo Missae betrifft, kann am einfachsten durch folgende Erwägungen klargemacht werden: Hätte man 1969 die deutsche „Feier der Gemeindemesse“ neben den lateinischen Ordo Missae gedruckt

¹⁸ Vgl. Liturgiekonstitution, Art. 36 § 1; 54.

¹⁹ Bisher bereitete gerade das lateinische Hochamt nach dem neuen Meßbuch besondere Schwierigkeiten, da die Noten für die Präfationen nur in einem Beispiel im Anhang zu finden sind; das von der Abtei Solesmes 1971 herausgegebene Buch *Praefationes in cantu*, das alle Präfationen des lateinischen Missale Romanum im *tonus sollemnis* und (*oder*) *tonus simplex* mit Noten ausgedruckt enthält, ist kaum bekannt und hat den Nachteil, daß man es zusätzlich zum Meßbuch verwenden und so wieder zwei Bände auf dem Altar haben muß.

²⁰ Vgl. Liturgiekonstitution, Art. 37—40.

²¹ Vgl. ebd., Art. 63 b.

(linke Seite lateinisch, rechte deutsch), wie es beispielsweise für den Druck der volkssprachlichen Altarausgaben des Römischen Kanon 1967 noch verlangt war, so hätte man auf der linken Seite immer wieder beträchtliche Teile der Seiten weiß lassen müssen; einige wenige Stellen wären allerdings auch auf der rechten Seite leer geblieben. Hätte man im neuen deutschen Meßbuch beim Ordo Missae dasselbe Verfahren angewandt, so wären ganze Seiten des lateinischen Teils unbedruckt geblieben; die weißen Stellen im deutschen Text wären verschwunden. Dies soll im folgenden verdeutlicht werden.

Bereits 1969 hatte man sich entschlossen, den lateinischen Meßordo anzureichern. Dies geschah durch Zwischenbemerkungen, die besonders wichtige Hinweise der Allgemeinen Einführung wiedergaben und da und dort auf das Sonderrecht der Bistümer des deutschen Sprachgebiets aufmerksam machten. Außerdem wurde im Sinn von Art. 6 der Allgemeinen Einführung zum Römischen Meßbuch, der den Bischofskonferenzen die Festlegung von besonderen Normen für die Meßfeier gestattet, eine Reihe von Anpassungen, meist Erweiterungen der Texte, vorgenommen²². Statt einer Einladung zum Schuldbekenntnis gab es deren vier, statt einer Bitte um Vergebung waren drei vorgesehen; statt einer Einleitung zum Herrengebet fand man drei. Die beim lateinischen Ordo Missae im Anhang abgedruckten Grußformeln und die verschiedenen Formen des Allgemeinen Schuldbekenntnisses wurden in der deutschen Ausgabe in den Text selbst aufgenommen (mit dem Erfolg, daß sie eine wirkliche Alternative zum *Confiteor* wurden, während sie in einigen anderen Ländern nur seltene Ausnahmen sind). Geringfügig waren die Weglassungen: Die Schlußformel mit den Antworten nach den Lesungen, die Antworten auf die Priestergebete bei der Gabenbereitung²³. Ziel dieser deutschen Ausgabe der „Feier der Gemeindemesse“ war es, bei der Ausgabe des deutschen Meßbuches dann „eine ausgereifte Meßordnung“ vorlegen zu können.

Betrachtet man den Ordo Missae des deutschen Meßbuches und hält man sich dabei vor Augen, daß zu große Abweichungen vom (sicher nicht vollkommenen) lateinischen Modell aus verschiedenen Gründen (etwa auch wegen Mitfeier des Gottesdienstes im Ausland oder auf internationaler Ebene) nicht schlechthin wünschenswert sein konnten, und außerdem tiefgreifende Änderungen der Struktur oder neuerliche Abwandlungen in den Volkstexten kaum allgemein verkraftet worden wären, so wird man den beschrittenen Weg für richtig halten und behaupten dürfen, das 1969 gesteckte Ziel auf dem damals eingeschlagenen Weg und im Rahmen der konkreten Möglichkeiten erreicht zu haben. Zur Erreichung dieses Zieles hat sicher das bereits erwähnte Rundschreiben der Gottesdienstkongregation vom 27. April 1973 beigetragen, durch das eine Reihe von textlichen Erweiterungen auf gesamtkirchlicher Ebene gestattet wurden und nicht mehr als Anpassungen auf der Ebene des Sprachgebiets eigens beantragt werden mußten.

Faßt man zusammen, so kann man sagen: Was 1969 weggelassen wurde, ist hinzugefügt worden; was 1969 hinzugefügt wurde, ist geblieben und wurde noch erweitert. So finden sich als Möglichkeiten die Akklamationen nach den Lesungen und nach den Priestergebeten bei der Gabenbereitung; so blieben die Zwischenbemerkungen, leicht modifiziert, stehen. So wurde vor allem das Textangebot beträchtlich erweitert: *Neue Textvorschläge für den Priester*: Als Beispiele der Einleitung zum Allgemeinen Schuldbekenntnis werden nicht 4, sondern 5 Texte angeboten, beim Vaterunser nicht

²² Vgl. dazu den Kommentar, Hoffnung auf eine ausgereifte Meßordnung: Gottesdienst 3 (1969), 146–148.

²³ Das „*Quod ore sumpsimus*“ war im Ordo Missae von 1969 nicht vorgesehen und wurde erst im Meßbuch 1970 wieder abgedruckt. Beim Verzicht auf die Volksantwort nach dem „*Orate, fratres*“ handelte es sich eher um eine freie Übersetzung als um ein Weglassen dessen, was im Text zum Ausdruck kommt.

3, sondern 4. Auf der gleichen, der freien Gestaltung durch den Priester überlassenen Ebene liegt die Einleitung zum Gabengebet und auf Grund der deutschen Übersetzung die zum Friedensgebet: Statt bisher je *einer* bietet das Meßbuch beim Gabengebet 3 (auch die manchmal vermißte Volksantwort), beim Friedensgebet 5 Formulierungen an.

Neue Riten: Das *Taufgedächtnis* in Form der Austeilung des Weihwassers zu Beginn der Sonntagsmesse an Stelle des Schuldbekenntnisses, wie es auch der Anhang des lateinischen Meßbuches vorsieht. Der bisher kaum beachtete Hinweis auf die Möglichkeit des *Friedensgrußes* ist jetzt durch eine textliche Formulierung erweitert, und man möchte hoffen, daß in den Gemeinden unseres Sprachgebiets die Hemmungen zu seiner Durchführung überwunden werden. Es könnte für manche Gottesdienste eine willkommene Bereicherung bedeuten. Man wird es gerade um dieser Bedeutung willen nicht zu einem Brauch in jeder Werktagsmesse machen.

Neue Texte: Statt bisher 3 *Grußformeln* zu Beginn der Meßfeier finden sich im neuen Meßbuch 8; statt des einen eschatologisch zu verstehenden *Einladungstextes vor der Kommunion* sind (außer dem Hinweis auf die Kommunionverse) 3 Texte zur Auswahl angeführt, von denen freilich 2 das eschatologische Moment nicht enthalten. Außer dem Nizäno-konstantinopolitanischen ist auch das Apostolische *Glaubensbekenntnis* — beide selbstverständlich wie alle anderen Ordinariumstexte in der ökumenischen Übersetzung — offizieller Text der Meßliturgie im Sprachgebiet.

Als besonders willkommen wird man die neuen Texte im Bereich des Hochgebets empfinden: mehrere *Präfationen* (3 für den Advent, je 1 zu Mariä Geburt und Gedächtnis der Schmerzen Mariens sowie für die Feste besonders verehrter Heiliger in den verschiedenen Gegenden des Sprachgebiets: Bonifatius, Rupert und Virgil, Nikolaus von Flüe, Hedwig, Willibrord und Elisabeth). Die auf das 2. und 3. Hochgebet — zur Eigenart des 4. gehört die Unveränderlichkeit — ausgedehnten „*Communicantes*“-*Einschübe* des 1. Hochgebets sind über die im lateinischen Meßbuch vorgesehenen Texte um 9 weitere (Sonntage, Lichtmeß, Verkündigung des Herrn, Geburt Johannes des Täufers, Mariä Himmelfahrt, Mariä Geburt, Allerheiligen, Mariä Empfängnis und Kirchweihfest) vermehrt worden. Eine ähnliche Vermehrung hätte man sich für den Interzessionenteil gewünscht, wo das Textangebot aber auf die römischen Vorlagen beschränkt bleibt (Meßfeier bei Taufe, Firmung, Eheschließung, Ordensprofeß, Jungfrauenweihe und für Verstorbene); bei den Weihen ist der Einschub leider nicht über das 1. Hochgebet hinaus ausgedehnt.

Der durch das Rundschreiben vom 27. April 1973 für das Hochgebet den Bischofskonferenzen eröffnete Freiheitsraum wird im deutschen Meßbuch durch die erwähnten Texte zum ersten Male genutzt. Wieder hat sich ein Prinzip des Rituale auch für das Meßbuch wenigstens bis zu einem gewissen Grad durchgesetzt: Wo das römische Liturgiebuch mehrere Texte zur Auswahl anbietet, kann das muttersprachliche weitere Texte derselben Art hinzufügen²⁴.

b) Neugeschaffene Orationen und Meßformulare

Wenn das zuletzt angeführte Prinzip im innersten Kern der Eucharistiefeier Geltung hat — wer hätte sich bei den engen Bestimmungen aus dem Jahr 1967 zur Übersetzung des Römischen Kanons²⁵ einen so grundlegenden Wandel erwartet? —, ist nicht mehr einzusehen, warum an die übrigen Gebetstexte strengere Maßstäbe angelegt werden sollten. In dieser Hinsicht waren andere Sprachgebiete, besonders das

²⁴ Es ist heute allerdings (noch?) nicht soweit, daß man sagen könnte: Wenn das Römische Meßbuch vier Hochgebete anbietet, können die Bischofskonferenzen diese beliebig vermehren.

²⁵ Vgl. die *Communicatio* vom 10. August 1967 an die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen „circa interpretationes populares Canonis Romani“: *Notitiae* 3 (1967), 326—327.

französische und englische, bereits vorausgegangen²⁶. Auch das deutsche Meßbuch bietet (neben den Orationen für die eigenen Heiligenfeste der Region) 42 Tagesgebete, 11 Gabengebete und 13 Schlußgebete an, die für dieses Buch neugeschaffen worden sind. Während man sich bei den Eigentexten innerhalb des Ordo Missae an den Stil des Rahmens halten mußte, ist man hier zu einem neuen Gebetsstil übergegangen. Erst in diesen Gebeten wird der berühmte Art. 43 der Übersetzerinstruktion im deutschen Meßbuch ganz in die Praxis umgesetzt: „Man kann sich für die Feier einer von Grund auf erneuerten Liturgie nicht mit Übersetzungen begnügen; Neuschöpfungen sind erforderlich“.

Die Texte selbst stehen den übrigen Texten des Meßbuches immer noch so nahe, daß die Befolgung des Wunsches der Liturgiekonstitution, es mögen „die neuen Formen aus den schon bestehenden durch organische Entwicklung erwachsen“²⁷, an ihnen abzulesen ist. Die Tatsache, daß die Glaubenskongregation für diese Texte ohne Beanstandung das „nihil obstat“ erteilt hat²⁸, mag ängstliche Gemüter beruhigen, die meinen, hiermit könnte ein gefährlicher Weg beschritten worden sein. Die von der Allgemeinen Einführung (Art. 316 und 323) gebotenen Wahlmöglichkeiten für die Orationen werden Gelegenheit bieten, die Texte im Gottesdienst zu benutzen und so zu erproben. Die Erfahrung wird zeigen, ob es sich lohnt, diesen Weg weiterzugehen.

Die erwähnten Wahlmöglichkeiten werden auch Gelegenheit geben, mit einem anderen vom deutschen Meßbuch erstmals vorgelegten Textangebot Erfahrungen zu sammeln. Das alte Anliegen der „Votivmessen“, das sich in dem mehr durch Quantität als durch Qualität auszeichnendes Angebot des Büchermarktes an „Motivmessen“ und „Thematischen Meßfeiern“ als immer noch aktuell erweist und dem im Missale die Reihe der „Missae pro variis necessitatibus“ entgegenkommt, hat auch das deutsche Meßbuch mit den 4 Reihen „Wochentagsmessen für die Zeit im Jahreskreis“ aufgegriffen. Es handelt sich nicht um neugeschaffene Texte, sondern um thematisch geordnete Zusammenstellungen von anderswo im Meßbuch bereits vorhandenen, übersetzten Texten zu neuen Formularen. Das gleiche gilt von den Texten der Bitt- und Quatembermessen; auch sie stehen bereits anderswo im Meßbuch. Durch diese Meßtexte ist nun wenigstens ein Anstoß gegeben, daß man mit dem trockenen Hinweis der Direktorien: „Die 1. Woche im Advent ist Quatember-Woche“ innerhalb der Meßfeier etwas anfangen kann, obwohl natürlich gerade diese Tage durch mehr als durch ein besonderes Thema der Meßfeier hervorgehoben werden sollten.

Die Aufgabe, die sich mit diesem reichen Angebot an Meßtexten stellt, ist klar, aber selbstverständlich auch nicht leicht. Mancher Priester hat in den letzten Jahren darüber gestöhnt, sich vor der Meßfeier eine „Bibliothek“ herrichten zu müssen, um „durchzukommen“. Wenn er meint, mit dem neuen Meßbuch sei die Sorge um das „Durchkommen“ vorbei, hat er sich gewiß getäuscht. Im Gegenteil: Es wird noch größere Sorgfalt nötig sein. Wer nämlich in den letzten Jahren mit den Studententexten zelebrierte, hatte normalerweise nur einen der Faszikel zur Hand. Nur wenige machten sich z. B. die Mühe, in der Fastenzeit (wie es als Möglichkeit vorgesehen ist) gelegentlich das Gebet vom Tagesheiligen zu nehmen. Oder wer nahm schon an Ferialtagen den Band mit den „Meßfeiern bei besonderen Anlässen“ mit ins Presbyterium, um dann daraus ein Tagesgebet zu nehmen?

Das neue Meßbuch bietet nun alles zusammen in einem Buch, was man zusammen benutzen kann. Aber man wird sich erst recht vor einer Werktagssmesse im Jahreskreis fragen müssen: Welche Lesungen treffen? Welche Orationstexte passen dazu:

²⁶ Vgl. den in Anm. 4 angegebenen Aufsatz, 107.

²⁷ Art. 23; der zitierte Art. 43 der Übersetzerinstruktion weist auf diese Weisung des Konzils hin.

²⁸ Vgl. Gottesdienst 9 (1975), 1.

von einem Sonntag, aus einer der „Wochentagsmessen“, aus der Reihe der neu-geschaffenen Gebete? Welches Hochgebet ist am geeignetsten? Wird bei der Meßfeier gesungen? Und schließlich muß auch noch der so oft geforderte und so selten wirklich gut ausgefüllte Raum für die eigene Kreativität zu seinem Recht kommen; das Meßbuch hat ihn nicht beschnitten, sondern erweitert: Fürbitten müssen erarbeitet werden; die Einleitungen, die frei formuliert werden können (Schuldbekenntnis, Gabengebet, Vaterunser, Friedensgebet), sollten überlegt werden; die Form des Schuldbekenntnisses muß bestimmt werden, möglicherweise sind Kyrie-Anrufungen zu formulieren; die Form, in der der Segen gespendet wird, muß bedacht werden: In jeder Meßfeier kann eines der 26 „Segensgebete über das Volk“ verwendet werden, die im Anschluß an die ebenfalls zahlreichen feierlichen Segensformeln für die Festtage abgedruckt sind; und schließlich kommen noch die frei zu sprechenden Worte: Einleitung zur Meßfeier, womöglich Worte vor einer oder beiden Lesungen, vielleicht auch ein kurzes erklärendes Wort nach dem Evangelium, ein Schlußwort vor der Entlassung. Und bei all dem soll man auch noch achtgeben, nicht in wertloses Gerede zu verfallen: *multum, non multa* zu sagen — wer weiß nicht um die Schwierigkeit?! Daher wird man auch nicht in jeder Meßfeier alles, aber doch in jeder etwas anderes realisieren.

Manch einer wird weiterhin stöhnen über die „Kompliziertheit“ und ohne viel zu überlegen im Stil des tridentinischen Meßbuches weitermachen. Mancher wird vielleicht sagen: Bei soviel Wahlmöglichkeiten kann ich auch meine selbstgemachten Meß-Meßtexte wählen. Beides wäre nicht nur gegen den erklärten Willen der Kirche, die auch in der jeweiligen Eucharistiefeier mehr umfaßt als die gerade versammelte Gemeinde, sondern es wäre auch Bequemlichkeit oder Hochmut. Diese aber töten das Leben der Gemeinde, auch das so wichtige im Gottesdienst. Der Leiter der Gemeinde wird sich klar machen müssen, daß für ihn der Gottesdienst bereits vor dem Gottesdienst beginnt. Er muß in sein Rollenbuch immer mehr hineinwachsen, muß seine Rolle immer besser kennen, um sie souverän „spielen“ zu können. Wie könnte man das gottesdienstliche Arbeitsprogramm der nächsten Jahre überschreiben? Vielleicht so: Die Erneuerung *des* Meßbuches ist abgeschlossen; die Erneuerung *mit dem* Meßbuch kann beginnen.

Pastoraltheologische Anregungen für die Hinführung zum Sakrament der Buße

Mit der ziemlich unvermittelten Einführung des neuen Bußordo am 1. Jänner 1975 wurde nach elf Jahren die konziliare Bestimmung des Liturgiedekrets eingelöst: „Ritus und Formeln des Bußsakramentes sollen so revidiert werden, daß sie Natur und Wirkung des Sakraments deutlicher ausdrücken“ (n. 72). Es gibt mehrere Gründe, sich über die Neuerung zu freuen. Der erfahrene Seelsorger wird aber kaum übertriebene Erwartungen an sie allein knüpfen. Die seit dem Konzil offenkundig gewordene Misere unserer Bußpraxis hat weitverzweigte und zum Teil recht tiefgehende Wurzeln. Das Unbehagen an der bisherigen liturgischen Gestalt mag eine Rolle gespielt haben, ist aber sicher nicht die bedeutendste oder gar einzige Ursache des Bußschwundes; man kann sich daher eine Heilung nicht von der rituellen Erneuerung allein erwarten, sondern erst von einer pastoralen Bewältigung der Misere in ihrem ganzen Umfang, ansetzend bei ihren Wurzeln. S. Kierkegaard bemerkt einmal: „Alle Darstellung des Christlichen muß Ähnlichkeit haben mit dem Verhalten des Arztes am Krankenbett“. Wenn wir heute vor unserer schwerkranken Bußpraxis stehen, vermögen ihr unbeachtete Hausmittelchen ebenso wenig zu helfen wie Schimpfen oder Jammern. Das könnte sogar schaden.

Für viele Menschen sind im gesellschaftlichen Säkularisierungsprozeß Grundlagen des Glaubens ins Wanken geraten und ist die Beziehung zu Gott dünn geworden; damit verliert menschliche Schuld für sie die religiöse Dimension: Man vermag Schuld nicht mehr als „Sünde“ zu empfinden. Oder noch tiefer: Nach sozialpsychologischen Untersuchungen verliert sich vielfach die Schulddimension selbst aus dem Bewußtsein; man leidet an „Störungen“, besonders im mitmenschlichen Bereich, und möchte sie beseitigen; aber sie erscheinen nur noch als Übel wie eine Krankheit unter dem Gesichtspunkt von Ursache und Wirkung, nicht mehr unter dem von Schuld und Sühne. Solche Menschen „haben keine Sünde“. Auch bei vielen Getauften ist das religiöse Grundwasser so weit gesunken, daß ihr Sündenbewußtsein und ihre Sühnebereitschaft wie vertrocknet erscheint. Sie stehen dann verständnislos dem Versöhnungsangebot der Kirche gegenüber und fühlen sich in ihrer eigenen Not nicht verstanden. Sie reagieren ärgerlich, wenn man die Beichtpflicht urgirt. Hier braucht es als ersten pastoralen Schritt doch die *Glaubensverkündigung*, das Metanoieite auf den Vatergott Christi hin. Freilich mit jenem Verstehen, das den Verkündiger dort stehen läßt, wo der Angesprochene steht. Auch Christus hat dieses Verständnis gezeigt, als er sich um menschliche Leiden helfend kümmerte, um davon zu überzeugen, daß das Reich Gottes angebrochen sei. Kurz, es braucht in unserer Bußpastoral zuerst eine besonnene Diagnose, um dann eine wirksame Therapie anzusetzen.

Der neue Bußordo legt Wert darauf, daß der bereitwillige Büsser vom Seelsorger väterlich (10, c) oder brüderlich (16) aufgenommen wird. Was den Seelsorger aber viel mehr bekümmert, ist die Frage, was zu tun sei, damit die Gläubigen überhaupt noch zur Beichte kommen. Auch nach dem neuen Bußordo gilt: „Das vollständige Sündenbekenntnis und die Lossprechung des einzelnen sind nach wie vor der einzige ordentliche Weg der Versöhnung der Gläubigen mit Gott und der Kirche...“ (n. 31, vgl 7 a). Bußgottesdienste haben ihren guten pastoralen Sinn darin, zur Bußbereitschaft zu disponieren und den kirchlichen Sühnevollzug erfahren zu lassen, aber nicht die sakramentale Einzelbeichte zu ersetzen. Wenn es uns nicht gelingt, den personalen Gesinnungswandel aus dem Glauben für den einzelnen Christen zu retten und im Sakrament zum Ausdruck zu bringen, dann würden auch die gemeinschaftlichen Versöhnungsfeiern zum fadenscheinigen Alibi, das die wahre Not nicht behebt, sondern

nur verschleiert. Noch notwendiger als die liturgische Neuformung erscheint somit die pastorale Erneuerung der Bußfähigkeit und Bußbereitschaft, die durch ein rituelles Zeichen nicht ersetzt oder magisch bewirkt, sondern zum sakramental wirksamen Ausdruck gebracht werden.

Die folgenden unvollständigen Anregungen zielen nicht darauf, kurzschlüssig eine verlorengegangene Beichtfrequenz wieder herzustellen (es ist zu vermuten, daß der statistische Schwund seit einigen Jahren nicht das eigentliche Übel, sondern vielmehr Symptom für eine Krankheit ist, die schon länger ihre Inkubationszeit hatte), sondern zur Erneuerung des Bußvollzuges in unserer neuen kirchlichen und gesellschaftlichen Bewußtseinslage beizutragen.

Gewissensbildung

Das Bußetun läßt sich nicht im Erstbeichtunterricht „ein für allemal“ beibringen wie das kleine Einmaleins. Weil unsere Religionspädagogik diese Tatsache lange nicht realisierte, kam es bei vielen Gläubigen zu einem hoffnungslosen Infantilismus des Beichtens und bei anderen zur Einstellung der Praxis, als sie „erwachsen“ waren. Vielmehr hat die Bußerziehung den entwicklungspsychologischen Gesetzen der Entfaltung des Gewissens zu folgen. Diese vollzieht sich grob in drei Stufen: das infantile, das iuvenile und das adoleszente Gewissen.

In der *Infantilstufe* geht es um die lebensgeschichtliche Vorgestalt des Gewissens, die durch frühe Erfahrungen im Schoß der Familie geprägt wird. Die elementaren Gewissensreaktionen werden hier affektiv grundgelegt (oder verschüttet) und können später durch rationale Belehrung nur noch schwer umgelenkt werden. Jeder Seelsorger weiß, daß Erziehungsfehler (der Verhärtung oder Verwöhnung) dem Kind das Einsehen und Eingestehen eigener Schuld oder die Hoffnung auf Verzeihung ohne Rache oft lebenslang unmöglich machen. Es bleibt bei der dumpfen Schuldangst, die später den Erlösungsglauben blockiert und das Sündenbekenntnis zur Quälerei oder zur leeren Pflichtübung werden läßt. In dieser Stufe muß sich der Seelsorger durch Beratung der Eltern schon sehr um die Gewissensbildung der Kinder bemühen, sonst fehlt dem Religionsunterricht dann die unentbehrliche Unterlage.

In der *iuvenilen* Stufe (jenseits der Vorpubertät) zerbricht in der Introversion und Selbstzuwendung das infantile Autoritätsgefüge. War die Moral des Kindes noch fremdgesetzlich und eigentlich nur auf den Gehorsam bezogen, so bekommt nun für den Jugendlichen „Sünde“ einen ganz neuen Stellenwert: „Ich bin meinem eigenen Ideal untreu geworden, ich habe gegen meine Überzeugung gehandelt“. Die sittliche Kritikinstanz wird von der äußeren Autorität abgezogen und dorthin verlegt, wohin sie fortan gehört, ins eigene Herz. Dieser Schritt bedarf des seelsorglichen Geleits und einer neuen Phase der Gewissensbildung, wenn es in diesem Bereich nicht zu einer unheilvollen Fixierung kommen soll, die den Bußvollzug ernstlich bedroht.

Der relative Abschluß der Entfaltung wird aber erst auf der dritten Stufe fällig, in der *Adoleszenz* (etwa über 17 Lebensjahren). Da wendet sich die werdende Person neu der Weltwirklichkeit zu und es eröffnet sich umfassender die Möglichkeit, die Normen des sittlichen Urteils aus der Realität abzuleiten, die Autorität Gottes gläubig anzuerkennen (die diese Realität trägt) und so im Vollsinn verantwortlich zu werden. Die christliche Erwachsenenbildung hat hier mit der inhaltlichen Formation des Gewissens in unserer Zeit eine unabdingbare, aber auch interessante Aufgabe. Wie notwendig diese Information ist, ergibt sich schon aus der weitverbreiteten Einengung des Gewissens darauf, „sich selber treu zu bleiben“ ohne Rücksicht darauf, ob diese eigene Einstellung realitätsgerecht ist.

Jede dieser Stufen stellt für die Gewissensentfaltung eine unauswechselbare Einheit dar, die nicht ohne Schaden für den Bußvollzug übersprungen, verkürzt oder ver-

fälscht werden darf. In diesem Zusammenhang steht auch die Frage nach dem richtigen Alter für die *Erstbeichte*. Kl. Tilmann hat schon vor 20 Jahren auf „Baufehler“ des Beichtunterrichts aufmerksam gemacht, u. a. auf die „Verzweckung“ der Bußakte, wenn die Sünden nämlich deshalb bereut und bekannt werden, damit alle „Stücke“ des Sakraments richtig seien, nicht weil es eben Sünden sind. Diese Gefahr droht besonders dann, wenn die sakramentale Erstbeichte in einem Alter angesetzt wird, in dem nach dem Urteil aller Theologen und Psychologen das Kind noch keine Sünde begehen kann, die der sakramentalen Absolution bedürfte. Natürlich muß die Hinführung zur christlichen Buße schon früh beginnen und im Religionsunterricht und mit Bußfeiern zielbewußt fortgesetzt werden, aber eben reifegerecht; das Kind lernt in der 2. Schulstufe auch besonders leicht technische Abfolgen. Der zu rettende Bekehrungsvorgang verlangt jedoch eine ganz andere personale Reife an Einsicht, Erfahrung und Entscheidung, als sie hier gegeben ist. Die Übertragung des Erwachsenen-Schemas auf das Kind überfordert das Gewissen und belastet es zudem mit verderblichen Ängsten; theologisch entspricht sie überdies nicht dem Ernst des Sakraments. Wenn dann in der juvenilen Phase kein weiterer Lernprozeß nachfolgt, so wird umgekehrt das infantile Gewissensschema in das Erwachsenenalter weitergetragen. Wir können die klassischen Symptome dafür in der Erfahrung feststellen: den Legalismus, Minimalismus und die Krise des Sündenbegriffs.

Unter *Legalismus* verstehen wir die Einengung des Gewissens auf den Gesetzesgehorsam. Für das Kind bedeutet Sünde „etwas Verbotenes tun“, und verboten ist etwas deshalb, weil es die Autorität verboten hat. Christus hat sich in der Auseinandersetzung mit den Pharisäern nachdrücklich bemüht (Mt 23, 25 f u. a.), diese verdinglichte Gesetzestreue zu verinnerlichen und auf die Höhe einer Gesinnungsethik zu heben, die gut und böse letztlich nicht in den äußeren Vollzug, sondern in die Entscheidung des Herzens verlegt. Dieser Schritt ist aber in jeder Generation und in jedem Menschenleben von der kindlichen Fremdgesetzlichkeit zum reifen christlichen Gewissen zu vollziehen und von der Seelsorge zu unterstützen. Weiters: Dem Erwachsenen im Zeitalter der Emanzipation kann es einfach nicht mehr eingehen, daß die Normen des Gewissens sich nicht aus der Realität selbst (die ja Gottes ist!) ergäben, sondern erst zusätzlich von jemandem dekretiert würden. Es scheint deshalb nicht nur pädagogisch unklug, sondern auch theologisch anfechtbar, wenn man einzelne Gebote oder auch die Schwere einzelner Sünden erst durch ein eigenes Dekret des göttlichen Gesetzgebers begründen wollte¹.

Der *Minimalismus* wächst folgerichtig aus dem Boden des Legalismus. Er ist taub für die Grundforderung der ntl Ethik „seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist“, und verwechselt sittliche Haltung mit der Einhaltung fixierter Grenzen. Das Gebotene ist zu erfüllen, das Verbotene zu vermeiden; der gesetzesfreie Raum dazwischen scheint als Spielraum freien Beliebens: So hat sich im Zentrum persönlicher Lebensführung der Libertinismus eingenistet, der Sühne und Umkehr weithin überflüssig macht. Zur Überwindung dieser Fehlhaltungen ist schon viel geschehen, aber immer noch zu wenig, wie man aus den Mängeln der Durchschnittsbeichten entnehmen kann:

- a) Die Verpflichtung, über die Buchstabentreue hinaus den positiven Sinn der Gebote zu erfassen und zu erfüllen, scheint im Gewissen wenig verankert.
- b) Ebenso das Bewußtsein, als Christ durch Nicht-Tun viel eher seiner Berufung untreu zu werden als durch ein Getan-Haben.
- c) Man geht auf die einzelnen sündhaften Akte aus, die addiert werden. Das für die Wissensbildung entscheidende „Bild“ meiner Persönlichkeit ist mehr als die Summe

¹ Vgl. Hans Rotter, Das Problem der schweren Schuld, in: F. Schlösser (Hg.), Schuld-bekennnis - Vergebung - Umkehr, Limburg 1971, 76.

aller Teile und entgeht so der Bußeinsicht. Auf diese Weise können sich trotz der Beichte ungestört Gesinnungsverbildungen festsetzen.

d) Man läßt es mit dem Bekenntnis der Tatsachen bewenden und stößt nicht vor zu den Ursachen der Sünde. Echte Bekehrung muß aber gerade dort, an der Motivation ansetzen.

e) Es bleibt oft bei der Bilanz an Hand eines papierenen Beichtspiegels, die an eine unmittelbare personale Verantwortung nicht heranreicht².

Die Krise des Sündenbegriffs signalisiert uns die Not und zugleich die Notwendigkeit einer vertieften Gewissensbildung und zeigt gleichzeitig die Ansatzpunkte. Es kann hier nur zusammengefaßt werden:

a) Der Schuß, den ängstliche Sittenlehrer und gedankenlose Abschreiber abgegeben haben, als sie das tägliche Leben mit schweren Sünden pflasterten, ist nach hinten losgegangen; hier sind noch viele Folgewirkungen aufzuräumen, um einem glaubwürdigen Bußruf wieder Gehör zu verschaffen.

b) Im kulturellen Pendelschlag wurde ein einseitiger vertikaler Verantwortungsbezug („Sünde und Buße ist eine Sache zwischen Gott und mir“) abgelöst von einer ebenso einseitigen horizontalen Sicht („Sünde ist unsoziales Verhalten zwischen Mensch und Mensch. Gott kann man eigentlich nicht beleidigen; wozu eigentlich noch beichten, wenn wir einander verziehen haben?“). Hier braucht es in redlicher Auseinandersetzung theologischen Nachhilfeunterricht, um zur Integration zu kommen.

c) In der gesellschaftlichen Sexualmoral versickert das Sündenbewußtsein. Die Verwirrung der sittlichen Orientierung, der Tabu-Bruch, ja die bewußte Sprengung der Normen stellen eine Umkehr in Frage; sie erwecken den Eindruck einer affektiven Reaktion und regen zur seelsorglichen Gewissensforschung an. Waren nicht lange Zeit die Schwerpunkte des Sündenbewußtseins falsch verteilt? Das Zentralgebot aus dem Glauben gelebter Liebe wiegt doch viel schwerer als die Verbote der Geschlechtmoral. Es wird jetzt weiter viel geduldige Mühe brauchen, um das gestörte Gleichgewicht wieder herzustellen.

Spiritualität des Bußsakraments

Wenn nicht alles trügt, hängt die Beichtmisere zu einem guten Teil mit einem Schwund der *Glaubwürdigkeit* des Sakraments zusammen und kann insofern auch nur durch Wiederherstellung der Glaubwürdigkeit überwunden werden (wie die Glaubwürdigkeit überhaupt einen Angelpunkt unserer kirchlichen Krise darstellt). Viele, besonders jüngere Christen sind von der Fruchtlosigkeit der Beichte tief enttäuscht worden. Sie haben im Katechismus gelernt, das Bußsakrament bewirke sittliche Besserung, weil damit ja die sakramentale Gnade gegeben werde. Sie haben sich vertrauensvoll darauf verlassen. Aber die gegenteilige Erfahrung, besonders bei Gewohnheitssündern, hat ihr Vertrauen zerbrochen. Oft blieb nicht nur die Hilfe aus, das Gefühl der Ohnmacht wurde nach wiederholten Beichten auch noch vertieft. So verzagen die einen, die anderen geben es auf.

Jede Enttäuschung setzt eine Erwartungstäuschung voraus, die an der harten Wirklichkeit zerbricht. Hier wurde dem Sakrament offensichtlich etwas zugeschrieben, was es nicht leisten konnte. Um die Glaubwürdigkeit des Bußsakraments zu retten, bedarf es einer besseren Seelenführung und einer redlichen theologischen Information. An der kirchlichen Bußlehre ist nichts auszusetzen; aber wie sie in der Vorstellung der Gläubigen ankommt und dort Fehlerwartungen stiftet, grenzt vielfach an Sakramentenmagie: Als ob der ausreichende Bekehrungsakt des Büßers nicht zur notwendigen Materie gehörte und vom „opus operatum“ der Absolution ersetzt werden könnte!

² Vgl. *Finkenzeller / Griesl*, Entspricht die Beichtpraxis der Kirche der Forderung Jesu zur Umkehr? München 1971, 148 f.

Wenn sich der Empfänger Wirkungen vom Sakrament verspricht, so muß er auch wissen, daß diese von seiner Disposition zwar nicht verursacht, wohl aber bedingt sind.

Am übelsten scheinen sich die Fehlerwartungen in der *Andachtsbeichte* auszuwirken. Trotz der kanonischen Vorschriften (cc, 125,1; 1367, 2; 595, 3) und der ständig wiederholten Urgezen dürfte der Beichtnotstand bei den Klerikern und Ordensleuten besonders kraß sein. Mystici Corporis und gleichlautend Menti nostrae schreiben der Andachtsbeichte folgende Wirkungen zu: „... richtige Selbsterkenntnis wird gefördert, die christliche Demut vertieft, schlechte Sitten ausgerottet, geistige Trägheit und Lauheit bekämpft, das Gewissen geläutert, der Wille gestärkt...“³. Die Versprechungen dürften stimmen; sie ergeben sich aber nicht automatisch aus dem Vollzug selbst, sondern gelten erst, wenn für zwei notwendige Bedingungen gesorgt ist: daß der Devotionsbüßer die sehr anspruchsvollen spirituellen Voraussetzungen dafür mitbringt und daß charismatisch begabte und systematisch ausgebildete Seelenführer zur Verfügung stehen. Das muß ehrlich gesagt werden. Ignoriert man es, so wird der Widerspruch zwischen Verheißung und Wirklichkeit weiterhin peinlich und abschreckend wirken. Der Erfahrene weiß, wie hier u. U. gedankenlose Routine das Gewissen abstumpft und das geistliche Leben erstarren läßt, ja mit psychologischer Gesetzmäßigkeit Abwehrmechanismen aufbaut. Auch ein gut funktionierender Leerlauf muß auf die Länge enttäuschen. Es gilt noch einige Reste ritualistischer Vorstellungen abzubauen.

Für die Aufwertung des Bußsakramentes scheint es ferner wichtig, daß es von der negativen Mülleimerfunktion befreit wird und stärker in den positiven Dienst des „Wachstums im Geiste“ tritt. Es ist ihm weithin die Dimension der Zukunft verlorengegangen. Die durchschnittliche Erwartung begnügt sich zu sehr damit, begangene Sünden loszuwerden und richtet sich zuwenig auf die Hilfe für das christliche Leben. Ausdruck dafür ist die Vernachlässigung des konkreten Vorsatzes. So wird die Disposition eingeschränkt und damit die fruchtbare Wirkung des Sakraments, die es von innen her – „an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen“ – wieder attraktiv machen könnte.

Im Abendland hat, besonders nach dem Zusammenbruch der altrömischen Bußpraxis, eine einseitige juristische Sicht des Bußsakramentes die Oberhand bekommen im Gegensatz zum Osten, wo bis heute der medizinale Aspekt vorwiegt. Das Sakrament wurde zum Bußgericht; seit dem Lateranense IV. (1215) nennt man es weniger nach poenitentia (Buße), sondern mehr nach confessio (Beichte). Dogmatisch ist diese Gewichtsverteilung immerhin frag-würdig, pastoral aber eindeutig gefährlich, besonders heute. Die Einladung Christi an die Mühseligen und Beladenen wird hier zur lästigen Gerichtsvorladung und der vorgeschriebene Bußakt kann in einer Haltung erledigt werden, die einem Gerichtsverfahren entspricht; eine solche Einstellung läuft so ziemlich in allen Einzelheiten einer personalen Umkehr aus dem Glauben zuwider.

Wo immer sich der *Juridismus* der Beziehung zwischen Gott und Mensch bemächtigt, vergiftet er sie auch. Der Religionspädagoge weiß, welche Verheerungen die Heidenangst anrichtet, wo sie an die Stelle christlicher Gottesfurcht und -liebe tritt. Der Mensch kann sich in seiner Schuldangst Gott gegenüber nie rechtlich absichern, auch nicht in einem ritualistisch mißverstandenen Bußvollzug, sondern nur sein Heil sichern, indem er sich Gottes freigeschenkter Gnade ausliefert. Wo der neue Bußordo vom „Dienst des Beichtvaters“ spricht, wird wohl noch sein „richterliches Amt“ in einem Nebensatz erwähnt (n. 10 a), aber nicht mehr vorbetont. Das beseitigt einen bösen Rollenkonflikt. Man wird aber in der Bußverkündigung noch sehr das erlösende mysterium paschale hervorheben müssen, das hier sakramentale Wirklichkeit wird, um juridistische Fehleinstellungen zu beseitigen.

³ Zit. nach A. Rohrbasser, Heilslehre der Kirche, Fribourg 1953, n. 827 und 1357.

Neue Ansätze

Wenn man heute die überaus bedachtsamen Formulierungen der Liturgiekonstitution mit der erfreulichen Erneuerung der Eucharistiefeier vergleicht, die sie in elf Jahren trotz des Zerfalls der Volkskirche und aller Unkenrufe im Gegenwind der Säkularisierungswelle hervorgebracht hat, dann erscheint der weitverbreitete Pessimismus auf dem Gebiet der Beichtpraxis auch nicht ganz begründet. Vielleicht kann man ebenso dem neuen Bußordo eine günstige Prognose stellen, wenn er nur pastoral entsprechend vermittelt und verwirklicht wird. Es gibt ermutigende Vergleiche in der Geschichte des Bußsakraments, das wie kein anderes Sakrament einem Gestaltswandel unterworfen war. Der Pessimismus rührt wohl davon her, daß eine Rückkehr in jene Zeit unmöglich erscheint, als der Kaplan von Haus zu Haus die Beichtzettel einsammelte und der Pfarrer auf eine möglichst vollständige Evidenz der Osterbeichtpflicht drängen konnte; und daß wir uns eine neue Gestalt zu wenig vorstellen können. Unsere bisherigen Anregungen, in der Bußdisziplin Fehleinstellungen zu überwinden, wollen nicht zu einem Kampf gegen Windmühlen auffordern. Es gibt durchaus positive Ansatzpunkte. Ein Blick über den Zaun belehrt uns, daß in den evangelischen Kirchen die Beichte kaum praktiziert, aber erstaunlich viel über sie geschrieben wird. Im Hintergrund steht ein kollektives Bedürfnis, das auf den Kirchentagen immer wieder zum Ausdruck kommt. Nach soziologischen Untersuchungen richtet sich dieses Bedürfnis allerdings weniger auf ein Bußinstitut zur Sündenvergebung, als vielmehr auf seelsorgliche Beratung und Hilfe in den Störungen des christlichen Lebens. Daß dieselben Erwartungen auch bei uns in der Luft liegen, geht eindeutig aus den österreichischen Synodenbefragungen hervor. Ohne hier etwas zu forcieren, bereiten sich vielleicht seelsorgliche Bedingungen vor, in deren Aufwind die darniederliegende Bußpraxis sich wieder entfalten kann.

Unbelastet vom Denken in Traditionsformen könnte man pastoral-anthropologisch einmal schlicht die Frage stellen: Was darf der Gläubige vom Bußinstitut der Kirche zurecht verlangen? Es sind drei unterschiedliche seelsorgliche Vollzüge: 1. Die Kirche sagt ihm das Urteil Gottes über die Sünde und die frohe Botschaft seiner Erlösung auf den Kopf zu (*kerygmatischer Vollzug*). 2. Sie vermittelt dem Bußwilligen im Auftrag des Herrn durch die liturgische Rekonziliation die Vergebung seiner Sünden (*sakramentaler Vollzug*). 3. Sie bietet ihm durch gediegene seelsorgliche Beratung Hilfen zur Erneuerung seines christlichen Lebens an („*Seelenführung*“). Jede dieser kirchlichen Aufgaben ist vonnöten, hat ihre spezifische Wirkweise und kann nicht durch die anderen ersetzt werden. Die bisher unbewältigte Schwierigkeit besteht darin, alle drei Aufgaben zu einer methodischen Einheit zu verbinden. Das hat in der Geschichte unseres Bußsakraments zu einer gefährlichen Unterdrückung des kerygmatischen und therapeutischen Elements durch das dominierende sakramentale Bußgericht geführt. So mußte sein Image verlorengehen. Ein großer Vorzug des neuen Bußordo besteht darin, daß er das Element der Verkündigung wieder neu und voll zur Geltung bringt. Was das therapeutische Element angeht, bleibt er allerdings ziemlich hilflos in algebraischen Formulierungen stecken (n. 10 a), und die Darstellung der „Aufgabe der Gemeinde“ (n. 8) hat die Tuchfühlung mit der pastoralen Wirklichkeit ganz verloren. Aber man darf den ersten Schritt einer liturgischen Studienausgabe nicht überfordern.

Es ist die Aufgabe der Seelsorge, gerade das therapeutische Element wieder zu reaktivieren, denn gerade auf dem Gebiet der *christlichen Lebenshilfe* (was man früher „*Seelenführung*“ nannte) hat der Zusammenbruch einer einst blühenden Tradition am meisten geschadet. Auf diesem Gebiet liegen m. E. auch die größten Hoffnungen für die Zukunft des Bußsakramentes. Der Gläubige erwartet weniger, daß er nach Gesetz

gerichtet wird, sondern daß man auf seine personale Not eingeht, die nie genormt werden kann; wenn er das erfährt, wird er auch wieder eine spontane Vertrauensbeziehung zur Bußeinrichtung entwickeln. Aber das ist keine Frage der Institution, sondern der Person. Wenn es wieder ausreichend gute, d. h. qualifizierte und engagierte *Beichtväter* gibt, die wirklich helfen können, dann ist die größte Not behoben. Solange diese Forderung nicht erfüllt ist, dürfte jede forcierte Hinführung zur Buße Sisyphusarbeit bleiben. Das Pferd muß am Kopf aufgezümt werden. Daraus ergibt sich die Forderung einer entsprechenden Ausbildung und Einführung der Seelsorger. Die Zeichen stehen dafür nicht ungünstig. In der Praktischen Theologie gibt es heute aus der Zusammenarbeit mit den Grenzdisziplinen erfreulich viele und schon sehr brauchbare Angebote, wie eine Sondierung des Verfassers bei den deutschsprachigen theologischen Lehranstalten 1972 ergeben hat. Ebenso überzeugend hat sich das Interesse der Theologen — schon aus einem gewissen Nachholbedarf heraus — eingestellt.

Ein weiteres Postulat: In jeder kirchlichen Region (oder wenigstens Diözese) sollte ein ausgebildeter Fachseelsorger zur Verfügung stehen, zu dem man Beichtkinder schicken kann, mit deren schwieriger Problematik der Durchschnittsseelsorger überfordert ist. Es ist höchste Zeit, daß wir die Gläubigen in einer Zeit der überhandnehmenden Neurosen auf diese Weise ernstnehmen, wenn wir wollen, daß unser Heilsinstitut von den Gläubigen ernstgenommen werden soll. Kein Sprengelarzt operiert mehr einen Blinddarm; und bei uns soll jeder Neupriester Allroundspezialist sein? Schon ein Handwerk, das auf seine Ehre hält, wehrt sich selber gegen Pfusch und wartet nicht auf Enthüllungen im „Spiegel“.

Der neue Bußordo bringt einen *Pluralismus* in der Gestaltung der Bußfeiern und eine wohlthuende Befreiung aus ritualistischen Festlegungen, was Ort und Umstände des Bußvollzugs angeht. So kann der Seelsorger auf die persönliche Situation der Gläubigen eingehen und entsprechend individualisieren. Diese Freiheit gilt es festzuhalten: Wer die Anonymität des Beichtstuhls braucht, soll sie finden; wer sich Aug in Aug mit dem Seelsorger aussprechen will, soll die Möglichkeit in einem Beichtzimmer haben. Es braucht Respekt vor dem alten Menschen, der nicht mehr aus dem eingefahrenen Beichtgeleise kann, und Verständnis für einen Randchristen, der eine ganz andere Behandlung braucht. Der erste pastorale Schritt, der zu einer Erneuerung des Bußvollzugs führt, ist — meist für beide Partner — das *Beichtgespräch*. Man muß es erst einmal wagen. Manche Seelsorger machen dann eine neue Erfahrung: Die einen bleiben lieber bei der sicheren Routine, die anderen Gläubigen — besonders jüngere Menschen — entdecken in der Auseinandersetzung mit dem Beichtvater (wobei sich ein autoritärer Paternalismus verliert) eine neue Möglichkeit des „Wachstums im Geiste“, die dem Bußvollzug eine bessere Zukunft eröffnet.

Stigmatisierung und Wunderheilungen — unerklärlich?

Das Interesse am Unerklärlichen, die Sucht nach dem Wunderbaren, nimmt wieder zu. Gleichzeitig richtet sich die Lust an der Tabu-Entblößung jetzt auf die Tabus der Qual, des Sterbens und des Todes. Nacktheit und Sexualität haben ihre Tabuierung weitgehend eingebüßt und sind Normalthemen geworden. Aber Sterben und Tod verbinden sich jetzt mit dem Hang zu Wunder und Magie, deutlich in Horrorfilmen und Gruselmärchen. Die Exorzisten-Welle zeigt die Zugkraft von Leiden und Sterben in der Kombination mit außersinnlichen Kräften.

Auch Wunderbares und anscheinend Wunderbares aus dem religiösen Bereich werden dem Zugriff der Sensationsmacher nicht entzogen sein. Wird man aber Heilungswunder, Stigmatisierungen, Besessenheit und Spukphänomene zum Tagesgespräch machen, dann muß der Seelsorger nüchtern und sachlich Antwort geben können. Wenigstens auf den Gebieten der Stigmatisierung und der Wunderheilung muß er mit ruhiger Sicherheit Stellung beziehen können, weil er in diesen Bereichen mit Recht als kompetent angesehen wird.

Die Erklärung solcher Erscheinungen bedient sich der Erfahrungen und Experimente der Psychosomatik, also der Erkenntnisse von der Wechselwirkung zwischen dem Psychischen und Organischen. Jedem einsichtig und auch meßbar sind die Rückwirkungen organischer Störungen, besonders des Gehirns, auf die Seelenlage und die geistigen Fähigkeiten des betroffenen Menschen; so kann z. B. ein Hirntumor oder eine Gehirnentzündung die Person und deren Äußerungsmöglichkeiten deutlich verändern. Viel weniger offensichtlich und der differenzierten Deutung oft nur schwer zugänglich sind jedoch die Einflüsse der psychischen Kräfte auf den Organismus.

Organische Begleiterscheinungen seelischer Erregungen sind jedem Menschen nur zu gut bekannt. Wir brauchen nur an das Erröten aus Freude oder Scham zu denken, an den Brechreiz aus Ekel, an den Angstschweiß und das Furchtzittern, an die Harn-drang- und Durchfallerscheinungen bei ängstlicher Erwartung, an die gesträubten Haare und die Gänsehaut bei Furcht und Schauer sowie an die Tränen der Traurigkeit. Starke Affekte und Emotionen regen z. B. die Nebennieren zu verstärkter Tätigkeit an mit weitreichenden Folgen für den ganzen Organismus, seine Reaktions- und Abwehrlage. Psychische Alterationen bewirken Veränderungen im Blut, z. B. in der Zahl und in den Arten der roten und weißen Blutkörperchen, auch Veränderungen im Blutchemismus. Es gibt Menschen, die mit psychischen Kräften willkürliche körperliche Effekte erzielen können, die für gewöhnlich dem Willen entzogen sind und rein reflektorisch abzulaufen pflegen; sie können z. B. auf Wunsch halbseitig schwitzen, eine Gänsehaut bewirken, erblassen oder erröten.

Zu den organischen Begleiterscheinungen psychischer Erregungen gehören aber auch regelrechte Erkrankungen der Organe. Die Medizin weiß um die große Zahl von körperlichen Mißempfindungen und Krankheiten, deren Ursache nicht zu finden ist in einem leiblichen Schaden, einer Verletzung oder Infektion, sondern in einer seelischen Not. Solche Organerkrankungen sind echte Krankheiten mit krankhaften Erscheinungen an den Organen selbst, nicht etwa Simulation und Vortäuschung von Krankheitszuständen. Man weiß, daß Magengeschwüre nicht nur auf Fehler bei der Nahrungsaufnahme oder auf mangelnde Blutversorgung der Mageninnenwand zurückzuführen sind, sondern auch durch seelisches Leid, Sorge, Enttäuschung und nagenden Kummer zustande kommen können. Auch innere Konflikte zwischen Ehrgeiz und Rückschlägen aus Unzulänglichkeit sind Ursache von Magengeschwüren. Ärger und Zorn lassen Gallenerkrankungen entstehen. Ängstlichkeit und Kleinlichkeit bedingen Asthma und

chronische Verstopfung. Werden die Seelenzustände zum Guten gewendet, dann bessern sich (auch ohne Medikamente) die krankhaften Symptome und selbst die sichtbaren krankhaften Veränderungen in den Organen. Sicherlich spielt auch eine körperliche Disposition in dem Sinn mit, daß seelische Belastungen meistens in jenen Organen die Mißempfindungen und den Schaden hervorrufen, die bei dem betreffenden Individuum die schwächsten sind. Oft aber beobachtet man auch, daß das erkrankte Organ eben jenes ist, das die passende „Organsprache“ bereithält: Wer etwa die Pflichten einer verantwortlichen Aufgabe nicht durchstehen kann, wird Schwäche in den Beinen spüren; wem die Angst im Nacken sitzt, der hat Druck und Schmerzen im Genick. Ein für seelische Einflüsse besonders empfindliches Organ ist die Haut; sie ist ein „darbietendes“ Organ, denn ihre Veränderungen werden nach außen sichtbar. Sie reagiert deshalb vorwiegend bei seelischen Regungen, die einen „Kundgabe-Charakter“ haben, etwas verkünden und darbieten sollen.

★

Zu den bekanntesten psychosomatischen Haut-Erscheinungen gehört das Phänomen der *Stigmatisierung*. Die Ausprägung der Wundmale Christi galt und gilt heute noch als eine besondere Begabung, ja Begnadung; was der Stigmatisierte jeweils in seiner Zeit durch Wort und Leben zu künden hat, erhält durch die Stigmata gleichsam die Bestätigung von Gott. Einseitig wundergläubigen Eiferern muß man jedoch entgegenhalten: Es gibt durchaus natürliche Erklärungen der Stigmata, durch die Gläubigkeit und Religiosität nicht angetastet werden. Es ist bestimmt falsch, Stigmatisierung mit Betrug gleichzusetzen; auch kennt man sie nicht als rein organische Krankheitssymptome. Aber es ist legitim, sie als organisches Ausdrucksmittel starker engagierter Gläubigkeit zu erklären, als auf natürlichem Wege entstanden und nicht durch unmittelbares Eingreifen Gottes in den Organismus des betroffenen Menschen.

Gerade die Haut des Menschen kann durch die Macht des Psychischen ganz besonders beeinflusst werden. Das zeigt z. B. die Warzenheilung durch Besprechen oder andere Manipulationen, an deren Wirkung der Patient glaubt; oder die Entstehung von Brandblasen bei Auflegen einer Münze mit gleichzeitiger Suggestion, daß diese glühend heiß sei. Jeder Hautarzt weiß, wie sehr das Seelenleben des Patienten seine Bemühungen vereiteln oder unterstützen kann. Die starke Prägekraft des Seelischen, aus dem Bewußtsein, erst recht aber aus den Schichten des Unbewußten, bringt Manifestationen an der Haut hervor, die einer stark emotional besetzten Phantasievorstellung entsprechen. Die inbrünstige Zuwendung zu den Wundmalen Christi läßt eben solche Wundmale an der eigenen Haut entstehen. Die seelischen Schwingungen berühren die Gemüts Tiefe des Menschen, den „endothyment Grund“, und wirken auf die emotionalen Zentren im Stammhirn; dort erreichen sie die Kerne und Schaltstellen des vegetativen Nervensystems, von dem wiederum die vegetativen Funktionen der Organsysteme und der einzelnen Organe gesteuert werden, z. B. bei der Stigmatisierung die Haut und ihre Blutgefäßversorgung. Für die Wirkmächtigkeit ist die Intensität der seelischen Kraft ausschlaggebend, mag das treibende Motiv edel oder weniger edel sein. Auch wenn kein lauterer religiöses Motiv vorhanden ist, können Hauterscheinungen (wie z. B. Stigmata) auftreten; so finden sich solche auch aus Geltungstrieb oder Herrschsucht.

Bei den religiösen Stigmatisierten fällt auf, daß die Stigmata sich immer an den Stellen zeigten, an denen der Stigmatisierte sich die Wunden bei Christus vorgestellt hatte, sei es, weil er sie von sich aus dort annahm oder auf frommen Bildern an diesen Stellen gesehen hat. Der Franzose Imbert-Gourbeyre gab 1908 eine Sammlung über 321 Stigmatisierte heraus, aus der als bemerkenswert zu entnehmen ist, daß es 1. zu bestimmten Zeiten in bestimmten Gegenden Häufungen von Stigmatisierten gab; 2. bei weitem mehr Südländer als Nordländer unter den Stigmatisierten waren; 3. sich siebenmal so viel Frauen als Männer darunter befanden; 4. fast alle Mönche

und Nonnen gewesen sind¹. Solche Tatsachen sprechen für das Entstehen der Stigmata auf psychosomatischem Weg; der Südländer wird von den Sinnen mehr angesprochen und ist starker Emotionen fähig; die Integration von Psychischem und Leiblichem ist bei der Frau inniger als beim Mann; in den Klöstern war in früheren Zeiten viel Raum für Betrachtung und Versenkung und daher günstige Voraussetzungen zur Ein-Bildung. Daß auch weniger edle Motive mitwirken konnten, sollte man für eine Mentalität, wie sie für gewisse Zeitströmungen im Mittelalter typisch war, nicht übersehen, da z. B. das Prestige eines Klosters oder einer ganzen Gegend durch ein stigmatisiertes Ordensmitglied gehoben wurde. Aber selbst das Mittelalter sah nicht in jedem Stigmatisierten auch einen Heiligen. Unter den genannten 321 stigmatisierten Personen waren nur 61 Selige und Heilige.

★

Die Kenntnis der psychosomatischen Wirkungen läßt auch viele *Wunderheilungen* als das erkennen, was sie in Wirklichkeit sind: eine Inangsetzung organischer Vorgänge auf natürlichem Wege, und zwar durch starke psychische Kräfte, vor allem durch die Kraft des Glaubens.

Ein Beispiel soll das erklären: Frau X. leidet seit Jahren auf Grund dauernder seelischer Not, Kummer und Sorgen in ihrer Ehe und Familie unter bohrenden Magenschmerzen. Ab und zu treten Magengeschwüre auf, die zwar jeweils durch klinische Behandlung abheilen, aber immer wiederkehren, weil die Lebenssituation mit ihren inneren Konflikten bei Frau X. nicht zu ändern ist. Jetzt entschließt sich die religiöse und gläubige Frau X. zu einer Wallfahrt nach Lourdes, um der dort verehrten Gottesmutter und damit Gott selbst anheimzustellen, ob sie ihr Leiden als Sühne und Opfer tragen soll oder ob sie vielleicht davon befreit wird. Sie meldet sich zu einem Krankenpilgerzug an, der acht Wochen später nach Lourdes fährt. Dort angekommen, fühlt sie sich schon am ersten Tag gesund und beschwerdefrei und stellt sich dem medizinischen Büro zur Untersuchung. Man findet im Röntgenbild ein jüngst vernarbtes, abgeheiltes Magengeschwür. Es ist nun die Frage, ob es sich um eine plötzliche Heilung handelt, die vielleicht als wunderbar anzusehen wäre, weil eine so schnelle Heilung auf natürlichem Weg nicht vorkommt. Das würde aber von den dortigen Ärzten nur dann in Erwägung gezogen, wenn auf einem mitgebrachten Röntgenbild vom Tage vor der Abfahrt das Geschwür noch deutlich zu sehen gewesen wäre. Wer aber läßt am Tage vor der Abfahrt des Pilgerzuges noch ein Röntgenbild machen, um einen eventuellen Wunderbeweis zu haben? Ein gläubig vertrauender und bittender Mensch kommt nicht auf diesen Gedanken oder würde ihn als Vermessenheit ablehnen.

Die Heilung begann bereits acht Wochen vorher, als Frau X. den Entschluß zur Pilgerfahrt faßte; als sie ihre Sorgen „auf den Herrn warf“, lösten sich ihre seelischen Verkrampfungen. Damit wichen auch die nervlichen Verkrampfungen und Regulationsstörungen, die die Heilung des Magengeschwürs verhindert hatten. Vor acht Wochen begann der Heilungsprozeß, und bei der Ankunft in Lourdes war die Heilung schon weit fortgeschritten. Es war keine Wunderheilung in dem Sinn, daß auf göttliches Eingreifen hin die Naturgesetzlichkeit aufgehoben wurde; und doch war es eine Heilung aus dem Glauben, nämlich die Heilung eines Organschadens, die seelisch ermöglicht und in Gang gesetzt wurde auf Grund des gläubigen Vertrauens auf Gottes Allmacht und der gläubigen Ergebung in seinen Willen. Seitdem sind bei Frau X. zwar Kummer, Ärger und häusliche Sorgen nicht geringer geworden als vorher, aber ihre seelische Einstellung änderte sich. Auch nach der Fahrt erlebte sie noch oft, wie ihr alle Widrigkeiten „auf den Magen schlugen“, aber Magengeschwüre traten nicht mehr auf.

¹ Näheres bei R. Biot, Das Rätsel der Stigmatisierten. Aschaffenburg 1957.

Daraus geht hervor, daß die Ablehnung einer Wunderheilung durchaus nicht ein Zeichen für areligiöse oder gar antireligiöse Einstellung ist. Naturwissenschaftliche und psychosomatische Kenntnisse können uns daran hindern, uns und das Christentum durch widerlegbare Behauptungen von Wundern unglaublich, ja lächerlich zu machen. Wir können getrost annehmen, daß die Heilungswunder, die Gott auf die Fürbitte und durch die Hand der Heiligen vollbracht hat, Vorgänge innerhalb der Naturgesetze waren, und zwar in Gang gesetzt durch Glauben und Vertrauen. Dabei ist zu beachten, daß wir auch heute noch nicht alle verbürgten und unerschütterlich bezeugten Wunderheilungen naturwissenschaftlich erklären können. Die Naturwissenschaft, darunter das Wissen von den psychosomatischen Zusammenhängen, ist auch heute noch „auf dem Wege“. Noch so manches, was uns heute unerklärlich scheint, ist eben nur „scheinbar“ unerklärlich und doch in seinem Ablauf naturgemäß. Es gab z. B. verbürgte Heilungen auf Grund von Gebet und gläubigem Vertrauen, die den Heilungseffekt so unmittelbar und plötzlich zeigten, wie er sonst nicht zustande kommt, z. B. die plötzliche Heilung eines Knochenbruchs. Es handelt sich dabei um Vorgänge, die auf natürlichem Wege in derselben Art verlaufen, aber nicht in derselben Zeit, d. h. in demselben Tempo. Die Zeit der Heilung ist abgekürzt, sie scheint auf ein Minimum gerafft, ungeheuer verdichtet. Kann man aber deswegen von einem Wunder in dem Sinn sprechen, daß die Naturgesetze durchbrochen seien? Auch ein solcher Heilungsvorgang bleibt natürlich, aber der Faktor Zeit ist für unsere irdisch-unzulängliche Denkweise rätselhaft verändert².

Viele Wunderheilungen des Mittelalters, auch der Propheten des Alten Bundes und der Heilungen der frühen Christenheit, sind heute als natürliches Geschehen erklärbar. Da sie aber damals mit den zeitgenössischen naturwissenschaftlichen Kenntnissen noch nicht als natürliche Vorgänge gedeutet werden konnten, erregten sie Aufsehen und waren in der Zeichenhaftigkeit wirksam, die Gott bei den Zeitgenossen damals erreichen wollte. Um z. B. auf eine notwendige Sinnesänderung der Menschen hinzuweisen, ließ Gott den Auserwählten, der diese Sinnesänderung predigte und verkörperte, durch Wunderheilungen Aufsehen erregen. Aber Gott erreichte das, ohne die Naturordnung zu durchbrechen, mit natürlichen Mitteln, deren Wirkungen aber den Menschen damals mangels naturwissenschaftlichen Wissens auf dem betreffenden Gebiet als übernatürlich erschienen. Durch Heilungswunder oder Stigmatisierung unterstützt, konnten Rufer und Reformen sich überhaupt erst Gehör verschaffen in einer verhärteten und ablehnenden Welt. So mußte Franziskus v. Assisi den sozialen Frieden und die freiwillige Armut in eine Welt hinein verkünden, die sich zwar christlich nannte, aber in Üppigkeit und Verschwendung lebte, Krieg und Feindestötung verherrlichte, Armut in Fron und Zwang als gottgewollt ansah.

Wie steht es mit den Heilungswundern Jesu? Auch er hat sicherlich die Naturordnung dort nicht außer Kraft gesetzt, wo er die Zeichenwirkung einer Heilung auf natürlichem, aber damals unbekanntem Wege erreichen konnte. Dazu gehören all die Heilungen aus der seelischen Kraft des Glaubens, bei denen und durch die er auch den Segen des Glaubens dartun wollte. Oft wird in der Hl. Schrift erwähnt, daß die Menschen, die er heilte, an ihn glaubten und ihren Glauben auch vor der Heilung beteuerten oder bezeugten. Nach manchen Heilungen sagt Jesus: „Dein Glaube hat dir geholfen“. In seiner Heimatstadt Nazareth glaubten seine Mitbürger nicht an ihn, denn für sie war er ja nur der Zimmermannssohn. Bei Mt 13, 58 steht:

² Eine ähnliche Problematik begegnet uns im Bereich der wissenschaftlichen Parapsychologie beim Phänomen der Praekognition und Prophetie; diese Phänomene verlieren viel von ihrem geheimnisvollen Flair, wenn man sie als gewöhnliche Telepathie mit verändertem Zeitfaktor deuten kann.

„Und er wirkte daselbst nicht viele Wunder wegen ihres Unglaubens“. Bei Mk 6, 5 heißt es noch deutlicher: „Und er konnte daselbst kein einziges Wunder wirken, außer daß er wenige Kranke durch Handauflegung heilte. Er wunderte sich über ihren Unglauben.“ A. Weiser³ sagt: „Wir sind nicht in der Lage, im einzelnen noch genau nachprüfen zu können, ob das, was Jesus getan hat und was von den Evangelisten als Wunder berichtet wird, in jedem einzelnen Fall ein die Naturgesetze übersteigendes Geschehen war. Aber das ist auch gar nicht nötig. Warum soll sich Jesus zum Beispiel bei seinen Heilungen nicht auch jener natürlichen Kräfte bedienen haben, die selbst in unserer Zeit mitunter in besonders veranlagten und begabten Menschen wirksam werden und erstaunliche Heilerfolge erzielen? Selbst wenn dies der Fall ist, bleiben noch genug Unterschiede zwischen der Person Jesu und jeder anderen, noch so sehr mit natürlichen Heilkräften begabten menschlichen Persönlichkeit.“ In der Bibel ist das Heilungswunder nicht Ausdruck einer den Menschen überfallenden Macht, sondern ist immer eingebettet in den Kontext des Glaubens. Für den Menschen der Bibel ist die Welt immer Gottes Welt, und das Wunder zeigt die Wirksamkeit Gottes in seiner Schöpfung. Gott und Natur zu trennen und erst dort Wunder zu sehen, wo die Naturgesetze zu Ende sind, entspricht nicht dem biblischen Denken.

Auch wir sollten hier großzügiger denken und entweder nicht vorschnell vom Wunder sprechen⁴ oder (was wohl das Richtigere ist) beim Wort „Wunder“ nicht nur an übernatürliches Eingreifen in den Ablauf der Naturgesetze denken, sondern beherzigen, daß Gott durch Zweitursachen wirkt; wir aber kennen sein Instrumentarium nur zu dem Teil, den die Naturwissenschaft erforscht hat. Dazu gehören auch jene Wirkungen psychosomatischer Vorgänge, die vom religiösen Engagement, vom Glauben und Vertrauen, von der Hoffnung und der Liebe ihre durchsetzende und bis in den Organismus hineinreichende Kraft erhalten.

³ A. Weiser, *Jesu Wunder — damals und heute*. Stuttgart 1967.

⁴ „Der Fortschritt drückt das falsch verstandene Wunder immer mehr an den Rand.“ (A. Weiser).

Römische Erlässe und Entscheidungen

Schwangerschaftsabbruch

Angesichts der in verschiedenen Ländern angestrebten oder schon bestehenden Freigabe des Schwangerschaftsabbruches ruft eine Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre die Lehre der Kirche in Erinnerung: Das göttliche Gesetz und die natürliche Vernunft schließen jedes Recht aus, einen unschuldigen Menschen zu töten; Abtreibung und Kindesmord sind verabscheuungswürdige Verbrechen. „Das erste Recht einer menschlichen Person ist das Recht auf Leben... Der Gesellschaft, der staatlichen Autorität, welcher Art sie auch immer sei, steht es nicht zu, dieses Recht einigen zuzuerkennen und anderen nicht. Jede Diskriminierung ist widerrechtlich... Eine Diskriminierung nach dem Lebensalter ist ebenso wenig gerechtfertigt wie jede andere. Das Recht auf Leben hat uneingeschränkt auch ein Greis, und sei er noch so gebrechlich. Auch ein unheilbar Kranker verliert dieses Recht nicht. Es gilt für ein kleines Kind nicht weniger als für einen reifen Menschen. Die Achtung vor dem menschlichen Leben ist vielmehr eine Pflicht, sobald der Lebensprozeß beginnt.“ Die Frage nach dem Zeitpunkt der Beseelung klammert die Erklärung als für die ethische Bewertung unwesentlich aus. Wohl herrschte im Mittelalter die Auffassung, die Seele werde erst einige Wochen nach der Empfängnis dem Fötus eingehaucht, doch habe man auch damals nie geleast, daß der gewollte Schwangerschaftsabbruch selbst in den ersten Tagen nach der Befruchtung eine schwere Verfehlung darstellt.

Sicher werden in bestimmten, vielleicht auch zahlreichen Fällen durch Verweigerung des Schwangerschaftsabbruches bedeutsame Werte verletzt, die zuweilen sogar vorrangig erscheinen können. Aber die Rücksicht auf die Gesundheit oder das Leben der Mutter, die begründete Furcht vor der Geburt eines nicht normalen Kindes, der Druck der Umwelt oder ähnliche Gründe können niemals das Recht geben, über das Leben eines anderen zu verfügen. Das Leben ist ein viel zu fundamentaler Wert, als daß es mit selbst schweren Nachteilen verglichen werden könnte. Auch die Emanzipierung der Frau bietet kein Argument für die Liberalisierung der Abtreibung. Die Frau darf sich dem nicht entziehen, was die Natur von ihr fordert; jede Freiheit ist durch die Rechte des anderen begrenzt. Das gilt auch für die sexuelle Freiheit, die keinesfalls ein Verfügungsrecht über das Leben eines anderen begründet. An der moralischen Wertung der Abtreibung ändere auch die Tatsache nichts, daß die moderne Wissenschaft und Technik den Schwangerschaftsabbruch immer leichter machen. Die Abtreibung darf weder von der Familie noch von der staatlichen Obrigkeit als Mittel der Geburtenregelung herangezogen werden; denn die Verletzung der moralischen Werte ist für das Gemeinwohl immer ein größeres Übel als irgendein Nachteil der wirtschaftlichen oder gesellschaftlichen Ordnung.

Die juristischen Erörterungen in der Abtreibungsfrage sind nicht ausschlaggebend: z. B. die Tendenz, jede repressive Gesetzgebung einzuschränken, die Betonung des Pluralismus, die Undurchführbarkeit einschlägiger Strafgesetze, der Notwendigkeit, die geheimen Abtreibungen zu bekämpfen. Niemand verlangt, daß der Staat den gesamten ethischen Bereich schütze und alle Vergehen bestrafe; er muß oft geringere Übel dulden, um größere zu verhindern. Eine Gesetzesänderung, die nur im Verzicht auf Bestrafung besteht, werde jedoch von vielen als Ermächtigung verstanden und scheine im konkreten Fall zumindest einzuschließen, daß der Gesetzgeber die Abtreibung nicht mehr als ein Verbrechen gegen das menschliche Leben betrachtet. Ein Christ dürfe sich niemals nach einem in sich unmoralischen Gesetz richten, wie in diesem Fall, wo im Prinzip die Erlaubtheit der Abtreibung zugestanden wird; und darf erst recht nicht bei der Anwendung solcher Gesetze mitwirken: „Es ist z. B.

nicht gestattet, Ärzte oder Krankenschwestern zur unmittelbaren Mitwirkung bei einem Schwangerschaftsabbruch und zur Wahl zwischen christlichem Gesetz und beruflicher Stellung zu zwingen.“

Nicht das Abtreibungsgesetz ist zu reformieren, sondern die Gesellschaft. Der Staat hat die Aufgabe, die Lebensbedingungen aller Bevölkerungsschichten zu verbessern, so daß jedes Neugeborene immer und überall menschenwürdige Aufnahme findet. Mit finanzieller Hilfe, durch Regelung des Status der unehelichen Kinder und Ordnung der Adoption könne eine positive Politik betrieben werden, die eine ehrenhafte Alternative zur Abtreibung darstellt.

Zum Schluß wird betont: „Seinem Gewissen zu folgen im Gehorsam gegen das Gesetz Gottes, ist nicht immer ein leichter Weg. Das kann Opfer und Lasten auferlegen, deren Schwere man nicht verkennen darf. Mitunter ist sogar Heroismus gefordert, um seinen Forderungen treu zu bleiben. Menschlich ausweglose Situationen oder der schreckliche Schmerz, ein behindertes Kind aufziehen zu müssen, dürften jedoch nicht ausschließlich aus der Sicht des diesseitigen Lebens bewertet werden. Es hieße dem Evangelium den Rücken kehren, wollte man das Glück nach dem Nichtvorhandensein von Schmerz und Leid in dieser Welt messen.“ (Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre vom 18. November 1974; AAS LXVI [1974], 730–747.)

Appell zu Versöhnung und Einheit

Zum Beginn des Hl. Jahres hat Paul VI. ein „Apostolisches Schreiben über die Versöhnung in der Kirche“ an die Bischöfe, Priester und Gläubigen der ganzen Welt gerichtet. Er wendet sich darin gegen die zunehmenden Spaltungen in der Kirche und bekräftigt die Autorität von Papst und Bischöfen als Garanten der Einheit. Hauptziel der Feiern des Hl. Jahres sei die Versöhnung, die in grundlegender Versöhnung mit Gott und in innerer Erneuerung des Menschen die Spaltungen und Unordnung beheben soll, unter denen die Menschheit und die Kirche heute leiden. Eindringlich beklagt der Papst die Untreue gegen den Hl. Geist, die sich da und dort finden und die Kirche von innen her zu bedrohen suchen. Förderer wie Opfer dieses Tuns beanspruchen, in der Kirche zu bleiben, die gleichen Rechte und Möglichkeiten zum Reden und Handeln zu haben wie die anderen. Dabei stören sie die Einheit der Kirche, widersetzen sich der Hierarchie, so, als ob jeder Widerspruch ein grundlegendes Element der Wahrheit wäre. Sie stellen die Gehorsamspflicht gegenüber der Autorität, die Christus gewollt hat, in Frage und werfen den Hirten der Kirche vor, sie seien Hüter einer Institution, die zur Einrichtung Christi im Widerspruch steht.

Der Papst beklagt, daß die Botschaft des Evangeliums verdreht und so Verwirrung in die Gemeinschaft getragen werde. Betreffe das auch nur einen sehr kleinen Kreis im Vergleich zu der großen Zahl der treuen Christen, so müsse er doch mit gleicher Entschiedenheit wie der hl. Paulus gegen diesen Mangel an Loyalität und gerechtem Empfinden einschreiten. Er appelliert an alle Christen guten Willens, sich nicht beeindrucken oder irreleiten zu lassen durch den unzulässigen Druck von leider verirrten Mitbrüdern, deren er stets im Gebete gedenke. Paul VI. erteilt einem übertriebenen theologischen Pluralismus eine deutliche Absage. Pluralismus sei zwar zu verschiedenen Untersuchungen und Darlegungen der Glaubensinhalte berechtigt, dürfe aber nicht deren eigentliche und objektive Bedeutung zersetzen und zu einem „dogmatischen Relativismus“ führen. Wenn einmal das Verharren in der von den Aposteln überlieferten Lehre in Frage gestellt sei, bestehe die Gefahr, den Schwierigkeiten des Glaubens aus dem Wege zu gehen und statt dessen Formeln trügerischer Verständlichkeit zu suchen, die aber den wirklichen Glaubensinhalt auflösen; auf diese Weise gelange man zu Lehren, die nicht zum objektiven Bestand des Glaubens gehören oder ihm sogar entgegengesetzt sind. Leider befinde sich die Kirche heute in einer ähnlichen Lage wie die bürgerliche Gesellschaft, die in einander entgegengesetzte Gruppen aufgesplittert

ist. Die Kirche dürfe sich jedoch nicht das zu eigen machen, was eher ein pathologischer Zustand ist; sie müsse vielmehr ihren ursprünglichen Charakter einer in der Verschiedenheit ihrer Glieder geeinten Familie bewahren.

Der Papst spricht dann von den inneren Gegensätzen, die sich in verschiedenen Bereichen des kirchlichen Lebens finden, von den Parteilungen, von der „Polarisierung der Meinungsverschiedenheiten, auf Grund derer sich dann das ganze Interesse auf die entsprechenden Gruppen konzentriert, die praktisch eigenständig sind und von denen eine jede glaubt, Gott die Ehre zu geben. Diese Lage birgt die Keime der Auflösung in sich und trägt diese, soweit dies möglich ist, auch in die kirchliche Gemeinschaft.“ Es sei deshalb für die Kirche lebenswichtig, daß alle, Bischöfe, Priester, Ordensleute und Laien, sich um vollkommene Versöhnung bemühen, damit in allen und unter allen der Friede wiederhergestellt werde. Jeder einzelne müsse sich darum bemühen, ein Klima zu schaffen, das geeignet ist, die Versöhnung Wirklichkeit werden zu lassen. Dies könne durch eine brüderliche Öffnung zum anderen hin geschehen, die vom Willen zum Verständnis und von der Fähigkeit zum Verzicht getragen sein müsse; dies schließe auch die brüderliche Zurechtweisung nicht aus, mit deren Anwendung sich nicht wenige Meinungsverschiedenheiten beheben oder gar vermeiden lassen.

Die in der Kirche auftretenden Spannungen und Spaltungen lassen sich verhindern, wenn die Gläubigen sich um ihre Hirten scharen, die durch Christus beauftragt sind, so daß, wer sie hört oder verachtet, Christus hört oder verachtet und den, der ihn gesandt hat. Die Hirten der Kirche stehen in einer einzigen und ungeteilten Gemeinschaft mit dem Nachfolger Petri und unter seiner Leitung. Deshalb hängt von der gläubigen Annahme ihres Amtes die Einheit des Glaubens und der Gemeinschaft aller Gläubigen ab.

Sein Mahnschreiben werde manchem vielleicht als streng erscheinen, so schließt Paul VI. „Doch ist es aus einer gründlichen Betrachtung der Situation der Kirche einerseits und der unverzichtbaren Forderungen des Evangeliums andererseits hervorgegangen. Vor allem aber ist es aus unserem Herzen entstanden . . . Wir wissen, daß die weit größere Mehrheit der Söhne der Kirche einen solchen Auruf erwartet hat und bereit ist, ihn mit Frucht aufzunehmen. Wir hoffen, daß das ganze Volk Gottes mit uns aufbricht, gleichsam auf den biblischen Weg, mit uns die Etappen der Heiligung des Jubiläumjahres durchschreitet und eines Herzens mit uns ist, damit die Welt glaube, und daß sie sich so von der Gnade unseres Herrn Jesus Christus, von der Liebe des Vaters und der Gemeinschaft des Heiligen Geistes leiten lassen.“ (Apostolisches Schreiben vom 8. Dezember 1974; „L'Osservatore Romano“ Nr. 290 vom 16./17. Dezember 1974.)

Judenerklärung

Ein von manchen Kreisen schon längere Zeit erwartetes Dokument über die vielfältigen Beziehungen zwischen Christen und Juden wurde zu Beginn dieses Jahres im Vatikan veröffentlicht, und zwar von der neu errichteten Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum, die unter der Leitung des Präsidenten des vatikanischen Einheitssekretariates, des Kardinals Jan Willebrands, steht. Das Dokument trägt den Titel „Richtlinien und Hinweise für die Durchführung der Konzilerklärung ‚Nostra aetate‘, Artikel 4“. Es handelt sich hier um jenen Artikel der Konzilerklärung „Über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen“, der die Frage des Stellenwertes der jüdischen Religion behandelt und kurz „Juden-erklärung“ genannt wird.

Das II. Vatikanum habe den Weg gezeigt, wie eine vertiefte Brüderlichkeit zwischen Juden und Christen zu erreichen ist. „Bis dahin liegt jedoch noch eine weite Wegstrecke vor uns.“ In der Einleitung wird jede Form des Antisemitismus ausdrücklich

verurteilt. Dazu heißt es, „daß die geistlichen Bande und die historischen Beziehungen, welche die Kirche mit den Juden verknüpfen, jede Form des Antisemitismus und der Diskriminierung als dem Geist des Christentums widerstreitend verurteilen, wie sie ja auch bereits auf Grund der Würde der menschlichen Person an und für sich verurteilt sind. Darüber hinaus entsteht aus diesen Banden und Beziehungen die Verpflichtung zu einem besseren gegenseitigen Verstehen und einer neuen gegenseitigen Hochschätzung. Konkret bedeutet dies im besonderen, daß die Christen danach streben, die grundlegenden Komponenten der religiösen Tradition des Judentums besser zu verstehen, und daß sie lernen, welche Grundzüge für die gelebte religiöse Wirklichkeit der Juden nach ihrem eigenen Verständnis wesentlich sind.“ Die für die Praxis unterbreiteten Vorschläge beziehen sich auf den Dialog zwischen Katholiken und Juden, auf die Liturgie, auf den Sektor von Lehre, Forschung und Erziehung sowie auf soziale und gemeinschaftliche Aktionen. Die Beziehungen zwischen Juden und Christen seien, so wird bezüglich des Dialogs festgestellt, „im großen und ganzen noch kaum über das Stadium des Monologs hinausgekommen“. Es wird hingewiesen auf die Predigtunterweisung der Gläubigen, auf richtige Bibelübersetzung; auch wird die Rolle der Massenmedien hervorgehoben und die Errichtung von Lehrstühlen für Judaistik angeregt. Ohne den Staat Israel beim Namen zu nennen, werden soziale und gemeinschaftliche Aktionen zwischen Christen und Juden gewünscht und angeregt: „Juden und Christen sollen im Geiste der Propheten bereitwillig zusammenarbeiten zur Förderung von Gerechtigkeit und Frieden im örtlichen, nationalen und internationalen Bereich“. Abschließend wird festgestellt, daß das Problem der Beziehungen zwischen Juden und Christen ein Anliegen der Kirche als solches sei, „denn sie begegnet dem Mysterium Israels bei ihrer Besinnung auf ihr eigenes Geheimnis“. Dies sei von bleibender Bedeutung auch in den Gegenden, in denen es keine jüdischen Gemeinden gibt. Ebenso habe dieses Problem einen ökumenischen Aspekt: „Die Rückkehr der Christen zu den Quellen und den Ursprüngen ihres Glaubens, der im Alten Bund gründet, ist ein Bestandteil der Suche nach der Einheit in Christus, dem Eckstein“. Die Bischöfe sollen im Rahmen der allgemeinen Disziplin die geeigneten pastoralen Initiativen ergreifen.

Dieses Dokument hat weit über den katholischen Bereich hinaus Beachtung gefunden; wie nicht anders zu erwarten, waren die Reaktionen unterschiedlich. So wurde bemängelt, der Vatikan drücke sich um die Anerkennung des Staates Israel; darauf wurde erwidert, diese von der Obrigkeit der katholischen Kirche erlassenen Ausführungsbestimmungen richteten sich ja an die Katholiken; es wäre unangebracht, wenn die Leitung der Kirche sich in einem innerkirchlichen Dokument Interpretationen angemaßt hätte, die nur die Juden geben können. In Israel selber haben diese „Richtlinien und Hinweise“ ebenso Zustimmung wie Kritik gefunden. Eine Kairoer Zeitung wandte sich mit scharfen Worten gegen das Dokument und bezeichnete es als unethisch, inakzeptabel und als keine gute Sache. Obwohl jeder politische Akzent vermieden wurde, ist es in einer Zeit der nahöstlichen Hochspannung also doch ein Politikum geworden. Praktiker des Dialogs weisen darauf hin, daß dieses Dokument die theologische Formulierung allzu sehr simplifiziere und daß z. B. derzeit gemeinsame Gebete von Juden und Christen nicht denkbar seien. Doch wird es allgemein als ein notwendiges kirchenpolitisches Dokument und als ein erstklassiger Schlüssel zum Aufsperrern für die zukünftige positive theologische Arbeit gewertet. (Erklärung vom 1. Dezember 1974; veröffentlicht am 3. Jänner 1975; „L'Osservatore Romano“ Nr. 3 vom 4. Jänner 1975.)

Approbation von Übersetzungen

Die durch das II. Vatikanum eingeleitete liturgische Erneuerung hat gewisse Änderungen auch in den Formeln, die zur Spendung von Sakramenten wesentlich sind,

zur Folge gehabt. Die Übersetzung dieser in Frage kommenden Worte und Formeln in die einzelnen Landes- oder Volkssprachen muß so erfolgen, daß der eigentliche Sinn in der Ausdrucksweise der einzelnen Sprachen richtig zum Ausdruck kommt. Es haben sich hierin Schwierigkeiten ergeben, als einige Bischofskonferenzen Übersetzungen zur Approbation an den Hl. Stuhl einreichten. Darum macht die Kongregation für die Glaubenslehre nochmals darauf aufmerksam, daß die Übersetzung der wesentlichen Formeln für die Spendung der Sakramente sich nach dem lateinischen Originaltext richten müsse. Paul VI. hat am 25. Jänner 1974 diese Feststellung als verbindlich bekräftigt. (Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre; AAS LXVI [1974], 661.)

LITERATUR

Eingesandte Werke und Schriften

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

ARENHOEVEL DIEGO, *So wurde Bibel*. Ein Sachbuch zum Alten Testament. (158.) KBW Stuttgart 1974. Ln. 29.80.

BARTA JOHANNES, *Jüdische Familienerziehung*. Das jüdische Erziehungswesen im 19. und 20. Jahrhundert. (160.) Benziger, Einsiedeln 1974. Kart. lam. DM/sfr. 25.—.

BARTH CHRISTOPH, *Diesseits und Jenseits im Glauben des späten Israel*. (Stuttgarter Bibelstudien 72) (120.) KBW Stuttgart 1974. Kart. lam. DM 16.—.

BEINERT WOLFGANG, *Die Kirche — Gottes Heil in der Welt*. Die Lehre von der Kirche nach den Schriften des Rupert von Deutz, Honorius Augustodunensis und Gerhoch von Reichersberg. Ein Beitrag zur Ekklesiologie des 12. Jh. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. NF Bd. 13) (XVI u. 464.) Aschendorff, Münster. 1973. Kart. DM 84.—.

BOROS LADISLAUS, *Geborgene Existenz*. Christliches Leben als Hoffnung. (Herderbücherei, Bd. 512) (124.) Freiburg 1975. Kart. lam. DM 4.90.

BRANDL MANFRED, *Marx Anton Wittola*. Seine Bedeutung für den Jansenismus in deutschen Landen. (Forschung zur Geschichte der kath. Aufklärung, Bd. 1) (144.) Ennsthaler, Steyr 1974. Ln. S 168.—.

BURK KARLHEINZ u. a., *Exodus*. Religionsunterricht 3. Schuljahr. (144.); Religionsunterricht 4. Schuljahr. (144.) Kösel/Patmos 1974. Kunstleinen.

DABALUS IRENE, *Wer ist dieser? Jesus Christus im Religionsunterricht heute*. (Mün-

sterschwarzacher Studien, Bd. 29) (XXVIII u. 260.) Vier-Türme-V. Münsterschwarzach 1975. DM 32.—.

DARMS GION, *700 Jahre Thomas von Aquin*. Gedanken zu einem Jubiläum. (179.) Paulusverlag, Freiburg/Schweiz 1974. Kart. lam. sfr 24.—.

DELP ALFRED, *Worte der Hoffnung*. (136.) Hender, Freiburg 1974. Kart. lam. DM 9.80.

DIEPOLD PETER, *Taschen-Tutor. Altes Testament, Teil 1: Von den Anfängen Israels bis zum Exil*. (Vandenhoeck & Ruprecht) Göttingen 1974. Geh. DM 16.80.

DOMMERSHAUSEN WERNER/ARENHOEVEL DIEGO, *Im Schatten des Tempels*. Esra-Nehemia, 1/2 Makkabäer. (Stuttgarter Kleiner Kommentar hg. v. Miller/Stendebach, AT 8) (134.) KBW Stuttgart 1974. Kart. DM 8.80.

DÜRIG WALTER, *Das christliche Fest und seine Feier*. (56.) EOS-V., St. Ottilien 1975. Kart. lam. DM 2.80.

EGENTER RICHARD, *Altern und Alter*. (47.) EOS-V., St. Ottilien 1975. Kart. lam. DM 2.80.

FISCHER JOSEF MICHAEL, *Volksnahe Verkündigung*. Alfons von Liguori und sein Einfluß auf die Predigt in Österreich. (Veröff. d. kirchenhist. Instituts d. kath. theol. Fak. d. Univ. Wien, Bd. 17) (126.) Dom-V., Wien 1974. Kart. lam. S 150.—, DM 21.—.

GOUDERS KLAUS, *Herr, öffne meine Lippen*. Aus dem Buch der Psalmen. (Stuttgarter Kleiner Kommentar, hg. v. Miller/Stende-

- bach, AT 22/I) (76.) KBW Stuttgart 1974. Kart. DM 6.80.
- GROSS JULIUS, *Geschichte des Erbsünden-dogmas*. Bd. II: Entwicklungsgeschichte des Erbsündendogmas im nachaugustinischen Altertum und in der Vorscholastik (5. bis 11. Jh.) (583.); Bd. III: Entwicklungsgeschichte des Erbsündendogmas im Zeitalter der Scholastik (12. — 13. Jh.) (436.) Reinhardt, München 1963, bzw. 1971. Ln. DM 56.—, bzw. DM 65.—.
- GRUBER ALOIS, *Jugend erlebt die Welt. Gedanken zu einer Jugendsoziologie*. (256.) Veritas, Linz o. J. Ln. S 115.—.
- HAMMERSHAIMB ERLING, *Das Martyrium Jesajas*. MEISNER NORBERT, *Aristeasbrief*. (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, hg. v. W. G. Kümmel, Bd. II/1: Unterweisung in erzählender Form) (87.) Mohn, Gütersloh 1973. Kart. DM 25.—.
- HARNONCOURT PHILIPP, *Gesamtkirchliche und teilkirchliche Liturgie*. Studien zum liturgischen Heiligenkalender und zum Gesang im Gottesdienst unter besonderer Berücksichtigung des deutschen Sprachgebietes. (Untersuchungen zur praktischen Theologie, hg. v. A. Exeler, Bd. 3) (487.) Herder, Freiburg 1974. Kart. lam. DM 85.—.
- HEINZMANN RICHARD, *Die Summe „Coligite fragmenta“ des Magister Hubertus*. (Cln 28799) Ein Beitrag zur theologischen Systembildung in der Scholastik. (Veröff. d. Grabmann-Institutes, NF 24) (XX u. 268.) Schöningh, Paderborn 1974. Kart. DM 52.—.
- HÜNERMANN PETER, *Franz Anton Staudenmaier*. (Wegbereiter heutiger Theologie, hg. v. H. Fries/J. Finsterhölzl) (300.) Styria, Graz 1975. Ln. S 240.—, DM 35.—, sfr 43.—. (Subskr. S 198.—, DM 28.—, sfr 36.—)
- KASPER WALTER, *Jesus, der Christus*. (332.) Grünewald, Mainz 1974. Ln. DM 39.—.
- KATHOLISCHE BIBELANSTALT STUTTGART, *Einheitsübersetzung der Hl. Schrift*. Das Alte Testament. (1810.) Stuttgart 1974. Ln. DM 38.—.
- KNOBLOCH STEFAN, *Prediger des Barock*. Franz Joseph von Rodt. (Schriften zur Religionspädagogik und Kerygmantik, hg. v. Th. Kampmann, Bd. XI) (266.) Echter, Würzburg 1974. Kart. S 346.50.
- KRANZ GISEBERT, *Sie lebten das Christentum*. 28 Biographien. (536 S., 20 Bildtafeln) 2. Aufl. Pustet, Regensburg 1975. Ln. DM 46.—.
- KREMER J. / SEMMELROTH O. / SUDBRACK J., *Neues und Altes*. Zur Orientierung in der augenblicklichen Situation der Kirche. (Kirche im Gespräch) (92.) Herder, Freiburg 1974. Kart. lam. DM 10.80.
- KUBIAK MARIANUS, *Leben, Liebe, Freude aus dem Glauben*. Paulus an die Römer — heute für uns. (86.) EOS-V., St. Ottilien 1974. Brosch. DM 3.40.
- KÜNG HANS, *Christsein*. (676.) Piper, München² 1974. Ln. DM 38.—.
- LÄPPLE ALFRED, *Situation und Entscheidung*. Grundfragen christlichen Verhaltens. (232.) Kösel, München 1974. Kart. DM 12.80.
- LEHMANN KARL, *Gegenwart des Glaubens*. (310.) Grünewald, Mainz 1974. Ln. DM 39.—.
- LESNIK SIEGFRIED ALFONS, *Die Goldene Regel*. Prinzip der neuen Menschlichkeit in naturrechtlicher und biblischer Auffassung. (96.) Selbstverlag, Heiligenkreuz o. J. Brosch.
- LORTZ JOSEPH, *Ökumenismus ohne Wahrheit?* (34.) Aschendorff, Münster 1975. Kart. DM 3.—.
- MERZ-WIDMER VRENI, *Schon ist nahe der Herr*. Unterrichtsbeispiele für Feiern in der Advents- und Weihnachtszeit. (Modelle, Bd. 12) Werkbuch für den Lehrer. (184.) Walter-V., Olten 1974. Kart. lam. DM 25.—, sfr 29.—.
- MITTERHÖFER JAKOB, *Thema Mission*. Ist Glaubensverbreitung noch zeitgemäß? Die missionarische Dimension in der Gemeinde. Außen- und Innenmission. (Thematische Verkündigung, Bd. 5) (182.) Herder, Wien 1974. Kart. lam. S 117.—, DM 19.80.
- MORDSTEIN HELGA, *Gebete gestern und heute*. (79.) Kaffke, Bengen-Enkheim o. J. Plastik.
- NEUMÄRKER DOROTHEA, *Josef L. Hromádka*. Theologie und Politik im Kontext des Zeitgeschehens. (Gesellschaft und Theologie/Systematische Beiträge Nr. 15) (304.) Grünewald, Mainz/Kaiser, München 1974. Kart. DM 28.—.
- RAHNER KARL, *Die siebenfältige Gabe*. Über die Sakramente der Kirche. (191.) Ars sacra, München 1974. Kunstleder DM 19.20.
- RAHNER KARL, *Man darf sich vergeben lassen*. (Sammlung Sigma) (32.) Ars sacra, München 1974. Jap. geb. DM 4.80.
- RAHNER KARL, *Was sollen wir jetzt tun?* Vier Meditationen. (58.) Herder, Freiburg. Kart. lam. DM 7.20.
- RÜCK WERNER/VOLK HANSJÖRG, *Kirche für die Zukunft*. (Projekte zur theol. Erwachsenenbildung, hg. v. Emeis/Exeler/Rück, Bd. 3) (211.) Grünewald, Mainz 1974. Kart. DM 22.50.
- SCHEFFCZYK LEO, *Neue Impulse zur Marienverehrung*. (200.) EOS-V., St. Ottilien 1975. Kart. lam. DM 6.80.
- SCHELKLE KARL HERMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, Bd. IV/1: Vollendung von Schöpfung und Erlösung. (124.) Patmos, Düsseldorf 1974. Ln. DM 27.—.
- SCHOTT-MESSBUCH, *Die neuen Lesungen an den Festen der Heiligen*. Mit der Feier der Gemeindemesse. (944.) Herder, Freiburg 1974. Brosch. DM 14.80.
- SCHÜNGEL PAUL, *Schule des Betens*. Die Klage- und Dankpsalmen. (Stuttgarter Klei-

ner Kommentar, hg. v. Miller/Stendebach, AT 22/II) (76.) KBW Stuttgart 1974. Kart. DM 6.80.

SCHUPP FRANZ, *Glaube — Kultur — Symbol*. Versuch einer kritischen Theorie sakramentaler Praxis. (316.) Patmos-Paperback, Düsseldorf 1974. Kart. lam. DM 25.—.

SCHWEIZER EDUARD, *Matthäus und seine Gemeinde*. (Stuttgarter Bibelstudien hg. v. Haag/Kilian/Pesch, 71) (182.) KBW Stuttgart 1974. Kart. lam. DM 18.—.

SEYBOLD KLAUS, *Bilder zum Tempelbau*. Die Visionen des Propheten Sacharja. (Stuttgarter Bibelstudien hg. v. Haag/Kilian/Pesch, 72) (128.) KBW Stuttgart 1974. Kart. lam. DM 16.—.

STEINMETZ FRANZ-JOSEF, *Befreit aus Enge und Zwang*. Jesu Moral für den Menschen. (Biblisches Forum 10) (84.) KBW Stuttgart 1974. Kart. DM 9.80.

STOECKLE BERNHARD, *Grenzen der autonomen Moral*. (143.) Kösel, München 1974. Paperback DM 16.—.

STUDIA WARMINSKIE, Bd. X. (546.) Olsztyn 1973.

SUDBRACK JOSEF u. a., *Heilkraft des Heiligen*. (219.) Herder, Freiburg 1975. Kart. lam. DM 27.50.

SUENENS KARDINAL LEON-JOSEPH, *Hoffen im Geist*. Ein neues Pfingsten in der Kirche. (226.) Müller, Salzburg 1974. Kart. lam. S 105.—.

VOGT KLAUS, *Wenn ihr in das Land kommt*. Kleine Geschichte Israels. (Stuttgarter Kleiner Kommentar hg. v. Miller/Stendebach, AT 24) (98.) KBW Stuttgart 1974. Kart. DM 8.40.

ZELLER HERMANN, *Von den Bedingungen unseres Glücks*. (80.) Ars sacra, München 1974. Kart. lam. DM 9.60.

ZOLLITSCH ROBERT, *Amt und Funktion des Priesters*. Eine Untersuchung zum Ursprung und zur Gestalt des Presbyterats in den ersten zwei Jahrhunderten. (FreibThSt hg. v. Vinke/Deissler/Riedlinger, Bd. 96) (310.) Herder, Freiburg 1974. Kart. lam. DM 45.—.

HERAUSGEBER

ATENEO SALESIANO ROMA, *Valore e attualità del sacramento della penitenza* (XVI, 373); *Le religioni oggi*. Conferenze della Facoltà teologica Salesiana 1973—1974. (67.) (Biblioteca di scienze religiose 9/10) Pas-V., Zürich 1974. Brosch.

BORNEMANN FRITZ, *Erinnerungen an P. Josef Freinademetz*. (150.) St. Gabriel, Mödling o. J. Kart. lam. S 65.—.

DALFERTH INGOLF U., *Sprachlogik des Glaubens*. Texte analytischer Religionsphilosophie und Theologie zur religiösen Sprache. (Beiträge zur evangelischen Theologie, hg. v.

E. Jüngel/R. Smend, Bd. 66) (309.) Kaiser, München 1974. Brosch. DM 38.—.

DAMS THEODOR, *Entwicklungshilfe — Hilfe zur Unterentwicklung?* Eine Auseinandersetzung mit den Thesen der radikalen Kritik. (216.) Kaiser, München/Grünwald, Mainz 1974. Paperback DM 16.80.

DEUTSCHER CARITASVERBAND, *Caritas '74*. Jahrbuch des Deutschen Caritasverbandes. (334 S., 28 Bildtafeln) Freiburg 1974. Kart. lam. DM 12.—.

FORSTER KARL, *Priester zwischen Anpassung und Unterscheidung*. Auswertungen und Kommentare zu den im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz durchgeführten Umfragen unter allen Welt- und Ordenspriestern in der Bundesrepublik Deutschland. (239.) Herder, Freiburg 1974. Kart. lam. DM 35.—.

GAREIS BALTHASAR/WIESNET EUGEN, *Hat Strafe Sinn?* Aus juristischer, psychologischer, ethischer und pastoraler Sicht nehmen Stellung E. Benda u. a. (244.) Herder, Freiburg 1974. Kart. lam. DM 26.80.

KOTTJE RAYMUND/MOELLER BERND, *Ökumenische Kirchengeschichte*, Bd. III. Neuzeit. (386. u. 16.) Grünwald, Mainz/Kaiser, München 1974. Linson DM 46.—.

KRENN KURT, *Der einfache Mensch in Kirche und Theologie*. (Linzer Phil.-theol. Reihe Bd. 3) (269.) Kart. lam. S 98.—, DM 16.—.

KRENN KURT, *Die wirkliche Wirklichkeit Gottes*. Gott in der Sprache heutiger Probleme. (Abh. z. Phil., Psychol., Soziologie d. Religion u. Ökumenik, hg. v. J. Hasenfuss. NF Heft 30) (188.) Schöningh, Paderborn 1974. Kart. DM 24.—.

LEIDL AUGUST, *Ostbairische Grenzmarken*. Passauer Jahrbuch für Geschichte, Kunst und Volkskunde. XVI/1974. (264 S., XX Bildtafeln) Verein für ostbairische Heimatforschung, Passau 1974. Kart. DM 32.—, für Mitglieder DM 24.—.

MARBÖCK JOHANNES/ZINNHOBLE RUDOLF, *Spiritualität in Geschichte und Gegenwart*. (Linzer Phil.-theol. Reihe Bd. 4) (189.) OÖ. Landesverlag, Linz 1974. Kart. lam. S 115.—.

PERL CARL JOHANN, *Aurelius Augustinus: Der Lehrer*. De Magistro. (XX u. 122.) Schöningh, Paderborn 1974. Kart. DM 9.80.

PFAMMATTER JOSEF/FURGER FRANZ, *Theologische Berichte*. IV. Fragen christlicher Ethik. (245.) Benziger, Einsiedeln 1974. Kart. lam. DM/sfr 33.80.

PIOLANTI ANTONIO, *San Tommaso e l'odierna problematica teologica*. (Studi Tomistici 2) (346.); *San Tommaso e il pensiero moderno*. (Studi Tomistici 3) (334.) Città Nuova Editrice, Roma 1974.

SEIBT FERDINAND, *Bohemia Sacra*. Das Christentum in Böhmen 973 — 1973. (645.)

Schwann, Düsseldorf 1974. Ln. DM 80.—
SPORSCHILL GEORG, *Wie heute beichten?*
Konkrete Schritte zu einer neuen, sinnvollen
Praxis. (136.) Herder, Freiburg² 1974. Kart.
lam. DM 16.80.

VIRT GÜNTER, *Spiritualität in Moral.* (FS
f. Karl Hörmann) (Wiener Beiträge zur
Theologie, Bd. 47) (X u. 245.) Dom-V.,
Wien 1975. Kart. lam. S 195.—, DM 29.—.

BUCHBESPRECHUNGEN

PHILOSOPHIE

PÖLL WILHELM, *Das religiöse Erlebnis und
seine Strukturen.* (304.) Kösel, München 1974.
Ln. DM 39.—.

L. Wittgenstein stellt in seinem „Tractatus
logico-philosophicus“ über die Psychologie
fest: „Die Psychologie ist der Philosophie
nicht verwandter als irgendeine andere
Naturwissenschaft“ (4.1121). Diese Nähe zur
Naturwissenschaft, vor allem zu ihrer empiri-
schen Ausrichtung, wird für die Psychologie
vor allem dann zur delikaten Situation, wenn
das Psychologische im religiösen Bereich wis-
senschaftlich zu erklären oder zu beschrei-
ben ist. Denn es ist der religiöse Gegen-
stand, der das übliche empirische Tun der
Wissenschaft zuweilen verwirren könnte: Der
religiöse Gegenstand und Inhalt beanspru-
chen auf der einen Seite den psychischen
Raum des Menschen; damit wird das reli-
giöse Erlebnis uneingeschränkt zum Objekt
der Empirie. Auf der anderen Seite jedoch
liegen in den psychisch erfahrbaren, religiö-
sen Inhalten solche Bedeutungen, die in einen
Bereich verweisen, der sich dem Zugriff des
empirisch Feststellbaren entzieht. Somit hat
eine Religionspsychologie (= Rel-Psych.) es
in einzigartiger Weise mit Gegenständen zu
tun, die sehr wohl eine genügende empirische
Erfassbarkeit haben, die aber dennoch auf
andere Weise gegenüber der Empirie einen
unaufgebbaren Vorbehalt ausüben.

Pöll legt mit diesem Band jenen Teil seiner
rel-psych. Forschungen vor, der sich der reli-
giösen *Stellungnahme* zuwendet. Bereits 1965
veröffentlicht er eine Studie, die sich den
Formen der religiösen *Kenntnisnahme* wid-
mete. Schon die äußere Gestaltung des neuen
Bandes vermittelt den Eindruck solider und
systematischer Forschung; ein Namen- und
ein Sachverzeichnis ergänzen auf hilfreiche
Art die wissenschaftlichen Resultate. Wer sich
umfassend über den Stand der rel-psych. For-
schung informieren möchte, wird auf dieses
Buch nicht verzichten wollen. Obwohl P. eine
sehr umfangreiche Informationsaufgabe er-
füllt, bleibt es keineswegs bei einer bloßen
Sammlung wissenschaftlicher Materialien.
Eine konsequent durchfragende Thematik
zeigt — immer im Kontext mit den vorlie-
genden Forschungsergebnissen — das religiöse
Erlebnis und seine Strukturen auf.

Bei der Lektüre des Buches ist man angenehm

davon berührt, daß P. sehr wohl die Eigen-
ständigkeit des Theologischen und auch des
Empirischen in der Rel-Psych. zu wahren ver-
steht, obwohl beide Momente zumeist un-
trennbar miteinander auftreten. In stritti-
gen Fragen wird durchaus eine entschiedene
Richtung vorgelegt, wobei die allzeit deut-
liche Behutsamkeit und Umsicht auch der
gegenteiligen Ansicht genügend Raum zur
Darstellung sichert.

Sowohl die spontanen als auch die experi-
mentell induzierten religiösen Erlebnisse fin-
den in der Studie Beachtung, desgleichen
das Altersspezifische des religiösen Erlebens.
In den Ergebnissen steht P. vor allem eine
Bestätigung dessen, was bereits R. Otto im
religiösen Erlebnisbereich wissenschaftlich
vorgezeichnet hatte. Das Material des reli-
giösen Erlebens läßt sich 3 beherrschenden
Gesichtspunkten zuordnen: dem göttlich-hei-
ligen Objekt als dem absoluten Prinzip, der
erlebenden Person und der in Antrieben
wirksamen Wechselbezogenheit der beiden.
Besonderes Interesse verdient dabei die von
P. sehr bestimmt ausgesprochene Beziehung
des religiösen Erlebens auf ein absolutes
Prinzip. Damit gewinnt der „Gedanke“ (die
Intentionalität auf den religiösen Gegen-
stand) eine Vorrangigkeit vor dem „Gefühl“
(im Sinn Schleiermachers) im religiösen Er-
lebnis. Hierin folgt P. der Auffassung von
K. Girgensohn, von der er sich allerdings
in der Bewertung des Willens im religiösen
Erlebnis differenziert.

Auch die personale Struktur ist vom religiö-
sen Erlebnis betroffen. Hierin allerdings läßt
P. das Intentionale des religiösen Erlebens
in seinen verschiedenen Spielarten viel mehr
gelten als dies z. B. W. Gruhn tut, der für
das personale Betroffensein eher außerge-
wöhnliche und privilegierte religiöse Situa-
tionen heranziehen möchte. Damit bezieht
P. ein viel breiteres Band von Einstellungen,
Themen und Motiven der erlebenden Person
in die Struktur des religiösen Erlebens ein.
So bleibt die Wechselwirkung mit der Um-
welt (das Lernen, frühkindliche Vater- und
Muttererlebnisse, archetypische Erfahrungen)
ein ständig tragendes Moment für jene per-
sonale Erlebnisstruktur, in der sich auch das
religiöse Erlebnis aufzubauen hat. Damit
steht das Religiöse im Zusammenhang mit
den Grundthemen allgemeiner menschlicher
Daseinsbehauptung und mit deren Motiven.
Für P. bedeutet dies aus der Sicht der Psycho-
logie, daß sich ein gesondertes „religiöses
Urbedürfnis“ des Menschen nicht erweisen
läßt. Vielmehr gebieten die verschiedenen
religiösen Inhalte, denen sich der Mensch
verbunden glaubt, in den jeweiligen Situa-
tionen die entsprechenden Rollen; und in diesen
Rollen, geprägt vom religiösen Inhalt und
mit Verantwortung der jeweiligen Daseins-
situation gegenüber durchgeführt, artikuliert
sich das religiöse Erlebnis. Damit erleichtert

P. die Rel-Psych. um die Hypothek eines abgründigen religiösen Urbedürfnisses und gibt dem religiösen Vollzug seine Vollziehbarkeit innerhalb der Themen, Motive und Entscheidungen des allgemeinen menschlichen Lebensbereiches.

Es wäre jedoch eine Verkennung der Ausführungen Pöls, wollte man das religiöse Erlebnis schließlich nur zu einer von vielen möglichen Formen menschlicher Daseinsbewältigung reduzieren. Vor allem ist es die Einbeziehung des Göttlich-Heiligen, des absoluten Poles, die das religiöse Erlebnis als eine Größe sui generis erhält und damit nicht zu einer bloßen Spielart menschlich immanenten Selbstverständnisses werden läßt. Damit ist das religiöse Erlebnis auch nicht Ausdruck eines gewissermaßen „biologisch“ Psychischen. Durch das Geltendmachen der „Intentionalität“ im Religiösen orientiert P. das religiöse Erlebnis in jenen geistigen Grundbereich hinein, wo das religiöse Erlebnis als ein Grundmodus erkennenden und entscheidenden Verhaltens besonderer Art auftritt. Voraussetzung für diesen Grundmodus ist das Bezogensein des Menschen auf ein Absolutes; hinzu kommen ein Mindestmaß von Auffassungsfähigkeit und geistiger Erregbarkeit und auf das Göttlich-Heilige hinweisende Anreize, die in die Struktur des religiösen Erlebnisses Eingang finden. Dies bedeutet, daß das religiöse Erlebnis jeweils ein im Menschen vielfältig aufgebautes Komplexes bedeutet, das als Verhaltensmuster in der entsprechenden Situation aktiviert wird, wodurch der Mensch im Religiösen einen legitimen Grundmodus seiner Daseinsbewältigung erfährt. Dieses im Menschen durch vielerlei psychische Faktoren aufgebaute Verhaltensmuster hängt weithin von früheren Erlebnissen und Umwelteinflüssen des Menschen ab; bei gewissen Reizen — auch im Sonderfall von Drogengenuß — zeigt dieses Verhaltensmuster je nach Individuum eine verschiedene Ansprechbarkeit im Religiösen. Somit kann das religiöse Erlebnis nicht einfach als ein in jedem Fall unverfälscht hervortretendes Urerlebnis des Menschen gedeutet werden; auch im religiösen Erlebnis treten bereits menschliches Schicksal — und auch menschliche Schuld — zutage.

Es ist ohne Zweifel ein Verdienst dieser Studie, daß die Rel-Psych. nicht eine Flucht in religiöse Ereignisse des Unsagbaren antreibt. P. versucht vielmehr, die „Struktur“ des religiösen Erlebnisses als einen legitimen Grundmodus menschlicher Geistigkeit zu beschreiben und zu rechtfertigen. Mit dieser Sicherung der Struktur wird das religiöse Erlebnis als Möglichkeit des Allgemeinen-Menschlichen gedeutet und nicht auf gewisse Extremfälle der Psychologie beschränkt. Mit dieser Strukturbeschreibung scheint P. auch einen durchaus gangbaren Weg zwischen den Erfordernissen einer empirischen Psychologie

und einer der Inhaltlichkeit verpflichteten Religiosität gefunden zu haben.

Zur Lektüre kann dieses Buch einer großen Gruppe von Interessenten sehr empfohlen werden: Psychologen, Pädagogen, Theologen, Religionslehrern, Interessierten an Spiritualität und religiöser Kulturgeschichte.

LinZ

Kurt Krenn

ZOLLER HEINRICH (Hg.), *Die Befreiung vom wissenschaftlichen Glauben.* (Herderbücherei 489) (144.) 1974. Kart. lam. DM 4.90.

Das Taschenbuch enthält die Beiträge eines Symposions „Die Wandlung der Wissenschaft als notwendige Voraussetzung für die Zukunft des Menschen“, wobei die Wandlung hauptsächlich in der Überwindung des „Omnipotenz-Anspruchs der Wissenschaften“ (4) und im Sturz „einer menschenunwürdigen Wissenschaftsdiktatur“ (15) gesehen wird. Zu diesem Zweck verpflichteten sich die Autoren auf eine „confessio minima“ (10), die durch das Motto umschrieben ist (Ausspruch von Max Himmelsheber!) „Wir erkennen über die mechanisch-physikalische Kausalität hinaus das Geistige als Wirkursache in der Welt an“ (9).

Eine darum erwartete Einheitlichkeit des Buches ist allerdings nicht feststellbar. Es sind da einmal die Beiträge der drei Universitätsprofessoren aus den Fächern Zoologie, Physik und Botanik: Heinrich Zoller (13–26: „Die Befreiung vom wissenschaftlichen Glauben“) bekämpft massiv den „Pars-pro-toto-Anspruch der wissenschaftlichen Methodik“ und unterstellt dem munter zurechtgezimmerten Strohmännchen eines „Wissenschaftspositivismus“, das „Wesentliche der Phänomene“ (18) zu übersehen, den Menschen „zum vorprogrammierten Computer“ (19) zu degradieren, ja — kurz gesagt — den Menschen zu entmenslichen (26). Die moderne Naturwissenschaft, als der Religionersatz unseres Jahrhunderts (35), ist aber auch die von Joachim Illies in seinem Beitrag „Die Bedeutung des Experiments für die Zukunft des Menschen“ (27–38) bekämpfte Feindin, deren fürchterlichste Waffe das Experiment zu sein scheint. Walter Heitler (130–142: „Stufen der Belebung und der unverwesliche Leib“) erinnert in gewisser Hinsicht formal an die Hilfestellung des Wiener Ordinarius für Astronomie in der Frage des Sterns von Bethlehem: Der Zürcher Physiker argumentiert dabei gegen „zahlreiche Theologen“ und deren „Theologie ohne Gott“ (131) für den „nicht-physischen Charakter“ (140) des auferstandenen-geistigen Leibes. Er bereichert dabei u. a. die Exegese zu 1 Kor 15, zu Lk 24 und Jo 20. Soweit die Professoren. Goethe-Verehrer Hugo Kükelhaus, seines Zeichens Plastiker, Grafiker und Maler, trägt durch einen Brief „Selbsterfahrung und Weltgestaltung“ (109–129) zum vorliegenden Band bei: Er argumentiert darin gegen

fensterlose Bauten (109), für das Aufstellen von Kinderschaukeln in öffentlichen Parkanlagen (114 f) und für Kirchenbauten in der Art der südfranzösischen und irischen Basiliken (123 f). *Walter Herbst*, Biologe und Radiologe, kleidet seinen Aufsatz „Überleben und Reifung in einer gefährdeten Zukunft“ (39–63) in eine Widmung an Teilhard de Chardin (40). Er führt kurz die Todsünden gegen das ökologische Gleichgewicht aus und fesselt den Leser durch drastischen Stil und persönliches Engagement (44–49), das in einem „öko-ethischen Credo“ (62–63) mündet. Die Beiträge des Schriftstellers *Alfons Rosenberg* (77–93: „Geist, Wissenschaft und Kunst“) und der Psychotherapeutin *Christa Meves* (94–108: „Der Bereich des Emotionalen in der Psyche des modernen Menschen“) wird man lesen, über *Wladimir Lindenberg*s „Transzendenz und Ratio“ (64–76) vielleicht etwas ratlos den Kopf schütteln. Nachdenklich stimmt es einen, wenn man liest: „Trotz einer Überbewertung der Ratio und des blinden Aberglaubens an die Wissenschaft ist eine Ratio ohne den irrationalen Grund gar nicht denkbar“ (72); dazu spricht der gleiche Autor über die Diktatur der Ratio, die gestürzt werden müsse (65 ff), man fragt sich nun nach den ins Auge gefaßten, allerdings nicht näher beschriebenen Alternativen.

Die Beurteilung der Zukunft des Menschen ist im Lichte mancher dieser Beiträge nicht gerade ermutigend: „Die Skepsis gegenüber der Entwicklung der modernen Wissenschaften wächst“ (4), meinen die Autonen, Skepsis gegenüber den Aussagen eben dieser Autoren ist notwendig, ja Pflicht, meint der Rezensent.

Graz

Wolfgang L. Gombocz

PETIT JEAN-CLAUDE, *La Philosophie de la religion de Paul Tillich*. Genèse et évolution. La période allemande 1919–1933. (Collection „Héritage et projet“, 11.) (252.) Fides, Montreal 1974. Kart. lam. § 6.—

Vf., Schüler B. Weltes und derzeit Professor an der Theologischen Fakultät der Universität Montreal, legt hier den 1. Teil einer Einführung in das imposante Gesamtwerk des bedeutenden evangelischen Theologen vor. Die Arbeit umfaßt die Periode bis zu Tillichs Emigration in die USA 1933. Da vor allem auch dessen erste Werke berücksichtigt werden, schließt die Studie eine aktuelle Forschungslücke.

P. Tillich (1886–1965) hat nur wenige systematische Werke hinterlassen. Der Großteil seiner Arbeiten (über 6000 Druckseiten) besteht aus Artikeln und Vorträgen zu aktuellen Zeitproblemen und bezieht sich auf Fragen der modernen Philosophie und Psychoanalyse, auf die Theologie der Offenbarung, auf Ethik, Philosophie der Geschichte, Kunst, Erziehung u. a. Tief in der christlichen Tra-

dition zwischen Augustinus und Luther verwurzelt, in lebendigem Dialog mit Kant, Hegel, Schelling, Schleiermacher und Dilthey, angeregt durch die Arbeiten Heideggers, Barths und Bultmanns, ist sein Denken von universaler Weite. P. zeigt durch eine genaue chronologische Analyse der frühen Schriften Tillichs, die unmittelbar nach Beendigung des 1. Weltkrieges mit der Auseinandersetzung zwischen Kirche und Sozialismus beginnen, und in ständiger Konfrontation mit dem Gesamtwerk des Theologen, daß die großen Leitlinien seines Denkens schon in den ersten Werken sichtbar werden und bis zu den letzten Arbeiten ihre Gültigkeit bewahren. Dies ist umso erstaunlicher als Tillichs Sprache oft schwer verständlich ist, seine Terminologie stark variiert und ihr nicht selten die gedankliche Straffung fehlt. Tillich hat sich auch nie gescheut, seine Ansichten gegebenenfalls zu korrigieren.

Die Studie (vor allem an französische Interessenten gerichtet) ist in 3 Abschnitte gegliedert: Im 1. Kap. geht es um die ersten Schriften Tillichs (1919–1923) mit einer knappen Skizzierung der Zeitsituation nach dem 1. Weltkrieg in Deutschland als Ausgangspunkt (15–29), hierauf folgt die ausführliche Erörterung seines Religionsbegriffes und eine Auseinandersetzung mit Barth und Goganten (30–115). Da nach Tillich die Theologie nicht so sehr normativ aufzufassen ist, sondern sinnstiftend in die Existenz des Menschen eingreifen und eine neue Synthese zwischen Religion und Kultur vorbereiten helfen soll, bemüht er sich um eine „Theologie der Kultur“ (20). Das 2. Kap. „Hermeneutik“ (117–169) erläutert vorerst die Begriffe des „Dämonischen“ und des „Kairos“, um dann die Möglichkeiten der Gotteserfahrung aufzuzeigen, durch die das menschliche Leben allein erst sinnvoll werde; danach folgt eine Untersuchung der Dreiheit von „Religionsphilosophie, Geistesgeschichte der Religion und systematischer Religionslehre oder Theologie“ (146). Das 3. Kap. „Um eine Theologie der Offenbarung“ (171–227) umfaßt das Schrifttum Tillichs zwischen 1927 und 1933. Es handelt anfangs vom existentiellen Raum der religiösen Erfahrung und zeigt sein starkes politisch-soziales Engagement zugunsten der Arbeiterschaft und des Proletariats, später geht es um die Offenbarung in der Geschichte und ihre Aufnahme durch das endliche Sein. Ein letzter Abschnitt untersucht noch Tillichs Aufsatz „Christologie und Geschichtsdeutung“ (213–227) aus dem Jahre 1930, wobei sich deutlich die Loslösung aus der traditionellen Problematik der zwei Naturen zeigt und die Begriffe „Geschichte“ und „Christologie“ wie Frage und Antwort verstanden werden. — Der Anhang (231–250) bringt eine Zusammenstellung der Werke

Paul Tillichs und eine kritische Orientierung zur reichhaltigen Sekundärliteratur mit über 230 Einzeltiteln.

Alles in allem bietet die Studie durch die klare Darstellung von Tillichs Hauptanliegen und die sprachliche Präzision des Ausdrucks eine wertvolle Einführung in das Werk eines der führenden evangelischen Theologen der heutigen Zeit.

Kremsmünster

Konrad Kienesberger

MACQUARRIE JOHN, *Gott-Rede*. Eine Untersuchung der Sprache und Logik der Theologie. (232.) Echter, Würzburg 1974. Kunstleinen, S 246,40.

MacQuarries „God-Talk“ (New York 1967) liegt nun neben einer italienischen Ausgabe (Turin 1969) auch deutsch vor. Die Übersetzung stammt von der Münchner Philosophiedozentin Annemarie Pieper, die ihrerseits Vorarbeiten von Günter Stitz (Freiburg) verwendet. Die Übertragung ist angesichts der „very learned“ Diktion MacQuarries als geglückt anzusehen, obwohl sie auch manche relevante Pointe des englischen Urtextes dem deutschen Leser nicht weiterleitet.

Vf. behandelt nach einer längeren Einführung (15–33) die bekannten Theologen Bultmann (35–41), Barth (41–8) und Tillich (48–51) und stellt dar, was nach Meinung dieser *Theologie* = *Gott-Rede* eigentlich sei. Dabei setzt M. seine eigene Position als eine zwischen Tillich und M. Heidegger (51–2) vermittelnde an. Spätestens hier (51–2; vgl. 93, 197 et passim) erkennt man des Vf. Affinität für Heideggers „Existenz- und Seinsphilosophie“. Zunächst aber legt M. im 3. Kapitel (53–72) allgemeine Überlegungen zum Thema Sprache vor; er handelt sodann (73–92) über das theologische Vokabular, wobei er bereits deutlich darauf zu sprechen kommt, wofür er Theologie halte und wozu theologische Rede taue (76): „... wir können sagen, daß die theologische Sprache mitteilt, indem sie die Person, an die sie sich wendet, zur Begegnung mit dem heiligen Sein aufruft... (sie) interpretiert und erhellt durch Ausdruck und Darstellung die tiefsten Schichten einer gemeinsam erlebten Existenz“. Theologie als *Gott-Rede* ist eben nur möglich als „Sprache der Existenz und des Seins“ (213 ff), was M. weiters dahingehend erläutert, als daß die vererbten, z. T. mythischen und symbolischen Redeweisen in Religion und Theologie durch „existentielle Interpretation“ in „existentielle Rede“ zu übertragen seien. Heideggers Philosophie ist dabei die neue ancilla theologiae, um einen alten Mythos (152 ff) in einen, wie es scheint, neuen zu übersetzen.

Wie eine solche Interpretation zu geschehen habe, sollen Kap. VI und VII (112–51) demonstrieren, bleiben aber eine dahingehende Methodologie m. E. schuldig. Der Autor un-

terstützt Bultmanns weitgehendes Programm einer Entmythologisierung und Entsymbolisierung, er kritisiert mythologische, symbolische und paradoxe Redeweisen (152 ff) in der Theologie, setzt sich gründlich mit der analogen Redeform (189 ff) auseinander, tritt aber mit Barth (41–48) in die Orthodoxie des Glaubens an Gottes Existenz ein. Die grundsätzliche Situation eines analytischen Agnostizismus akzeptierend (218, vgl. 190) meint M. in seiner Auseinandersetzung mit dem logischen Empirismus und dessen Folgetheorien bezüglich religiöser Sprache, er habe durch „empirische Argumente“ (220) belegt, daß die „theistische Weltanschauung zumindest... wahrscheinlicher (erscheine)... als die atheistische“ (ebd). Dies z. B., jedenfalls aber seine Hauptthese, von der Notwendigkeit der Übersetzung traditioneller theologischer Aussagen in „existentielle Gott-Rede“ vermittelt Heideggers Philosophie stützt er nicht so sehr durch Argumentation als durch Heischen um Zustimmung. M. hat kein Interesse, theologische Rede gegenüber religiöser auszuzeichnen; diese wie jene hält er für auf gleicher semantischer Stufe stehend; er umgeht dadurch die Frage nach der Wissenschaftlichkeit der Theologie, wie sie sich etwa bei William W. Bartley in seinem (von M. übergangenen) Buch von 1962 (deutsch 1964) stellt.

Dem Buch (nach Meinung des Rez. eine empfehlenswerte Lektüre für jeden an „apologetischen“ Problemen interessierten Theologen, solange er die strikte Anlehnung an Heidegger kritisch im Auge behält) ist ein anscheinend schnell zusammengewürfeltes Vorwort von B. Casper vorangestellt. Eine gew. Flüchtigkeit erkennt man auch darin, daß MacQuarrie am Buchrücken und am Buchumschlag fälschlich MacQuarry heißt, (vgl. 94, Anm. 2), daß das ABC des Sachregisters (231–2) u. a. für die Ausdrücke „Sinn“ und „Symbole“ durcheinandergeraten ist, daß Günter Stitz, dem eine den Band abschließende MacQuarrie-Bibliographie (223–7) zu danken ist, in Stiz verkürzt ist (223) u. a. mehr (9: Otto Apel statt Karl Otto Apel; 9: Anm. 3; 230: Zuundeege statt Zuurdeeg z. B.).

Graz

Wolfgang L. Gombocz

BIBELWISSENSCHAFT AT, NT

ZIMMERLI WALTHER, *Studien zur alttestamentlichen Theologie und Prophetie*. Gesammelte Aufsätze II. (Theologische Bücherei, AT, hg. v. Sauter, Bd. 51) (336.) Kaiser, München 1974. Kart. DM 29.—.

Bd. I mit dem Titel „Gottes-Offenbarung“ (1963) hat großes Interesse gefunden. In diesem Band II macht Vf 18 Aufsätze, die zum Teil in Zeitschriften erschienen sind, leichter zugänglich.

Der 1. Aufsatz „Alttestamentliche Traditionsgeschichte und Theologie“ (9–26), G. v. Rad „in herzlicher und dankbarer Freundschaft zu seinem 70. Geburtstag gewidmet“, weist hin auf dessen Monographie „Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch“; Vf. erwähnt die Diskussionen über das „kleine geschichtliche Credo“ und kommt sofort auf die beiden Überlieferungskomplexe „Exodus“ und „Sinai“ zu. Im 2. Punkt beleuchtet er „die um David-Jerusalem kreisende jüngere Überlieferung“ (13), in der „ein sehr eigenständiges Traditionsgut steckt, das einen von der älteren Exodus-Sinai-Überlieferung verschiedenen Horizont theologischen Denkens zeigt“ (14). Der davidisch-jerus. Traditionskomplex sei für den Glauben der Folgezeit „ungeheim fruchtbar gewesen“ (14). Im 3. Punkt spricht Vf. von der Antwort der Israeliten beim Gedenken dessen, was Jahwe an Israel getan hat, und zeigt dies am „kleinen geschichtlichen Credo“. 4. betont Z.: „Theologisch relevante Tradition ist in jedem Fall Bericht über Geschehen, über dem der Herr Name Jahwes steht und anerkannt wird“ (17). Die „Theologie des Alten Testaments“ muß bei aller Isolierung der einzelnen Traditionsströme ihre innere Verbundenheit in dem Einen, in Jahwe, beachten. Im 5. Punkt richtet Z. den Blick auf den „Übergang von der frühisraelitischen Exodus-Sinai-Überlieferung zur David-Jerusalem-Tradition“ (19), d. h. auf die Richterzeit: Auch hier ist es „der vom Sinai“ (Ri 5, 5), der Rettung bringt. Im letzten Punkt wird dargelegt, daß hinter den verschiedenen Traditionsformulierungen, auch im Nord- und im Südreich, „Jahwe, der Gott Israels“ das eigentlich verbindende Bekenntnis war („die Mitte des Alten Testaments“).

Der 2. Aufsatz trägt den Titel: „Erwägungen zur Gestalt einer alttestamentlichen Theologie“ (27–54). „So hat man denn nach der Phase der ‚Religionsgeschichten‘ zögernd wieder angefangen, ‚Theologie‘ zu schreiben“ (27 f.). Ihre Mitte ist der Name Jahwe in der Selbstinterpretation von Ex 3, 14. Israel ist seinem Gott in der Geschichte begegnet, wobei „das Einsetzen der eigentlichen Israelsgeschichte beim Geschehnis der Herauslösung der in Ägypten zur Zwangsarbeit und Fron genötigten Ahnen“ (33) zu suchen ist. Die Väter- und die Urgeschichte geben Raum für religionsgeschichtliche Fragestellungen. „Die Religionsgeschichte lehrt, daß der Glaube Israels sich diesen (babylonischen und ägyptischen) Einflüssen gegenüber in einer ambivalenten Verhält“ (38). Z. zeigt weiters wie durch die Vorschaltung der Vätererzählungen und der Urgeschichte der Jahweglaube neue Dimensionen gewinnt.

Z. erörtert weiter die Bedeutung der Weisheitsliteratur für die atl Theologie und geht dann zu den Propheten über. Denn: „Seine

eigentliche Bewährungsprobe (aber) hat der Ansatz der Gestaltung einer alttestamentlichen Theologie vor dem Phänomen der schriftprophetischen Verkündigung zu bestehen“ (51).

Sachgerecht schließt daher der Aufsatz „Die Bedeutung der großen Schriftprophetie für das alttestamentliche Reden von Gott“ (55–72) an. Er wird dann im Detail verhandelt in: „Verkündigung und Sprache der Botschaft Jesajas“ (73–87), „Jesaja und Hiskia“ (88–103), „Die Botschaft des Propheten Ezechiel“ (104–134), „Das verhüllte Gesicht des Propheten Ezechiel“ (135–147), „Ezechieltempel und Salomostadt“ (148–164). Von der „Nullpunktsituation“ und ihrem Segen sprechen „Planungen für den Wiederaufbau nach der Katastrophe von 587“ (165–191) und „Der Wahrheitserweis Jahwes nach der Botschaft der beiden Exilspropheten“ (192–212). Daran schließt ein kürzerer, sehr interessanter Aufsatz an: „Zur Vorgeschichte von Jes 53“ (213–221). „Das Gnadenjahr des Herrn“ (222–234) spricht von der „zionistischen Hoffnung“ der Judenschaft im neubabylonisch-frühpersischen Bereich, wie sie bei Tritojesaja vorliegt, und in geistlicher Zweitverwendung einer Sprache ausgedrückt wird. Die geistigen Parallelen mit Deuterojesaja und dem Buch Leviticus werden einseitig dargelegt; zum „Ausrufen der Freilassung“ vgl. Lev 25, 9 f. „Ein Beitrag zur exilisch-nachexilischen Theologie“ ist der Untertitel von „Erstgeborene und Leviten“ (235–246). Er zeigt, „daß der Glaube der nachexilischen Zeit keineswegs nur von steril gewordener überkommener ‚Tradition‘ lebt“ (246).

Könnte man die bisher genannten Aufsätze fast wie die einzelnen Kapitel eines fortlaufenden Themas lesen, so sind die letzten 5 Themen untereinander nicht verbunden. „Das Bilderverbot in der Geschichte des alten Israel. Goldenes Kalb, eherne Schlange, Mazzeben und Lade“ (247–260), „Zwillingspsalmen“ (261–271), „Häsäd (fromm) im Schrifttum von Qumran“ (272–283), „Der Prophet im Alten Testament und im Islam“, Festvortrag am Basler Missionsfest 1943 (284–310), „Was ist der Mensch?“, Rektoratsrede in Göttingen 1964 (331–324). Ein Stellenregister (325–336) beschließt das Buch.

Alles in allem: Alle Aufsätze sind wissenschaftlich solid gearbeitet, nehmen keine extremen Positionen ein und können allen, die biblische Vorbildung mitbringen, wärmstens empfohlen werden.

St. Pölten

Heinrich Wurz

GESE HARTMUT, Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie. (BEvTh Bd. 64) (258.) Kaiser, München 1974. Ln. DM 36.–.

Vf. hat hier verschiedene Aufsätze neu ver-

öffentlich, um sie leichter zugänglich zu machen. Die Zuordnung der einzelnen Themen zueinander ist dabei so gut gelungen, daß bei der Lektüre der Eindruck eines Sammelbandes fast verschwindet. Namen-, Sach- und Bibelstellenregister erleichtern die wissenschaftliche Verwendung.

„Den Eingang bildet ein Aufsatz zur Grundlegung einer biblischen Theologie. In drei Aufsätzen werden zunächst Probleme und Materialien der Sinaiüberlieferung behandelt; denn in der Sinaiüberlieferung scheint mir der traditionsgeschichtliche Kern des Alten Testaments gegeben zu sein. Zwei Aufsätze beschäftigen sich sodann mit dem Geschichtsdanken des Alten Testaments und der theologischen Arbeit am ältesten Geschichtswerk, zwei weitere mit der theologischen Neuorientierung, die durch die Zionstheologie möglich wurde und die in das Neue Testament hinein ganz besonders fortwirkte. Daran schließen sich zwei Aufsätze an, die eine Redaktionsgeschichte des im Jerusalemer Kult entwickelten Psalters entwerfen. Ein Aufsatz ist der späteren Weisheitsliteratur, Koheleth, gewidmet. Die letzten drei Aufsätze beschäftigen sich mit der apokalyptisch geprägten Theologie“ (Vorwort S. 7).

Jedes behandelte Thema wäre einer eigenen Würdigung wert. Indes nur einige Hinweise! Im Hinblick auf den Umfang des Kanons, wo es bei Juden und Christen, Protestanten und Katholiken zu verschiedenen Auffassungen kam, begrüße ich die Feststellung: „Ein christlicher Theologe darf den masoretischen Kanon niemals gutheißen; denn der Kontinuität zum Neuen Testament wird hier in bedeutendem Maße Abbruch getan. Mir scheint unter den Einwirkungen des Humanismus auf die Reformation die eine verhängnisvoll gewesen zu sein, daß man die pharisäische Kanonreduktion und masoretische Texttradition, auf die man als ‚humanistische‘ Quelle zurückgriff, miteinander verwechselte und Apokryphen aussondernde“ (16 f vgl. auch 29).

Der erste große Aufsatz „Erwägungen zur Einheit der biblischen Theologie“ (11–30) mündet in die grundlegende Feststellung: „Das Neue Testament an sich ist unverständlich, das Alte Testament an sich ist mißverständlich“ (30). Wie wichtig es ist, die beiden Testamente als Einheit zu nehmen, ist den Katholiken auch durch *Dei Verbum*, Art. 16, erneut in Erinnerung gerufen worden. Die „Bemerkungen zur Sinaitradition“ (31–48) geben zugleich einen Überblick über die Forschung und die Literatur der jüngeren Zeit. Mit Gal 4,25 wird die Frage nach der Lage des biblischen Sinai wiederum aufgegriffen. Eine Lokalisierung ist vorläufig nicht möglich (vgl. 52). Eine Gleichung Hagar – Hegra scheint dem Vf. aber gegeben (Hegra liegt auf der Halbinsel Arabien, nicht auf der Halbinsel Sinai).

Ohne die anderen Aufsätze gering zu schätzen, will ich auf die Titel „Natus ex Virgine“ (130–146) sowie „Anfang und Ende der Apokalyptik, dargestellt am Sacharjabuch“ (202 bis 230) besonders verweisen. Vf. geht von der Gattung des Sohnesverheißungsorakels Gen 16,11... Lk 1 aus. Es geht bei Lukas „nicht prinzipiell um das biologische Paradoxon einer vaterlosen Geburt...“, sondern um das Erscheinen des eschatologischen Davididen“ (133). Die ursprüngliche Konzeption des Davidismus finden wir in Ps 132, „während der zumeist herangezogene Text 2 Sam 7 eine spätere Uminterpretation im deuteronomischen Geiste darstellt“ (135 f). In Ps 2,7 und Ps 110,3 wird „die Inthronisation des davidischen Königs auf dem Zion als Geburt und Erschaffung durch Gott verstanden“ (139). Jes 9,5 f steht letztlich in „Diskontinuität zu der historischen Vergangenheit. Dieser Herrscher ist nicht einfach die geradlinige Weiterführung der alten Dynastie...“, vielmehr kommt es hier aus der völligen Auflösung heraus zu einer Neugründung des davidischen Königtums“ (140). 142 ff bringt Vf. seine Interpretation von Jes 7,10–17. Um nicht mißverstanden zu werden, sei nur verraten: Es handelt sich bei der *ha 'alma* um eine bestimmte aber unbekannte junge Frau. Sie ist wie die verborgene „Gebärende, die gebiert“ (Mich 5,2) „das Tor, durch das das göttliche Heil in diese Welt eintritt“ (143 f). Die Übersetzung der Septuaginta (*parthénos*) sagt nichts über eine jungfräuliche Geburt aus (vgl. 145).

Die ntl Traditionsbildung ist selbstverständlich nachösterlich. „Eine aus biographischen Gründen entstandene Geburtsgeschichte konnte im Rahmen der neutestamentlichen Traditionsbildung gar nicht aufkommen; hier entstand erst eine Geburtsgeschichte, als man die Geburt selbst als das Heilereignis, als Evangelium verstand. Die Geburt ist schon das ganze Evangelium, auf eine besondere Inthronisation braucht nicht Bezug genommen zu werden. D. h. in diesem Verständnis der Geburt fiel zusammen, was bei Jesaja in so große Nähe zueinander gerückt war: die physische Geburt und die Gottesgeburt zum Sohne Gottes. Damit war die Vorstellung eines *natus ex virgine* erreicht“ (145).

Der Aufsatz „Anfang und Ende der Apokalyptik, dargestellt am Sacharjabuch“ (202 bis 230) bringt mit der Erklärung des Buches eine gute Einführung in die Apokalyptik. Die apokalyptische Basis ist zum Verstehen des ntl Geschehens notwendig. Überscharf formulierte dies 1960 E. Käsemann in dem Satz: „Die Apokalyptik ist – da man die Predigt Jesu nicht eigentlich als Theologie bezeichnen kann – die Mutter aller christlichen Theologie gewesen.“ Mit diesem Zitat wollte ich aber nur die Aktualität des The-

mas „Apokalyptik“ in der heutigen Theologie beleuchten.

Abschließend möchte ich dem Vf. danken, daß er eine Reihe von für die biblische Theologie bedeutsamen Aufsätzen uns so gut zugänglich gemacht hat.

St. Pölten

Heinrich Wurz

KEEL OTHMAR, *Wirkmächtige Siegeszeichen im Alten Testament*. Ikonographische Studien zu Jos 9, 18–26; Ex 17, 8–13; 2 Kön 13, 14–19 und 1 Kön 22, 11. (Orbis Biblicus et Orientalis 5). (232 S. 78 Abb.) Universitätsverlag, Freiburg (Schweiz) / Vandenhoeck & Rupprecht, Göttingen 1974. Brosch. sfr. 32.—.

K. zeigte in seinem Werk „Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament“ (1972) (vgl. Th PQ 1974, 384 f), wie tief das Sprechen des Psalmenbeters in der altorientalischen Welt wurzelt und wie es sich auch davon unterscheidet. In dieser neuen Monographie weist er einen direkten Zusammenhang zwischen der altorientalischen/altägyptischen Ikonographie und biblischen Texten nach an Hand von 4 atl Texten.

Der 1. Teil behandelt den Gestus der mit dem Kidon (Sichelschwert) ausgestreckten Hand in Jos 8, 18–26. Josua verwendet diesen Gestus bei der Eroberung von Ai und bewirkt so den Sieg der Israeliten. Nach der literarkritischen Erörterung kommt K. zu dem Schluß, daß die Darstellung eine jüngere Variante zur Einnahme Gibeas (Ri 20) sei. Die Übertragung des Motivs vom Ausrecken des Sichelschwertes (Jos 8, 18.26) hat auf ikonographischem Weg stattgefunden (es liegt das ägyptische Motiv von Abb. 21 zugrunde). Der Glaube Israels mußte jedoch dieses Motiv etwas modifizieren. Josua ist es nun und nicht mehr die Gottheit, der das Sichelschwert in der ausgestreckten Hand hält, während das Volk die Rolle übernimmt, die auf dem ägyptischen Bild dem Pharao zukommt.

Im 2. Teil behandelt K. die Geste(n) des Mose in Ex 17, 8–13 und versteht dabei die beiden erhobenen Hände des Mose, die den Sieg Israels über Amalek bewirken, als ursprünglich zur Tradition von Ex 17, 8–13 gehörig. Die Erhebung der Hände ist für Israel ebenso selten wie das ausgestreckte Sichelschwert. In Ägypten dagegen gehören die erhobenen Hände zu den verbreitetsten Gesten. Auch dieses Motiv der erhobenen Hände hat auf ikonographischem und nicht auf literarischem Weg von Ägypten her Eingang in diese Tradition Israels gefunden. Als Vorbild dieser Übertragung dürfte man sich etwa eine Darstellung wie die auf dem Skarabäus vom Tell Masos (Abb. 53) vorstellen können. Abschließend wird auf Grund assyrischer Belege eine neue Deutung für Jes 59, 8 vorgeschlagen.

Im 3. Teil geht K. auf das Schießen und Schlagen auf Geheiß des Elischa (2 Kön 13, 14–19) ein. Auch dieser Ritus sei von Ägypten her übernommen. Da in Ägypten jedoch keine ikonographische Kontinuität zu diesem Thema besteht, dürfte es wahrscheinlicher sein, daß der Ritus auf dem „Weg des Berichtes und Erzählens nach Israel gelangt sei“ (121). Der 4. Teil behandelt die Hörner des Propheten Zidkija (1 Kön 22, 11). Es wird religionsgeschichtliches Material zum Thema aus dem syrisch-palästinensischen und ägyptischen Raum vorgestellt und die Hörner nicht isoliert, sondern mit einer Kappe verbunden gedeutet. Die Kappe an sich war jedoch so unbedeutend, daß man nur von Hörnern sprach. Im Anhang wird über die Übergabe von Gefangenen an die Gottheit durch den König und über das Ausrecken der Hand berichtet.

K. hat mit seinem neuen Buch wiederum gezeigt, wie wichtig es ist, die Kulturen Mesopotamiens, Syriens und Ägyptens für die Auslegung des AT heranzuziehen. Leider wird der religionsgeschichtlichen Methode nicht immer die entsprechende Aufmerksamkeit geschenkt (atl und ntl Methodenlehrbücher nennen diese Methode nicht einmal!), obwohl sie die anderen Methoden nicht nur ergänzen, sondern oftmals ein echtes Korrektiv sein kann. Die ikonographische Methode, die K. in Europa wohl als erster konsequent entwickelt und angewendet hat, muß dabei integrierender Bestandteil der religionsgeschichtlichen Methode werden. Das Buch ist in seiner Aufmachung praktisch und gefällig und durch die Register leicht erschließbar. Besonders hervorgehoben seien die schönen und genauen Zeichnungen, die zum Großteil die Frau des Verfassers H. Keel-Leu angefertigt hat.

Linz

Karl Jaroš

GNILKA JOACHIM, *Neues Testament und Kirche*. (FS. f. R. Schnackenburg) (580.) Herder, Freiburg 1974. Ln. DM 68.—.

Aus Anlaß des 60. Geburtstages des angesehenen Exegeten in Würzburg erschienen 2 Festschriften: die Schülerfestschrift „Biblische Randbemerkungen“, mit 30 Beiträgen zu Themen, welche sich mit der kirchlichen Praxis beschäftigen samt einer aufschlußreichen „biographischen“ Einleitung (Würzburg 1974) und die vorliegende Freundschaftsgabe mit 32 Beiträgen europäischer und amerikanischer Professoren der Exegese, Katechese, Dogmatik und Fundamentaltheologie, aus kath. wie evang. Lager, die dem Jubilar sachlich und persönlich verbunden sind. Als Thema wurden die beiden Pole gewählt, welche die Arbeit und Existenz des Geehrten bestimmen: NT und Kirche, näherhin die Reflexion des gegenseitigen Verhältnisses und zwar auf Grund von An-

stößen, die vom Werk des Jubilares ausgingen.

Prüft man die Beiträge der Festschrift unter diesem Gesichtspunkt, so darf man feststellen, daß die Konzeption weithin verwirklicht wurde. Es handelt sich durchgängig um gewichtige Auseinandersetzungen und Neuanstöße zu zentralen Fragen aus dem gewählten Themenkreis. Auf einzelne besonders gewichtige soll hingewiesen werden. Wertvolle Überlegungen zur Hermeneutik und Methodenreflexion bieten J. Gnilka (Methodik und Hermeneutik), R. Pesch (Die Verleugnung des Petrus), der die wichtigsten Methoden an Mk 14, 54.66–72 „demonstriert“, und H. Schlier (Zur Frage: Wer ist Jesus?), der zeigt, daß die historisch-kritische Fragestellung lediglich zu fragen vermag: Wer war Jesus?, weil sie die Frage nach dem ab Ostern in der Kirche fortwirkenden Christus nicht stellt, also auf Grund eines beschränkten Horizonts die ganze Geschichte des Fortwirkens des Gekreuzigten ab Ostern ausklammert. „Der historische Jesus ist nicht der wirkliche geschichtliche Jesus, sondern der unter bestimmten begrenzenden Voraussetzungen ausgemachte und ausgelegte Jesus.“ Der wirkliche Jesus Christus hat sich demgegenüber „verbindlich eröffnet in der Interpretation der Evangelien, bzw. der ntl Schriften überhaupt“.

Auf Zentralprobleme gehen ein die Beiträge von W. G. Kümmel (Heilsgeschichte im Neuen Testament?), A. Vögtle („Theologie und Eschatologie“ in der Verkündigung Jesu?), H. Schürmann (Das Gesetz des Christus), G. Schneider (Präexistenz Christi), W. Thüsing (Rechtfertigungsgedanke in den Korintherbriefen), C. K. Barrett (The father is greater than I), P. Hoffmann (Der Petrus-Primat im Mt Evangelium) und J. Blank (Die Sendung des Sohnes). Kümmel weist nach (gegen Klein u. a.), daß „Petrus zweifellos heilsgeschichtlich denkt“, auch bei seiner Rechtfertigungsbotschaft, und daß es „ohne die Heilsgeschichte nicht geht“ im NT. Vögtle stellt in einer kritischen Analyse gegen H. Schürmann fest, daß die eschatologische Verkündigung Jesu nicht gleichsam selbständig neben seiner Gottesverkündigung steht, wobei beide Aussagezeilen ihre Einheit im „ontologischen“ Sohnssein Jesu hätten, so daß die „Nähe“ Gottes letztlich nicht eine zeitliche, sondern eine existentielle gewesen wäre, sondern daß vielmehr die eschatologische Verkündigung (einschließlich der Naherwartung) den Rahmen der Gesamtverkündigung Jesu bildete. Vielmehr gelte es, das Problem der nicht eingetretenen Naherwartung vollauf ernst zu nehmen (mit E. Gräßer). Die Beiträge von Schneider und Barrett informieren über die jeweiligen Probleme, während C. D. F. Moule (Neglected Features in the Problem of „the Son of Man“) auf Gegebenheiten hinweist,

die in der deutschsprachigen Menschensohnforschung bisher nicht oder nicht gebührend berücksichtigt wurden. Der sehr kritische Aufsatz von Hoffmann sieht den Felsen-Namen des Simon in der Tatsache der Erstberufung dieses Jüngers, nicht in einem Akt Jesu begründet, wobei Matthäus – hier auf Q fußend – den Petrus als den Typ des Jüngers herausstellt und zugleich die Kontinuität seiner Gemeinde mit Jesus historisch und theologisch zu sichern versucht. „Exegetisch betrachtet vermag Mt 16, 17–19 weder die Ableitung eines Primats-Amtes aus dem Petrus-Primat noch dessen Ausgestaltung im Rahmen einer sakral-feudalistischen Kirchenstruktur zu begründen. Mt versteht die Felsenfunktion und die Schlüsselgewalt des Petrus von dessen historisch-einmaliger Bedeutung für die Kontinuität der Kirche mit dem irdischen Jesus her.“ H. hält aber die Herausbildung eines faktischen Primats der Großgruppe Kirche nicht für illegitim, solange „die Bindung an das Programm Jesu nicht in Frage gestellt“ wird. An diesem Beitrag in dieser Festschrift zeigt sich am deutlichsten der Umbruch der katholischen Exegese nach dem 2. Weltkrieg.

Während die Aufsätze von Schürmann und Thüsing die Frage nach der Mitte des Evangeliums bei Paulus bedeutsam neu akzentuieren, F. Mußner Eph 2 als „ökumenische“ Synthese katholischer und evangelischer Theologie herausstellt, H. Zimmermann einen neuen, sehr bedenkenswerten Entwurf des Christushymnus vorlegt, der dem Joh. Prolog zugrundeliegt („Joh.“ fügte die Logos-Aussagen ein, die nicht auf die Inkarnation des präexistenten Gottessohnes, sondern auf die durch das Kommen des Sohnes bewirkte Offenbarung Gottes, näherhin auf das 4. Ev. abzielen), P. Stuhlmacher die Bearbeitung eines kosmologischen Christushymnus in Eph 2, 14–18 (gegen Gnilka u. a.) verneint, K. Kertelge eine Neuinterpretation der Apokalypsis-Aussage Gal 1, 12 von Mt 16, 17; 11, 25–27 und Q her versucht, de la Potterie eine instruktive Übersicht über die Auslegungsmöglichkeiten von Joh 19, 27 b bietet, dürfte den fruchtbarsten Anstoß zu vertiefter Forschung J. Blank bieten (Die christologische Sendung des Sohnes. Zur Bedeutung des Gleichnisses von den bösen Winzern Mk 12, 1–12). Er versteht das Winzergleichnis als nachösterliche Gemeindebildung mit allegorischen Zügen, bringt aber zugleich beachtliche Argumente für die Annahme bei, daß sowohl hinter der Sohnes-Christologie von Markus wie auch Q eine alte palästinensische Tradition steht, die auf „das existentielle Sohnsbewußtsein Jesu“ zurückgeht (s. seine Vaterbotschaft, vgl. Mt 4, 3.6; 11, 25 f; Mk 1, 9–11; 9.7–9; 12, 12). Er fordert darum dazu auf, die Beziehungen zwischen Q und Markus genauer zu untersuchen, nachdem die ent-

sprechenden Vorarbeiten zu Q und Mk nun vorliegen.

Gerade dieser inhaltlich so reiche Band zeigt, welche Bedeutung heute der Exegese des NT für das Glaubensverständnis und die Glaubensverkündigung der Kirchen, gerade auch der katholischen, zukommt und wie dringlich das Gespräch zwischen Exegeten und Dogmatikern geworden ist, soll es zu einer fruchtbaren Entfaltung der neuen Erkenntnisse im Ganzen des kirchlichen Glaubensverständnisses kommen. (Leider kam in dieser Festschrift die Reflexion zum Thema: „Kirche, konkret“ zu kurz!) Wann aber und wie werden die Ergebnisse der theologischen Forschung in das Leben und Verkünden der „amtlichen“ Kirche Aufnahme finden?

Passau

Otto Knoch

KERTELGE Karl (Hg.), *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.

Die Beiträge gehen auf Vorträge und Arbeitskreise zurück, die im April 1973 auf der Tagung der deutschsprachigen katholischen Neutestamentler in Wien gehalten wurden. Die Frage nach dem historischen Jesus gerät nur dann nicht in „Sackgassen“, wenn sie mit einer ständigen Methodenbesinnung einhergeht. Deshalb ist zu begrüßen, daß die in Wien vorgelegten Gedanken, die sich vor allem dem Methodenproblem widmen, nun der Öffentlichkeit zugänglich sind. Der (evang.) Mainzer Neutestamentler F. Hahn stellt „Methodische Überlegungen zur Rückfrage nach Jesus“ an. Sein Beitrag ist nicht nur der umfangreichste (11–77), sondern wohl auch der wichtigste. Es gilt, einen genuin theologischen Ansatz zu finden und die immanente Tendenz der historisch-kritischen Methode nach Möglichkeit auszuschalten, ferner, mit Hilfe der Rückfrage die Rezeption der Jesusüberlieferung in das Kerygma zu erhellen und dann weiter zu klären, welche sachliche Tragweite die Untersuchung des Rezeptionsvorganges haben kann (73 ff.). — „Kriterien für die historische Beurteilung der Jesusüberlieferung in den Evangelien“ erörtert F. Lentzen-Deis. Er zeigt, daß die Kriterienfrage mit ständiger Kritik des historischen Fragens selbst verbunden sein muß, und fordert Methodenpluralismus.

F. Mußner und seine Mitarbeiter legen das Arbeitspapier für einen Wiener Arbeitskreis vor: „Methodologie der Frage nach dem historischen Jesus“. Die übliche Formel „Historischer Jesus — Christus des Glaubens“ vermischt historische Prozesse mit sprachlichen. Die Formulierung „Jesus und der Text“ kann die Problematik besser sichtbar machen. Der Ansatz von der Linguistik her, den M. hier programmatisch versucht, ist in der deutschen

Exegese noch wenig zum Zug gekommen. Eine weitere Arbeitsgemeinschaft unter R. Pesch diskutierte seine Thesen über „Die Überlieferung der Passion Jesu“. P. plädiert (wie in einer Reihe seiner neueren Aufsätze) für eine ursprüngliche Langform der Passionserzählung, die mit Mk 8, 27–33 eingesetzt hätte. Zugleich wäre damit der historische Quellenwert bedeutend höher zu veranschlagen, als man das heute üblicherweise tut. K. Kertelge behandelt: „Die Überlieferung der Wunder Jesu und die Frage nach dem historischen Jesus“. Die Wunder Jesu sind in der frühen Überlieferung nicht Gegenstand unmittelbar historischen Interesses. Die Untersuchung der Wundererzählungen bietet jedoch einen Weg der Annäherung an das irdische Wirken Jesu.

„Der geschichtliche Jesus in seiner ständigen Bedeutung für Theologie und Kirche“ lautet das Thema des Vortrags, den R. Schnackenburg hielt und der die Gesamtthematik weiterführt. Dabei stellt Sch. die kritische Funktion der Exegese innerhalb der Theologie, ihre positive Aufgabe bei der Rückfrage nach dem Jesus der Geschichte und bei der Auslegung der ntl. Texte heraus. Er bezieht in den Aufgabenkreis des Exegeten aber auch eine „prospektiv-kreative Aufgabe“ ein, nämlich die „fremde“ Sprache der Bibel in die Sprache unserer Zeit zu übersetzen.

Der reichhaltige Band, den der Hg. mit einer Einführung versah und der am Schluß ein Autorenregister (gleichzeitig als Schlüssel zur Literatur) enthält, bedeutet für die theologische Jesusforschung einen kräftigen Impuls. Er kann jedem Theologen bestens empfohlen werden.

Bochum

Gerhard Schneider

FREI HANS W., *The Eclipse of Biblical Narrative. A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*. (IX u. 355.) Yale Univ. Press, London 1974 Ln. £ 7.50.

Vf. untersucht die hermeneutischen Grundsätze, die sich vor allem in England und Deutschland im theol. Denken des 18. und etwa der ersten Hälfte des 19. Jh. finden. Besonders bespricht er anhand der Auslegung erzählender Abschnitte der Bibel das Problem der Deutung narrativer Texte. Die Interpretationsweise vor dem Durchbruch der kritischen Theologie setzte die Übereinstimmung vom Bericht mit dem historischen Geschehen sowie einen im Ganzen der Bibel fortlaufenden, sich stetig explizierenden Geschehenszusammenhang voraus. Nach dem Durchbruch zeigt sich eine immer weitergehende Differenzierung verschiedener Aspekte der erzählenden bibl. Texte, was immer komplexere Probleme der Deutung mit sich bringt.

Das wörtliche Verständnis (die Annahme der Übereinstimmung vom Bericht mit den

Tatsachen) wird von den kritischen Theologen zwar aufgegeben, die neuen Interpretationsweisen sind aber unzulänglich, da sie alle (so verschiedenartig sie auch sind) die Bedeutung der Texte außerhalb dieser selbst ansetzen. Man erkennt zwar die „geschichtsähnliche“, „realistische“ Erzählweise, kann sie aber aus Mangel an entsprechenden Methoden nicht in den Griff bekommen bzw. die Frage nach der Relevanz dieser Darstellung untersuchen. Folge davon ist ein Abgleiten in die Fragestellungen der Historizität, wie F. überzeugend darstellt. Von daher erklärt sich auch der leider zuerst unverständliche Buchtitel. Die Metapher „Eclipse“ soll das Dilemma illustrieren, wonach das Vorhandensein der realistischen Textmerkmale zwar vorausgesetzt, nicht aber in seiner Relevanz gesehen wird. Daß diese Ansicht Freis gerechtfertigt ist, zeigt die von ihm vorgenommene Einordnung der theologischen Fragestellungen in den Gesamtzusammenhang des zeitgenössischen Denkens. Während z. B. die Literaturkritik geschichtsähnliche Merkmale in durchaus adäquater Weise zu behandeln weiß, bleibt die Theologie trotz vielfältiger Neuansätze in der Frage nach der Historizität befangen.

Mit der Fülle der behandelten Einzelfragen und Autoren stellt dieses Buch einen wichtigen Beitrag zur Diskussion der hermeneutischen Methoden des betreffenden Zeitraums dar. Sekundär- und insbesondere Primärliteratur wird ausgiebig herangezogen. Ein umfangreicher Index, in dem man noch immer einiges vermißt, beschließt das Buch, das leider kein Literaturverzeichnis hat. Eine transparentere und einheitlichere Gliederung sowie von Anfang an klarere Begriffsbestimmungen (vgl. z. B. die zwei verschiedenen Bedeutungen von „realistisch“, S. 1 u. ö. bzw. S. 10 u. ö.) wären von Vorteil. Daß mitunter die große Ausführlichkeit der Darstellung auf Kosten der Klarheit geht, liegt wohl in der Natur einer so breit angelegten Untersuchung.

Wien

Wilhelm Pratscher

KIRCHENGESCHICHTE

BASTEL HERIBERT, *Der Kardinal Pierre de Bérulle als Spiritual des französischen Karmels*. (Wiener Beiträge zur Theologie, Bd 43) (138.) Dom-V., Wien 1974. Kart lam. S 130.—, DM 19.80.

Der Band umfaßt Darstellung (11–56) und als Quellenteil (57–123) eine dankenswerte Übersetzung aus der geistlichen Korrespondenz des Kardinals.

Pierre de Bérulle (1575–1629) gehört bekanntlich jener Generation aristokratischer Geistlicher Frankreichs an, denen das geistige Erbe Luthers und Calvins zur Bewältigung vorlag. Es war die Zeit, die eben den Gnadenstreit durch ein „Roma locuta“

hinter sich gebracht hatte. Es waren die Jahrzehnte des Augustinisten Cornelius Jansenius (1585–1639). Noch zu Lebzeiten Bérulles sammelten sich Kräfte des Widerstandes um das Zisterzienserinnenkloster Port Royal gegen den Machiavellismus des Kardinals Richelieu. Die Stellung zu den Jesuiten ist zwiespältig. Einige Jahrzehnte später wird Pascal seine „Lettres à un provincial“ schreiben. Diese Prälategeneration war durch den Titel der Geburt seit Jh. zur Diplomatie, zur Herrschaft und zur hohen Politik berufen. Andererseits schreiben sie ästhetische Traktate und stehen bewußt in der Tradition der deutschen Mystik. Sie versuchen die Erneuerung (und Rekatholisierung) der Kirche und des Staates von innen und von außen. Sie verstehen mit dem weltlichen wie mit dem geistlichen Schwert immer noch gleich gut umzugehen.

Alles das und noch manches von Belang spiegelt sich in der vorliegenden Quellensammlung, wenn es erlaubt ist, das Pferd von hinten aufzuzäumen. Die Briefe sind eine überaus reizvolle geistliche Lektüre, die sich gelegentlich auch allerdings in Gemeinplätze verliert. Sie waren ja nicht zunächst zur Publikation bestimmt, sondern ein sehr handfestes Mittel der geistlichen Führung konkreter Konvente und konkreter Menschen.

Hier dürfen auch einige Wünsche hinsichtlich der Verarbeitung der Quellen angemeldet werden. Zunächst sei vorweggenommen, daß der Textanhang eigentlich der reizvollere Teil der Arbeit ist. Das darf andererseits wieder nicht wunder nehmen, da doch die Quelle am Ursprung meist klarer und reicher sprudelt als im gefaßten Zustand. Die Darstellung soll auch kein Ersatz für das Studium der Quellen sein. Hier ergibt sich aber ein gewisses Dilemma im Methodischen der Abhandlung. Einerseits müßte sie auch das Inhaltliche der Quelltexte vermitteln, andererseits müßte sie gewissermaßen eine neue Kreatur sein. Man kann überzeugt sein, daß Vf. sicherlich wesentlich mehr über seinem Stoff steht, als es durch die Darstellungsweise zum Ausdruck kommt. Diese wirkt auf Grund des oben genannten Dilemmas, wie mir scheint, doch auf weite Strecken wie eine Paraphrase. Es war sicher nicht leicht, dieser Schwierigkeit zu entgehen. Man hätte wohl die Gehaltsanalyse systematischer auf einige hervorstechende Kategorien des Kardinals hin strafen müssen. Vielleicht hätte man das ganze um seine Inkarnationstheologie, die in verschiedensten Spielarten immer wiederkehrt, gruppieren können.

Dazu wird man auch bei einer straff geführten systematischen Darstellung nicht ganz auf den traditionsgeschichtlichen Zusammenhang wichtiger Kategorien wie „Mysterium“, „Anbetung“, „état“, wie auch praktischer Haltungen (etwa „rigueur“) und

Observanzen (etwa Kommunionpraxis) gänzlich verzichten können. Das heißt nicht, daß hier einem Historizismus als Selbstzweck das Wort geredet werden soll. Es ist einfach eine Frage der Profilierung, Relativierung und überhaupt des tieferen Verständnisses der vorliegenden Äußerungen. Manches von den genannten Desideraten holt Vf. im reichlichen Anmerkungsapparat auf, was beweist, daß er durchaus in der Lage ist, diese in den Texten vorhandenen Probleme zu sehen und anzusprechen. Manches wäre wohl auch auf Grund der Korrespondenz über den Charakter des Kardinals zu sagen gewesen. Die herrschaftliche Festigkeit des Gottesmannes imponiert. Man braucht hinter seiner stattlichen Figur nur die Fassade eines der Schlösser der großen Ludwige vorzustellen. War nicht dieser Prälat doch mehr Lenker als Inspirator des Karmels mit etwas anderen Nuancen, als es Vf. in der Konklusion darstellt? Ich frage mich überhaupt, ob das Vokabel „Spiritual“ für ihn so ganz paßt.

LOIDL FRANZ, *Auftrag und Verwirklichung*. (FS zum 200jährigen Bestand der kirchenhistorischen Lehrkanzel seit der Aufhebung des Jesuitenordens 1773) (Wiener Beiträge zur Theologie, Bd. 44) (409.) Dom-V., Wien 1974. Kart. lam. S 360.—, DM 52.50.

Die überaus lesbare Festschrift zeichnet sich innerhalb ihres Genres durch unzweifelhafte Originalität aus. In ihrer formalen Eigenwilligkeit erinnert sie an ein augenscheinliches Charakteristikum des Wiener Kirchensprengels, das einmal dahingehend formuliert wurde, daß es nirgendwo in deutschen Landen einen Klerus gebe, der so wenig gleichgeschaltet erschiene und in dem Spezialtalente so wohl zur Entfaltung kämen wie in der alten Donaumetropole. Ein und ein halbes Dutzend Beiträge spiegeln eine Vielfalt, Individualität und Freiheit, die in ihrem reizvollen Laissez à faire Beachtung verdienen. Hinsichtlich ihrer Varietät rangiert die Palette zunächst vom Autobiographischen (F. Loidl, O. Krammer), Zeitgeschichtlichen (L. Jedlicka, O. Krammer), von der Ikonographie (A. H. Benna), Hagiographie (L. Grill) und religiöser Volkskunde, von der Lokalgeschichte und Topographie (G. Gartner, R. Perger, R. Lorenz, H. Größig) bis zur Medizin- (G. Roth), Universitäts- (E. Kovács) und Theologiegeschichte (V. Zsifkovits, K. Binder, K. Beck, H. Holtstiege). Dazu kommt ausführliche Dokumentation, Textkritik und intensiver Quellenbezug. Was die Individualität und den Horizont der Darstellung betrifft, so gilt der Vorzug in sehr ausgeglichener Weise praktisch für alle Beiträge, wird aber vor allem bei lokalhistorischen Untersuchungen angenehm spürbar, weil man daselbst Kleinkrämerei und Maulwurfsperspektive am ehesten erwarten könnte. Dem ist aber nicht so. Das soll

nicht heißen, daß dem Leser kein Wunsch mehr offen bliebe. Z. B. könnte man fragen, wie der Katalog fürstlicher Heiligenattribute (39 ff) noch hinsichtlich des Zusammenhanges zwischen Kanonisation und politischem Kalkül zu erhellen wäre. S. 123 ff wäre es aufschlußreich gewesen, wirklich einmal das Credo der Waldenser zu erfahren. Der Zusammenhang zwischen der Armutsbewegung und der Reformation dürfte nicht bloß präsumiert werden. Das Motiv vom „waffenlosen Priester“ (134 ff) verdiente ein noch umfassenderes Studium. Manche Argumente mögen nicht überzeugend, manche Darstellung ergänzungsbedürftig sein. Insgesamt sind aber sogar die Mängel von einem gewissen Niveau her bedingt, wenn man sich zu dieser Formulierung versteigen darf.

Abschließend sei der erfreulich freimütige, auch kirchenkritische Ton erwähnt, der umso überzeugender wirkt, als über dem Sammelband das Motto der Ehrfurcht (F. Loidl) geschrieben steht. Ohne hier andere Beiträge herabsetzen zu wollen, fielen dem Rez. in diesem Zusammenhang besonders zwei Untersuchungen auf, die Arbeit über die Berufung des Breslauer Neuthomisten Ernest Commer nach Wien von E. Kovács und die bemerkenswerte Analyse über die Liquidierung des österreichischen Vereinskatholizismus zwischen den beiden Weltkriegen von O. Krammer. Läßt der eine Aufsatz die Problematik des kirchlichen Modernismus bis in die Gegenwart hinein mit methodischer Nüchternheit zwischen den Zeilen anklingen, so könnte die zweite Arbeit eine Pflichtlektüre für alle an der Kirche Interessierten sein. Mit viel Scharfsinn wird darin Gericht über Michael Pflieger und seine Bewegung gehalten, ohne daß die persönliche Integrität des unlängst Verstorbenen in Frage gestellt werden soll. Sicherlich müßte die Darstellung durch die Argumente der altera pars ergänzt werden. Aber selbst in ihrer Einseitigkeit ist sie beachtlich und regt zur Nachdenklichkeit an. Zu ähnlichen Schlußfolgerungen ist schon vor einigen Jahren der Münchener Kirchenhistoriker Georg Schwaiger gelangt in einem Aufsatz über das Amtsverständnis der Piuspäpste. Einen Irrweg einzugestehen ehrt den einzelnen, ehrt auch die Kirche.

Regensburg

Gerhard B. Winkler

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.—.

Das 1. Bändchen der Kirchengeschichte von K. Kupisch wurde in dieser Zeitschrift (122 [1974] 198) bereits besprochen. Die dort gemachten Feststellungen treffen weiterhin auch für das 2. Bändchen zu und brauchen hier nicht wiederholt zu werden. Ergänzend

sei verwiesen auf die wohlthuend maßvolle Art des Urteils: etwa über die Verzahnung von Imperium und Sacerdotium im Mittelalter (42), die Religiosität Heinrichs I. (43 f), den Reicheskompakt unter Otto I. (51) oder das Verhältnis von Bonifatius VIII. zu Philipp IV. (109 f). Man möchte dem Vf. wünschen, daß ihm diese Unbefangenheit auch beim nächsten Band, der die Reformation behandeln wird, gelingen möge. Allzu knapp ausgefallen ist die Darstellung des Schismas von 1054 (57 f), wie überhaupt der christliche Osten für eine allgemeine Kirchengeschichte zu kurz kommt. Etwas unorganisch wirkt der Abschnitt über das Zeitalter der Kreuzzüge, der sich praktisch auf eine Behandlung des 1. Kreuzzuges beschränkt, dann aber die Ereignisse im Zeitrasterstil gleich bis zum Fall Konstantinopels (1453) heraufzieht. Das heftige Ringen zwischen Papst und Kaiser unter Friedrich Barbarossa wird mit ein paar Sätzen abgetan. Ein Taschenbuch kann selbstverständlich nicht alles bringen. Die erwähnten Ringe stören dennoch und hätten mit ein paar Seiten geschlossen werden können. Vf. ist ein Erzählertalent. Seine Darstellung wirkt niemals langweilig, oft gelingen ihm brennende Formulierungen. Ein weiterer Vorzug ist die nie aus dem Auge verlorene Objektivität.

Linz

Rudolf Zinnhobler

MORALTHEOLOGIE

GROSS ALEXANDER / PFÜRTNER STEPHAN H. (Hg.), *Sexualität und Gewissen*. (168.) Grünewald, Mainz 1973. Snolin DM 18.80.

Die Hg. verweisen darauf, daß die Einwirkungen der Sexualität und des Gewissens aufeinander nicht genügend beachtet und untersucht zu sein scheinen. Die Jugendakademie Walberberg habe sich in einer interdisziplinären Fachtagung im Sommer 1972 dieses Themenkreises angenommen. Referenten aus verschiedenen Fachbereichen seien zu Wort gekommen. Das Ergebnis sei eher die Erkenntnis der Grenze einer solchen Tagung.

St. H. Pfürtners führt in das Tagungsthema ein. Er zeigt sich sehr bewegt von der Distanz zwischen der offiziellen Moral und dem tatsächlichen Sexualverhalten weiter Bevölkerungskreise. Freilich wäre zu fragen, wie weit das Wissen um Gegebenheiten auch zu einer Anpassung an sie führen darf. A. W. von Eiff informiert über die Regulation des Sexualtriebes in psychosomatischer Hinsicht, E. Meistermann-Seegen über psychosexuelle Grundlagen der Entwicklung und Gewissensbildung (Konzepte der Psychoanalyse: Freud, Szondi). J. Rudin zeigt Möglichkeiten der Gesundung des Lebens durch den C. G. Jungschen Individuations-

prozeß (Steuerung des Menschen durch psychisch disponierende Leitbilder: Animus, Anima). A. M. J. M. H. de Spijker neigt dazu, in der homosexuellen Veranlagung (Homotropie) nicht bloß eine Deviante, ein ontisch-existentielles Manko, sondern eine natürliche Variante menschlicher Sexualität zu sehen. Diese Auffassung drängt zur Folgerung, daß man für homosexuelle Betätigung der betreffenden Menschen nicht bloß Verständnis haben kann, sondern sie als ihr gutes Recht anerkennen muß.

E. Müller-Luckmann befaßt sich mit dem Problem, wie Sexualdelikte durch die Betroffenen (vor allem Jugendliche) so verarbeitet werden können, daß für deren weitere Entwicklung kein Schaden eintritt. S. Keil legt dar, daß die heutige Kleinfamilie nicht ausreicht, den jungen Menschen in die Gesellschaft einzufügen, sondern daß dazu weitere Sozialisationsbereiche notwendig sind. Als Vertreter der marxistisch orientierten Sozialwissenschaft will D. Haenisch im Anschluß an W. Reich glaubhaft machen, daß die Familie mit ihrer bürgerlichen Sexual- und Ehemoral völlig im Dienst der Aufrechterhaltung der herrschenden Gesellschaftsverhältnisse stehe; die bürgerliche Gesellschaft verhindere befriedigende freie Liebesbeziehungen außerhalb der Ehe, die völlige Gleichstellung der Frau und die Kinderaufzucht außerhalb der Ehe. F. Böckle legt Thesen zum Problem „Die Kirche und die sexuelle Emanzipation der Jugend“ vor. Er sucht die Lösung weniger in einer Veränderung von Normen als in einer geänderten sittlichen Vermittlung (kritische Information, entsprechende Entscheidungskriterien). Ein Podiumsgespräch gab manchen Referenten die Gelegenheit, einzelne ihrer Aussagen zu präzisieren. Die z. T. sehr weit auseinanderliegenden Beiträge machen es St. H. Pfürtners schwer, eine Bilanz der Tagung zu ziehen. Statt dessen schließt er daher den Bericht mit einem Plädoyer für eine humane Gewissensbildung ab.

Wenn sich nach der Lektüre dieser Referate eine Erkenntnis aufdrängt, so ist es die, wie doch dieselben Dinge ein sehr verschiedenes Aussehen gewinnen, je nachdem, von wem sie gesehen werden, und wie verzerrend es wirken muß, wenn man einen einzigen Gesichtspunkt allein gelten läßt oder überbetont. Manche der aufgestellten Behauptungen lassen sich kaum vereinbaren, etwa wenn auf der einen Seite A. W. von Eiff betont: „Es gibt keine Gleichheit der Geschlechter, und man soll nicht einen Mann zur Frau machen oder umgekehrt“ (50), und J. Rudin unterstreicht, „daß die Geschlechter verschieden geartet sind, nicht nur physiologisch, sondern noch viel signifikanter auch psychisch-geistig“ (72), und wenn auf der anderen Seite St. Pfürtners das „typische“ männliche bzw. weibliche Verhalten weit-

gehendst auf eine gesellschaftsspezifische Rollenentwicklung zurückführen will (50) und darüber hinaus S. Keil sogar von einer „die Gleichberechtigung der Frau behindernden Mütterlichkeitsideologie“ spricht (118).

Viele Fakten werden berichtet und viele Deutungen versucht. Daß die Deutungen derselben Fakten recht verschieden ausfallen können, wenn man unter verschiedenen Voraussetzungen an sie herangeht (mit verschiedensten Welt- und Menschenbildern), wird aus der Bemerkung des Marxisten W. Wagner deutlich: „Fakten sagen so gut wie nichts aus. Sie müssen interpretiert werden. Deshalb muß zum Faktum immer die Theorie konstruiert werden!“ (132). Nachdenklich muß es machen, wenn de Spijker zugibt, daß nach dem biblischen Menschenbild die Homotropie ein im Sein des Menschen nicht begründbares Existenzmanko sei, den daraus notwendigen Folgerungen aber mit der Frage vorbeugt, „ob das biblische Menschenbild Offenbarungsinhalt Gottes ist oder bloß eine sozio-kulturell bedingte Reflexion über die Aufspaltung des Menschengeschlechtes in Mann und Frau“ (96 f), wie er auch sonst mit seinen Fragen bis an den Rand des Möglichen geht.

Noch manche problematische Stellungnahme ließe sich aufzeigen. Alles in allem: Durch die Referate werden verschiedene Gesichtspunkte vermittelt. Man würde sich aber übereilen, wenn man darin auch schon Lösungen erblickte; auch der Moraltheologe gibt eher formale als materiale Auskünfte. Die Hg. haben das wohl selbst empfunden, wenn sie fragen, ob nicht die Notwendigkeit deutlich geworden sei, die Behandlung des Themas unter Beteiligung der Fachbereiche und verstärkter Heranziehung der Pädagogik und der Sexualpolitik fortzusetzen.

Wien Karl Hörmann

SIMON RENÉ, *Fonder la morale*. Dialectique de la foi et de la raison pratique. (223.) Editions du Seuil, Paris 1974. Brosch.

Im vorliegenden Werk geht es um die schwierige Aufgabe einer Grundlegung der christlichen Moraltheologie. Wie Vf. schon in der Einleitung (7–24) betont, sind die damit verbundenen Fragen sehr komplex, da es sich nicht nur um die Kompetenz oder Nichtkompetenz des Begriffs der christlichen Ethik handelt, sondern auch die Problemstellungen und die verwendete Terminologie sich rasch ändern. In logischer Folge entwickelt Vf. seine Ansichten und erörtert zunächst das Problem der Fundamentalmoral als wissenschaftlich-theologische Disziplin. Der Untertitel des Werkes zeigt klar die Denkrichtung an und hebt die besondere Absicht hervor, jeweils einen profanen und einen religiösen Begriff soweit als möglich dialektisch miteinander zu verbinden. Dar-

aus ergeben sich die sechs Kapitel des Buches.

I. Atheistische Reduktionen der christlichen Moral (25–54) mit den Positionen des marxistischen Humanismus, der eigenschöpferischen Moral R. Garaudy, dem theoretischen Anti-Humanismus L. Althusser und der Kritik Sigmund Freuds an der Religion und dem daraus resultierenden Moralbegriff. Letztes Motiv für diese atheistischen Reduktionen ist nach S. die Verstümmelung der Würde des Menschen und seines Willens zur Autonomie und eigenschöpferischen Macht (49). Die Stellung des Atheismus zu den christlichen Handlungsmotiven führt II. zur Frage nach dem Wesen der christlichen Ethik. („Unitarischer Plan Gottes, des Schöpfers und Erlösers in Jesus Christus“, 55–88). Nach dem göttlichen Heilsplan sollte die Welt in Jesus Christus gerettet werden. Somit erlebt der Mensch, ohne es vorher zu wissen, selbst in seiner irdischen Tätigkeit (wenn sie moralisch gut ist) eine Begegnung mit Gott, dem Vater, in Jesus Christus. Darum transformiert nach J. La-croix das Christentum auch die Moral nicht, sondern bringt sie nur in die rechte Beziehung zum ewigen Heil des Menschen (73). Die Ethik ist oder wird durch den Widerhall der spezifisch religiösen Motivationen christlich, aber mehr noch, indem sie sich auf ein existentielles Niveau stützt, dessen Strukturen durch das Wort Gottes und den Hl. Geist, der in der Gemeinschaft der Gläubigen wirkt, bestimmt sind (84).

Das III. Kap. („Menschliches Sittengesetz, Evangelisches Gesetz“, 86–135) konzentriert sich auf die Beziehungen des natürlichen Sittengesetzes zum „Evangelischen Gesetz“; das IV. Kap. („Möglichkeit einer ‚weltlichen‘ Moral“, 136–168) diskutiert zuerst das rationale Fundament einer „weltlichen“ Moral, dann ihre theologischen Aspekte, zuletzt die menschliche Autonomie und die Gegenwart Gottes. Wer das Böse meidet, handelt aus der Kraft des Hl. Geistes und dem Antrieb der Gottesliebe (159). Im V. Kap. wird die „Struktur der christlichen Ethik (Autonomie und Theonomie)“ (169–198) in ihrer Beziehung zu den Geboten Gottes untersucht und dabei ausdrücklich festgestellt, daß es zwischen diesen und der vernunftgemäßen Sittennorm bzw. dem Naturgesetz keinen grundsätzlichen Widerspruch geben kann. Da jedoch die Handlungsweise des Menschen sehr oft seiner eigentlichen Würde entgegensteht, muß der Glaube an den Erlösertod Christi der Welt gegenüber die Rolle der Kritik übernehmen (172). Das Schlußkapitel („Probleme der Methodologie“, 199 bis 212) weist darauf hin, daß die Vorgangsweise bei der Beurteilung moraltheologischer Probleme induktiv-regressiv sein müsse (das Handeln hic et nunc, aber als *Christ*), und behandelt als weitere Detailfragen das Ver-

hältnis der Moralthologie zu den Humanwissenschaften, zur Hl. Schrift, zur Geschichte im allgemeinen und zur Sittengeschichte im besonderen und schließlich zur Dogmatik. Eine Auswahlbibliographie (215 bis 220) mit kritischen Erläuterungen schließt die gründliche Studie ab und regt zu weiterer Beschäftigung mit der Materie an.
Kremsmünster Konrad Kienesberger

LAUER WERNER, *Humor als Ethos*. Eine moralpsychologische Untersuchung. (387.) Huber, Bern 1974. Kart. lam. sfr/DM 43.—.

Eine sehr gute Dissertation (München). In breiter Ausführung werden der Humor als Phänomen und seine Voraussetzungen beschrieben („Synthese von Selbstbehauptung und Teilnahme, von Triumph und Verzicht, Torheit und Weisheit, Kind- und Erwachsensein, Schon- und Noch-nicht-Erlöstsein“ 338), vielfach abgegrenzt und definiert, vor allem seinen „Verwandten“ und seinen Grenzgebieten (Scherz, Komik, Witz usw.) gegenüber. U. a. werden Hugo Rahner, Schopenhauer, Jean Paul, Lersch, Lützel u. Bergson zitiert. Von Lauer verfaßte „Zwischenbilanzen“ machen die Arbeit sehr übersichtlich.

Im Anschluß an die Ausführungen von Leopold Szondi werden Formen und Grenzen christlichen Humors im Rahmen von Glaube, Hoffnung und Liebe und christlicher Freiheit behandelt. Interessant ist die kurze Auseinandersetzung mit Einseitigkeiten katholischer und evangelischer asketischer Literatur.

Wir müssen dem Vf. danken für seine Mühe: denn nur ein gut durchdachtes Humanum kann eine echte menschliche und christliche Norm sein. Psychologen, Theologen, Pädagogen und interessierte Laien werden viel Freude an der Lektüre haben.

BAIER KURT, *Der Standpunkt der Moral*. Eine rationale Grundlegung der Ethik. (Patmos — Paperback) (304.) Düsseldorf 1974. Kart. lam. DM 32.—.

Der Autor, dessen Buch aus dem Englischen übersetzt wurde, ist ein klarer, scharfer und guter Denker; er fragt nach der richtigen Begründung für unser moralisches Handeln und für die Entscheidung, was recht und was unrecht ist. Die Rolle der Vernunft bei dieser Entscheidung steht im Mittelpunkt der Ausführungen, die durch treffende Beispiele und durch praktische Anwendungen illustriert und aufgelockert werden. Das Werk ist nicht theologisch, sondern ethisch, zeigt aber, welche tiefe Gedankengänge am Grunde der scholastisch-moraltheologischen Axiome und Fachausdrücke oft verborgen sind. Manches, was auf den ersten Blick einseitig erscheint, bringt Vf. schließlich zu einer guten Synthese.

Das Buch ist Ethikern, Theologen und Philosophen anzuraten, aber auch allen, die gerne richtig denken oder es lernen wollen.
Linz Karl Böcklinger

KRAHL HELFRIED, *Erziehungswissenschaft*. Der sozialerzieherische Aspekt franziskanischer Geistigkeit. (Franziskanische Forschungen, Heft 26) (115.) Coelde, Werl/Westf. 1974. Kart. DM 32.—.

Der Sozialerziehung mit ihrer Zielsetzung, dem Menschen zu personalsozialer Reifung und Entfaltung zu verhelfen, kommt im Zeitalter der Industriegesellschaft große Bedeutung zu. Einerseits werden infolge des naturwissenschaftlichen, technischen und wirtschaftlichen Denkens die mitmenschlichen Beziehungen immer mehr versachlicht, andererseits wächst die Diskrepanz zwischen den gesellschaftlichen Anforderungen und den menschlichen Fähigkeiten zu deren Bewältigung. Beides hemmt oder erschwert die personal-soziale Entfaltung und das rechte Sozialverhalten. Um dieser Bedrohung zu entgehen, bedarf es des Einsatzes aller gesellschaftlichen Gruppen.

Es ist das Verdienst des westfälischen Kapuziners, in seiner Dissertation untersucht zu haben, welche sozial-karitative und — darin eingebettet — sozialerzieherische Impulse sich in der franziskanischen Geistigkeit befinden. Obgleich Franziskus — ebenso wenig wie sein Vorbild Jesus, dem er nachstrebte — kein Sozialreformer war, gingen doch von seiner Persönlichkeit und seiner Bewegung starke Impulse sozialer Art aus. In seiner Untersuchung geht K. nach methodischen und terminologischen Überlegungen näher auf Franziskus ein, erhebt die Wirkkraft seiner Persönlichkeit und die geistigen Motive der franziskanischen Bewegung und deren Auswirkung in Vergangenheit und Zukunft. Weitere Kapitel behandeln sozial-karitative Impulse und organisierte Hilfen, die von franziskanischen Gemeinschaften und Einzelpersonlichkeiten ausgegangen sind. Im Schlußkapitel wird der sozialerzieherische Aspekt der franziskanischen Geistigkeit zusammenfassend dargestellt. Mit dieser Untersuchung ist die franziskanische Bewegung in eine neue, zukunftsweisende Sicht gerückt, wofür dem Vf. aufrichtiger Dank gebührt. Kritisch sei bemerkt: Höchstwahrscheinlich dürfte es sich bei der auf Seite 59 genannten Stadt Brixen nicht um die Stadt in Südtirol handeln, sondern eher um Brescia. Unzutreffend ist auch die Meinung des Vf., als ob die geringe Zinsnahme der Leihhäuser (Montes Pietatis) bei ihrer Gründung noch dem kanonischen Recht widersprochen hätten, da Pius II. noch im selben Jahr (1462) sie ausdrücklich bestätigte (cfr. W. Plöchl, Geschichte des Kirchenrechts, Bd. II, 1955, 400 f.).

Schwaz/Tirol

Josef Steindl

DEUTSCHER CARITASVERBAND (Hg.), 75 Jahre Deutscher Caritasverband 1897 bis 1972. (319.) Freiburg 1972. Ln. DM 15.—.

Eine Festschrift, nicht als triumphalistische Selbstdarstellung, sondern als geschichtlicher Rechenschaftsbericht. Der 1. Teil stellt die Präsidenten des DCV vor. Lorenz Werthmann (1897–1921) legte die Fundamente, die bis heute wirksam das ganze Werk tragen. Benedikt Kreutz (1921–1949) brauchte politisches Talent, um dem CV im sozialstaatlichen Konzept der Republik und des Hitlerregimes die Freiheit zu sichern. Er hielt alles zusammen, verhandelte zäh und geduldig. Franz Müller (1949–1952) war mitbeteiligt an der Gründung der Caritas Internationalis (1950), an der Festigung der Zusammenarbeit zwischen der Freien Wohlfahrtspflege und dem Staat in der beginnenden Reform der Sozialgesetzgebung. Alois Eckert (1952–1959) verkündete immer wieder das Leitmotiv der Caritas aus der Mitte der christlichen Gemeinde, die im Glauben lebt und aus der Eucharistie Kraft empfängt. Albert Stehlin (1959–1969) gelang der Umbau des DCV in ein Werk kirchlicher Diakonie, die Weckung des Interesses für die Not der Dritten Welt. Georg Hüssler (seit 1969) bindet die institutionalisierte Liebestätigkeit an die Grundgesetze: Ziel aller Bemühungen ist der notleidende Mensch, Wurzel der Caritas ist die christliche Gemeinde. Vom Wesen der universalen Kirche her richtet sich die Caritas auf jede Not und an alle Notleidenden, ist sie Anwalt der Hilflosen und damit allzeit notwendig, weil Not wendend. Doch bleibt die Not ein Geheimnis, das nur durch Gottes Erlösungstat erhellt wird. Gott gab seinen Sohn hinein in die Not der Menschen.

Der 2. Teil gibt eine kritische Standortbestimmung (zwischen Konzil und Synoden), die Einrichtungen aller Verbände von 1913 bis 1970 werden vorgestellt, die heutigen Leistungen werden hervorgehoben, die ökumenische Zusammenarbeit ins Licht gerückt. K. Delahaye zeichnet die zukünftige Gestalt kirchlicher Diakonie als aktuelle Erfüllung des Liebesgebotes. Caritas ist für das Leben der Kirche unentbehrlich als Zeichen und Beweis für die Glaubwürdigkeit. Neue Nöte fordern neue Formen des Helfens. Im Auftrag des Herrn kann die Kirche mit Zuversicht täglich neu ans Werk gehen.

Das Buch ist wohlthuend realistisch-optimistisch in unserer Zeit einer oft unsachlichen internen Selbstkritik von Christen, die von der wahren Caritasarbeit wenig wissen. Ihnen ist das Studium dieser Festschrift sehr zu empfehlen. Aber auch für weitere Kreise außerhalb der Kirche ist das Buch interessant. Sie wissen ja oft mehr von der Caritas

und ihrem Einfluß als solche, die „drinnen“ sind.

St. Wolfgang

Ernst Rafferzeder

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.

In einer einseitigen Darlegung kämpft Vf. für das Recht der Kinder auf Eltern. Das führt u. a. zur Kapitelüberschrift: „Die Auflösbarkeit der kinderlosen Ehe — die Unauflösbarkeit der Familienehe.“ — „Die Ehe ist erst vollständig in der Dreiheit von Mann, Frau und Kind.“ (37) — „...Bei der Eheschließung war es beiden Partnern nicht bekannt, daß Ursachen für das kinderlose Schicksal ihrer Ehe bestehen. Muß unter solchen Umständen das Eheversprechen zeit lebens durchgehalten werden? Nur in solchen Fällen besteht m. E. ein realistischer Grund zur Nichtigkeitfeststellung oder gar zur Nichtigkeitserklärung“ (40). Informativ ist die Zusammenstellung negativer Folgen einer Scheidung für die Kinder. Insgesamt ein interessanter Denkanstoß für Spezialisten, die ein eigenes Urteil haben und über die Weiterentwicklung des kirchlichen Eherechts nachdenken.

MOLINSKI WALDEMAR/WANKE HEINZ, *Mischehe.* Fakten, Fragen, Folgerungen. (Ehe in Geschichte und Gegenwart, Bd. IV) (82.) Morus, Berlin 1973. Kart. lam. DM 8.80.

Zunächst wird eine Fülle von Fakten und Zahlen geboten. Häufigkeit von Mischeheschließungen, Scheidungsquote, Kinder, kirchliche Trauungen und Taufen in Mischehen. Dann kommen aktuelle Fragen und Folgerungen aus der Situation. Das frühere Konzept, Mischehen wären in erster Linie zu verhindern, wird abgelehnt. In erster Linie gehe es heute darum, Hilfestellung bei dem Bemühen zu gewährleisten, in der Mischehe eine christliche Existenz und gläubige Praxis zu verwirklichen, obwohl die Mischehe nach wie vor nicht wünschenswert ist. Die angeschnittenen Probleme, auch das der Säkularisierung und Entkonfessionalisierung, werden ausgewogen besprochen. Eine gute, knappe Information über den Stand des Problems Mischehe.

Linz

Bernhard Liss

STOLLBERG DIETRICH, *Nach der Trennung.* Erwägungen für Geschiedene, Entlobte, Getrennte und — Verheiratete. (Beratungsreihe hg. v. Riess/Stenger, 1) (96.) Kaiser, München/Grünwald, Mainz 1974. Kart. lam. DM 7.80.

Im Vorwort zur „Beratungsreihe“ schreiben Richard Riess und Hermann Stenger: „Krisen müssen keine Katastrophen werden. Sie können Wendepunkte sein.“ Die „Erwägun-

gen für Geschiedene, Entlobte, Getrennte und — Verheiratete“ bieten eine Fülle von Anregungen, die helfen wollen, eine belastete Vergangenheit aufzuarbeiten und eine bessere Zukunft vorzubereiten. Fraglich ist, ob die Betroffenen mit dem geschriebenen Wort allein etwas anfangen können. Normalerweise wird das lebendige Gespräch als Entwicklungshilfe nicht zu ersetzen sein, was im Buch auch ausdrücklich gesagt wird. Die angezeigte Schrift wird daher in erster Linie allen jenen dienen, die mit „Getrennten“ ins Gespräch kommen.

CLINEBELL HOWARD J./CHARLOTTE, *Kinder in Entwicklungskrisen: Was können Eltern tun?* (Beratungsreihe Hg. v. Riess/Stenger, 2) (80.) Kaiser, München/Grünwald, Mainz 1974. Kart. lam. DM 6.80.

Der Pfarrer und Psychiater Howard C. ist Professor für beratende Seelsorge, seine Frau Charlotte ist Therapeutin und arbeitet als Familien- und Erziehungsberaterin. Was sie in den 6 Kapiteln des Buches sagen, ist nicht nur richtig, sondern auch wichtig. Wissenschaftliche Erkenntnisse, die Konsequenzen für die Erziehung haben, sind noch viel zu wenig in die breite Öffentlichkeit gedrungen. Die Überschriften sind aber so anspruchsvoll, daß der Rahmen einer kleinen Broschüre überfordert ist: Das behinderte Kind, Krankheit, das Drogenproblem und die Situation von Alleinerziehern werden auf 8 kleinen Seiten behandelt! Als Unterlage für Gespräche — etwa in Familienrunden —, wo die gegebenen Denkanstöße gemeinsam verarbeitet werden, finde ich das Bändchen ausgezeichnet geeignet.

Linz

Bernhard Liss

CONZEMIUS VIKTOR (Hg.), *Madeleine Delbrêl. Christ in einer marxistischen Stadt.* (182.) Knecht, Frankfurt/M. 1974. Kart. lam. DM 19.80.

M. Delbrêl († 1964) lebte dreißig Jahre lang als Fürsorgerin in einer Stadt in der Nähe von Paris, in der es noch nie einen anderen Bürgermeister gab als einen kommunistischen. In diesem Buch macht uns nun der Schweizer Kirchenhistoriker V. Conzemius einen Teil der Schriften dieser gläubigen Frau zugänglich. Das Buch erscheint in einer Zeit, da die einen Angst haben vor der kommunistischen Bedrohung und aus dieser Angst heraus große Fehler machen, da die anderen — und es sind nicht wenige — in einer gewissen naiven Illusion meinen: der Marxismus bringe wirklich eine heile Ordnung für diese Welt. Dieses auch für Nicht-theologen lesbare Buch bietet eine gute Orientierung. Man findet keine langen Abhandlungen über Marxismus und Marxisten, man erfährt, wie man es im täglichen Leben machen kann, ohne in Extreme zu verfallen. M. Delbrêl sieht den Marxismus ohne

Illusion, sowohl in Theorie und in der Praxis. „Im Marxismus wird die Gottesliebe liquidiert und die Nächstenliebe bei denen nicht angewendet, die man haßt“ (178). Gleichzeitig wirft sie aber den christlichen Ländern vor, daß sie mehr Polizisten als Evangelisten aufbieten gegen die Gefahr der kommunistischen Weltherrschaft. Dieser Frau ist es gelungen, die Welt ernst zu nehmen, ohne dabei das Evangelium zu verschweigen. Das Buch läßt sich schwer einordnen, weil man daraus genauso meditieren kann wie sich über das System gut informieren. Auf dem Hintergrund der aktuellen theologischen Probleme ist es eine brauchbare pastorale Hilfe. Ich würde dieses Buch den Ängstlichen raten, noch mehr aber den Ahnungslosen, vor allem aber allen, denen der kleine Mann und der Arbeiter in der Kirche (oder mehr außerhalb) eine echte Sorge ist.

Linz

Hans Innerlohinger

DAHM KARL-WILHELM/STENGER HERMANN (Hg.), *Gruppendynamik in der kirchlichen Praxis.* Erfahrungsberichte. (Gesellschaft und Theologie/Praxis der Kirche 16) (258.) Kaiser, München/Grünwald, Mainz 1974, S. 26.—

Der Untertitel ist zu beachten: Erfahrungsberichte. Das Buch will also nicht grundsätzliche Informationen über Theorie und Praxis der Gruppendynamik bieten, sondern setzt diese Kenntnisse größten Teils voraus. Es kann aber als gute Einführung in die entsprechende Literatur verwendet werden.

Die Hg. vermitteln verschiedene Darstellungen und Zeugnisse von gruppenspezifischen Kursen mit dem Ziel der Selbsterfahrung oder mehr des Lernens in Gruppen. „Die Lernziele sind verschiedener Art, z. B.: Vermittlung von Techniken des Umgangs mit anderen und mit Gruppen... Andererseits kann auch die Befriedigung von subjektiven Bedürfnissen wie Angstfreiheit, Geborgenheit, menschliche Nähe, Gefühl des Angenommenseins, Ermöglichung positiver mitmenschlicher Beziehungen, Erleben einer wahrhaftigen und freieren Atmosphäre u. a. mehr im Mittelpunkt stehen“ (236 u. 237). — Im Buch wird berichtet von gruppenspezifischer Arbeit mit Theologiestudenten, Priestern oder speziell Pfarrern, Jugendleitern, Gemeindeassistentinnen, überhaupt kirchlichen Führungskräften. Die Methoden und Inhalte solcher Kurse sind vor allem für die verantwortlichen Leiter interessant. Für andere können diese Anregung sein, sich mit solchen Fragen zu befassen, Mißverständnisse und Ängste zu überwinden, solche Kurse selbst mitzumachen oder anzuregen.

Anliegen der kath. und evang. Vf. ist, die Brauchbarkeit von gruppenspezifischen Methoden in der Pastoral aufzuzeigen und solche Kurse zu empfehlen. Sie bleiben sich der Grenzen der Gruppendynamik bewußt

und warnen vor Ideologisierung und vor der „Süchtigkeit“ nach emotionaler Gruppen-erfahrung. Aber neben der Anwendbarkeit der Methoden für verschiedene Lernziele geht es vor allem um die menschliche und religiöse Sozialisation, die ja heute so notwendig ist. „Die gegenwärtige psychologische Forschung deckt auf, daß sich das Finden der Ich-Identität des Menschen in inter-personalen Beziehungen vollzieht und mit dem Eintritt in das Erwachsenenalter noch nicht abgeschlossen ist. Die Identitätsprobleme des Menschen hängen mit seinen Sozialisationsproblemen zusammen. Das gilt auch für die ‚Ich-Identität im Glauben‘“ (241). Den Fragen und Anregungen dieses Buches sollte die Pastoral vermehrte Aufmerksamkeit schenken.

Linz

Eduard Röthlin

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.

Der Säkularisierungsprozeß macht die Pastoral in den christlichen Gemeinden immer schwieriger. Der lautlose Abfall der Massen und die große Zahl der Fernstehenden und Unentschlossenen zwingt die Gemeinden zu neuen pastoralen Methoden. So wird man zunächst skeptisch zu dieser pastoralen Handreichung greifen, in der Pünder seine Erfahrungen als Beauftragter des Besuchsdienstes der Erzdiozese Köln gesammelt hat. In 3 Teilen wird die Problematik behandelt: Warum Besuchsdienst in der Gemeinde? Der Aufbau des Besuchsdienstes und der Dienst des Mitarbeiters.

P. versteht es, Bedenken und Kritiken gegen eine so intensive Betreuung und Bespitzelung der Familien und Alleinstehenden mit dem Hinweis auf die bestehende Isolierung und Kontaktarmut zu zerstreuen. Dem Aufbau des Besuchsdienstes widmet er besondere Sorgfalt, angefangen von der Einigkeit unter den Verantwortlichen im Pfarrgemeinderat über die drei Grundformen für die Organisation, über Werbung von Mitarbeitern und deren Schulung und Weiterbildung, bis hin zur ökumenischen Zusammenarbeit.

Der 3. Teil ist mit der Behandlung des Dienstes des Mitarbeiters für die Praxis der ergiebigste. Der Mitarbeiter soll nicht bloß Bote oder Helfer, sondern kraft des gemeinsamen Priestertums vollbefähigter Laie zur Aufbauarbeit der Gemeinde sein. Die Methode des Hausbesuches und der Gesprächsführung wie der Umgang mit Fernstehenden und besonderen Zielgruppen werden ausführlich beschrieben. Dahinter steht eine reiche Erfahrung, die solchen zugute kommt, die sich zu diesem Dienst an der Gemeinde entschließen. Eine notwendige Auswertung des Besuchsdienstes und ein kritischer Erfahrungs-

austausch sichern erst den Erfolg. Seelsorger und Pfarrgemeinderäte werden dankbar diese pastorale Handreichung benützen.

Graz

Karl Gastgeber

RECKINGER FRANÇOIS, *Wird man morgen wieder beichten?* (209.) Butzon & Bercker, Kevelaer 1974, Kart. DM 22.—.

Die Frage des Buchtitels setzt offenbar voraus, daß man heute hierzulande nicht oder kaum mehr beichtet. Leider ist es so. Stellt man sich aber gewissenhaft die Frage, warum es so ist, wird man kaum um die Antwort herumkommen, daß hier vieles oftmals falsch gemacht worden ist. Denn wenn ein (schon natürlicherweise) so erlösendes menschliches Urphänomen wie das Sich-Aussprechen, das in die Zeichenhaftigkeit eines Sakraments der Kirche miteinbezogen worden ist, nunmehr in weitesten Kreisen so veraltet erscheint, wird sich der Seelsorger wohl einiges einfallen lassen müssen. Und nicht nur er, der an der Basis mit diesem Mißvergnügen an der herkömmlichen Weise konfrontiert ist. Ob nun der neue Ordo poenitentiae die Durststrecke der Beichtpastoral abkürzt oder gar beendet? Schön wärs! Doch bin ich unsicher.

Dem vorliegenden Büchlein ist zu bescheiden, daß es sich zwar fleißig um dieses Problem bemüht. Doch bezweifle ich, daß auf Grund dieser Schrift in nächster Zeit die Titelfrage bejahend wird beantwortet werden können. Es ist hier eine Unmenge Stoff zusammengetragen aus der Ritusgeschichte, der Dogmatik und der ntl Exegese; dazu kommen langatmige Diskussionen um wissenschaftliche Fehden (so um das „jure divino“ des Kanon 7 der Bußlehre des Tridentinums; oder gar die unnötige Frage nach „häretischen Päpsten“ (81 f) etc., so daß auch ein gutwilliger Leser — nicht nur der ungepflegten und manchmal geradezu primitiven Sprache wegen — die Freude an der Lektüre verliert. Die Kasuistik des 5. Kap. (Welche Sünden sind schwer?) ist ziemlich unglücklich konzipiert und in dieser Form kaum ausreichend; da wären mir Alfons von Liguori oder selbst vorgestrigte Moralthandbücher noch vielfach differenzierter und menschlicher, wenn auch meist theologisch kaum ausreichend. Über diese Frage wäre in der Gegenwart sicher schon theologisch Tieferes auszusagen, besonders vom Grundgebot der Gottes- und Nächstenliebe her: sie allein geben Kriterien her.

Mir gibt im Zusammenhang der Bußlehre immer wieder zu denken, daß das Zeichen gerade dieses Sakraments von der „Materie“ her die actus humani und von der „Form“ her die lösenden Worte des kirchlichen Amtsträgers sind. Zeichen der Sakramente müssen also wohl — besonders hier — theologisch wie anthropologisch „richtig“ sein. An der theologischen Richtigkeit der Buße wird heute

kaum ein Theologe zweifeln. Wie haben wir es aber mit dem erlösungsbedürftigen Menschen? Da scheint mir etwa das Studiendokument des Lutherischen Weltbundes (hg. von F. W. Künneth) „Vergebung als Lebenshilfe. Zur Frage der Einzelbeichte heute“ (Hamburg 1970) vom Ansatz her richtiger als das vorliegende Buch. Denn nicht primär Geschichte und Dogma werden den heutigen Menschen zum Beichten animieren, sondern die Erfahrung seiner Heilsbedürftigkeit und Erlösung. Und das ist eine praktisch-pastorale Aufgabe der Glaubensweckung und -vertiefung, also eine spirituelle. Das Buch neigt — trotz mancher Rasonnements — stärker zur Apologie des früheren als zur geistlichen Ermunterung des Gegenwartsmenschen. Mit dem Vf. möchte ich hoffen, daß man morgen wieder beichtet. Aber man wird es sicher anders tun.

Wien

Johannes H. Emminghaus

TAMM JOHANNA, *Angst und Subjektivität*. (Aktuelle Probleme in der Psychiatrie, Neurologie/Neurochirurgie hg. v. Kielholz/Kaesler/Klingler, Bd. 11) (97.) Huber, Bern 1974. Kart. lam. sfr 21.—, DM 19.—.

In der psychoanalytischen Theorie Freuds erklärte man die Angst als automatische Reaktion des Menschen in einer traumatischen Situation, wenn er eine innere oder äußere Reizanflutung nicht bewältigen kann. Von der Geistperson her können wir heute sagen, daß Angst immer dann entsteht, wenn die vorhandenen Lebensentwürfe nicht mehr ausreichen, den Sinn der gegebenen Lage zu erfassen und in Selbstverwirklichung zu erfüllen. Daraus ergibt sich einmal, daß sich diese Frage nicht nur auf gewisse seelische Störungen bezieht, sondern jeden Menschen betrifft; weiters, daß sie nicht nur für den Psychologen und Therapeuten, sondern ebenso für den Seelsorger ihre Bedeutung hat.

Die Verfasserin leitet die psychosomatische Abteilung der Psychiatrischen Universitätsklinik in Basel; in dieser Arbeit geht sie aber nicht von der Medizin, sondern von anthropologischen Erwägungen aus, um für Verständnis und Behandlung der Angst eine neue und bessere Basis zu finden. Sie begnügt sich nicht, den Symptom- und Signalcharakter der Angst zu beschreiben, sondern fragt nach ihrem Grund und Sinn. Angst macht zunächst stumm. Der Mensch wird hier nicht zum Opfer der übermächtigen Umwelt wie bei der resignierenden oder aggressiven Reaktion, er hält vielmehr die Spannung aus und schafft sich dadurch unbewußt die Voraussetzung für eine bewußte und adäquate Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit (74 f.). Somit wäre Angst nicht nur ein unvermeidliches Merkmal menschlichen Daseins, sondern ermöglichte auch Selbsteinsicht, Klärung der Ansprüche der ei-

genen Ideale und der Realität der Umwelt und schließlich auch — Umkehr (79). Das hohe Abstraktionsniveau der Darstellung macht die Lektüre nicht leicht. Aber dem anthropologisch einigermaßen versierten Seelsorger gehen — besonders bei den eingestreuten Beispielen (17 ff.) — wertvolle Erkenntnisse auf. Man spürt, welche enorme Bedeutung eine umfassende Seelsorge im Sinn des II. Vatikanums in der Welt von heute hat, deren Hilflosigkeit bei aller sozialen Sicherung an den überhandnehmenden Angstsymptomen abzulesen ist.

Salzburg

Gottfried Griesel

LÜTHOLD-MINDER IDA, *Pater Siegwald Angehrn, Kapuziner*. Aus der Lebensgeschichte eines großen Bauernseelsorgers. (150 S., 6 Bildtafeln) Wendelins-V., Einsiedeln o. J. Kart. lam. sfr. 9.60.

Das Buch hat Leben und Wirken des Kapuziners P. Siegwald Angehrn zum Inhalt, der 1946 für die Diözese St. Gallen zum Bauernseelsorger bestellt wurde und in dieser Funktion bis zu seinem Tod im Jahre 1972 weit über die Grenzen seiner Heimat hinaus sehr eifrig und segensreich gewirkt hat. Leider ist dieses Lebensbild in jenem anachronistischen Stil alter Lebensbeschreibungen verfaßt, in denen alles so wunderbar abläuft, daß man sich darüber nur wundern kann.

Schwarz/Tirol

Josef Steindl

KATECHETIK/PÄDAGOGIK

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.

Für Eltern und Erzieher ist es heute vielfach auf Grund der Verunsicherung sehr schwierig, die Kinder im Glauben zu unterweisen. Viele drücken sich davor, und so manch ein Kleines bringt in den Kindergarten höchstens ein dürftiges, frommes Reimchen mit.

Sch. hat zusammen mit den Eltern Fragen aus dem religiösen Bereich gesammelt und auf diese kindgemäß zu antworten versucht, ohne sich dabei auf „Lügenpfaden“ zu bewegen. Das Büchlein befaßt sich ausschließlich mit Fragen der Kinder im Alter zwischen 3 bis 12 Jahren, umspannt also das ganze Kindesalter. Wenn auch das Buch in Frage und Antwortstil geschrieben ist und sich sehr leicht lesen läßt, so ist es keinesfalls als Vorlesebuch gedacht. Die klaren und einfachen Aussagen sollen in selbständige Worte gekleidet werden, damit sie echt wirken.

Sehr wertvoll sind die Einführungen für die Erwachsenen mit größeren theologischen Lücken vor jedem neuen Fragekreis. Sie werden sicher viel Vergessenes oder bisher falsch

Verstandenes zurechtrücken. Für alle, die mit Kindern zu tun haben, und sich auch für ihr Glaubensleben verantwortlich fühlen, ist dieses Buch eine wertvolle Hilfe.

EISFELD LOTTE, *Kennt auch dich und hat dich lieb*. Lieder, biblische Geschichten und Gebete für Kinder. (72.) Christl. Zeitschriften V., Berlin 1973. Kart. lam. DM 4.80.

Dieses Büchlein ist geschrieben für alle Frauen, denen die religiöse Erziehung ihrer Kinder ein Anliegen ist. Es enthält eine Anzahl von freigesprochenen Gebeten, von Reimen, Liedern und in Erzählform geschriebene biblische Begebenheiten. Die Erfahrung von uns Kindergärtnerinnen zeigt immer wieder, daß nirgends so kritisch ausgewählt werden muß, wie bei Gebeten, will man an die Kinder nicht nur „Worthülsen“ herantragen. Leider befinden sich in diesem Buch etliche Beispiele solcher Art. Besonders die Reime, die aus dem Volksgut stammen, entsprechen nicht dem kindgemäßen Denken und Reden. Noch dazu haftet ihnen das Süßliche an, das in früheren Zeiten Mode war. Zu empfehlen ist dieses Büchlein nur den Erwachsenen die fähig sind, die Spreu vom Weizen zu trennen.

Linz

Christine Tolpeit

EXELER ADOLF, *Glauben — mit Zukunft*, (64.) Auer, Donauwörth 1974. Kart. lam. DM 7.80.

Vf. veröffentlicht 2 Vorträge, die er vor Religionspädagogen in Donauwörth und Wien gehalten hat. Im 1. Vortrag „Die Situation des Glaubens als Herausforderung der Religionspädagogik“ analysiert E. die heutige Glaubenssituation und findet mehrere Trends: Der Glaube ist privater, kritischer und offener geworden. Symptome dafür wären die Diskrepanz zwischen offizieller kirchlicher Lehrmeinung und privaten Glaubensvorstellungen, die zögernde Haltung gegenüber vorgegebenem Glaubensgut, die Aufgeschlossenheit gegenüber anderen religiösen Meinungen usw. Die Religionspädagogik muß diese Trends aufgreifen, sie als Herausforderung verstehen, denn sie sind vornehmlich beim jungen Menschen anzutreffen. Sie muß daraus aber auch Konsequenzen ziehen: Sie muß von einem nur systematischen Unterricht abgehen, zu einer kritischen und reflektierten Glaubenshaltung erziehen, mit einer Kirchnerfahrung rechnen, die mehr in der Lokalgemeinde als in der Gesamtkirche angesiedelt ist.

Der 2. Vortrag „Jesus von Nazareth in der Katechese“ hat ein ähnliches Ziel. Auch hier geht es eigentlich um eine Situationserhebung. E. geht der Frage nach, was Jesus dem heutigen jungen Menschen bedeutet. Der Jugendliche akzeptiert heute Jesus als den, der Grenzen sprengt, aus Rollen fällt,

dem man eigentlich revolutionäre Haltung im eigentlichen Sinn des Wortes zuschreiben muß. Die brüderliche Haltung ist ein zweites Merkmal Jesu, nach dem der Jugendliche greift. Diese scharfe Akzentuierung ist legitim, wenn sie auch unvollständig und einseitig erscheinen mag. Die Entwicklung der christlichen Lehre zeigt, daß in den einzelnen Epochen immer wieder verschiedene Akzente in der Jesusvorstellung gesetzt worden sind. Diese Akzentuierung bedeutet nicht Leugnung von Tatsachen oder Lehraussagen, sie ermöglicht aber einen lebendigen Glauben, der ständig auf der Suche ist, Neues an der Gestalt Jesu zu entdecken.

Diese Schrift ist allen zu empfehlen, die mit dem Unterricht oder mit einer religiösen Erziehungsarbeit beginnen. Man kann sich sehr schnell einen Einblick in die religiöse Situation unserer Zeit verschaffen. Berücksichtigt sie der Religionspädagoge, wird er nicht „danebenstehen“ und nicht danebengreifen!

HÖFER ALBERT/HÖFLER ALFRED, *Das Glauben lernen*. (165 S. 8 Bildtafeln) Auer, Donauwörth 1974. Kart. lam.

Der Grazer Religionspädagoge A. Höfer gibt seine bei der Tagung in Donauwörth 1973 gehaltenen Referate wieder. Die Vorträge ergänzt A. Höfler mit Meditationsbeispielen zu Kunstwerken mit biblischem Gehalt.

Glaube ist wesentlicher Gegenstand der Religionspädagogik. Mit ihm befaßt sich schulische wie außerschulische Verkündigung. Höfer will mit lern-, tiefen-, entwicklungspsychologischen Erkenntnissen den Glauben im Feld wesentlicher menschlicher Erfahrungen ansiedeln. Glauben und Glauben lernen profitiert z. B. von dem bereits sehr früh gewonnenen Urvertrauen des Kindes. Glauben wird beeinflußt vom positiven oder negativen Vatererlebnis; das kann die Glaubenshaltung verstärken oder auch zur religiösen Angstvorstellung führen (z. B. zur militanten Ablehnung Gottes). Der Glaube lebt von der religiösen Erfahrung, die sich wiederum aus einzelnen Ereignissen, Begegnungen, aber auch Widerfahrnissen ergibt. Schließlich lebt der Glaube auch vom menschlichen Bedürfnis der aktiven Symbolsetzung. Für den Religionspädagogen und Praktiker sind die Referate Höfers wichtig: Er nennt die für den Glauben grundlegenden menschlichen Erfahrungen, die der in der Verkündigung Tätige im Durchschnitt erwarten kann, mit denen er aber auch rechnen muß. Die menschliche und religiöse Situation muß bei jeder Verkündigung beachtet werden. Höfer gelingt es auch in knapper und übersichtlicher Form in einen wichtigen Bereich der Religionspädagogik einzuführen.

Die Betrachtungsbeispiele A. Höflers arbeiten mit einer beliebten, heute modischen Methode, der Meditation. Sie mögen deshalb interessant sein. Die Auswahl der Medita-

tionsstoffe, wie auch deren Transfer auf das menschliche Erleben sind im Bezug auf den Titel eigenartig. Technisch ist auszusetzen, daß das angebotene Bildmaterial nur in Schwarzweißfotografie wiedergegeben ist, obwohl für die meditative Aufnahme das farbige Original unbedingt notwendig ist. Für die religiöse Verkündigung ist aufschlußreich, wie man Kunstwerke betrachtet. Ansonsten sind die Beispiele kaum so aussagekräftig, daß sie dem Durchschnittschristen und noch weniger dem Durchschnittsschüler bedeutend erscheinen werden.

Salzburg Karl-Heinz Kritzer

FEIFEL/LEUENBERGER/STACHEL/WEGEN-AST (Hg.), *Handbuch der Religionspädagogik*, Bd. 2: Didaktik des RU — Wissenschaftstheorie. (397.) Mohn, Gütersloh, Benzinger, Einsiedeln 1974. Ln. DM 45.— sfr 54.—.

Unter der Schriftleitung von E. Feifel und Mitarbeit bedeutender deutscher Religionspädagogen erscheint das Handbuch der RP. in 3 Bänden. Bd. 2 bringt eine Didaktik des RU (I) und eine Wissenschaftstheorie für Theologie, und RP. im besonderen (II).

I. Nach einer Begriffsbeschreibung von „Didaktik“ wird Theorie und Praxis des „Curriculum“ dargestellt. Der Satz: „Die Curriculum-Faszination macht dem Überdruß Platz“ will nicht besagen, daß die positiven Erträge der Curriculumwissenschaft nun wieder vergessen werden sollen: Wie jeder Lernprozeß muß auch der des RU's präzisierbare Lernziele aufweisen; sie sollen im Idealfall als Verhaltensveränderungen beschrieben und so kontrollierbar werden (Operationalisierung!); sie sind verschieden zu klassifizieren (Taxonomien!), als wegweisende Maßnahmen sind die Methoden wohl zu überlegen. Ziel wäre es, die Religionslehrer curricular zu engagieren, sie aber nicht durch geschlossene Curricula, die durch zentrale Stellen erstellt werden, zu gängeln, sie vielmehr zur eigenen Kreativität, die durch Aktualität und Praxisnähe inspiriert wird, zu führen — also „offene Curricula“.

Der nächste Themenkreis befaßt sich mit den „Lernzielen“. Sie haben den Zweck, den Schüler für das Bestehen der Lebenssituationen zu qualifizieren. Ordnung der Lernziele und die Kriterien für die Auswahl sind besonders wichtig. Diesen Themenkreis behandelt A. Exeler in seiner gewohnten Gediegenheit. Er zeigt die Schwerpunktverlagerungen auf, die sich im letzten Jhzt. ereignet haben: Vom Inhalt als solchen zu den anthropologischen Fragestellungen. Seine Warnung besteht zu recht: Es kann kein Integralismus zurückkehren, wie er da und dort gefordert wird. Man kann sich nämlich nicht auf die Vermittlungskraft der Sache als solcher verlassen, ohne Beachtung von Motivationen, die erst einem Lernprozeß Schubkraft geben. Aber auch kein Minimalismus kann vertreten

werden, der vielleicht auch der modernen Industriegesellschaft mit ihrem sehr partiellen Wirklichkeitsverständnis den RU noch schmackhaft machen könnte. Schwerste Aufgabe der RP. ist es wohl, Interesse zu wecken. Das kann aber nur unter Beachtung der Motivationsregeln geschehen. In den Inhalten wird auch ein Strukturwandel Platz greifen müssen: Auf den Blickpunkt wird es ankommen, unter dem sie angegangen werden.

Das nächste Kap. ist den *Religionsbüchern* gewidmet. Folgende Gesichtspunkte müßten kommende Religionsbücher, die wohl nicht mehr für „ewige Zeiten“ geschrieben sein können, bestimmen: Zeitgemäße Fragestellung, Schülergemäßheit, didaktische Struktur, aber auch Beachtung der Aussagen der Theologie: Religion — Glaube — Leben, in diesem Spannungsdreieck müßte geplant werden. Hier könnte man für Österreich eine Anmerkung anbringen: Ob uns nicht die Schulbuchaktion eine Möglichkeit gäbe, Arbeitsbücher nach Schweizerart zu erstellen, die Lehrbuch und Schülerheft sehr praktisch verbinden.

Um „Unterrichtsbereitung“, „Methode“, „Medien“ und „Mediendidaktik“ kreisen die nächsten Themen des Hb. Die plurale geistige Situation zwingt den Lehrer, das ganze moderne Methodenrepertoire gründlich zu beachten. Das Hb. gibt sehr brauchbare Anleitungen, die in diesem Rahmen nicht einzeln besprochen werden können.

Das nächste Kap. behandelt die „*Unterrichtsorganisation*“: die Stellung des RU im Gefüge der öffentlichen Schule und seine Verwirklichung in den einzelnen Schulstufen, darunter auch verschiedene neue Möglichkeiten auf höheren Schulstufen: Wahlpflichtkurs und Interessenkurs, RU in einem „Fächer übergreifenden Unterricht“ (wo jeweils ein Thema in verschiedenen Fächern behandelt wird). Auch das sogenannte „Team-Teaching“, bei dem 2 oder mehrere Lehrkräfte die Verantwortung für eine größere Schülergruppe übernehmen, wobei sie in der gleichen Stunde miteinander kooperieren. „Erfolgskontrolle“ und „Realitätskontrolle“ schließen sich als weitere Themen an. Bei letzterer geht es um das Zusammenspiel von Theorie und Praxis.

II. Mit Absicht wurde der 1. Teil des Hb. gründlicher besprochen, weil gerade die Praktiker sehen sollen, welch reiche Fundgrube für ihr Arbeiten darin gegeben ist. Mit der *Wissenschaftstheorie* werden sich ja ausgesprochene Wissenschaftler befassen. Die scheinbare Weite und Vielfalt theologischer Theoriebildung der Gegenwart wird in Frage gestellt durch den mangelnden Praxisbezug, durch eine unreflektierte Methodenvielfalt und durch die Scheu vor ideologiekritischen Erwägungen. Das Hb. versucht, in einem Kapitel „Ideologie“ begrifflich zu fassen, und

zeigt, daß auch die christliche Lehrverkündigung durch sie blockiert werden kann. Modelle und Methoden der Theologie und RP. müssen an die Praxis rückgebunden sein und sich den Erkenntnissen der anderen Wissenschaften stellen. Die verschiedenen modernen Methoden müssen betrachtet werden: phänomenologische, dialektische, hermeneutische, soziologische, sprachwissenschaftliche, psychoanalytische, auch naturwissenschaftlich-technische. Hier ist wohl anzumerken: das Problem liegt darin, daß das Geheimnis des Glaubens nie restlos „aufgeklärt“ werden kann.

Mit einer Darstellung der Funktion der RP. an den Hochschulen schließt der Band dieses werdenden Standardwerkes der RP., wie man es mit Fug und Recht bezeichnen kann.

Linz

Sylvester Birngruber

MÜLLER JOSEF, *Freude am Gutes-tun*. Eltern führen Kinder zu Buße und Beichte. (118.) Echter, Würzburg 1974. Kart. lam. S 98.60.

Es geht um eine Einführung in Buße und Beichte, die nicht auf der Basis des „Du mußt“ oder „Du sollst nicht“, sondern auf dem Grundgedanken des „Du darfst“ erfolgt. Buße als eine spezifische und unentbehrliche Grundhaltung des Glaubens sollte von allem Anfang an den Kindern verständlich werden als etwas, was mit Fortschritt im Guten, mit Wachstum in der Liebe, mit dem Stark- und Offenwerden für das Leben zusammenhängt. Vf. ist mit seinem Arbeitsteam bemüht, diese Zielvorstellungen sowohl in den einführenden Darlegungen wie auch in den konkreten Themenbeispielen einzubringen. Letzteren kommt zugute, daß sie mit Eltern und Fachleuten diskutiert und auch erprobt wurden. Die Hinführung ist so angelegt, daß sie nahezu ausschließlich den Eltern oder sonstigen Mitarbeitern übertragen wird, also außerhalb des schulischen RU erfolgt nach dem Modell: eine Mutter oder ein aktiver Mitarbeiter der Pfarre (ev. ein Religionslehrer) übernimmt eine Kleingruppe (3 bis 4 Kinder) von 9 bis 10jährigen. Der Beichtkurs dauert etwa 8 Wochen und schließt im Regelfall mit dem Empfang des Bußsakramentes ab.

Im 1. Teil des Werkbuches sollen einführende Beiträge auch den nichtstudierten Gruppenleitern das nötige theologische und pädagogische Rüstzeug vermitteln. Folgende Themen werden behandelt: Freude am Gutes-tun als Antwort auf die in Jesus erfahrbar gewordene Güte Gottes — Buße im christlichen Leben als Verwirklichung der Nachfolge Jesu — Das kindliche Gewissen und seine Entfaltung — Die Einführung der Kinder in das rechte Verständnis der Buße und ihren Vollzug im Leben. Durchgehend darf diesen Kurzartikeln bescheinigt werden, daß sich in ihnen theologische Qualität mit

der für die angezielten Leser gebotenen Schlichtheit und Übersichtlichkeit verbindet. Im 2. Teil werden ausgearbeitete Unterweisungsskizzen angeboten in bewußt beschränkter Themenwahl aus dem Erfahrungsbereich der Kinder: Zusammenleben — Gehorsam — Wahrhaftigkeit — Gottes Liebe, Gebet und Eucharistiefeier. Diese Themen suggerieren den Gruppenleitern nicht brave Darlegungen, sondern leiten an zum selbständigen kritischen Erarbeiten durch Anstoßgeschichten, Texte, Denkanstöße, Rollenspiele, Zeichen- und Malvorschläge, Impulse für Bildbetrachtungen usw. Die eigentliche Schwierigkeit scheint mir darin zu liegen, die Kinder nicht nur für eine altersgemäße Beurteilung der auf sie zukommenden Anforderungen fähig zu machen, sondern — was noch mehr ist — ihnen die Lust am Guten (s. Titel:) zu wecken. Eine abschließende 5. Themeneinheit leitet unmittelbar auf das Bußgespräch, bzw. auf den Empfang des Bußsakramentes über.

Selbst in den noch häufig vorkommenden Fällen, da der Bußunterricht ausschließlich oder vornehmlich innerhalb des RU geschieht, vermag dieses Werkbuch wertvolle Hilfen anzubieten. Sein eigentlicher Vorzug besteht darin, daß es einen guten und gangbaren Weg für die immer aktueller werdende außerschulische Hinführung der Kinder zu Buße und Beichte aufzeigt.

Linz

Franz Huemer

BLASIG WINFRIED (Hg.), *Sonntag für Kinder*. Heft 1 — Kindergottesdienste im Lesejahr C; (95.). Heft 2 — Kindergottesdienste für jeden Sonn- und Feiertag im Kirchenjahr. (122.) Benziger, Einsiedeln, 1973 u. 1974. Brosch.

Der Homiletik-Professor an der Philosophisch-Theologischen Hochschule in Linz hat mit den Studenten Modelle für Kindergottesdienste des Lesejahres C ausgearbeitet. Heft 1 bringt Vorschläge für die Zeit vom 1. Adventssonntag bis zur Fastenzeit, Heft 2 setzt die Reihe bis zum Fronleichnamsfest fort. Die vorgelegten Modelle weisen ein betont pastorales Merkmal auf: sie verbinden mit der Möglichkeit direkter Übernahme eine abwechslungsreiche Gestaltung, die Augen und Ohren, ja selbst Hände und Füße miteinbezieht. Überdies handelt es sich um jene besonders am Land aber auch in der Stadt häufig vorkommenden sonntäglichen Gottesdienste, an denen zwar vorwiegend Kinder, aber auch Jugendliche und Erwachsene teilnehmen. Dem Hg., der nebenbei auch eine Pfarre leitet und daher die pastorale Brauchbarkeit der Entwürfe selbst sehr gut bewerten kann, geht es vornehmlich darum, einen Gottesdienst zu halten, der „Freude weckt, Farbe und Bewegung in den liturgischen Turnus bringt, meditative Ruhe und persönliche Frömmigkeit nicht zu kurz kommen läßt,

den Alltag inspiriert und seine Symbolik über die Kirchenschwelle und das Ende des Gottesdienstes hinauszustrecken versucht.“ (Heft 1, S. 8). Diese Absicht in die Tat umzusetzen ist dem Arbeitsteam in erfreulich hohem Ausmaß gelungen. Man nehme, lese — und feiere!

JANSEN PETER (Hg.), *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.

Damit erweitert und verbessert J. seinen vor Jahren vorgelegten „Plan für Versuchsgrundschulen“ durch die konsequente Einbeziehung curricularer Elemente. Die informative Einleitung markiert das Ziel dieser Projektarbeit: Erfahrung und Glaube in sinnvolle und organische Zuordnung zu bringen. Ein Anliegen, dem sich derzeit jegliche Reform des RU verpflichtet weiß. In den dargelegten Unterrichtsplänen für das 1. bis 4. Schuljahr werden die zwei großen Bereiche — allgemeine Erfahrungen und aus dem Glauben ge deutete Erfahrungen — aufgegriffen und durchdifferenziert. Ihre innere Bezogenheit kann mit W. Esser so beschrieben werden: Wo menschliches Dasein nicht erschlossen ist, können auch keine religiösen Fragen aufbrechen, wo keine Fragen sind, da kann auch die Überlieferung keine Antwort geben.

Immer mehr Religionslehrer erkennen heute die Notwendigkeit, von einer breiten Erfahrungsbewußtmachung zur Erfahrungsdeutung zu kommen, deren mögliche Transparenz zu erschließen und hier die gläubige Interpretation aus der Offenbarung einzubringen. Wer sich nicht mit bloßer Wiedergabe der durch Rahmenplan und Handbuch skizzierten Katechesen begnügt, sondern darüber hinaus nach neuen Wegen suchen und dabei vor allem die vielgestaltige Erfahrungswelt der Schüler aufgreifen will, um von hier aus Bibel, Kirche und Dogma ins Gespräch zu bringen, erhält in der vorliegenden Planungsstudie wertvolle und weiterhelfende Anregungen.

JANSEN PETER (Hg.), *Orientierungen, RU im 5. u. 6. Schuljahr*. Unterrichtsprojekte, religionspädagogische Beiträge und Kommentare. (149.) Benzinger V, Einsiedeln/Schrödel. Hannover 1974. Brosch. DM/sfr 15.80.

Damit wird die oben genannte Projektarbeit weitergeführt und auf die 5. u. 6. Schulstufe konzentriert. Wenngleich gewisse Hauptanliegen der unterrichtlichen Planung für die Grundschule auch hier zur Sprache kommen, so ist doch ein neuer Akzent in der Absicht gegeben, den Schülern bei der beginnenden Phase der Wissensbildung, also bei der persönlichen Wertbeurteilung Hilfen anzubieten. Kenner des Zielfelderplanes werden

gewisse Ähnlichkeiten und Überschneidungen feststellen. Generell gesehen sind die „Orientierungen“ differenzierter, durchgefeilter. Sie bilden ein offenes Curriculum — besonders innerhalb einzelner Modelle — und lassen trotz aller Detailangaben dem Religionslehrer viel Bewegungsraum (vgl. die für Notizen des Lehrers freigehaltene 4. Spalte im Aufbauraster).

Die religionspädagogisch z. T. sehr aufschlußreichen Einführungsbeiträge werden vermutlich auf großes Interesse stoßen. Dies gilt sowohl für die vom Hg. verfaßte Abhandlung „Religionsunterricht — biblisch oder problemorientiert?“, wie auch für den von Niehl erstellten Beitrag „Was ist und wozu führt die Situationsanalyse?“. Die Einzelprojekte, die den Hauptteil dieser Publikation ausmachen, können zum Großteil darauf verweisen, daß sie bereits in der Praxis erprobt worden sind. Biblische Unterrichtsprojekte nehmen dabei den größten Raum ein. Es kommen aber auch Themen zur Sprache wie: Unsere Pfarrgemeinde — Gebet — Handeln nach dem Gewissen — Gesunder Ehrgeiz und Strebertum — Junge und Mädchen, Mann und Frau usw. Die bereits eingebürgerte Gliederung in Lernziel, Inhalte, Unterrichtsorganisation und Medien wird die Arbeit auch jenes Religionslehrers erleichtern und effektiver werden lassen, der bisher mit dem lernzielorientierten Unterricht noch nicht ausreichend vertraut geworden ist. Für beide von J. herausgegebenen Behelfe ist jedoch die Einschränkung zu machen: Religionslehrer in Österreich können wegen des anders strukturierten Lehrplanes die vorgelegten Projekte nicht unbesehen übernehmen, daraus aber sehr wohl weiterführende Impulse für ihre Arbeit bekommen.

BERG SIGRID (Hg.), *In den Sand geschrieben*. 80 Kurzgeschichten für RU und Jugendarbeit. (296.) Calwer, Stuttgart/Kösel, München 1974. Kart. DM 9.80.

Die Autorin ist bereits durch ihre 2 Bd. „Kurze literarische Texte für den RU“ bekanntgeworden, in denen sie moderne Kurzprosa auszugsweise vorgestellt hat. Nunmehr will sie ungekürzte literarische Texte vorlegen, die geeignet sind, 12- bis 16jährige anzusprechen. Die Auswahl dieser Texte geht von der Überlegung aus, daß die überlieferte kirchliche Sprache den modernen Menschen kaum oder gar nicht mehr zu erreichen vermag und es daher nötig ist, religiös relevante Fragen und Sachverhalte in der weltlichen Sprache moderner Schriftsteller auszudrücken. Dafür leistet dieses Buch gute Dienste.

Linz

Franz Huemer

HOMILETIK

BARTHOLOMÄUS WOLFGANG, *Kleine Predigtlehre*. (Religionspädagogik — Theorie

und Praxis 26) (170.) Benziger, Einsiedeln 1974. Kart. sfr. 16.80.

Eine knappe, praktische Predigtlehre fehlte dem katholischen Geistlichen seit langem. B. hat diese Lücke geschlossen. Er erörtert zunächst die aktuellen Kommunikationsprobleme der Predigt und ihre Sprachprobleme, stellt dann einen allgemeinverständlichen kommunikationstheoretischen Ansatz für seine homiletischen Überlegungen vor und leitet daraus Folgerungen für die Praxis ab. Weitere Kapitel bedenken die Rolle des Hörers im Geschehen der Predigt, den zeitgerechten Inhalt, die angemessene Sprache. Zum *Aufbau* der geistlichen Ansprache wird das Nötige aus der neueren Lernpsychologie, zur *Predigtvorbereitung* dann über entsprechende Ratschläge anderer Homiletiker (M. Seitz und F. Kamphaus) berichtet; ein eigener Vorbereitungsweg wird anschließend dargestellt. Schließlich zeigt das Buch Möglichkeiten, den Monolog zum Dialogischen hin zu öffnen. Elf Beispiele verdeutlichen das Theoretische.

Bedeutungsvoll erscheint mir — neben der Tatsache, daß der Seelsorger nunmehr nach einem Buch greifen kann, mit dessen Hilfe er sein homiletisches Rüstzeug selbst auf aktuellen Stand bringen kann — u. a. des Vf. Überlegung zum Inhalt der Predigt. Die textauslegende Predigt ist für B. „problematisch geworden“, weil beim heutigen Hörer die Überzeugung nicht mehr vorausgesetzt werden könne, „daß die Schrift etwas zu sagen habe“. (Das starke Interesse an der Textauslegung, das bei der Synodenumfrage zutage trat, wird hier übersehen). Vf. rät zu einer „weltauslegenden Verkündigung“, die von der Situation des Hörers und den Aktualitäten der Woche ausgeht. Der Prediger soll sich fragen, „in welcher Weise ein Christ“ mit dem Erfahrenen „fertig werden“ müßte, und was er, um dies zu können, „bedacht oder entdeckt haben“ müsse (138 f.).

So grundsätzlich vorgetragen scheint dieser homiletische Rat manche Christen und manche Gemeinden zu unterschätzen. Als gelegentliche Alternative zur ebenso sinnvollen Textpredigt aber erscheint der gegebene Rat richtig und notwendig. Richtig und notwendig erscheinen auch die Ratschläge, die vom zeitlosen Einerlei des homiletischen Monologs weiterführen wollen zu dialogischen Strukturen und optischen Kommunikationshilfen. Möglichkeiten des vorbereitenden und des nachfolgenden Gesprächs werden hier kurz dargestellt sowie Ansätze zum geistlichen Dialog im Gottesdienst selbst. Wege, die eine Gemeinde zur freien Äußerung im Gottesdienst hinführen können, werden freilich in diesem Rahmen nicht gewiesen. Die traditionelle Gemeindestruktur wird übrigens mehr oder minder selbstverständlich vorausgesetzt. Wie sehr der Wunsch nach dialogischer Verkündigung letztlich diese tradi-

tionelle Struktur in Frage stellt, bleibt dem Rez. als weiterführende Frage.

München

Winfried Blasig

LECHNER ODILO *Advent* (87.); *Fastenzeit* (153.) *Ostern* (120.) EOS-V., St. Ottilien 1972, 1973. Kart. DM 2.80, 4.80, 3.40.

Die drei fast schmucklosen Bändchen enthalten kostbare Dinge. Es sind Ansprachen, die der Abt von St. Bonifaz und Andechs im Bayerischen Rundfunk gehalten hat im Anschluß an die Abfolge des Kirchenjahres. Deutlich ist ihnen anzumerken, daß sie gesprochenes Wort sind. Darum kann man sie auch nicht in einem Zug lesen wie einen Roman. Man müßte Stück für Stück hörend auf sich wirken lassen. Oder noch besser, man müßte auf sie zu antworten versuchen. Denn sie sind voll von Fragen, wie sie uns das tägliche Leben stellt. Der Redner spricht nicht an seinen Hörern vorbei. Aus der Sicht des Glaubenden wird mit behutsamem Optimismus die Antwort angedeutet. Sie könnte jedem, der ehrlich fragt, eine gute Lebenshilfe sein.

HANSELMANN JOHANNES (Hg.) *Mit Ihm* reden. Gebete zu den Wochensprüchen des Kirchenjahres (104.) Christl. Zeitschriftenverlag Berlin 1974. Kart. DM 8.80.

Heute wird eigentlich auffallend viel über Gott geredet, von allen Seiten her. Anscheinend kommen die Menschen trotz aller Atheismen nicht los von ihm. Aber es ist bezeichnend und tröstlich, daß auch das Bedürfnis groß ist, *mit Ihm* zu reden. An Büchern mit Gebeten ist kein Mangel. H. greift eindringlich die Anliegen auf, die in den Wochensprüchen des Kirchenjahres ausgesagt sind. In ihrer Geradheit und Kraft klingen seine Gebete nicht selten an die Sprache der Psalmen an. Sie sind dem Menschen von heute, soweit er bereit ist, zu beten, ganz aus dem Herzen gesprochen. Wir könnten daraus lernen, die eigene Bibellesung zu einem Zwiegespräch mit Gott zu machen. Wir könnten dabei erfahren, wie sehr „das Wort Gottes lebendig und wirksam ist und schärfer als jedes zweischneidige Schwert“, wie uns im Hebräerbrief versichert wird (4,12).

Zams/Tirol

Igo Mayr

KIRCHGÄSSNER ERNST, , , , *der da kommen soll?* Predigten zum Kirchenjahr. Echter, Würzburg/Tyrolia, Innsbruck 1974. Kart. lam. S 160.—

Jeder Prediger ist froh um Vorlagen — zumal wenn er Sonntag für Sonntag vor seiner Gemeinde steht. Und ich glaube, die vorliegenden Texte können ihm gute Dienste leisten. Zumal Vf. sehr aktuelle Fragen aufgreift und die christliche Antwort auf diese Fragen gibt. Natürlich bringt die Aktualität die Gefahr mit sich, eine höhere Aktualität

zu kurz kommen zu lassen, die Verkündigung der eigentlichen Glaubensgeheimnisse, die Anleitung zu einem sakramentalen Vollzug des christlichen Lebens, Anleitung zum inneren Leben usw. Aber die Predigten Kirchgässners geben so viele Denkanstöße, daß sich die Anwendung für das Christenleben hier und heute fast von selbst ergibt. So halte ich dieses Predigtbuch für sehr nützlich. Nur eine kleine Randbemerkung: auf Seite 101 f hätte ich gerne verzichtet.

Imst Heinrich Suso Braun

SPIRITUALITÄT

SCHNEIDER THEOPHORA, *Weisen dienen den Glaubens*. (Bibliothek Dienender Glaube 1) (135.) Butzon und Bercker, Kevelaer 1973. Snolin DM 14.80.

Die Verfasserin, Benediktinerin der Abtei Herstelle, betrachtet den Dienst, über den heute so viel geredet und geschrieben wird, im Licht des Glaubens. Beginnend bei dem Dienst des auserwählten Volkes, der sich in Gebet und Opfer vollzog, führt sie den Leser zur Betrachtung des betenden Christus und der betenden Kirche. In zwei „nicht fingierten“ Briefen geht sie dann auf Fragen ein, die von Ordensschwwestern an sie gestellt wurden. Es geht dabei immer um die so schwer zu bewältigende Harmonie zwischen Arbeit und Gebet, zwischen der horizontalen und der vertikalen Ebene, zwischen dem Dienst der Tat und dem Dienst des Gebetes. Die Schrift gibt wertvolle Anregungen zu einem Dienst, der nicht von außen, sondern von innen her hilft.

HERBSTTRITH WALTRAUD, *Gott erkennen — heute?* (204.) Meditationen zu Texten von Juan de la Cruz. Kaffke, Bergen-Enkheim o. J. Kart. DM 16.80.

H. verdanken wir schon mehrere Schriften über Heilige ihres Ordens und deren geistliche Lehre. In diesem Buch bietet sie ausgewählte Texte des hl. Johannes vom Kreuz zur Meditation an. Im Vorwort weist sie hin auf die Hilfeleistung, die der große Meister der Mystik dem Gottsucher heute zu bieten hätte. Den Weg nach innen, der heute von vielen in den östlichen Religionen gesucht wird, hat er in unerreichter Konsequenz gewiesen.

In der Anordnung der Texte folgt Vf. dem Aufbau Juans in seinem Werk. Aus seinen 4 Büchern, die innerlich zusammengehören: Aufstieg zum Berge Karmel — Dunkle Nacht — Geistlicher Gesang — Lebendige Liebesflamme, werden jeweils kurze, besonders einprägsame Texte ausgewählt und durch eine begleitende, von der Vf. stammende Meditation diskret erklärt. Besonders schön sind die 20 Fotos (Landschaftsaufnahmen), die die einmalige Schönheit der Lyrik Juans in der

Einheit von Bild- und Wortmeditation tiefer erleben lassen.

Bertholdstein

Mirjam Prager

THOMAS LEONHARD, *Bibel — Jesus — glaubwürdig* (132.); *Eucharistie, Buße, Krankensalbung*. (87.); *Was heißt schon Kirche?* (80.) (Frage + Antwort 5, 6, 7) St. Gabriel, Mödling 1973/74. Kart. lam. je S 35.—, DM 5.—.

Daß heute so viele Fragen um Gott, Glaube und Kirche gestellt werden, ist eigentlich kein schlechtes Zeichen, im Gegenteil! Das Vorbeileben an diesen Fragen wäre viel schlimmer. In der vielgelesenen Zeitschrift „Stadt Gottes“ werden sie laufend veröffentlicht und erhalten jeweils eine kurze, gediegene Antwort. Es ist ein guter Gedanke, sie hier nach Themenkreisen zusammenzustellen und sie so einem weiteren Kreis von Fragenden zugänglich zu machen. Man möchte wünschen, daß sie tatsächlich den vielen aufrichtig Suchenden in die Hand kämen!

SCHERER GEORG, *Reflexion — Meditation — Gebet*. Ein philosophischer Versuch. (100.) Driewer, Essen 1973. Kart. lam. DM 10.—.

Der „Versuch“ ist wahrlich nicht leicht zu lesen. Dafür geht er ordentlich in die Tiefe. Dem Menschen, der immer mehr die Welt beherrscht, scheint es zunächst überflüssig, überirdische Mächte im Gebet zu bemühen. Erst tiefe Reflexion kann ihn erkennen lassen, daß er in seinem Dasein „auf absoluten Sinn verwiesen ist.“ In der Meditation, wo sie wirklich in die Tiefe geht, macht er irgendwie die Erfahrung des Göttlichen, dem er in Freiheit gegenübergestellt ist. Zugleich werden ihm die Grenzen seiner eigenen Macht fühlbar. So erscheint es nur sinnvoll, daß der denkende Mensch sich nach einer Vollendung von „obenher“ ausstreckt. Dafür kann man ganz gut das Wort „Gebet“ einsetzen. Selbst das Bittgebet des Schlichtfrommen hat davon her seine Berechtigung, auch vor dem kritischen Urteil des Philosophen.

METZ JOHANN BAPTIST/MOLTMANN JÜRGEN, *Leidensgeschichte*. Zwei Meditationen zu Markus 8,31–38. (58.) Herder Freiburg 1974. Kart. lam. DM 5.80.

Die zwei Meditationen, ursprünglich auf dem 15. evang. Kirchentag in Düsseldorf vorgelesen, behandeln die erste Leidensansage bei Markus: der Messias werde nicht als Sieger, sondern als Verworfener die Erlösung bringen. Auch alle Jünger Jesu sind auf den gleichen Weg gewiesen. Zu allen Zeiten widerstrebt es dem Menschen, ihn anzunehmen. Heute ist es uns Christen einsichtiger als früher, daß die Nachfolge Christi zu allen Zeiten darin besteht, „sein Kreuz auf sich zu nehmen“. Darum haben die Gedanken des schmalen Bändchens den Glaubenden unserer Zeit viel zu sagen.

PFLEGER KARL, *Christusfreude*. Auf den Wegen Theilhard de Chardins. (205.) Knecht, Frankfurt a. M. 1973. Brosch. DM 19.80.

Es ist schon eine Freude, das Buch des neunzigjährigen Autors, das so jugendfrisch geschrieben ist, zu lesen. Man läßt sich gern von seinen Gedanken hinführen zur Freude am „kosmischen Christus“. Theilhard de Chardin, dessen Werke ausführlich zur Sprache kommen, ist dem Vf. dabei ein verlässlicher Führer. Es tut sehr wohl, in dem betagten Vf. einen so optimistischen Christen zu finden. Über Theilhard de Chardin ist schon viel gesprochen und geschrieben worden, nicht immer Gutes und nicht immer Zutreffendes. Das Buch wäre ein gangbarer Weg, seine Grundgedanken in lesbarer Form kennenzulernen.

Zams

Igo Mayr

ROGGEN HERIBERT R., *Berufen zu Dienst und Gemeinschaft*. Leben nach dem Evangelium in der „kleinen Gruppe“. (Bibliothek Dienender Glaube, 2) (142.) Butzon & Bercker, Kevelaer 1973. Snolin DM 14.80.

Wie die ganze Kirche, so sind auch die großen Ordensgemeinschaften auf wahre Erneuerung bedacht. In vielen Fällen erhofft und versucht man sie durch Bildung „kleiner Gruppen“. Aus vielfacher Erfahrung heraus gibt der Vf. Anstöße (die aber kaum jemals anstößig wirken) zur Neubesinnung für Ordensleute. Vom Beispiel des Abendmahles ausgehend wird der Gedanke der Gemeinschaft gezeichnet. Darauf werden die „evangelischen Räte“ auf ihre wirklich evangelische Grundlage hin geprüft. Daß im Lauf der Geschichte manche Verzeichnungen geschehen sind, wird nicht zu leugnen sein. Auch daß die Erneuerung niemals nur Menschenwerk sein kann, sondern als Gnade auch erbetet werden muß, wird gut deutlich gemacht.

MROSS GEORG, *Ins Ohr gesagt*. Gespräche mit geplagten Zeitgenossen. (108.) Butzon & Bercker, Kevelaer 1974. Kart. DM 9.80.

Daß diese „Gespräche“ in Rundfunk und Fernsehen ausgezeichnet angekommen sind, wundert den Leser nicht im mindesten. Man wird jedesmal neu gepackt von der lebensnahen und frohen Art, wie der Sprecher die Dinge sieht und sie dem Hörer nahezubringen weiß. Gerade der durch Zeitdruck und allerhand — wichtige und unwichtige — Sorgen geplagte Zeitgenosse sollte an dem kleinen, so lesbaren Buch nicht vorbeigehen.

PLÖGER WILHELM/MÄRZ OTTO K. (Hg.), *Gotteslob — gestern, heute morgen* (198.) Bonifatiusdruck, Paderborn 1974. Plastikband DM 11.80.

Diese vorgelegten Gedanken und Gebete werden in sehr ansprechender Ausstattung ange-

boten. Schon das könnte eine Einladung sein, sie zu versuchen. Es ist wirklich ein Gebetbuch für alle Tage, nicht nur für den Sonntag. Wir wissen es ja heute besser als früher, daß unser Christsein alle Stunden und alle Situationen unseres Lebens durchdringen und formen muß. Tatsächlich könnten alle Lebensalter, alle Berufe, Menschen im Alltag und am Festtag, in Not und in Freude, daraus Anregung und Ermutigung schöpfen, für das Beten und für das Leben.

Zams/Tirol

Igo Mayr

LEGAUT MARCEL, *Glaube, der mich trägt*. Einsicht und Bekenntnis. (154.) Herder, Freiburg 1974, Kart. lam. DM 14.80.

Bücher über Spiritualität sind schwierig zu schreiben und verlangen auch vom Leser ein hohes Maß an innerer Aufmerksamkeit. Sie sollen den Menschen dort anrühren, wo er tatsächlich lebt und dabei alle Schalen äußerer Gepflogenheiten, der Routine und eines oberflächlichen Gefühls durchdringen. Sie sollen bewegen und weiterführen, unter Umständen in eine kritische Entscheidung führen. Wenn sie sich dadurch auch weitgehend objektiv meßbaren Kriterien entziehen, so müssen sie doch immer wieder darauf hin angesehen werden, ob sie Gelebtes wiedergeben und ob sie Lebbares zum Inhalt haben. Das neue Buch von M. Legaut wird den genannten Anforderungen offenbar gerecht. Es ist nicht so umfangreich als die beiden vorher erschienenen, der geistige Hintergrund aller 3 Bücher ist jedoch derselbe, so daß man — bei aller Neuheit der Gedanken — auf einen bereits vertrauten Grund des Denkens und Verstehens stößt.

Von Nutzen sind die biographischen Notizen, die den Entschluß Legauts, seinen Beruf als Hochschullehrer aufzugeben, um Bauer zu werden, verständlich werden lassen. Es ist bedeutsam, daß sich diese doch sehr einschneidende Änderung nicht auf Grund eines einmaligen heroischen Entschlusses vollzog, sondern sich auch schrittweise aus den entsprechenden Lebensumständen ergab. Man spürt gerade in der Schilderung dieses Sachverhaltes eine unbeirrbar konsequente dem Leben gegenüber, die sich allerdings in Demut und Bescheidenheit diesem gleichen Leben gegenüber äußert. Daher stammen auch die Ursprünglichkeit und Glaubwürdigkeit, die sich aus allem Echten ergeben. Von den 7 Kap. des Buches sei das mit dem Titel „Unser Nächster“ herausgegriffen. L. setzt sich hier in einer selten gefundenen existentiellen Tiefe mit der christlichen Nächstenliebe auseinander, die in ihrer Radikalität tiefer anzusetzen hat, als dies Taten oder sogar bestimmte Haltungen vermögen; sie berührt das Sein des Menschen.

Wer sich mit L. beschäftigen will, dem kann dieses Buch als erstes zur Lektüre empfohlen

werden. Die biographischen Hinweise machen den Leser mit der Person des Vf. vertraut und erleichtern das Verständnis, dennoch führt auch dieses Bändchen in eine Gedankenwelt, die einen aufmerksamen Leser bereichern wird.

Linz

Josef Janda

HARDICK, LOTHAR/HÄCKER, ETHELBURGA (Hg.), *Leben in Gemeinschaft*. Studententage der Franziskanischen Arbeitsgemeinschaft 1973. (Wandlung in Treue, Bd. 15) (153.) Coelde, Werl/Westf. 1974. Brosch. DM 14.20.

Von der vielfältigen Bewegung, die vom II. Vatikanum ausging, ist nicht zuletzt auch das Ordenschristentum ergriffen. Seit Jahren denken die Orden und religiösen Gemeinschaften darüber nach, wer sie sind, und was ihre Aufgabe ist. Über 3 Studententage für Schwestern im Jahr 1973 in Vöcklabruck (75 Teilnehmerinnen), in Reutte (135) und in Olpe (105) berichtet dieses Buch. Nach dem jeweiligen Referat werden die Diskussionspunkte für das Gruppengespräch und die Ergebnisse des Gesprächs angegeben.

Lothar Hardick schrieb das Vorwort und auch die Einleitung „In Gemeinschaft leben, Streiflichter zur Einführung“. Nicht die Gelübde allein machen das Ordensleben aus, sondern das Leben nach diesen evang. Räten in der Bindung an eine Gemeinschaft. Vom Hg. stammt auch noch der Schlußbeitrag „Franziskanische Akzente des Lebens in Gemeinschaft“.

R. Hasenkamp lieferte 2 Beiträge: „Die Ordensgemeinschaft in der Spannung zwischen Arbeit, Gemeinschaftlichkeit und Wandlung“ und „Die Dynamik der Kleingruppe“. Von J. Lang stammt „Die Verwirklichung der Gemeinschaft in der Kirche“, von B. Strack „Gemeinschaftsleben im Orden nach dem II. Vatikanum“. Nur einen Beitrag (obwohl für Schwestern!) hat eine Frau geschrieben, die Mitherausgeberin Sr. Ethelburga Häcker, „Bausteine im täglichen Miteinander“.

Es fällt auf, wie sehr Erkenntnisse der Sozialwissenschaften verwertet werden. Man liest einen Satz wie diesen (gedacht für Großgemeinschaften wie etwa Mutterhäuser): „Die Gruppe ist der tragende Faktor der Zukunft“ und vernimmt zu seinem Erstaunen, daß das schon Pachomius gewußt habe. Man hört gern die Proklamationen: „Nicht nur natürliche, auch übernatürliche Voraussetzungen“; „Man kann nicht nur ungut reden, auch ungut schweigen“; „Einbringen, Unterordnen des je Eigenen ist nicht Aufgeben“. Was früher als „Privatfreundschaft, die Pest des Ordenslebens“ verurteilt wurde, wird jetzt viel positiver gesehen.

Ein Stoßseufzer sei noch angemerkt, weil er manchen Leser dieser Zeitschrift vielleicht zur Gewissensforschung bewegen könnte: „Die Priester wollen jede Hilfe für die Ge-

meindearbeit von den Schwestern; zu ihrer eigenen Schwesterngemeinschaft helfen sie ihnen aber nicht!“ Schwestern sind ja bekanntlich an jedem Tag (kein freies Wochenende, kein freier Tag, fast kein Urlaub) und zu jeder Tageszeit verfügbar. Wann sollen sie denn dann ihre Gemeinschaft aufbauen und leben? Wer hilft ihnen, Schwierigkeiten zu überwinden? Oft sind sie nicht einmal im Beichtstuhl gern gesehen! Die Schwestern kritisieren sich ohnehin selbst aufrichtig und streng genug. Das besprochene Buch ist ein Beweis dafür. Wir sollten anerkennen und Mut machen, gerade auch zum Leben in der Gemeinschaft. So wird dieses Buch in diesem Punkt und in vielen anderen mit Gewinn gelesen.

Leibnitz

Viktriz Flesch

VOLK HERMANN, *Der Christ als geistlicher Mensch*. Von christlicher und priesterlicher Spiritualität. (124.) Grünewald, Mainz 1974. Kart. lam. DM 10.80.

Der mit der Verkündigung des Evangeliums in der christlichen Gemeinde eigentlich Beauftragte ist der Bischof. Wir, die anderen Prediger sind nur seine Gehilfen. Ein bischöflicher Auftrag, der sicherlich nicht nur in Fasten-Hirtenbriefen und Firmpredigten vollzogen wird. Nun ist es geradezu auffällig, daß Bischöfe im steigenden Maß auch im Buch diesem Auftrag gerecht zu werden suchen. Und ganz besonders sind wir ihnen dankbar, wenn sie uns, ihren Gehilfen im Predigtamt beistehen, um im rechten Glauben, in der rechten Einstellung, in der rechten Spiritualität unseren Auftrag in der Gemeinde zu erfüllen. Diesem Ziel dient das vorliegende Buch, das gewiß Anforderungen an den Leser stellt — der Vf. gehört ja nicht zur Gruppe der journalistischen Theologen, die ihre Scharteken schon als Bestseller auf den Markt werfen. Der Mainzer Kardinal ist Dogmatiker von hohen Graden. Wir müssen ihm danken für diese Anleitung zum inneren Leben, zur christlichen Spiritualität, mit der er die inneren Voraussetzungen zu einem wahrhaft priesterlichen Leben, für das Predigtamt und das tiefere dogmatische Verständnis unseres Berufes schafft.

Imst/Tirol

Suso Braun

VERSCHIEDENES

FEIFEL, ERICH (Hg.), *Studium Katholische Theologie*. Bd. 1: Berichte — Analysen — Vorschläge. (161.); Bd. 2: Beiträge zur Hochschuldidaktik. (132.) Benziger, Einsiedeln 1973, 1974. Kart. lam. sfr/DM je 9.50.

Der Westdeutsche Fakultätentag der Kath.-Theol. Universitätsfakultäten hat eine Kommission „Curricula in Theologie“ errichtet, die im Frühjahr 1973 ihre Arbeit aufnehmen konnte und im 1. Bd. jene vorläufige Rechenschaft über die begonnene Arbeit bereits

nach einem halben Jahr vorlegt. Über das Anliegen informiert E. Feifel in der „Einführung“ (7–10). W. Bartholomäus, Sekretär der Kommission, bietet „Ideen und Ansätze zur theol. Studienreform — Bericht über eine Besuchsreihe zu den kath.-theol. Fakultäten der BRD“ (11–45). Er berichtet über Studienreformkommissionen, über Länge, Gliederung, Praxisorientierung des Studiums, über Einführung ins Studium, Studiengänge für Religionslehrer, Einheiten differenzierter Studiengänge, Sprachanforderungen, über Interdisziplinarität, außertheologische Disziplinen, hochschuldidaktische Arbeitsformen, über das Studium der 3. Phase (Weiterbildung) und über Thematisierung der Studienreform. Der „1. Teilentwurf/Kommissionspapier“ (46–51) bringt 12 Grundsätze und darauf 7 Feststellungen zur 1. Phase: Studium bis zum qualifizierten Abschluß (2. Phase ist Vorbereitungsdienst bis zum vollen Eintritt in das Berufsleben, 3. Phase ist die Fort- und Weiterbildung).

G. Stachel, „Wie konstruiert man „Curricula in Theologie?“ (52–72) bringt sein Einleitungsreferat zu einem hochschuldidaktischen Wochenende in Mainz. A. Stock, „Aspekte einer Curriculum-Revision des Theologiestudiums“ (73–88) bietet Beobachtungen zum systematisch strukturierten Modell und Themen für ein an den 3 Hauptabteilungen der Theologie orientiertes Grundstudienmodell. H. Neuser, „Tendenzen in der Hochschulpolitik — Vorschläge der letzten drei Jahre zur Studienreform, Gesamthochschule, Lehrerbildung und Weiterbildung in der BRD“ (89 bis 112) ist ein gut informierender Beitrag für jene Leser, die mit den deutschen Verhältnissen auf diesem Gebiet weniger vertraut sind. Den Abschluß des Bd. bilden 4 Reformmodelle: K. Richter, „Überlegungen zur Neuordnung des Studiums der kath. Theologie in Münster“ (115–125); D. Mieth, „Tübingen — Versuche der Studienreform“ (126–135); G. Stachel, „Projektbezogenes oder problemorientiertes Schwerpunktstudium in der 2. Studienhälfte in Mainz“ (136–144); W. Dreier, „Vorüberlegungen zur curricularen Neuorientierung des Theologiestudiums in Würzburg“ (145–161).

Mit der üblichen Phasenverzögerung folgen nun auch auf kath. Seite analoge Schritte zum Bereich der evang.-theol. Ausbildung in Deutschland. An Materialien liegen dort bereits 10 vergleichbare Bd. „Reform der theol. Ausbildung“ vor, deren Erfahrungen berücksichtigt werden bei dem Versuch, eigene Wege zu gehen und zu spezifischen Akzentuierungen zu kommen. Die große Schwierigkeit besteht m. E. darin, daß in der BRD eine ungeheure Differenzierung des theol. Ausbildungsfeldes in formaler, rechtlicher und inhaltlicher Art zu konstatieren ist. Die Notwendigkeit einer Reform steht außer Debatte. Gerade in Österreich mußte im ge-

nannten Sektor ein relatives Problembewußtsein zu erwarten sein, da das Theologiestudium bereits 1969 neugeordnet wurde (angewendet seit 1971).

Auch in Deutschland gingen die Impulse zu einer Studienreform nicht von den Ausbildungsstellen selber aus, sie sind staatlichen Initiativen zuzuschreiben. Es ist nicht zu hoffen, daß schon längere Zeit bekannte Desiderate kurzfristig erfüllt werden können (Berufsbildklärungen). Vor allem ist festzustellen, daß (wie in Österreich) die Studienreform vor allem auf der formalen Ebene durchgeführt und weiter diskutiert wird. Im Aufnehmen curriculärer Zielsetzungen wäre ein intensiver Anlernprozeß aller an der Studienreform Interessierten (Professoren, Studenten und die Berufspraktiker) zwingend notwendig. Der Beitrag von G. Stachel könnte gut als allererste Impulssetzung dienen. Eine informierte Diskussion curriculärer Anliegen darf nicht übersehen, daß diese Bemühungen immanent an bestimmte Wertvorstellungen gebunden sind. Es bedarf echter Konsensbildung und Bewußtmachung in diesem Bereich, soll es nicht zu rein formalen und letztlich nicht zielführenden Maßnahmen kommen. Insgesamt fehlt in der mir bekannten Diskussion, daß die Desiderate der Studienreform weitestgehend die Bemühungen zur Bestimmung der tatsächlichen Inhalte theologischen Forschens zur Voraussetzung hätten.

Mir scheint in der berufsfeldbezogenen Problemorientierung weitgehend nicht klar genug gesehen zu werden, daß die Überschneidungen der Berufsfelder weitgehend von den Grundfunktionen der Kirche her gegeben sind. Zu fürchten ist von manchen Bestrebungen (Stichwort Supervision), daß das Prinzip der Arbeitsteilung im Ausbildungsprozeß entweder zu kurz kommt oder doch die notwendigen Qualifikationen nicht erbracht werden. Im Feld der Herbeiführung kooperativen Verhaltens der am Ausbildungsprozeß insgesamt Beteiligten erscheinen mir ernsthafte theoretische Überlegungen zur Entwicklung der notwendigen Strategien zu fehlen. Jede Studienreform ist gebunden an die vorhandene Leistungskapazität. Dringend unterstrichen muß werden, daß die sich im 1. Bd. zeigenden Tendenzen zur Studienreform nur unter der Bedingung einer Realisierung näher gebracht werden können, als beträchtliche zusätzliche Lehrkapazitäten freigemacht werden können. Zu fragen wäre vermutlich auch, warum das angelsächsische Betreuungssystem in Kleingruppen nicht ausdrücklich thematisiert wird. Bei aller Anerkennung des Prinzips der Bezugnahme auf die persönliche Glaubenssituation des Theologiestudenten als integrierender Bestandteil der theologischen Lehre (und Fakultäten), darf nicht übersehen werden, daß ein grundsätzliches Problem der heutigen

Studiensituation darin zu bestehen scheint, daß vor allem der Bereich der „Laientheologen“ keineswegs in erfolgsversprechender Weise kirchlich spirituell betreut wird. Meines Erachtens kann die Fakultät (in welcher Form immer) nur in subsidiärer, vor allem aber kooperativer Weise diesem gesamtkirchlichen Anliegen Beiträge geben.

Die Krise des Theologiestudiums ist wesentlich von der Krise der Kirche und der Krise in der Theologie bestimmt. Besserungen sind offenbar nur durch integratives Verhalten im gesamten Problemfeld zu erwarten. Gerade aus der konkreten Erfahrung als Hochschullehrer muß ich feststellen, daß die Fakultäten heute Aufgaben erfüllen sollen, die noch vor zwei Jahrzehnten als sichere Vorleistung den Studenten mitgegeben waren. Um nur auf einiges hinzuweisen: Das Wissen der Studienanfänger entspricht nicht den aufzuebbaren Minimalforderungen einer Allgemeinbildung (z. B. Rechtschreibung); weitgehend scheinen Maturanten (Abiturienten) die Verhaltensweisen nicht erworben zu haben, die wissenschaftliches Forschen erst einmal ermöglichen (Arbeitsdisziplin, Kooperationsfähigkeit, Erkennungs- und Wertungsmöglichkeit objektiver Tatbestände, Formulierungsfähigkeit, selbständige Wiedergabe wahrgenommener Sachverhalte). Früher hat der RU der Oberstufe eine verhältnismäßig umfassende Vertrautheit mit dem Gesamtanliegen der Theologie vermittelt, was heute nicht mehr zutrifft. Von der mangelnden Einbettung in kirchliche Gemeinschaft und fehlender Möglichkeit, bewußt die Glaubenssituation zu leben, zu erleben sowie zu reflektieren, war schon die Rede. Hart formuliert muß also heute die theologische Ausbildung im Hochschulbereich entweder diese Mängel ausgleichen (bei gleichbleibender Zeit?) oder sie wird offenbar auch mit ihren eigentlichen formalen Anliegen scheitern. Wie kann der Theologielehrer überhaupt in die Lage gesetzt werden, seiner integrativen Rollenfunktion zu entsprechen? Es fehlt an der Forderung wie am Angebot, in leistbarer und erfüllbarer Weise ekklesial zu leben und die Möglichkeit des Mitlebens den ihm zum Teil anvertrauten Studierenden zu geben. Es fehlt so gut wie ganz an der Vermittlung elementarer pädagogischer, didaktischer, psychologischer Erfahrungen, Reflexionen und Einsichten.

Zu bedauern ist, daß die Curriculumkommission des Westdeutschen Fakultätentages bisher die gebotene Gelegenheit noch nicht ausnützen konnte, etwa die österreichischen Erfahrungen in ihre Überlegungen einzubeziehen. Umgekehrt ist Rez. sehr dankbar dafür, daß ihm im Rahmen seiner gastweisen Teilnahme an den Sitzungen des Westdeutschen Fakultätentages immer wieder lehrreicher und anregender Einblick in die augenblickliche Lage der Studienreform gegeben wurde. Die Frage der Zusammenarbeit, wenigstens

im gleichen Sprachraum, ist ja vor allem durch die Tatsache des verhältnismäßig häufigen Wechsels von Studenten (in beiden Richtungen) im sogenannten Freijahr, eine zwingende Notwendigkeit.

Es sprengt den Rahmen einer Rezension, zu allen dem Rez. wichtig erscheinenden Teilaspekten ausdrücklich Stellung zu nehmen. Insgesamt kann er alle an der theol. Ausbildung Arbeitenden nur ganz dringend einladen, sich mit den genannten Anliegen vertraut zu machen. Dem Westdeutschen Fakultätentag und seiner Curriculumkommission sowie den Geldgebern ist entschieden zu danken, daß man sich ernsthaft für das unübersehbar dringende Problem engagiert. Hoffentlich folgen ebenso prompt wie im vorliegenden Fall neue Schritte und neue Beiträge.

Noch eine Kurzinformation über Bd. 2.

1. Teil: Nach einer Einführung durch E. Feifel informieren O. Betz über die Bedeutung hochschuldidaktischer Studien und H. Rück über das Methodenproblem in der Hochschuldidaktik. W. Bartholomäus bietet Aussagen zur „Prüfungsreform im Kontext von vielseitiger Selbstkontrolle des Wissenschaftsprozesses.“ Im 2. Teil werden hochschuldidaktische Versuche vorgestellt. Dabei handelt es sich um Lehrveranstaltungen der Studieneingangsphase (W. Möhler, Tübingen, Einführung in die Praktische Theologie; und K. Richter, Münster, Über einen umfassenden Grund- und Einführungskurs), dann drei projektorientierte Lehrveranstaltungen (W. Böhl, Mainz, Über religionspädagogische Projektarbeit; D. Mieth, Tübingen, Über „neue“ Lehrveranstaltungen in Moralthologie; K. Richter, Münster, Über Zusammenarbeit zwischen Universitätsstudenten und Berufspraktikern über das Themenfeld „Die sakramentale Heilssorge der Kirche in Krankheit und Tod“). Hinzugefügt werden Curriculelemente zur Einführung in die Form- und Traditionsgeschichte der synoptischen Evangelien anhand des Mk-Ev (R. Pesch und G. Stachel) und einige Überlegungen zu einem Teilcurriculum „Grundprobleme der Christologie“ (A. Exeler, P. Hünemann, B. Langemeyer, N. Mette, H. Neuser).

1. Grundsätzlich zeigen sowohl die theoretischen Darlegungen als auch die praktischen Erfahrungsberichte, daß die neuen Methoden kooperativer Verhaltensweise zwischen Dozenten und Studenten einen Arbeitsaufwand verlangen, bei dem ernsthaft die Rentabilitätsrechnung zu machen wäre. 2. Es ist interessant, daß gerade die geforderten bzw. bereits referierten Methodeninnovationen möglicherweise von der Unsicherheit im gegenständlichen Bereich der Theologie ablenken. Damit scheint 3. zusammenzuhängen, daß (möglicherweise im Bereich der BRD mehr noch als bei uns) eine entschiedene Erwartungsunsicherheit bzw. Disproportion

zwischen Erwartungshorizont und Erfüllungsbereitschaft bzw. -möglichkeit von Seiten der Dozenten an den theol. Ausbildungsstätten zu bestehen scheint. Möglicherweise sind die Indizien so zu interpretieren, daß nun auf andere Weise jene Elemente (auch gruppendynamischer Art!) von den Ausbildungsstellen übernommen werden sollen, die früher dem traditionellen Priesterseminar (oder Konvikt) zukamen. 4. ist zu bedenken: ein entschiedenes Engagement hochschuldidaktischer Art in den geschilderten Verhaltensrichtungen wird zur Folge haben, daß zumindest auf längere Sicht die eigentliche Forschungstätigkeit wenigstens in jenen theologischen Fächern ausbleiben wird, die nicht der „Praktischen Theologie“ zuzuschreiben sind. 5. ist darauf hinzuweisen, daß vor allem projektorientierte Lehrveranstaltungen ein solches Maß an Arbeitskapazität sowohl der Dozenten als auch der Studenten binden, daß die traditionell verhältnismäßig hohe Allgemeinbildung theologischer Absolventen im Bereich der Theologie mit Sicherheit verloren geht. Damit aber vermutlich auch weitgehend die relativ leichte Wechselmöglichkeit in verschiedenen Rollen theologischer Berufe. Die eben geäußerten Einwände dürfen nicht

übersehen lassen, daß in den geschilderten Reformbestrebungen Ansätze echter Verbesserungen im Theologiestudium wahrgenommen werden können. Wer als Studierender oder Lehrender mit Theologie beschäftigt ist, muß sich mit diesen Fragen auseinandersetzen und muß mithelfen, die vielen positiven Elemente der derzeitigen Entwicklung zu lebhaften und tatsächlich nachlebenden Modellen umzubauen. Unzweifelhaft bedarf es eines neuen Anstoßes zu echtem kooperativen Verhalten, nicht nur im Ausbildungsbereich, sondern in jeder theologischen Praxis. Es ist notwendig, sowohl im Ausbildungs- als auch im allgemeinen kirchlichen Bereich einen Prozeß entschiedener Rückbindung von den Betroffenen zu den sie Betreffenden herzustellen. Es ist ebenso notwendig, erfüllbare Ziele zu umschreiben und tatsächlich auf das Erreichen dieser Ziele zu achten. Ich halte den Band für eine Pflichtlektüre aller theologischen Lehrer und hoffe auf möglichst viele Leser unter den Studenten. Besonders für jene Beiträge ist zu danken, die von konkreten Erfahrungen berichten und auch partielle Gefahren und Fehlschläge nicht verschwiegen haben.

Salzburg

Wolfgang Beilner

- 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.
- Auslandbezug** über die Buchhandlungen folgender Länder:
- Belgien:** Ancienne Librairie Desbarax, 24, rue de Namur, Louvain.
- Dänemark:** Sankt Ansgars Boghandel, Bredgade 67, Kopenhagen.
- Deutschland:** Verlag Ludwig Auer, Cassianeum, Donauwörth, Bayern.
- Frankreich:** Librairie Saint Paul, 6, rue Cassette, Paris 6e.
- Holland:** Boekhandel H. Coebergh, Ged. oude Gracht 74, Haarlem;
Meulenhoff Bruna N. V., Beulingstraat 2, Amsterdam;
Boekhandel F. J. Vugts, Haaren N. B.
- Italien:** Buchhandlung Athesia, Laubengasse 41, Bozen;
A. Weger's Buchhandlung, Brixen, Prov. Bozen.
- Luxemburg:** Librairie Clees-Meunier, 15, rue du Fort Elisabeth, Luxembourg-Gare;
(Postscheck-Nr. 5390, Brüssel 35.02.12).
- USA:** The Moore-Cottrell Subscription Agencies Inc., North Cohocton, New York;
Stechert-Hafner Inc., Books and Periodicals, 31 East 10th Street, New York 3,
N. Y.

Bezugspreise ab Jahrgang 1973

	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.



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

J.L. BACON

Gegründet 1853

Komm.-Ges.

4021 LINZ, Wachrenergasse 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 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



Schutzengel

**Apotheke
Linz**

Promenade

Ruf 78-4-01

Theologisch- praktische Quartalschrift

Aus dem Inhalt:

- | | |
|-----------------|--|
| P. Trummer: | Schalom – Friede |
| W. Gruber: | Firmung – Gabe des Geistes |
| R. Kaczynski: | Neue Texte für das Eucharistische Hochgebet |
| J. Weber: | Gedanken zur Kirchlichkeit der Jugendarbeit |
| P. M. Zulehner: | Der Prediger zwischen Auftrag und Nachfrage |
| G. Hager: | Freizeit und Saison – vorbereitende Seelsorge |
| J. Müller: | Das Zueinander von Religionsunterricht und Gemeindekatechese |
| H. Bednorz: | Die Synode der Diözese Katowice |
| P. Gordan: | Kirche in der Welt von heute |
| J. Weismayer: | Thema „Spiritualität“ |

Inhaltsverzeichnis des dritten Heftes 1975

	Abhandlungen	Seite
Peter Trummer:	Schalom — Friede	209
Winfried Gruber:	Firmung — Gabe des Geistes	218
Reiner Kaczynski:	Neue Texte für das Eucharistische Hochgebet im deutschen Sprachraum	227
	Pastoralfragen	
Johannes Weber:	Gedanken zur Kirchlichkeit der Jugendarbeit	242
Paul M. Zulehner:	Der Prediger zwischen Auftrag und Nachfrage	244
Georg Hager:	Freizeit und Saison — vorbereitende Seelsorge	251
Josef Müller:	Das Zueinander von Religionsunterricht und Gemeindekatechese	260
	Mitteilungen	
Herbert Bednorz:	Die Synode der Diözese Katowice	266
	Berichte	
Peter Gradauer:	Römische Erlässe und Entscheidungen	272
Paulus Gordan:	Kirche in der Welt von heute	275
Josef Weismayer:	Thema „Spiritualität“	279
	Literatur	
	Eingesandte Bücher	285
	Buchbesprechungen	287
	Philosophie, Bibelwissenschaft AT, NT, Kirchengeschichte, Funda- mentaltheologie, Dogmatik, Ökumene, Moraltheologie, Pastoral- theologie, Katechetik/Pädagogik.	
	Bezugsbedingungen	letzte Seite

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

Anschriften der Mitarbeiter: Dr. Herbert Bednorz, Diözesanbischof, PL 40-027 Katowice, ul. Francuska 46. P. Paulus Gordan OSB, Generalsekretär, I-00153 Roma, Piazza dei Cavalieri di Malta 5. DDr. Peter Gradauer, Hochschulprof., A-4020 Linz, Herrenstraße 37. DDr. Winfried Gruber, Univ.-Prof., A-8010 Graz, Dr.-Fr.-Graf-Str. 17/11. Georg Hager, Pfarrer, A-5340 St. Gilgen, Pfarrgasse 2. Dr. Reiner Kaczynski, I-00165 Roma, Via di Monte del Gallo 9/16. Dr. Josef Müller, Univ.-Prof., A-1010 Wien, Landesgerichtstraße 18/II. Dr. Peter Trummer, Univ.-Ass., A- 8051 Graz, Wiener Straße 254. Johannes Weber, Diözesanbischof, A-8010 Graz, Bischofplatz 4. Dr. Josef Weismayer, Univ.-Doz., A-1030 Wien, Ungargasse 38. Dr. Paul M. Zulehner, Hochschulprof., 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 1957–1966. 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.

Schalom — Friede

Eine biblische Meditation über Konflikt und Versöhnung*.

Vorbemerkung

Unser Thema steht in einem sehr komplexen religiösen und politischen Zusammenhang. Diesem weitgesteckten Problemfeld kann ich weniger durch ein wissenschaftliches Referat als durch eine Meditation entsprechen, d. h. ich verzichte auf die Auseinandersetzung mit der jeweils neuesten Literatur¹ und auf die strenge Durchführung jedes angedeuteten Gedankenganges, möchte Sie aber bitten, selber weitere Bezüge herzustellen, auch in Bereichen, die hier ungenannt bleiben müssen. Das Wort Meditation sollte mich nicht gegen Ihre Fragen und Kritik immunisieren, sondern mir die Möglichkeit offenhalten, auch einiges sagen zu dürfen, was vorerst als eine fachliche Grenzüberschreitung erscheinen könnte, nach meinem Verständnis jedoch durch die biblischen Quellen gedeckt bleibt.

Fragestellung

Die moderne Konfliktforschung hat die Manipulierbarkeit von Kriegen durchschaubar gemacht. Sie hat erkannt, daß Kriege unter bestimmten Konstellationen mit fast physikalischer Gesetzmäßigkeit eintreffen, und sie hat zum Bewußtsein gebracht, daß Kriege immer schwerer lokal zu kontrollieren sind, sondern weltweite Spannungen mitbedingen, die bei kriegesischer Entladung unvorstellbare Dimensionen annehmen müssen.

Unter diesen Voraussetzungen erscheint politisch-militärischer Friede nicht mehr als ein utopischer Wunschtraum, sondern er wird zu einer Notwendigkeit, wenn die Welt überleben soll. Aus der Polemologie, der Kriegsforschung, wurde immer mehr die Friedensforschung, aber die Verwirklichung des Friedens steht fast unüberwindlichen Schwierigkeiten gegenüber. In dieser Situation suchen die Friedensforschung und die Friedenspolitik nach einer Koordination aller Friedensbemühungen wissenschaftlicher Disziplinen und gesellschaftlicher Kräfte. Dabei stellt sich auch die Frage nach dem Beitrag der Religionen hinsichtlich einer effektiven Verwirklichung des Friedens, denn es zeigte sich deutlich, daß die Realisierung des Friedens neben technologisch-politischen Bemühungen auch philosophisch-ethische und religiöse Implikationen hatte.

Auch die christliche Theologie versuchte sich diesen Fragen zu stellen, wobei die in sie gesetzten Erwartungen vor allem deswegen so hoch gespannt waren, da über sie ein immerhin beachtlicher Teil der Weltbevölkerungen u. U. in einer Tiefe angesprochen werden kann, die auf einem areligiösen Weg wohl kaum erreichbar scheint.

Aus dem vielfältigen theologischen Bemühen um das Verständnis und die Sache des Friedens seien hier einige Informationen aus dem biblischen Bereich angeboten. Dies geschieht nicht deshalb, weil die Bibel zufälligerweise das heilige Buch der Christen ist, aus dem sich ohne weiteres Rezepte christlichen Handelns entnehmen ließen,

* Referat in der Themenreihe „Konflikte und Versöhnung“ der Katholischen Hochschulgemeinde Graz am 29. 10. 1974. Wortlaut und Charakter des Vortrags wurden für den Druck belassen.

¹ Pauschal verweise ich auf einige Literatur: H. Beck, Art. Friede, in: Theologisches Begriffslexikon zum NT hg. v. L. Coenen u. a., Wuppertal 1967, Bd. 1, 388—394. P. Stuhlmacher, Der Begriff des Friedens im NT und seine Konsequenzen, in: Historische Beiträge zur Friedensforschung (Studien zur Friedensforschung 4), Stuttgart/München 1970, 21—69. H. G. Link / H. Vorländer, Art. Versöhnung, in: Theol. Begriffslexikon NT, Bd. 3 (1971), 1302—1313. H. H. Schmid, Frieden ohne Illusionen. Die Bedeutung des biblischen Begriffs „shalom“ als Grundlage für eine Theologie des Friedens. Zürich 1971. P. Trummer, Gewaltlosigkeit, in: J. B. Bauer, Die heißen Eisen von A bis Z. Graz 1972, 193—202.

sondern zunächst deshalb, weil die Sehnsucht und das Bemühen um den Frieden nicht erst eine Fragestellung von heute sind, sondern bereits eine lange Geschichte hinter sich haben, in der fundamentale menschliche Erfahrungen gemacht wurden. So anders und fern uns eine Zeit vor 2500 Jahren sein mag, so ähnlich – um nicht zu sagen gleich – ist menschliches Leben und Erleben geblieben. Auch die Menschen der Bibel haben Geburt, Liebe, Tod, Krieg und Frieden erlebt wie wir heute, nur hat der Krieg heute andere Dimensionen angenommen². Was die biblische Reflexion über den Frieden betrifft, so sammeln sich in ihr Einsichten einzelner und ganzer Generationen hinsichtlich großer geschichtlicher und transzendenter Zusammenhänge, die auch für uns bedenkenswert sind. Damit nähern wir uns dem Bereich dessen, was die Theologie sonst mit dem Begriff „Inspiration der Schrift“ zu sagen versucht und womit sie die Wahrheit ausspricht, daß sie mit diesem Buch auch heute noch leben möchte und kann. Unser Gang zu den biblischen Quellen geschieht in der Hoffnung, daraus die Notwendigkeiten, Motive und Grenzen unseres heutigen Bemühens um Frieden besser einzuschätzen.

I. Schalom im AT

1. Semantische Informationen

Die Bibelwissenschaft hat sich im Blick auf die Friedensforschung in ihren exegetisch-literaturwissenschaftlichen Arbeitsverfahren vor allem um den Begriff „Schalom“ (= S.) bemüht, was sich in einer Fülle begriffsgeschichtlicher Abhandlungen dokumentiert, die jedoch wegen allzu großer Hoffnungen oder aufgrund methodischer Einschränkungen teilweise enttäuscht und enttäuschend endeten³. Einige der wichtigsten und relativ gesicherten Ergebnisse exegetischer Arbeit seien im folgenden vorgelegt⁴.

Das Wort S. geht auf eine sumerische und akkadische Wurzel zurück, die soviel heißt wie „heil sein“, „unversehrt sein“. Dementsprechend begegnet im AT S. im Gruß, sowohl bei der Begegnung wie beim Abschied, ja sogar beim Tod. S. findet sich in der Frage nach dem Wohlbefinden, nicht nur eines Menschen, sondern der Gemeinschaft, auch des Viehs, und einmal wird sogar nach dem S., dem guten Fortgang des Krieges gefragt (2 Sam 11, 7). S. meint also zunächst einmal alles das, was Menschen sich so wünschen: Wohlsein, Glück, Zufriedenheit, Gesundheit u. ä.

Die weisheitliche Reflexion Israels aber nimmt all diese Güter des Glücks nicht als blinde Zufälligkeiten hin, sondern sucht das geheime Ordnungsprinzip der Welt zu ergründen und entdeckt dabei den Zusammenhang des gewünschten S. mit Recht, Gerechtigkeit und sozialem Wohlverhalten. Nur wer sich von Schuld freihält und das Recht achtet, der darf auch in Zukunft auf S. hoffen (vgl. Ps 37, 37 f; 119, 165). Nach atl Weltanschauung setzen sowohl die gute wie die böse Tat Folgen frei, die auf den Täter zurückwirken, ein Denken, das erst dort in die Krise gerät, wo die Erfahrung gemacht wird, daß es offensichtlich auch den Bösen gut gehen kann, während dem Guten hart mitgespielt wird, eine Frage, mit der sich das ganze Buch Ijob und viele Psalmen beschäftigen (vgl. z. B. Ps 10, 5 f).

S. begegnet aber nicht nur im Gruß und im profanen Wunsch, sondern S. berührt auch den religiösen Bereich, d. h. genauer gesagt, der Alte Orient kennt noch nicht

² Wie ähnlich die Bedrohung des Krieges auch in früheren Zeiten empfunden wurde, dafür haben wir sehr unmittelbare Zeugnisse. Die sogenannten Lachisbriefe, die zu den ältesten hebr. Schriftdokumenten gehören, vermitteln einen dramatischen Einblick in die letzten Stunden der jüdischen Grenzfestung Lachis aus dem Jahre 588 v. C.

³ Vgl. z. B. W. Eisenbeis, Die Wurzel šlm im AT (BZAW 113), Berlin 1969, 7. Auch O. H. Steck, Friedensvorstellungen im alten Jerusalem (Theologische Studien 111), Zürich 1972, 71 f endet im Bewußtsein der Kluft zwischen atl Vorstellung und heutigen Friedensbemühungen.

⁴ Vgl. zum folgenden besonders H. H. Schmid, Frieden ohne Illusionen. Zürich 1971, 21 ff.

jene uns so geläufige Trennung von „heilig“ und „profan“. Was man dem andern letztlich wünscht, ist der S., der Segen Gottes. Jedoch auch dieser S. Gottes ist an gemeinschaftsentsprechendes Tun gebunden. Auf den S. Gottes kann nur der hoffen, wer sich Gott und den Menschen gegenüber „gerecht“ d. h. richtig verhält. Dies ist das Prinzip der atl Gesetzesvorstellung, das leider oft mißverstanden wurde. Erst relativ spät begegnet im AT S. auch im politischen und militärischen Sinn als Gegensatz zum Krieg, wobei dieser S. natürlich nur aus dem Blickwinkel Israels gedacht wird und so ähnlich verstanden ist wie die spätere *pax Romana*: Frieden gibt es dann, wenn vom Betrachter aus gesehen Ruhe und Ordnung herrschen.

Ein besonderes Gewicht erhält S. in der Botschaft der Propheten. Sie weisen nachdrücklich darauf hin, daß Israel nur dann S. erwarten kann, wenn das Verhalten der Gemeinschaft auch die Grundlagen dafür schafft. Sie deuten das Fehlen des sozialen und politischen S. als Folge schuldhaften Verhaltens, das Gottes Gericht nach sich zieht und sich in Kriegen und Katastrophen auswirkt. Die Propheten der Bibel können im Gegensatz zu ihren Antagonisten, den Friedenspropheten nur sehr wenig vom S. reden (vgl. Jer 6, 14; 8, 11), und de facto gibt es in Israel außer einer kurzen goldenen Königszeit auch nicht sehr viele glückliche politische Zeiten, da das Land auf grund seiner militärgeographischen Lage fast von allen Kriegen des Alten Orients in Mitleidenschaft gezogen wurde. In diesem Erfahrungsbereich reift die Einsicht, daß der S., den der Mensch sich wünscht, unter den konkreten geschichtlichen Bedingungen nur sehr wenig realisierbar ist. Zugleich aber wächst auch die Ahnung davon, daß dieser S. als Inbegriff menschlicher Sehnsucht über dieses Stück zeitlichen und persönlichen Wohlergehens hinausgeht, auch die Natur mit einschließt und quer durch die Zeit geht. So wird S. zum Inbegriff dessen, was sich der Mensch angesichts eines über die Geschichte hinausragenden, transzendenten Gottes wünscht: vor ihm heil zu sein, ganz zu sein, vor ihm stehen zu können, bestehen und bleiben zu können. In dieser Sehnsucht nach S. wird jedoch auch die Grenze menschlichen Bemühens sichtbar, denn S. in seinem tiefsten theologischen Gehalt wird immer mehr als etwas verstanden, was von Gott selber ausgehen muß, was Gott selber verwirklichen muß.

2. Hermeneutische Überlegungen

G. v. Rad konstatierte zum Begriff S.: „Schwerlich findet sich im AT noch ein Begriff, der derart im Alltag des Volkes als abgegriffenste Münze umging und der sich doch nicht selten mit konzentriertem religiösen Gehalt gefüllt hoch über die Ebene der vulgären Vorstellungen erheben konnte, wie *schalom*“⁵. S. ist also eine Chiffre der urmenschlichen Sehnsucht nach Ganzheit, Gesundheit, geordneten Verhältnissen zur Umwelt und zu Gott. Dies bedingt, daß die Übersetzung des Begriffs S. in ungeheure Zusammenhänge hinein führt. Zunächst einmal sind im Deutschen eine Fülle von Begriffen notwendig, um nur die natürliche historische Bedeutung von S. zu beschreiben. Darüber hinaus haben die mit S. verbundenen Hoffnungen und Fragen eine so ungeheure Ausweitung erfahren, daß die Übersetzung von S. mit den ganzen komplizierten modernen Friedensvorstellungen und -voraussetzungen konfrontiert ist. Hier ist jedoch das Spektrum so vielfältig und komplex, daß H. R. Schlette geradezu von „ideologischen Verballhornungen“ des Friedensbegriffes sprechen möchte⁶. In diesen Konstellationen ist die Übersetzung eines atl Begriffes nicht mehr in bloß lexikalischer Arbeit oder vor allem nicht mehr im sturm- und narrenfreien Alleingang des einzelnen möglich, sondern diese Aufgabe erfordert die Kommunikation und Kooperation verschiedenster Wissenschaften und Aspekte. Mein eigener Beitrag hinsichtlich der angesprochenen Aufgaben konzentriert sich im folgenden auf das NT. Dies möge

⁵ G. v. Rad, Art. *schalom* im AT, in: TWNT 2, 400–405; 400.

⁶ Vgl. H. R. Schlette, Wird die Welt christlicher? in: Kontexte 4 (1967), 51–58; 51 f.

im Gang unserer Überlegungen nicht als eine neuerliche Flucht in die Geschichte erscheinen, sondern der Weiterführung der hermeneutischen Fragestellung dienen.

II. Versöhnung im NT

Im NT hat ein wichtiger Übersetzungs- und Überdenkungsprozeß in bezug auf S. stattgefunden. Das NT hat die Sache und den Begriff S. in der griech. Übersetzung von εἰρήνη aufgenommen und weitergedacht, wobei das augenfällige Neue am ntl Sprachgebrauch die spezifische Verwendung des Wortes und der Sache in Verbindung mit Christus und seinem Werk ist. Das NT spricht davon, daß Christus unsere Versöhnung mit Gott bewirkte (vgl. 2 Kor 5, 14–21) oder daß er „unser Friede“ geworden ist (vgl. Kol 1, 20; Eph 2, 14 ff). Aber ich möchte nicht nur über Texte zu Ihnen reden, sondern einen wenigstens selber zur Sprache bringen.

1. Zum Verständnis von 2 Kor 5, 14–21

- 14 Die Liebe Christi drängt uns,
Denn wir haben die Überzeugung gewonnen:
EINER STARB FÜR ALLE,
Somit starben im Grunde alle.
- 15 ER STARB FÜR ALLE,
Damit die Lebenden nicht mehr für sich selbst leben,
Sondern für den, der für sie starb und auferweckt wurde.
- 16 Daher kennen wir von jetzt an niemanden mehr in bloß irdischer Erkenntnis.
Auch wenn wir Christus in irdischer Weise kannten,
Jetzt kennen wir ihn nicht mehr so.
- 17 Wenn einer daher IN CHRISTUS ist,
Heißt das: Neue Schöpfung!
Das Alte verging. Siehe, es wurde Neues!
- 18 Dies alles aber ist aus Gott.
GOTT VERSÖHNTE uns SICH SELBER DURCH CHRISTUS.
ER gab uns den DIENST der VERSÖHNUNG:
- 19 DENN GOTT WAR IN CHRISTUS
Als ER die Welt MIT SICH VERSÖHNTE,
Indem ER Verfehlungen nicht mehr anrechnet
Und unter uns das WORT der VERSÖHNUNG einsetzte.
- 20 Wir sind Gesandte an Stelle Christi,
Gott ermahnt gleichsam durch uns.
Wir bitten euch an Christi Statt:
LASST EUCH MIT GOTT VERSÖHNEN!
- 21 Er hat den, der die Sünde nicht kannte, für uns zur Sünde gemacht,
Damit wir IN IHM zum Erweis von Gottes Gerechtigkeit würden.

Ein solcher Text läßt sich nur von der Denkstruktur der ntl Autoren und hier im besonderen von den paulinischen Voraussetzungen her verstehen. In diesem Denken geht es um die Frage der Beziehung des Menschen zu Gott und um die Beziehung Gottes zum Menschen. Der Mensch – nicht der Mensch an sich, sondern der Mensch, wie er in den konkreten geschichtlichen Bedingungen vorkommt – hat sehr wenig oder überhaupt keine reale Chance, mit Gott in Verbindung zu kommen und vor ihm bestehen zu können. Die biblische Anthropologie beschönigt nicht das Übel, die Konflikte, letztlich die „Sünde“ des auf sich gestellten Menschen, die ihm den Blick und den Zugang zum heiligen und transzendenten Gott verstellen. Das Verhältnis Gott–Mensch ist gestört, teils durch überkommene Hypothek, teils durch persönliche Schuld. In dieser hoffnungslos verfahrenen Situation geht Gott dem Menschen entgegen, er geht ihm in Christus entgegen. Gott stellt sich in Christus auf die Seite des Menschen trotz seiner Gottesferne und Schuld, ja gerade deswegen. Gott akzep-

tiert den Menschen, nicht wie er sein könnte, sondern wie er tatsächlich ist. Er solidariert sich mit dem Menschen, nicht in einer papierenen Resolution, sondern durch seinen Sohn, d. h. durch jenen Menschen Jesus von Nazaret, in dem Gott in einer besonderen Weise war. Der Tod Jesu als der Tod eines unschuldig Leidenden wird nach atl-jüdischer Tradition als Stellvertretung interpretiert: Christus starb für uns, d. h. anstelle von uns, zu unseren Gunsten. Gott hat sich in Christus mit der Welt ausgesöhnt, er denkt nicht mehr an die Sünde, er rechnet sie nicht an, er vergibt sie. Die Sünde wird damit nicht ungeschehen, sie bleibt Wirklichkeit, ernstzunehmende Realität, aber sie hat eine Hoffnung auf einen Ausweg bekommen: Christus, den durch den Tod hindurch von Gott angenommenen Menschen. Nicht nur Christi Tod war für uns, auch seine Auferweckung geschah für uns. Sie bedeutet die letzte Konsequenz der vollen Annahme des Menschen durch Gott.

Diese Versöhnung ist ein so *unbeschreiblicher* Akt Gottes, daß er nur einer ganz neuen Schöpfung vergleichbar ist. Diese Versöhnung ist die eigentlich *entscheidende* Tat Gottes, die das Risiko des frei geschaffenen Menschen und seiner oft gegen Gott getroffenen Entscheidung abdeckt. Diese Versöhnung ist die Tat *Gottes*, nicht die Tat des Menschen, worauf die ganze Theologie des Paulus mit ihren oft schwer verständlichen Überlegungen immer wieder hinweist. Erahnt man aber glaubend die Zusammenhänge und Folgen dieser Initiative Gottes in Christus, dann schätzt man niemanden, auch nicht diesen Menschen Jesus, nur mehr in irdischen Kategorien ein, dann wird er zur Schlüsselfigur der Solidarisierung Gottes mit dem Menschen. In ihm zeigt sich die Barmherzigkeit und die Gerechtigkeit Gottes. Gott zerbricht in Jesu Tod die unheilvolle Kette von Unrecht und Sünde, indem er die Folgen menschlicher Sünde auf ihn lenkt, damit die Menschen vor Gott wieder richtig, Paulus sagt „gerecht“ dastehen.

Gott *hat sich* bereits mit der Welt *ausgesöhnt*, aber diese Versöhnung ist bis jetzt nur durch das *Wort* des Glaubens greifbar. Der eigentliche Dienst des Apostels und die Aufgabe jeder christlichen Verkündigung bestehen darin, das Wort von dieser in Christus geschehenen Versöhnung Gottes weiterzugeben. Hinter diesem Wort der Verkündigung wird ein ungeheurer Anspruch sichtbar: *Gott selbst* spricht aus diesem Wort, der Verkündiger dieses Wortes steht an Stelle Christi. Der Inhalt der Verkündigung ist eine *Bitte*. Nichts anderes als eine Bitte. Sie heißt nicht: Versöhnt euch mit Gott!, sondern: *Laßt euch* mit Gott *versöhnen*! Laß euch ein auf die bereits gezeigte Versöhnungsbereitschaft Gottes! Die Versöhnung des Menschen mit Gott ist nichts anderes als die Reaktion auf die bereits zuvor geschenkte Versöhnung von seiten Gottes.

Das NT versucht mit dem Wort Versöhnung die ganzen Konsequenzen des Glaubens an Christi Tod und Auferstehung auszusprechen. Es ist jedoch nicht zu leugnen, daß solche biblische Denk- und Sprechweisen fremd und befremdend erscheinen können, vor allem dann, wenn sie in der Terminologie der kultischen Sühnopfer begegnen, wonach Christus der Sündenbock ist und menschliche Schuld als Beleidigung Gottes und Sühneleistung Jesu gegeneinander aufgewogen werden sollen, Gedankengänge, welche die mittelalterliche und reformatorische Theologie mit Hilfe römisch-germanischen Rechtsdenkens oft noch übersteigerten.

Wenn auch gewisse biblische und traditionelle Verstehensmodelle von Erlösung heute unverständlich erscheinen können, so bieten sich doch auch von unserem modernen Selbstverständnis Aspekte an, von denen her das in der biblischen Botschaft wirklich Gemeinte auch für uns verstehbar werden könnte. Für unsere abendländischen Kategorien stellt sich ja vielleicht nicht mehr so die Frage, wie der Mensch vor Gottes *Gericht* bestehen kann, als vielmehr die Frage nach dem *Sinn* eines sinnlosen Lebens und die Frage nach der *Existenz* Gottes. Im Horizont unserer Erfahrung aber besagt Gottes Versöhnungstat in Christus u. U. auch folgendes: Gott hat sich nicht nur in

der Frage seiner Gerechtigkeit, sondern auch in der Frage nach ihm selber in Christus auf unsere Seite gestellt. Im gellenden Schrei der Gottverlassenheit, die Jesus in seinem Sterben erfuhr (vgl. Mk 15, 34–37), hat er auch die Frage des modernen Menschen nach Gott gestellt, und Gott hat diese Frage in seinem Sohn angenommen.

Wie immer die biblischen Modelle zur Beschreibung der Erlösung heißen, sie haben das eine gemeinsam, daß sie sowohl Kreuz als auch Auferstehung Jesu als für die Menschen, für *alle* Menschen, ja für das Heil der ganzen Welt bedeutsam beschreiben wollen. Von einer radikal negativen Fragestellung her besagen sie, daß Gott auch nach der Sünde des Menschen seinen Bund mit ihm erneuert und sich in Christus ganz auf die Seite des sündigen Menschen gestellt hat und jetzt für immer bei ihm stehen bleibt.

2. Konsequenzen

Dies alles ist nicht eine nachträgliche theologische Spekulation, die sich erst über einem nichtverkräfteten Tod Jesu entzündete, sondern dieses ntl Verständnis von Frieden und Versöhnung hat seinen Grund bereits im historischen Jesus von Nazaret. Auch die Worte und Taten Jesu beschreiben auf verschiedenste Art immer wieder, daß Gott sich des Menschen in aller Gottesferne erbarmt, daß er sein Heil will und Jesus in diesem Versöhnungsangebot Gottes eine ganz entscheidende Funktion zukommt, ja daß er dieses Angebot Gottes in Person ist. Was Versöhnung wirklich heißt, hat Jesus in seinem, menschliche Normen so schockierenden Verhalten gegenüber Kranken, Sündern, Verhaßten und Friedlosen demonstriert. Jesus hat keinen Zweifel daran gelassen, daß das Wort von der Versöhnung Gottes mit dem Menschen auch ungeheure ethische Impulse nach sich zieht, wobei der Maßstab an Gottes Erbarmen und Versöhnungsbereitschaft der christlichen Versöhnungsbereitschaft keine Grenzen gestattet (vgl. Mt 18, 21 f).

Hier ist ein Punkt, der den christlichen Beitrag im Rahmen der Konfliktlösungen beachtlich macht: Menschen, die sich mit Gott im Frieden wissen, müssen auch anderen Menschen diesen Gottesfrieden vermitteln. Die Seligpreisung der Friedensstifter gilt in ihrem ursprünglichen Sinn wohl denen, die diesen Gottesfrieden als die Grundlage jedes weiteren Friedens weitergeben (vgl. Mt 5, 9). Die biblische Verkündigung kennt keinen Indikativ der Heilzusage Gottes ohne den Imperativ der Versöhnungsbereitschaft auf seiten des Menschen. Menschen, die sich mit Gott versöhnt wissen, sind berufen und wohl auch befähigt, mehr Versöhnungsbereitschaft anzubieten als andere. Ernstgemeinte Friedensbemühungen aber werden auf diesen spezifischen Beitrag der Christen kaum verzichten wollen, denn bei aller Friedenstaktik wird man immer wieder Menschen brauchen, die im großen und kleinen jene Spannungen kompensieren helfen, die trotz aller Konfliktlösungen immer noch bleiben und verbleiben werden.

III. Konkretionen

Die christliche Botschaft möchte dem Menschen nicht nur neues Selbstverständnis bei gleichbleibenden Gegebenheiten vermitteln, sondern versucht immer auch das Handeln im konkreten Bereich zu provozieren. Im folgenden sind schlagwortartig einige Themen anzudeuten, an denen sich christliche Versöhnung konkretisieren und bewähren kann.

1. Individuum und Gesellschaft

Versöhnung mit Gott bewirkt zunächst einmal auch Versöhnung mit sich selbst. Der in sich selbst gesplante, mit sich selber im Konflikt lebende Mensch kann nicht gut versöhnlich sein: der Neurologe kann diesen Menschen dämpfen, der Psychotherapeut auf Kommunikation einzustellen versuchen, doch eine Antwort auf seine Sinnfrage erfährt der Mensch erst dort, wo er sich von Gott angenommen weiß. Viele biblische Berichte über Krankenheilungen und Dämonenaustreibungen Jesu machen in einer sehr

mythologischen Sprache auf den Umstand aufmerksam, daß erst in der Begegnung mit Gott, mit dem in Jesus von Nazaret sichtbaren Gott, der zerbrochene, sich selbst hassende Mensch wieder seine Auf- und Ausrichtung erfahren kann. Das Phänomen „Glaube“ hat u. U. auch in psychosomatischen Konflikten eine entlastende, eventuell sogar heilende Funktion, was ja auch die Medizin zugestehen darf.

Angenommensein durch Gott schafft jedoch kein individualistisches, quietistisches Monopolverhältnis zwischen Gott und Seele, sondern zwingt auch zur Annahme des Nächsten, nicht nur so, wie man ihn nach Änderung dieser oder jener Eigenschaften akzeptieren würde, sondern gerade so, wie er konkret ist. Es ist eine Grunderkenntnis der ntl Autoren, daß durch Gottes Versöhnungsbereitschaft in Christus alle jene Mauern niedergelegt wurden, die zwischen Geschlechtern, sozialen Ständen, rassischen und religiösen Gruppen bestehen können (vgl. Gal 3, 28). Zumindest in der frühen Kirche wurde die Gemeinschaft von Arm und Reich, Mann und Frau, Jude und Heide, Sklave und Freier wirklich erlebt und enthusiastisch als die Versöhnung des Alls durch Christus gefeiert (vgl. Kol 1, 20; Eph 2, 14–21).

2. Kirche und Kirchen

Daß auch in der Kirche der Geist der Versöhnung immer noch gelernt werden muß, ist leider in letzter Zeit wieder erschreckend deutlich geworden. Versöhnlichkeit aus der Erkenntnis der eigenen relativen Position auf der einen Seite und Anerkenntnis der fachlichen Kompetenzen auf der anderen Seite zusammen mit der Einsicht, daß Rechtsverzicht eine der Grundlagen apostolischer Autorität ist (vgl. 1 Kor 9), könnten aus manch verfahrenerer Situation heraushelfen.

Versöhnung im Sinne der Bibel ist jedoch auch nicht verstanden, wo christliche Fraktionen oder soziale Schichten nicht zu einer vorbehaltlosen Gemeinschaft untereinander bereit sind. Bekanntlich hat der berühmte Streit des Paulus mit Petrus in Antiochien (vgl. Gal 2, 11–14) die Ursache, daß Petrus sich aus menschlichen Rücksichten heraus von der eucharistischen Gemeinschaft mit den Heidenchristen zurückzog, was ihm die öffentliche Rüge durch Paulus eintrug. Die Vermutung ist naheliegend, daß sich für Paulus in der heutigen Situation christlicher Kirchen ständig Streit böte: Rassentrennung in christlichen Lokalkirchen, Polarisierungen innerhalb desselben Bekenntnisses, verschiedene konkurrierende, kommunikations- und interkommunionslose Kirchen sind eine Mißachtung des kirchlichen Stiftungswillens Jesu.

Bei allen Schwächen, die sich auch in der Zeit des NT hinsichtlich der kirchlichen Gemeinschaft abzeichnen, scheint mir eine der bedeutsamsten Funktionen der frühen Kirche darin zu liegen, daß es ihr über allen Konflikten gelungen ist, verschiedene theologische Einwürfe und kirchliche Autoritäten zu integrieren. Hinter den Formulierungen „Petrus und Johannes“, „Petrus und Paulus“ oder „Paulus und die anderen Apostel“ werden trotz gewaltiger Spannungen auch enorme Versöhnungsprozesse in der frühen Kirche sichtbar. Die Kirche, die verschiedene Verkündigungsentwürfe in einem Kanon zusammengefaßt und als verbindlich bewahrt hat, hat damit auch die Spannung und Versöhnung zu ihrem eigentlichen Wesen erklärt.

Christliche Versöhnung ist nicht nur eine Maxime für Theorie und Dogma, sondern muß sich auch in der Praxis auswirken. Paulus hat dies u. a. großartig in seinen Bemühungen um die Geldsammlung für Jerusalem gezeigt und diese Konkretion von Versöhnung und Gemeinschaft mit aller Schwere einer theologischen Begründung versehen (vgl. 2 Kor 8–9).

Um beim Stichwort „Jerusalem“ zu bleiben, sei ein kurzer *Exkurs* gestattet. Neben der Ketzerpolemik ist besonders der Antijudaismus ein wunder Punkt des NT und ein Zeichen dafür, daß menschliche Geschichte auch als Kirchengeschichte und sogar als Geschichte des Urchristentums zugleich mit der Heilsgeschichte Gottes immer auch eine Geschichte menschlicher Verirrung und Sünde ist. Die christlichen Kirchen haben gegenüber der jüdischen Religion viel gut zu machen. Christliche Versöhnung muß

sich auch als Versöhnung mit der jüdischen Religion bewähren. Was dies theologisch alles bedeutet, läßt sich in diesem Zusammenhang nicht näher abhandeln, aber vielleicht darf ich einen sehr konkreten Impuls geben: Dogmatische Intoleranz und rassistische Verblendung haben in unserer Stadt Graz eine blühende jüdische Gemeinde brutal zerstört, und unverständliches Desinteresse hungert den noch verbliebenen bescheidenen Rest jüdischen Glaubens aus. Das jüdisch-christliche Gespräch und die gottesdienstliche Gemeinschaft hätten hier noch ein reiches Betätigungsfeld. Eine jüdisch-christliche Gesellschaft wäre eine echte ökumenische Aufgabe in dieser Stadt. — Christliche Versöhnungsbereitschaft hat viele Konsequenzen auch im Bereich des profanen Lebens. Es wäre sicher etwas mehr darüber nachzudenken, daß nach der Meinung des Paulus Christen ihre Konflikte nicht vor profanen Gerichten austragen dürfen, weil heidnische Richter zwar nicht ungerecht und korrupt sind, aber doch nicht den Maßstab der Gottesgerechtigkeit kennen (vgl. 1 Kor 6, 1–8). Ich vermag nicht abzuschätzen, wie praktikabel diese paulinische Maxime heute ist, glaube aber, daß wir Christen uns zu sehr an eine eigenartige Schizophrenie von Gottesdienst und Leben gewöhnt haben. Christliche und weltliche Rechtspraxis sind nicht einfach identisch. Die Forderung nach einem eigenen *kirchlichen Recht*, d. h. nach größerer Versöhnungsbereitschaft auch in den konkreten rechtlichen Fragen des Alltags, scheint mir aktueller denn je.

Dies gilt u. a. auch für das Eherecht. So begrüßenswert es ist, wenn auch die kirchliche Ehegesetzgebung sich der Tatsache stellt, daß es zerbrochene Ehen gibt, so ist in diesem Zusammenhang auf eine Überlegung des Paulus hinzuweisen. Nach seiner Meinung kann ein Christ zwar durchaus zur Kenntnis nehmen, daß sein Partner nicht mehr zum Zusammenleben bereit ist, woraus ihm keine Sklavenfessel entsteht (vgl. 1 Kor 7, 15), jedoch hält Paulus auch daran fest, daß ein Christ nicht von sich aus eine Ehe trennen darf, weil dies gegen ein Gebot des Herrn wäre (vgl. 1 Kor 7, 10 f). Der Christ ist also in Sachen Ehe immer zur Versöhnung und nicht zur Trennung aufgefordert. An die Versöhnungsbereitschaft des christlichen Partners stellen sich höhere Ansprüche als vom profanen Recht her.

3. *Versöhnung der Welt*

Ein besonders heikler und emotionsgeladener Punkt ist die Konfliktlösung durch organisierte staatliche Gewalt. Was an Freund-Feind-Kategorien inner- und zwischen-staatlicher Natur aus der Vergangenheit noch ausgeräumt werden muß und was an Verirrungen und Belastungen aus neuen politischen und ökonomischen Konstellationen in Zukunft noch zu erwarten ist, ruft den Christen zu kritischer Wachsamkeit gegenüber der Zeit und ihren Denkschablonen und zu engagierter Erziehungsarbeit. Wie rasch das „gesunde Volksempfinden“ in regelmäßigen Abständen immer wieder nach der Todesstrafe schreit, wie naiv traditionelle Verteidigungsparolen nachgebetet werden, wie schnell der Kampf um Rohstoffe wieder größte Aggressionen provozieren kann usw., dies alles bedeutet für den Christen eine ständige Herausforderung, die ihn zur Stellungnahme und zum Einsatz seiner Überzeugung zwingt.

Ein Friede auf der Basis konservierender Macht- und Unterdrückungsstrukturen hat keine Aussicht auf Bestehen und ist mehr ein Exempel eigener Lieblosigkeit als ein konkreter Erweis christlicher Versöhnungsbereitschaft. Die notwendig zu schaffende Abhilfe erfordert größte Sachkenntnis und eine Sozialethik, die bereit ist, den eigenen Horizont zu überspringen und jedes Leben zum Gegenstand der eigenen Verantwortung zu machen. Diese immensen Aufgaben scheinen mir mit den Imperativen einer rein profanen Ethik kaum mehr zu bewältigen. Hier hat christliche Ethik eine wichtige Funktion, und hier ist nach einer Phase der christlich-politischen Ernüchterung und Abstinenz auch wieder konkret politisches Handeln von Christen gefragt, auch wenn man skeptisch bleiben wird, ob der konkrete politische Rahmen durch Gruppenegois-

men und Chauvinismus hindurch diesen großgefächerten Aufgaben bereits entsprechen kann.

IV. Zusammenfassung

Über den angedeuteten Konkretionen muß eine kurze Rückschau auf unser Thema weiteres Denken und Tun von Versöhnung provozieren: S., das ist nach dem Verständnis der Bibel letztlich der Friede Gottes und der Friede der Welt. Beide sind nicht einfach identisch, stehen aber in einer engen Relation zueinander.

Christen können es nicht apathisch hinnehmen, daß es soviel Unfrieden in der Welt gibt, denn der ihnen von Gott geschenkte Friede fordert sie zur zeichenhaften Verwirklichung ihres Gottesfriedens in der Welt heraus. Ein Rückzug in den Bereich eines rein pietistisch innerlich verstandenen Seelenfriedens ist ein frommer Selbstbetrug, der heute nicht mehr gestattet ist. Christen können sich mit einem Frieden als kriegsfreiem Zustand noch lange nicht begnügen, sondern suchen einen Frieden auf der Basis der Gerechtigkeit und Menschlichkeit, der Achtung jedes Lebens, auch des alten, schwachen und ungeborenen.

Christen, die um die Zusammenhänge von Sünde und Unfrieden wissen, kennen die Schwierigkeiten in der Verwirklichung des Friedens. Sie werden allzu optimistischen Konzepten gegenüber eher skeptisch bleiben und trotzdem alle Bemühungen um den Frieden durch leidenschaftliches Engagement unterstützen. Trotzdem werden sie Etappen einer Verwirklichung von Frieden nicht als das konsequente Ergebnis ihrer eigenen Bemühungen einschätzen, sondern Frieden immer auch als ein Geschenk Gottes empfinden, auch Frieden in seiner ganz profanen Bedeutung.

Christen wissen auch, daß gerade ihre Bemühungen um den Frieden sie in die größten Konflikte und Feindschaften bringen können, die ihnen u. U. auch echte Opfer abverlangen. Dies alles aber wird sie nicht abhalten können, die größten Anstrengungen zu unternehmen, den Frieden zu suchen und ihn förmlich zu „erjagen“ (vgl. Ps 33 [34], 15/1 Petr 3, 11) oder der Mahnung des Paulus zu folgen: „Wenn es möglich ist, und was euch betrifft, haltet mit allen Menschen Frieden!“ (Röm 12, 18).

Firmung — Gabe des Geistes

In dem Artikel „Plädoyer für die Kindertaufe“¹ suchte ich zu zeigen, daß wir die Taufe nicht einseitig nur als einen Ritus der — in der Praxis meist juridisch verstandenen — „Initiation“ betrachten dürfen, weil sie dabei um ihren ursprünglichen Sinn der „Neuschöpfung“ gebracht wird. Erst muß ja der neue Mensch geboren werden, dann erst können die weiteren Fragen nach den sozialen Auswirkungen dieser Existenz, nach ihrem Verhältnis zur vorgegebenen Gemeinschaft der Kirche usw. gestellt werden. Darüber hinaus — so betonten wir — können wir auch erst auf dem Hintergrund der „Neuschöpfung im Heiligen Geist“ die Beziehungen der Taufe zu den anderen Sakramenten, vor allem zur Firmung bestimmen. Denn: Bei der Taufe geht es um Neuschöpfung in einem eschatologisch endgültigen Sinn („im Hl. Geist“). Das Neue bleibt neu und kennt keinen Untergang mehr, kein Vergehen. Es ist „ewiges Leben“. Diese eschatologische Dimension findet ihr ausdrückliches Zeichen in der Firmung. Wird bei der Taufe die Neuschöpfung von ihrem „Anfang“ her gesehen und bewirkt, so geschieht dies in der Firmung vom „Ende“, d. h. von der Vollendung her: Der „Geist der Endzeit“ (vgl. Apg 2, 17) prägt sich in der Firmung sakramental ein. Diesen Überlegungen soll hier noch weiter nachgegangen werden.

Zur Methode

Eine methodische Vorbemerkung ist hier notwendig. Der Beitrag will keine Zusammenfassung traditioneller und heutiger Firmtheologie geben, sondern nur zum Nachdenken über die Firmung in ihrem Verhältnis zur Taufe anregen. Der Aspekt der „Zukunft“ kommt zur Sprache, sofern wir unter „Zukunft“ nicht bloß einen rein formalen, noch offenen Zeitraum vor uns verstehen, sondern das konkrete Ziel aller menschlichen Wege und Geschichte: die Gemeinschaft mit Gott und der Menschen untereinander². Im Verhältnis zu diesem Ziel ist zwar jedes Sakrament „Zeichen der Gemeinschaft“ — als Vorausbild und Hinführung zugleich —, doch bringt die pneumatologische Wirklichkeit der Firmung diesen Zusammenhang auf besondere und einmalige Weise zum Ausdruck.

Die Firmung wurde in ihrer von der Entstehungsgeschichte her verständlichen „Hartnäckigkeit“ in immer wieder neuen theologischen Interpretationen angegangen. Was sie alles sein soll, ist schon fast unüberschaubar geworden. Eine kleine Auswahl mag das bestätigen: Sie ist das Sakrament des allgemeinen Priestertums, des Apostolates, der Öffentlichkeit, des Geistempfanges, aber auch der Jugendweihe, der Mannbarkeit (gilt demnach nur für Burschen), der Persönlichkeit, der Mündigkeit, des Ritterschlages usw. — Ebenso vielseitig wird das Verhältnis zur Taufe angegeben, wobei das Pendel zwischen der Leugnung der Existenz eines selbständigen Firmsakramentes und einer übertriebenen Betonung seiner Eigenständigkeit hin- und herschwankt (ganz abgesehen von der interkonfessionellen Spannweite des Problems). Auf die Schwierigkeiten, wie sie aus der Dogmen- und Liturgiegeschichte kommen, ist hier nicht weiter einzugehen.

Zunächst sind hier zwei Fragen zu stellen, die in die Perspektive unserer Überlegungen gehören: Worin besteht die „Geistgabe“ der Firmung? Was heißt „Vollendung im Hl. Geist“?

¹ ThPQ 122 (1974), 325—335. Vgl. auch die dort angegebene Literatur.

² II. Vatikanisches Konzil, Kirchenkonstitution „Lumen gentium“, art. 1.

Die „Geistgabe“ der Firmung³

Unter den messianischen Heilsgütern kennt das NT eine „Gabe des Hl. Geistes“ (Apg 2, 38). Diese unterscheidet es – nicht immer genügend deutlich für spätere Leser – von der Rechtfertigung durch die Taufe. Worin besteht diese Gabe? Die Frage ist verfänglich. Wenn wir nämlich sagen: im Hl. Geist – dann antworten wir mit einer Tautologie und drehen uns im Kreis, andererseits können wir vom Geist nicht absehen, weil er ja selbst als Gabe bezeichnet wird. Der Zirkel kommt sicher dadurch zustande, daß der Geist sowohl Subjekt, der Geber, wie auch Objekt, die Gabe, ist: Der Geist gibt sich selbst. Ein Grundgesetz der Heilsgeschichte verdichtet sich hier: Wo Gott gibt, ist er Geber und Gabe selbst. Die traditionelle Gnadentheologie hat dieses Grundgesetz nicht immer nachdrücklich genug zur Kenntnis genommen. So brachte man sich um das tiefere Verständnis des Gnadenereignisses, das immer Besenkung durch und mit Hl. Geist ist, d. h. mit göttlichem Leben, mit ewigem Leben. O. Kuß hat in seiner umfangreichen Pneumatologie im „Römerbriefkommentar“ mit aller wünschenswerten Deutlichkeit darauf hingewiesen⁴. Und es muß ebenso deutlich gesagt werden, daß diese „Geist-Gabe“ das neue Leben des Getauften ist, der Geist also die entscheidende Gabe auch schon und gerade der Taufe ist. Dieser Umstand erschwert ja jeden Versuch, Taufe und Firmung zueinander in Beziehung zu setzen bzw. voneinander abzugrenzen. Die Firmung erlangt ihre Bedeutung nur in ihrer sakramentalen Relation zur Taufe, ohne deswegen nur ein Appendix der Taufe oder gar überflüssig zu sein.

Für die nähere Bestimmung der Geist-Gabe durch die Firmung macht die Dogmengeschichte allerdings auf die Tatsache aufmerksam, daß erst im Zuge der Ausgestaltung der Trinitätslehre auch die Personalität des Geistes deutlichere Konturen gewinnt, was sich wieder auf die Entfaltung der Firmtheologie (vor allem seit dem 3. Jh.) förderlich auswirkte. Wenn wir heute wissen wollen, was mit „Geistgabe“ gemeint ist, dürfen wir also nicht von einer erst allmählich entwickelten Trinitätstheologie ausgehen, sondern müssen den Geist so nehmen, wie ihn das NT, vor allem Paulus, sieht: als die Gabe Christi, d. h. den Geist des Herrn, der neues und ewiges Leben, Gemeinschaft mit Gott bedeutet. Dann ist es aber auch selbstverständlich, daß Taufe und Firmung in einer fundamentalen *Einheit* miteinander unlösbar verbunden sind. Die Ereignisse beim ersten Pfingstfest, das für die Verkündigung wie für die Ausgestaltung der Geist-Gabe seine unersetzliche Bedeutung hat, verdeutlichen ebenfalls gemeinsame Züge: Es geht um Gemeinschaft, um Gemeinde. Und hier könnte – im Vergleich mit unseren Überlegungen zur Taufe als dem Geschehen der Neuschöpfung – auch so etwas wie ein spezifischer Ansatz für das Verständnis der Firmung gefunden werden.

Hier braucht zunächst nur in Erinnerung gerufen zu werden, daß das NT an drei Stellen – so nach herkömmlicher Darstellung – die Existenz einer Handauflegung, durch die der Geist mitgeteilt wird, und zwar nach der Taufe und als ausdrückliche Ergänzung bezeugt: Apg 8, 14–20 (Petrus und Johannes in Samaria); 19, 1–7 (Taufe der Johannes-Jünger und die darauffolgende Handauflegung durch Paulus); Hebr 6, 1–6 (Unterscheidung einer Lehre von „Taufhandlungen“ und von der „Auflegung

³ Die folgenden Überlegungen stützen sich auf dogmengeschichtliche Hinweise, wie sie allen einschlägigen Werken entnommen werden können. Hier vor allem: B. Neunheuser, Taufe und Firmung. In: Handbuch der Dogmengeschichte IV/2, Freiburg 1956; J. Amougou–Atangana, Ein Sakrament des Geistempfangs? Zum Verhältnis von Taufe und Firmung, Freiburg 1974. Zum Thema unserer Untersuchung vgl. auch: E. J. Lengeling, Die Einheit der dreigestuften Initiation. In: Diakonia 4 (1973), 46–49; P. Schoonenberg, Einheit von Taufe und Firmung. Ebda. 53–55.

⁴ Zweite Lieferung, Regensburg 1959, 540–595.

der Hände“)⁵. Wichtiger sind die Wirkungen, die mit der Geisterfüllung verbunden werden: Die Jünger werden mit neuer Kraft ausgerüstet (Lk 24, 49; Apg 1, 8), sie gewinnen ein tieferes Glaubensverständnis und größere Glaubensfestigkeit (Jo 14, 26; 16, 13), das Verhalten der Urgemeinde wird zum bleibenden Zeugnis für Christus (Apg 2, 42–47); vor allem aber dient die Geisterfüllung nicht in erster Linie der persönlichen Heiligung, sondern der „Erbauung“ des Leibes Christi, d. h. der Gemeindegründung und ihrer Festigung (Eph 4, 12; 1 Kor 12). Die „Geistmitteilung“ hebt in jedem Fall die soziale Verfaßtheit und Dimension des Christseins hervor.

Im Vergleich zu den ntl. Zeugnissen, die mehr auf die *Tatsache* als auf die verschiedenen Stufen der Geistmitteilung hinweisen, ergab sich später die Notwendigkeit, deutlicher die einzelnen Abschnitte der fundamentalen Geistmitteilung, die mit der Neuschöpfung in der Taufe beginnt, voneinander abzuheben. Aus der Dogmengeschichte wissen wir, daß hier als sichere Zeugen der hl. Cyrill von Jerusalem im Osten und der hl. Ambrosius im Westen gelten können. Beide unterscheiden eine auf die Taufe folgende und von ihr verschiedene Geistgabe. Auch bei Cyprian gilt die Firmung gegenüber der Taufe als „Vollendung“, ähnlich für Tertullian. — Die komplizierte Entwicklung des Ritus, mit der bekannten Akzentverlagerung von der Handauflegung zur Salbung — zuerst im Osten, dann auch im Westen bezeugt — ist hier nicht weiter zu verfolgen. Sicher spielt der Gedanke eine Rolle, daß „Salbung“ in besonderer Weise Erfüllung oder Überflutung mit Hl. Geist meint, nach dem Vorbild Jesu, der durch die Geisterfüllung oder Salbung der „Gesalbte“ oder der Christus geworden ist.

Die Sicht des Verhältnisses zur Taufe ist in der Geschichte der Sakramententheologie nicht leicht zu beschreiben. Das hängt aber mit der hinlänglich bekannten Tatsache zusammen, daß „Sakramente“ in einem Fachsinn, wie wir ihn heute behaupten, überraschend lange unbekannt, zumindest ungenügend erkannt waren. Darum läßt sich der Beweis für einen selbständigen Ritus, der den Rang eines Sakramentes im heutigen Sinn einnimmt, auch in vielen anderen Fällen (man denke nur an die Geistmitteilung durch den Ordo!) erst spät führen. Statt eines heute vorherrschenden, stark juristisch gefärbten Ritualismus dürfen wir aber für die Frühzeit (bis ins Hochmittelalter hinauf) ein viel tieferes Symbolverständnis annehmen, das den Gläubigen befähigte, das „Ganze“ der Heilsgeschichte in den einzelnen Riten und Zeichen leichter zu erkennen. Hier ging es noch nicht um die „Siebenzahl“, sondern um die Einheit. Die Heilsgeschichte hatte unbezweifelten Vorrang vor ihrer Aufgliederung in eine Vielheit von Zeichen. Auf die Firmung angewandt: Sie ist in der Ordnung der „Zeichen“ ein anderes, neues — wenn auch besonders ausdrucksstarkes (und wirksames!) — Zeichen für den lebensschaffenden Geist, der uns gegeben ist. „Sakrament des Geistempfanges“ ist die Firmung nicht in dem Sinn, daß sie erst den Geist vermitteln würde, sondern daß sie den Geist als Fundament und Gesetz unseres neuen Lebens in Christus verkündet. —

Die Betonung der „Einheit“ des Heilsgeschehens kann durch den Hinweis auf die zwei Feste von *Ostern und Pfingsten* nur unterstrichen werden. Keinesfalls holt Pfingsten nach, was Ostern „schuldig“ geblieben ist — ebensowenig die Firmung gegenüber der Taufe —, aber das Geistereignis im „Mysterium Paschale“ (einschließlich des Todes am Kreuz und jenes „Er gab seinen Geist auf“!) bedarf der Manifestation in der Öffentlichkeit. Die Schilderung des Pfingstereignisses — eine lukanische Sondertradition — trägt durch und durch Verkündigungscharakter, ist gleichsam das Vor-Wort zur Frohbotschaft unter den Völkern. Ein Fest der alle Enge sprengenden Universalität des Evangeliums — das ist Pfingsten. Mit der Firmung kann es auch nur in diesem Zu-

⁵ Zur Exegese und Problematik dieser Stellen bezüglich der Firmung vgl. J. Amougou—Atangana, op. cit., 76—92.

sammenhang verglichen werden: im Zuge der Veröffentlichung, der Manifestation des „Katholischen“, des Heils für alle.

Beim *Pfingstfest* – und analog bei der Firmung – zeigt sich: Neuschöpfung bindet den einzelnen in die neue *Gemeinschaft*, in deren Mitte der Herr ist, wo sein Geist herrscht. So kann Paulus sagen: „Der Herr ist der Geist“ (2 Kor 3, 17). Natürlich schließt das von der Taufe nicht aus, daß sie den einzelnen erneuert, um ihn in die Gemeinschaft mit Christus und seiner Gemeinde zu bringen. Es ist ein Ereignis, das darauf angelegt ist. Aber wir müssen hier doch zwei Aspekte unterscheiden: jenen der Wiedergeburt und Neuschöpfung des einzelnen, der nicht nur logisch *vor* der Gemeinschaft kommt und auch im kommunikativen Prozeß der Gemeindebildung nicht untergehen soll, und die konsequente Fortsetzung dieses Geschehens *in* der Gemeinschaft, in der sich nun das Gesetz des Geistes auswirken soll. Hier hat die *Firmung* ihre besondere Zeichenfunktion zu erfüllen.

Das Verhältnis des einzelnen zur Gemeinschaft prägen bzw. begründen die Sakramente der Taufe und Firmung, dies aber nur im Gesamt des sakramentalen Kosmos, d. h. nur in Verbindung und Einheit mit den übrigen Sakramenten. Die bisherige Sakramententheologie ließ die „*sakramentale Relation*“, die Querverbindung und Zugehörigkeit des einen zum anderen Sakrament oft außer acht. Diese Relation heißt dann in das Leben übersetzt: Verhältnis oder Zuordnung des einzelnen – in seiner auch privaten Geschichte – zur umfassenden Gemeinschaft und ihrer universalen Geschichte. Man denke hier nur an Möglichkeiten für eine solcherart „*relationale*“ Ausdeutung der Eucharistie, der Buße, des Ordo, vor allem auch der Ehe!

„*Relation*“ besagt aber nicht nur – wie in scholastischer Sprechweise – eine „*akzidentelle*“ Bestimmung, die so nebenher läuft, sondern ein echtes „*Hingezogensein*“ in einem existentiellen, das Leben formenden, ja umwandelnden Sinn. Hier ist mehr als akzidentelle Ergänzung, hier ist neue Wirklichkeit im Werden. Das *Sein* liegt hier im *Werden*. Die „*sakramentale Relation*“ bringt den Lebens-Prozeß, den geschichtlichen Verlauf – im Gegensatz zu einem statischen Fertigsein – zum Ausdruck. Jedes Sakrament entfaltet somit seine Bedeutung und Eigentümlichkeit nur im „*Verhältnis*“, in einer prozeßhaften wachsenden Integration des neuen Lebens zum Ganzen, zur Vollendung des Neuen: in Christus.

So ist auch die *Firmung* zu sehen: Sie ist „*Ergänzung*“ der Taufe, wie das von jedem anderen Sakrament (und vom gesamten Heilswirken der Kirche in Verkündigung, Zeugnis und Praxis) gilt. Der spezifische Sinn der Firmung liegt in dem ausdrücklichen Hinweis, daß diese „*Ergänzung*“, das Hingezogensein und Gedrängtsein zum Ganzen, im Hl. Geist bewirkt wird oder eben: Gabe des Geistes ist. Er, der *Geist des Ganzen* (vgl. Jo 16, 13) als Geist der *Endzeit* und damit der *Vollendung*, als Geist aus Vater und Sohn, als die einheitgebende Liebe beider, die jedes „*Verhältnis*“ Gottes nach außen begründet, als die volle Frucht des Christuserignisses: Dieser Geist Christi wirkt in uns. Die Firmung ist Ausdruck der pneumatischen Wirklichkeit unseres neuen Lebens.

Gemeinschaft im Geiste

Firmung, Geistgabe, Geist selbst lassen sich nur von ihrem Sinnziel her beschreiben (wohl nie definieren!). Vom „*Ende*“ her, wie wir sagen, oder besser: von der universalen *Gemeinschaft* derer, die mit Christus sind. Aber das „*Ende*“ ist noch nicht erreicht, sondern nur anfanghaft realisiert, noch nicht eingeholt, nur vorweggenommen in unserer realen Christus-Existenz. Das verbürgt der Geist der Endzeit! Wir schauen nicht „*vom Ende her*“, sondern auf dieses hin. Vor allem: Wir sind noch nicht jene vollkommene Gemeinschaft, doch „*glauben wir die Gemeinschaft der Heiligen*“ und erhoffen sie. Darum bleibt es vorläufig bei dem „*Verhältnis*“ zur Gemeinschaft. Wir haben es in allen Formen der Sozialisierung, der Gemeindebildung, der Festigung

unseres eigenen Standes inmitten und im Dienste der Gemeinschaft zu realisieren. Das ist – in einem ganz ursprünglichen Sinn – „Katholische Aktion“, die nicht erst der Verordnung durch das Leitungsamt in der Kirche oder einer besonderen „Laienbewegung“ bedarf.

Die „entgrenzende“ Kraft des Geistes, die „katholisierende“, auf die universale Gemeinschaft hindrängende Kraft der Geistgabe und damit zugleich die sozialisierende Tendenz der Firmung läßt sich auch durch folgende Überlegungen noch näher verdeutlichen. Wir folgen hier H. Mühlen, der zum Pneumatologen einer immer mehr und intensiver sich ausbreitenden „Erweckungsbewegung“ geworden ist, die als „katholische Pfingstbewegung“ auch in Europa Aufsehen erregt⁶.

Was heißt „Geist“? So fragt Mühlen. Welche Erfahrungen sind in dem Wort aufbewahrt? Es kann sich zeigen, „daß die Erfahrung des Hl. Geistes und die Erfahrung unseres jeweiligen menschlichen Geistes der Grundstruktur nach übereinkommen, die menschliche Selbsterfahrung sich der Erfahrung des Hl. Geistes einpaßt bzw. von vorneherein auf diese hin entworfen ist: Sowohl in den biblischen Sprachen als auch im Deutschen bezeichnet das Wort Geist primär das *Außersichsein* des Menschen, keineswegs nur das Beisichsein. Dem entspricht die Grundaussage der Bibel: Geist ist jener Vorgang, in dem Vater und Sohn aus sich heraustreten, außer sich sind, und zwar sowohl in ihrem innertrinitarischen Leben als auch in bezug auf die Menschen und die Welt.“

Dieses „Außersichsein“, so können wir hier fortsetzen, heißt in seiner sozialen Konsequenz „Beim-anderen-sein“, zum anderen hin oder miteinander sein. Echte Gemeinschaft setzt das Außersich-Sein der einzelnen Teilnehmer voraus. Das zeigt auch das *Pfingstereignis*: Zuerst verschreckte, vereinzelt Menschen entdecken sich plötzlich als die neue Gemeinschaft, in der jeder persönliche Rückzug ins Private abgewehrt ist, und wo alles zu einem neuen Erlebnis drängt. Es sind Erfahrungen des „außer-sich-geratenen“ Menschen, der dabei neue Kräfte entdeckt, ja eine neue Wirklichkeit erlebt, die auch eine neue Selbsterfahrung möglich macht. Das kann also die Geist-Gabe noch anschaulicher machen: Christsein ist eine Lebensform, die ek-statisch im Sinne von „außer-sich“ ist, in der nicht der einzelne in seiner Vereinzelung und Isolation, sondern das Miteinander, Füreinander, das Wir-sein gilt. „Geist“ ist im Lichte dieser Überlegungen eine personale Wirklichkeit, weil sie personalisierend, gemeinschaftsbildend wirkt. (Der Rückschluß auf den Geist als „Person“ ist von daher, als einer unter anderen Wegen, durchaus möglich.)

Vollendung und Besiegelung

Ein anderer Zugang, der sich aber mit der im Namen „Geist“ gesammelten Erfahrung deckt und darum an dieser Stelle erst gezeigt werden soll, läßt sich finden, wenn wir auf einige alte Bezeichnungen für die Firmung als Geist-Gabe zurückgreifen. In ihnen zeigt sich zusammenfassend, wie die Firmung auch ein „zeitliches“ Außer-sich-Sein bringt.

Hier ist zuerst der Terminus „Vollendung“, *Teleiosis*, zu nennen. Die Patristik kann zwar mit dieser Benennung schwerlich ein Proprium der Firmung angeben, denn von

⁶ Zum folgenden: H. Mühlen, Die Erneuerung des christlichen Glaubens. Charisma - Geist - Befreiung, München 1974. Der theologische Hintergrund dieses ungemein fesselnden Buches ist schon in den pneumatologischen Hauptwerken des Verf. eingehend erfaßt worden: Der Hl. Geist als Person in der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund: Ich - Du - Wir, Münster ²1968; Una mystica Persona. Die Kirche als das Mysterium der heilsgeschichtlichen Identität des Hl. Geistes in Christus und den Christen: Eine Person in vielen Personen, Paderborn ²1968; dazu auch: Die Firmung als sakramentales Zeichen der heilsgeschichtlichen Selbstüberlieferung des Geistes Christi. In: ThGl 57 (1967), 263–286.

⁷ H. Mühlen, Die Erneuerung des christlichen Glaubens, 93.

„Vollendung“ wird auch im Zusammenhang mit der Wassertaufe gesprochen. Aber „im Zuge der Vollendung“, d. h. in der geschichtlichen Realisierung des neuen Lebens, hat die Firmung gerade auch unter diesem Namen das Ende zu vergegenwärtigen und so zur Integration des Ganzen beizutragen. Ihre „vollendende“ Wirkung hat selbstverständlich den Anfang in der Taufe zur Voraussetzung, rückt aber das Ziel stärker in die Mitte des Bewußtseins. Dazu kommt noch, daß gerade im 4. Jh. die ausgebaute Trinitätslehre den Gedanken der „Vollendung“ noch genauer spezifiziert. Denn in der Trinität ist der Hl. Geist so etwas wie „Vollendung“ oder Krönung des Lebens Gottes⁸. Mit „Vollendung“ als Name für die Firmung – wenn auch nicht ausschließlich – wird ohne Zweifel auf den trinitarischen Lebensgrund und die Funktion des Gottesgeistes hingewiesen: das „Außer-Sich“ Gottes im Zueinander der göttlichen Personen ist auch der Grund für das Außer-Sich Gottes zum Menschen hin. Wiederum zeigt sich der Aspekt der Gemeinschaft als einer im Geist Gottes begründeten Wirklichkeit, Teleiosis als Vollendungs-Prozeß kann sich nur in Richtung auf Gemeinschaft ereignen, in jenem mehrfachen Sinn, der Gemeinschaft mit Gott und mit den Menschen einschließt.

Ähnliches läßt sich von der Bezeichnung „*Sphragis*“, d. h. „Siegel“, sagen. Dieser Terminus bezeichnet ursprünglich auch die Wassertaufe als die Neuschöpfung des Menschen. Das Siegel wird hier christologisch verstanden: als Siegel des Herrn, Zeichen Christi. Das Eigentümliche dieses Christus ist aber gerade sein Gekommensein zu uns Menschen. Im „Siegel“ findet sich somit der Hinweis auf das ganze Christus-Ereignis, auf die Sendung, die in der Sendung des Geistes Christi ihre Fortsetzung und Erfüllung findet. Etwas „versiegeln“ heißt doch: abschließend und unwiderruflich handeln. So wird die „*Sphragis*“ vor allem im Osten (im 4. und 5. Jh.) Sinnbild des Hl. Geistes, ohne deshalb aufzuhören, Siegel des Herrn zu bleiben. Das eine schwingt im anderen: „Der Herr ist der Geist“ (2 Kor 3, 17).

Immer wieder ist darauf hinzuweisen, daß alles, was über *Vollendung* im Vollzug, über geschichtliche Realisierung des neuen Lebens gesagt wird, nicht nur im Zusammenhang mit Taufe und Firmung gilt, sondern daß diese die Relation zu den anderen Sakramenten hin eröffnen und sie in die Realisierung mit einbeziehen. Das gilt vor allem von der *Eucharistie*, die ja üblicherweise als drittes unter den Sakramenten der Initiation aufgeführt wird. Aber die grundsätzlich eröffnete „Relation“ weist ins unbegrenzte Leben, was in der dem Wesen des Geistes eigenen Grenzenlosigkeit wurzelt. Diese universale Geistwirkung der „*Entgrenzung*“ hat in der Firmung ihr Sakrament. Von diesem Gedanken mit seinen sozialen Implikationen geleitet, können wir noch eine Geistesgabe hervorheben, an der sich besonders der „Grundzug zur Gemeinschaft“ verdeutlichen läßt:

Das Charisma der Freiheit

„Ihr wurdet zur Freiheit berufen, Brüder, nur benutzt die Freiheit nicht zum Vorwand für das Fleisch; vielmehr durch die Liebe werde einer des anderen Sklave. Denn das Gesetz kommt zur Erfüllung in dem einen Wort: ‚Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst!‘ . . . Wandelt im Geist!“ (Gal 5, 13 f. 16; vgl. Röm 13, 9). Freiheit ist ein anderes Wort für Leben. Freiheit ist Entgrenzung, Öffnung, Sprengung aller Enge, in die der alte Mensch verstrickt war. Freiheit verpflichtet zur Liebe. In ihr kommt die Entgrenzung zur Wirkung: der Mensch überschreitet sich und seine Grenzen zum anderen hin. In der Freiheit der Gotteskinder wird der einzelne frei von sich und frei für den anderen.

⁸ Eine zuverlässige Darstellung der Trinitätstheologie im Hinblick auf Taufe und Firmung fehlt leider. Das erwachende Personbewußtsein, das Voraussetzung für die Ausbildung des Trinitätsdogmas war, ist auch für die Entfaltung der Firmlehre ein wichtiger Faktor.

So und ähnlich kann das Charisma der Freiheit beschrieben werden⁹. Freiheit ist im NT nicht – sicher nicht an erster Stelle – die Möglichkeit und Kraft zur Selbstbestimmung, sondern eine pneumatische Gabe, die das endgültige Sein in der Gemeinschaft mit Gott und den Menschen zutiefst bestimmt. Der Freiheitsruf im Hl. Geist lautet: „Abba, Vater!“ (Gal 4, 6; Röm 8, 15). Hier ruft der Geist in uns – der Geist der neuen Gemeinschaft! – nach dem gemeinsamen Vater-Gott. Erst in der Freiheit läßt sich Gott als Vater erfahren und anrufen. Und die Freiheit soll inmitten der Welt offenbar werden – sicher nicht nur spiritualistisch sublimiert, sondern konkret in allen Formen menschlicher Freiheit. Denn nicht der einzelne ist zu seiner je eigenen Freiheit gerufen, sondern die Gesamtheit derer, für die Gott Vater ist: die Gemeinschaft der Brüder und Schwestern in Christus.

Der neue Freiheitsraum müßte demnach die Kirche sein – woran zugleich die schmerzliche Differenz sichtbar wird, die uns von der voll verwirklichten Freiheit noch trennt. Ob die erwartete „charismatische“ Erneuerung der Kirche – nach den ziemlich ergebnislos verlaufenen strukturellen und organisationellen Reformen der letzten Jahre – bald einen Wandel schaffen wird?

Die pneumatische Freiheit kann auch noch gesehen werden als das „Leben für Gott in Jesus Christus“ (Röm 6, 11). Heißt das zwar sicher auch, daß Gottes- und Christusliebe nicht aufgehen kann in Mitmenschlichkeit, so schließt es doch nicht aus, sondern nachdrücklich ein, daß sie sich in der Nächstenliebe verleblichen und artikulieren muß. Der Ruf zur Freiheit ist Berufung zum ganzen Menschsein. Im pneumatisch eröffneten Freiheitsraum hat der Christ sein Heil zu wirken, das zugleich das Heil aller sein muß.

So läßt sich nicht übersehen, daß im Zusammenhang mit dem Freiheitsthema die universalistische Tendenz, wie sie dem Walten des Geistes eignet, zur Sprache kommt. Denn der Geist selbst ist es, der sich übereignet: nicht *etwas* ereignet sich, sondern *Er selbst*! Wir sagten schon: Die Gnadentheologie muß das noch in seinem Folgenreichtum genauer zur Kenntnis nehmen, aber auch der gelebte Glaube. Dann erst kann die Firmung ihr Wesen als „Geistgabe“ voll zeigen. Schon diese knappen Andeutungen können den Blick dafür öffnen, wie ein Charisma – hier das Charisma der Freiheit – jeweils Vergegenwärtigung des Hl. Geistes in der Gemeinde ist. Es ist sein Werk und seine Wirklichkeit. Die Firmung kann nur in ihrer ausdrücklichen Zuordnung zum charismatischen Geschehen in der Gemeinde richtig gesehen werden: als die Geist-Gabe für die Gemeinschaft. Der Hl. Geist selbst ist es, der sich hier übereignet. So wird der Mensch zum Pneumatiker: Er ist „im Pneuma“, das Pneuma ist „in ihm“, er „hat“ es (Röm 8, 9).

Einzelner und Gemeinschaft

Fragen wir jetzt noch, um das Charisma der Freiheit im Raum der Kirche genauer zu sehen, was es bedeutet, daß sich durch die Geistmitteilung der einzelne im Verhältnis zur Gemeinschaft neu vorfindet und versteht. Gemeint ist hier nicht die Überwindung der autoritären Bindungen, des Legalismus und der Gesetzmäßigkeit in der Kirche zugunsten ihrer Aufhebung in eine reine Liebes-Kirche (was manchmal unter „charismatischer“ Kirche verstanden wird). Es ist vielmehr immer wieder neu und von jedem einzelnen das Lebensprinzip zu entdecken, von dem der „Ruf zur Freiheit“ ausgeht, um zu verhindern, daß wir einer falschen Freiheit nachjagen. Das christliche Freiheitserlebnis muß in dem gemeinsamen Gebetsruf „Abba – Vater!“ seinen geistlichen Ausdruck finden. Hier wird die trinitarische Struktur der Kirche aufgedeckt:

⁹ Vgl. H. Schürmann, Die Freiheitsbotschaft des Paulus – Mitte des Evangeliums? In: E. Schott (Hg.), Taufe und neue Existenz, Berlin (DDR) 1973, 21–52. Zum Vollzug der Freiheit vgl. auch J. Splett, Konturen der Freiheit. Zum christlichen Sprechen vom Menschen, Frankfurt/Main 1974.

Volk Gottes — Leib Christi — Gemeinschaft im Hl. Geist, eingebracht in das schlichte, in die Sprache des „Gottes-Kindes“ übersetzte „Abba — Vater!“. Es wäre von hier aus leicht, das Gebet als einzigartigen Ausdruck der Geist-Erfahrung zu deuten, wie dies in der charismatischen Erneuerungsbewegung („Pfingstbewegung“) wieder deutlich gesehen wird.

Zugleich ist die „missionarische“ Verpflichtung zu sehen, die im Bekenntnis zu dem einen Vater aller übernommen und verantwortet werden muß. Und so bekommt der Gebetsruf auch die Bedeutung des Appelles an unseren Gehorsam, dem wir „im Dienst“ an den Menschen nachzukommen haben. Jedes Gebet enthält ja schon eine Antwort, d. h. das unbedingte Ja zum Vor-Wort Gottes, zu seinem Anruf und Auftrag. Es ist so „sprechender Glaube“. Darum heißt auch „Abba — Vater“ zugleich das Ja zu seinen „Kindern“. Der Betende erkennt und bekennt auch seine Sendung zu den Brüdern. — Freiheit ist darum: Dasein für andere. Eines darf aber dabei nicht übersehen werden: Gerade im Verhältnis zur Gemeinschaft erfährt der einzelne auch seine wahre Individualität, d. h. sich selbst. Die Freiheit wird so zur Garantie des Individuums: „Jeder hat sein besonderes Charisma“ (1 Kor 7, 7), mit dem er auf die ihm eigene Weise dem Ganzen dienen soll. Die unersetzliche Stellung jedes einzelnen, seinen Wert und Rang bringen die Charismen zum Ausdruck. Eine Theologie der Firmung, die bei der Neuschöpfung des einzelnen ansetzt, kann diese Zusammenhänge nicht übersehen. Vielleicht ist nach einer Zeit der Überbetonung des Gemeinsamen, Korporativen, der Aspekte der Gemeinschaft usw. die Aufwertung des einzelnen längst fällig geworden. —

Die charismatische Ordnung der Kirche läßt sowohl die Gemeinschaft wie auch die Situation des einzelnen genauer sehen. Auch in der alltäglichen Lebenswelt gehören wir immer einer Gemeinschaft an, in die wir entweder durch naturhafte Beziehungen (Geburt, Herkunft, Rasse, Stand) oder durch freie Entscheidung (Ehe, Beruf, Vereinigungen) kommen. In der Kirche ist eine bloß naturhafte Weise der Eingliederung nicht möglich, wenn diese auch zur Voraussetzung dienen kann (Tradition, Kultur, Umwelt). Erst die Überhöhung alles Naturhaften durch die „Wiedergeburt aus Wasser und Hl. Geist“ bringt das wahre Leben. Da kommt der Mensch erst zu sich und mit seinem erneuerten Selbst zur Gemeinschaft. Auch ist diese wiederum nicht das letzte Ziel, sondern nur Durchgangsform zu einer Existenz, in der der einzelne — kraft seiner Erwählung und Berufung (Röm 8, 28–30) — vollends seinen Rang behält. Die Gemeinschaft wird nie zum Kollektiv, das den einzelnen einfach absorbiert, sondern ist die Sammlung derer, die berufen sind.

In der Kirche erschließen Wort und Sakrament jenen Raum der Begegnung, wo das wechselseitige Verhältnis des einzelnen und der Gemeinschaft zueinander gelingen kann. Darauf lassen sich auch die dogmatischen Hinweise auf Taufe und Firmung deuten, die das II. Vatikanum in der Kirchenkonstitution „Lumen gentium“ gegeben hat und die in diesem Zusammenhang in Erinnerung gerufen werden sollen. So heißt es bezüglich der Firmung: „Durch das Sakrament der Firmung werden sie (sc. die Getauften) vollkommener der Kirche verbunden und mit einer besonderen Kraft des Heiligen Geistes ausgestattet. So sind sie in strengerer Weise verpflichtet, den Glauben als wahre Zeugen Christi in Wort und Tat zugleich zu verbreiten und zu verteidigen“ (nr. 11). Der Dienst des Glaubens kann nie anders erfolgen als durch den persönlichen Einsatz des einzelnen, weil Glaube die unvertretbare Antwort des angerufenen Menschen ist. Andererseits gibt es Glauben nur in der Gemeinschaft und Tradition des Glaubens, d. h. der konkreten Gläubigkeit der Kirche. Dieses Ineinander von „einzelner und Gemeinschaft“ ist unaufhebbar und kommt als Grundgesetz des neuen Lebens im Sakrament der Firmung neu zur Geltung: Der Gefirmte tritt öffentlich als Träger des Geistes hervor.

Fragen für die Praxis¹⁰

Hier stellt sich wie von selbst die Frage: Können das unsere „Firmlinge“ überhaupt mitvollziehen? Kann das Geistereignis an den Firmlingen wirklich festgestellt werden? Jeder neigt hier gerne zur Antwort: Nein! Und der Grund? Weil wir etwa unsere Erwartungen, die wir an mögliche Geisterfahrungen stellen, zu hoch ansetzen? Vielleicht sollte man anders fragen: Kann ich selbst noch in den Zeichen des Geistes lesen oder sehe ich nichts mehr, weil in mir das Charisma der Geisterfahrung erloschen ist? Geben wir nicht oft zu vorschnell den „Firmlingen“ die Schuld?

Die „Frage nach dem rechten Firmalter“ kann uns selbst zur Frage werden. Sie darf ebensowenig wie die nach dem rechten Taufalter nur „gemeindepolitisch“ verhandelt werden, d. h. mit Rücksicht auf Entscheidungs- und Einsatzfähigkeit des Empfängers usw. Von solchen und ähnlichen pragmatischen Fragen, deren Gewicht nicht unterschätzt werden soll, müssen wir den Sinn der Frage zunächst einmal freihalten. Nach dem „Alter“ fragen, heißt ja nichts anderes, als das menschliche Leben als Geschehen, als Entwicklung und Prozeß ernstnehmen. Und das bedeutet weiterhin, daß wir in der Frage nach dem „Firmalter“ doch selbstverständlich (also aus dem „Selbstverständnis“ gewonnen) davon ausgehen, daß eine bestimmte Geisterfahrung nur auf dem Hintergrund der in die persönliche Lebensgeschichte eingebetteten Selbsterfahrung möglich ist. Wie soll der Geist als „Geist der Gemeinschaft“ erfahren werden können, wenn Gemeinschaft noch nicht zum Erlebnis geworden war? Wie soll der Geist, der in uns ruft „Abba – Vater“, existentiell empfangen werden, wenn uns Väterlichkeit oder auch Mütterlichkeit nicht schon zuvor begegnet sind? Wie soll der „Geist der Freiheit“ offenbar werden, wenn Freiheit ein Leben lang nur mit Freizeit, Vergnügen oder gar mit Zügellosigkeit verwechselt wurde? Nur in der offenen Begegnung mit der gesamten Wirklichkeit, mit Natur und Geschichte, mit der Gesellschaft und ihren Ordnungen, mit der engsten Umwelt in Familie, Beruf, Hausgemeinschaft, ist die Basis zu gewinnen, auf der auch die Geisterfahrung möglich ist. –

Sollten die Charismen dem Menschen nicht einfach völlig fremde „Zugaben“ sein, dann müssen sie mit den natürlichen Grundkräften in Einklang stehen, die den Menschen auch im Alltag tragen. Auf das entscheidende „Charisma der Freiheit“ bezogen heißt das: Für die Geisterfahrung müssen jene Grundkräfte, die unsere Freiheit entfalten, einigermaßen ausgebildet sein. Dazu gehören der Sinn für Ordnung ebenso wie der Mut zum Wagnis, die Wertschätzung der Gemeinschaft und der individuellen Leistung, Freude am Leben, aber auch die Erkenntnis der Grenze, des Leidens und des Todes.

Die Frage nach dem Firmalter, soll sie nicht nur eine bürokratische Routine sein, weist zurück auf die notwendige Erkenntnis, daß jede Altersstufe zum „Wachstum im Geiste“ gehört. Ist da die konkrete Bestimmung des Kalenderdatums so vorrangig, wie manche tun? Wenn „Neuschöpfung“ durch Taufe und Firmung: dann ist die Lebensgeschichte wichtiger als ein kollektiv verordneter Termin! Aber freilich, Massenveranstaltungen, wie sie mit der üblichen Praxis des Firmsakramentes gegeben sind, machen organisatorische Fragen vorrangig. Management kommt vor „Spendung und Empfang“.

Erfreulich ist dagegen, daß die neue „Form des Sakramentes“, also die dabei gesprochenen Gebetsworte, eine tiefere charismatische Erfahrung der Firmung verbürgen kann. Sie ist dem byzantinischen Ritus entnommen und mit der am 15. 8. 1971 veröffentlichten „Apostolischen Konstitution über das Sakrament der Firmung“ zur

¹⁰ Zum ganzen Fragenkreis „Praxis der Firmung“: G. Biemer, Firmung. Theologie und Praxis. Pastorale Handreichungen, Bd. 6, Würzburg 1973.

Verpflichtung gemacht: „Accipe signaculum doni Spiritus Sancti!“¹¹ Damit im Zusammenhang läßt sich nun auch besser der Gestus der *Handauflegung*, der freilich immer noch sehr undeutlich ist, verstehen als Zeichen der ununterbrochenen Tradition der Geisterfahrung der Gesamtkirche, ebenso die dabei von altersher übliche Funktion des *Bischofs*, der die Apostolizität und Originalität dieser Erfahrung verbürgt. Die *Salbung* schließlich ist der auch anderen Sakramenten eigene Hinweis auf die Geist-Salbung, auf die „Gabe des Geistes“.

★

Er selbst! Vielleicht läßt sich in dieses Wort zusammenfassen, was wir über die Firmung sagen wollten. Er selbst: der Hl. Geist „in Person“ ist es, der sich gibt. Aber eben als Geist: als Geist Christi, als die Kraft Gottes. Er vermittelt die einzigartige Erfahrung der Freiheit: daß nur der frei ist, den Christus frei macht (Jo 8, 36).

¹¹ Ein Vergleich mit der alten Formel zeigt, daß dort vom Hl. Geist nur in der trinitarischen Schlußformel die Rede war, während die neue Formel von ihm ausdrücklich als der „Gabe Gottes“ spricht: „Sei besiegelt durch die Gabe Gottes, den Heiligen Geist!“ So H. Mühlen, *Die Erneuerung des christlichen Glaubens*, op. cit., 274, Anm. 123. Firmung als „Gabe des Geistes“, wie unsere Überlegungen überschrieben sind, bekommt so auch in der sakramentalen Feier ihren Vollsinn wieder zurück.

REINER KACZYNSKI

Neue Texte für das Eucharistische Hochgebet im deutschen Sprachraum

Als mit Datum vom 27. April 1973 die Gottesdienstkongregation an die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen ein Rundschreiben richtete, in dem sie die Frage neuer Texte für das eucharistische Hochgebet im Römischen Ritus behandelte¹, sahen sich viele in ihren Hoffnungen auf eine großzügige Regelung dieses als besonders dornig empfundenen Problems des muttersprachlichen Gottesdienstes weitgehend enttäuscht². Der Satz „quattuor nunc manent Preces eucharisticae“ (Art. 6) schien alle Erwartungen jener zu begraben, denen eine Mehrzahl volkssprachlicher Texte für dieses Kernstück christlichen Gottesdienstes nötig erschien³.

Wohl kaum jemand hatte damals geahnt, daß 2 Jahre nach der Veröffentlichung des Rundschreibens für weite Teile des deutschen Sprachgebiets das „nunc“ des zitierten Satzes gefallen und die angegebene Zahl 4 auf 9 erhöht sein werde. Die Bischofskonferenzen des Sprachgebiets haben nämlich, wenn auch in unterschiedlichem Maße, den im gleichen Abschnitt wenige Zeilen danach folgenden Satz des Rundschreibens

¹ *Litterae circulares de Precibus eucharisticis*: AAS 65 (1973), 340–347; deutsch veröffentlicht in den Amtsblättern der Diözesen, vgl. z. B. für München Jahrgang 1973, 325–331.

² Vgl. z. B. den Kommentar zum Rundschreiben von J. Baumgartner, *Hochgebetsdebatte — Stillstand oder Fortschritt?*: Hl. Dienst 27 (1973), 89–102.

³ Die in weiten Teilen der Welt gespürte Notwendigkeit einer größeren Zahl von Texten für das Hochgebet im muttersprachlichen Gottesdienst des Römischen Ritus erhellt aus der Veröffentlichung von I. Pahl, *Versuche in aller Welt. Report zur Situation des Hochgebets: Gottesdienst 6* (1972), 113–115, 123–126; für das deutsche Sprachgebiet vgl. den Literaturbericht von W. Glade, *Deutschsprachige Hochgebete*: LJ 23 (1973), 65 f. — Das starke Bedürfnis nach mehr Texten hängt ganz sicher auch mit der täglichen Meßfeier im Römischen Ritus zusammen; daher sind Vergleiche mit östlichen Riten, die weniger Texte zur Verfügung haben, nicht angebracht.

ernstgenommen: „(Der Apost. Stuhl) wird es nicht ablehnen, innerhalb der Einheit des Römischen Ritus sich mit Anträgen zu befassen, die in gebührender Form an ihn herangetragen werden, und er wird Eingaben von Bischofskonferenzen, die darauf hinzielen, daß unter besonderen Umständen vielleicht ein neues Hochgebet geschaffen und in die Liturgie eingeführt werde, wohlwollend prüfen. In jedem Einzelfall wird er die entsprechenden Richtlinien erlassen.“ Der in den vergangenen 2 Jahren zurückgelegte Weg soll im folgenden kurz dargestellt (I) und dann auf die neuen Texte selbst eingegangen werden (II).

I. Die Entstehung der neuen Hochgebetstexte

Wenn die Eucharistiefeier „Quelle und Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens“⁴ und das eucharistische Hochgebet „Mitte und Höhepunkt“ der ganzen Eucharistiefeier ist⁵, wird man verstehen können, daß Rom – soll es weiterhin eine „römische“ Liturgie geben – sich für das Hochgebet wenigstens das „*ius moderandi*“, das Recht „die angemessenen Regelungen zu treffen“, vorbehält⁶. Es sollte besonders in Anbetracht des über ein Jahrtausend im Römischen Ritus allein gültigen „Römischen Kanons“ nicht unterbewertet werden, daß Rom das „*ius exarandi*“ (das Recht, neue Hochgebetstexte zu schaffen) teilweise an die Bischofskonferenzen abgetreten hat. Man hätte sich zwar eine generelle Lösung gewünscht; das Rundschreiben hat sie abgelehnt: „Nach gründlicher Prüfung der Gesichtspunkte erschien es . . . nicht angebracht, den Bischofskonferenzen *allgemein* die Vollmacht zu erteilen, neue Hochgebete zu schaffen oder zu approbieren“ (Art. 5). Aber auch an dieser Stelle ist eine künftige Entwicklung zu einer weiteren und leichteren Ermöglichung neuer Texte von Rom her nicht grundsätzlich ausgeschlossen; denn an der im Zitat ausgelassenen Stelle steht der bedeutungsvolle Zusatz: „zum gegenwärtigen Zeitpunkt“ (*hoc tempore*).

Die Bischofskonferenzen sind also im Augenblick (noch) darauf festgelegt, bei der Erarbeitung neuer Hochgebetstexte den „mittleren Weg“ zwischen allgemeiner Freiheit und grundsätzlichem Verbot zu gehen⁷. Hierzu sind nach dem zuvor zitierten Satz des Rundschreibens zwei Bedingungen nötig: 1. müssen im Bereich der Bischofskonferenz „besondere Umstände“ herrschen, die ein Hochgebet erforderlich oder nützlich zu machen scheinen, und 2. muß die Konferenz bei der Erarbeitung des Textes bereit sein, auf die im Einzelfall zu erlassenden Richtlinien des Apost. Stuhls einzugehen.

Die Formulierung der 1. Bedingung „*peculiaribus in adiunctis*“ ist an sich denkbar weit. Der Sekretär der Gottesdienstkongregation interpretierte sie in seinem Kommentar zwar eher eng, indem er darunter bestimmte Anlässe verstand und bestimmte Personengruppen ausdrücklich ausschloß⁸. Zudem erschien die 2. Bedingung besonders

⁴ 2. Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution über die Kirche, Art. 11.

⁵ Allgemeine Einführung in das Römische Meßbuch, Art. 54.

⁶ Rundschreiben über die Eucharistischen Hochgebete, Art. 6.

⁷ Vgl. meinen Kommentar zum Rundschreiben über die Hochgebete: Ein mittlerer Weg: Gottesdienst 7 (1973), 113–116; die von J. Baumgartner in dem in Anm. 2 angegebenen Aufsatz (Anm. 25) festgestellte Übereinstimmung dieses Kommentars „auf weite Strecken (bis in den Wortlaut hinein) mit dem amtlichen Kommentar“ (Notitiae 9 [1973], 202–208) beruht auf der Identität des Verfassers, der aber bei dem an einigen Stellen „korrigierten“, amtlichen Kommentar auf die Angabe seines Namens verzichtete.

⁸ Vgl. A. Bugnini, *Rinnovamento nell'ordine*: L'Osservatore Romano, 15. Juni 1973, 5.

Diese Auslegung wurde jüngst nochmals wiederholt in einem Kommentar zu Verlautbarungen regionaler französischer Bischofskonferenzen. Auf Veranlassung der „*Auctoritas Superior*“ wird verlangt, daß alle in Art. 55 der Allgemeinen Einführung in das Römische Meßbuch angeführten Elemente des Hochgebets in neu vorzulegenden Texten enthalten sein müssen. Außerdem habe den Abendmahlsworten die Wandlungsepiklese vorauszugehen; auch müssen Maria, Papst und Bischof erwähnt werden. Das ist zu werten als Auslegung des im Rundschreiben über die Eucharistischen Hochgebete (Art. 6) enthaltenen Ausdrucks, daß der Apost. Stuhl „in unitate ritus Romani“ Bitten um Hochgebetstexte nachkommen werde. Vgl. Notitiae 11 (1975) 113 f.

hart, weil man befürchtete, Rom werde in den einzelnen Fällen die Einhaltung bis ins einzelne gehender Richtlinien bei der Erstellung von Hochgebeten vorschreiben. Die Praxis sollte jedoch sehr bald zeigen, daß sich hinter diesen, für manchen zunächst enttäuschend klingenden Bestimmungen und Interpretationen nur die bekannte, im positiven Sinn wohl als „typisch italienisch“ zu bezeichnende Beweglichkeit in der Behandlung von Gesetzen verbarg: Dehnbare Begriffe werden aus gewissen Befürchtungen heraus zunächst eng ausgelegt. Anfangs hält man sich möglichst streng an diese Auslegung. Von dem Augenblick an jedoch, in dem sich gute Ergebnisse zeigen, ist man bereit, den Begriff in seiner Dehnbarkeit gelten zu lassen.

Die Schweizer Bischofskonferenz war die erste, die sich, noch im Jahr der Veröffentlichung des Rundschreibens über die Hochgebete, am 13. Dezember 1973, an den Apost. Stuhl wandte und um Erlaubnis bat, aus Anlaß der „Synode 72“ für ihren Bereich ein eigenes Hochgebet schaffen zu dürfen. Diesem nach Rückfrage von seiten der Gottesdienstkongregation ausführlich begründeten Antrag wurde stattgegeben⁹. Dabei wurde auf irgendwelche Richtlinien wie sie die 2. zuvor erwähnte Bedingung hätte vermuten lassen können, verzichtet. Sicher spielte dabei die Tatsache eine nicht geringe Rolle, daß der Bischof von Basel, Anton Hänggi, der nicht nur als Fachmann in Fragen des Eucharistischen Hochgebets gilt¹⁰, sondern auch Mitglied der Gottesdienstkongregation ist, mit hinter den Plänen für das neue Hochgebet stand und man in der Kongregation seines maßgeblichen Einflusses bei der Redaktion des Textes sicher sein konnte. Nachdem sich dieses Verfahren im Schweizer Fall bewährt hatte, wurde es auch in den anderen Fällen in gleicher Weise gehandhabt¹¹. Am 8. August 1974 wurde das Hochgebet „Synode 72“ von der Gottesdienstkongregation konfirmiert und einen Monat später, am 8. September, wurde es bei einer Sitzung der Synode erstmals im Gottesdienst verwendet¹².

Der Anlaß „Synode“ lag auch in Luxemburg vor; er hätte auch in Deutschland vorgelegen. Dem Antrag des Bischofs von Luxemburg um Verwendung des Schweizer Hochgebets aus Anlaß der Luxemburger Synode wurde am 6. November 1974 entsprochen. Hierbei ist selbstverständlich, ebenso wie im Schweizer Fall, nicht gemeint, daß dieses Hochgebet nur bei den Synodengottesdiensten selbst Verwendung finden dürfte. Der Gedanke „Synode“ soll ja in allen Gemeinden lebendig werden; darum darf das Gebet auch in allen Gemeinden und bei allen Meßfeiern verwendet werden. Aus Deutschland wurde eine ähnliche Bitte um Verwendung nicht gestellt.

Das Hochgebet „Synode 72“, das wegen der Mehrsprachigkeit der Schweiz in deutscher, französischer und italienischer Sprache vorliegt, fand und findet nicht nur innerhalb der Schweiz und Luxemburgs Verbreitung. Bei dem allgemein weit verbreiteten Wunsch, mehr Texte für das Hochgebet verwenden zu dürfen, liegt es nahe, daß dieser theologisch einwandfreie, von einer Bischofskonferenz approbierte und von Rom konfirmierte Text auch dort verwendet wird, wo er nach den liturgierechtlichen Bestimmungen nicht verwendet werden dürfte. Diese Tatsache faßte die Österreichische Bischofskonferenz mit aller Nüchternheit ins Auge. Sie brachte daher den Wunsch zum Ausdruck, auch in ihrem Bereich, das Schweizer Hochgebet zur Verwendung freigeben zu dürfen. Der „Anlaß Synode“ lag zwar nicht vor. Aber darauf

⁹ Vgl. hierzu die Ausführungen von W. von Arx, Ein neues Hochgebet für die Kirche in der Schweiz: Schweizerische Kirchenzeitung 40 (1974), 645–647; ders., Das neue Hochgebet Synode 72 in der Praxis: ebd. 673 f.; J. Baumgartner, Hochgebet Synode 72 für die Kirche in der Schweiz: Hl. Dienst 28 (1974), 165–170. (Die in dieser Anm. genannten Aufsätze werden im folgenden mit den Verfasseramen und der Seitenzahl abgekürzt.)

¹⁰ Vgl. die Edition A. Hänggi/I. Pahl, *Prex eucharistica. Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti* (= *Spicilegium Friburgense* 12), Fribourg 1968.

¹¹ So bei den inzwischen von Holland, Brasilien und Indonesien beantragten Hochgebets-texten.

¹² Vgl. von Arx 646.

bestand Rom nun nicht mehr, als am 2. Jänner 1975 auch für Österreich die Verwendung des Schweizer Hochgebets gestattet wurde. Es reichte der „besondere Umstand“ zur Genehmigung aus, daß der approbierte und konfirmierte Text durch den Buchhandel verbreitet wird. Eine zeitliche oder andere Einschränkung des Gebrauchs wurde ebenfalls nicht ausgesprochen. Somit war die oben erwähnte enge Interpretation von „*peculiaribus in adiunctis*“ zur Hälfte aufgegeben worden. Die andere Hälfte war eigentlich schon vorher hinfällig geworden.

Bereits vor Veröffentlichung des Rundschreibens über die Hochgebete hatte Rom Hochgebetstexte für Meßfeiern mit bestimmten Personengruppen genehmigt, und zwar für die Meßfeier mit gehörlosen Kindern im deutschen Sprachgebiet¹³, für Meßfeiern mit Kindern auf den Philippinen, in der Schweiz und in Australien¹⁴ und für die Meßfeier mit den Ureinwohnern Australiens¹⁵. Das am 1. November 1973 erschienene Direktorium für die Kindermessen¹⁶ enthielt den Satz „vorläufig und bis zu einer anderen Regelung für Meßfeiern mit Kindern und durch den Apost. Stuhl sind die 4 von der höchsten Autorität für Meßfeiern mit Erwachsenen approbierten und in den liturgischen Gebrauch eingeführten Fassungen des Hochgebets zu verwenden“ (Art. 52). Als dieser Satz veröffentlicht wurde, hatte Papst Paul VI. auf Ansuchen der Gottesdienstkongregation, ob man nicht angesichts der zahlreichen Bitten aus aller Welt in diesem Fall von Rom aus „einen oder zwei“ Hochgebetstexte für Kindermessen schaffen dürfe, bereits (am 23. Oktober 1973) antworten lassen, man könne „zwei oder drei“ Textfassungen des Hochgebets für Meßfeiern mit Kindern in der Gottesdienstkongregation vorbereiten. Damit war die grundsätzliche Entscheidung getroffen, daß die „*peculiaria adiuncta*“ für bestimmte Personengruppen bestehen können, und auch die Interpretation des Rundschreibens, wonach für Personengruppen keine eigenen Texte geschaffen werden könnten, überwunden.

Man könnte nun entgegenhalten, die Entscheidung, in Rom Texte vorzubereiten, sei ein Schritt hinter das Rundschreiben über die Hochgebete zurück. Hält man jedoch die Wichtigkeit der Sache den sehr bescheidenen Möglichkeiten gegenüber, die einer Reihe von Bischofskonferenzen für eine solch spezielle Aufgabe wie die Schaffung eines Hochgebetstextes für Kindermessen zur Verfügung stehen, so wird man die Entscheidung positiv beurteilen und darin eine echte Hilfe für alle Konferenzen sehen dürfen.

Kurz nach der Entscheidung, daß eigene Texte für das Hochgebet in Kindermessen geschaffen werden dürften, hatte der Papst am 29. Oktober 1973 auch entschieden, für den ebenfalls auf Weltebene aktuellen Anlaß „Hl. Jahr“ einen Hochgebetstext in der Gottesdienstkongregation vorzubereiten, der für den ganzen Bereich des Römi-

¹³ Der Text findet sich in: Gottesdienst 4 (1970), 144.

¹⁴ Für die Philippinen wurde am 16. März 1971 ein Hochgebet für die Meßfeiern, mit denen eine Erstkommunion verbunden ist, „ad experimentum“ freigegeben. — Für die Schweiz handelte es sich um Kurzfassungen der Texte I und IV des Römischen Meßbuches, die am 9. November 1971 „ad experimentum“ und „ad interim“ gestattet wurden; vgl. den Hinweis bei H. Rennings, Eucharistiefeier mit Kindern. Der 2. Teil der „Richtlinien und Anregungen für den Gottesdienst mit Kindern“ erscheint: Gottesdienst 6 (1972), 98. — Das Hochgebetsformular, das für die Kindermesse beim Eucharistischen Weltkongreß in Melbourne geschaffen und approbiert worden war, durfte außer zu diesem Anlaß nicht weiter gebraucht werden; der Text findet sich in deutscher Übersetzung in: Gottesdienst 7 (1973), 37.

¹⁵ Der Text findet sich in deutscher Übersetzung in: Gottesdienst 7 (1973), 36 f. Dieser zunächst ebenfalls aus Anlaß des Eucharistischen Weltkongresses in Melbourne gestattete Text wurde am 30. Mai 1973 allgemein für die Meßfeiern mit den Eingeborenen erlaubt. Der Antragsteller für dieses und für das letzte in der vorhergehenden Anm. erwähnte Hochgebet war der damalige Erzbischof von Melbourne, J. R. Knox, der am 25. Jänner 1973 zum Präfekten der Gottesdienstkongregation ernannt wurde.

¹⁶ AAS 66 (1974), 30—46.

schen Ritus Geltung haben könnte. Hier legte die Kongregation schließlich 2 Texte vor, die beide die päpstliche Approbation erhielten. Noch im November 1973 war eine gemeinsame Studiengruppe für die Redaktion der Texte für Kindermessen und aus Anlaß des Hl. Jahres an die Arbeit gegangen, die sie bereits am 1. März 1974 abschließen konnte¹⁷. Nach längerem Warten auf die Zustimmung der verschiedenen römischen Stellen zu den Texten konnten ab 1. November 1974 fünf Hochgebetstexte (3 für Kindermessen, 2 mit dem Thema „Versöhnung“) an die Bischofskonferenzen versandt werden, die um die Texte nachsuchten. Die Texte gelten vorerst „ad experimentum“ für 3 Jahre. Die eigentlich bereits für das Hl. Jahr in den Ortskirchen (1974) vorgesehenen Texte mit dem Thema „Versöhnung“ sind nicht mehr auf den Anlaß „Hl. Jahr“ beschränkt, sondern können auch nach Ablauf dieses Jahres bei passenden Gelegenheiten verwendet werden¹⁸.

Der Schwierigkeit, daß in Rom erarbeitete Texte erneut für die ganze Welt vorgesehen sind, wird durch zwei Entscheidungen in etwa begegnet: 1. können die Bischofskonferenzen, die es wünschen, entgegen der zunächst auf Veranlassung einer römischen Stelle verlauteten Bestimmung, aufgrund eines eigenen päpstlichen Schreibens an die Gottesdienstkongregation um das Experiment aller 5 Texte nachsuchen, müssen also nicht, wie es vorher hieß, „unam tantum“ erproben¹⁹. 2. können die Übersetzungen „mit einer gewissen Freiheit“ (cum quadam libertate) hergestellt werden; nur die Struktur und der Inhalt des Textes sowie der genaue Wortlaut der Herrenworte sind zu wahren²⁰.

Die Bischofskonferenzen des deutschen Sprachgebiets haben sich die Genehmigung geben lassen, alle 3 Hochgebetstexte für Kindermessen verwenden zu dürfen; sie haben sich beim Hochgebet mit dem Thema „Versöhnung“ auf den 2. Text beschränkt. Nur die Schweiz hat für ihr französisches Sprachgebiet den 1. Text erbeten. Hierbei ist zu bedenken, daß Text I aus einer französischen, Text II aus einer deutschen Vorlage entstanden ist, die Notwendigkeit aber, 2 Texte zum gleichen Thema schon während der Experimentierzeit zu haben, nicht so dringend erscheint. Bei den Texten für die Kindermessen ist die Lage nur in etwa ähnlich: Die Vorlagen für Text I und II kommen aus dem französischen, die für Text III stammt aus dem deutschen Sprachgebiet. Hier schwebten den Autoren jedoch unterschiedliche Situationen und verschiedene Altersstufen vor, so daß sich die Mühe, die angepaßten Übersetzungen aller 3 Texte bereits für das Experiment herzustellen, lohnt.

Ein wichtiger Hinweis betrifft noch den Gebrauch der Hochgebetstexte für die „Meßfeier mit Kindern“. Der Brief der Gottesdienstkongregation sagt, die Texte könnten verwendet werden in Meßfeiern, die nur für Kinder gefeiert werden, und in jenen, an denen eine größere Zahl von Kindern teilnimmt²¹. In der Anmerkung wird auf Art. 19 des Kindermessen-Direktoriums verwiesen. Darin wird unter der Überschrift „Meßfeiern für Erwachsene mit Teilnahme von Kindern“ gesagt: „In den Meßfeiern für Erwachsene, an denen auch Kinder teilnehmen, (darf) mit Erlaubnis des Bischofs die eine oder andere der weiter unten beschriebenen besonderen Anpassungen vorgenommen werden“. Über ein Zahlenverhältnis von Kindern zu Erwachsenen, die an der Meßfeier teilnehmen, wird nichts ausgesagt. Zu den möglichen Anpassungen aber

¹⁷ Vgl. Notitiae 10 (1974), 288; zu den Sitzungen vom 13. bis 15. November 1973 und vom 27. Februar bis 1. März 1974 ist eine dritte vom 16. bis 18. Jänner 1974 hinzuzuzählen, die bei der Aufstellung in Notitiae vergessen wurde.

¹⁸ Vgl. H. Rennings, *Unitas et varietas*. Die 5 neuen Hochgebete: Gottesdienst 8 (1974), 177–179.

¹⁹ Vgl. Notitiae 11 (1975), 5, Anm. 3.

²⁰ Vgl. ebd. 5 f.

²¹ Vgl. ebd. 6; der Ausdruck „maior pars participantium ab ipsis (pueris) constituitur“ darf nicht in dem Sinn verstanden werden, als müsse unbedingt der größere Teil Kinder sein; gemeint ist ein großer Teil.

ist sicher das besondere Hochgebet zu rechnen. Der Bischof kann also für seine Diözese den Gebrauch der Texte in den weit verbreiteten, sogenannten „Kindermessen“ oder „Familienmessen“ an den Sonntagen durchaus gestatten. Dieses Recht des Bischofs wird von Art. 14 der Praenotanda nochmals bestätigt²².

Diese Informationen mögen den Hintergrund für das Verständnis der neuen Texte abgeben, für das im folgenden einige Hinweise gegeben werden sollen.

II. Erschließung der neuen Hochgebetstexte

1. Die neuen Texte als Angebot und Aufgabe

Bevor auf die Texte im einzelnen eingegangen wird, scheinen einige Hinweise allgemeiner und grundlegender Art nicht überflüssig zu sein.

a) Der Umgang mit den neuen Texten

Ein erster Hinweis betrifft die Verwendung der Texte in der Eucharistiefeier. Wer im Gottesdienst, den er zu leiten hat, einen neuen Text verwenden will, zumal im Kern des wichtigsten Gemeindegottesdienstes, muß diesen Text zuerst selbst kennen, und zwar nicht nur oberflächlich wissen, was ungefähr darinnensteht, sondern sich den Text wirklich innerlich zu eigen gemacht haben. Er muß ihn selbst gelesen und durchdacht, gebetet und meditiert haben. Was sich bei den Lesungen von selbst versteht (besonders wenn man sie in der Homilie auslegt), müßte auch für die Gebetstexte selbstverständlich werden, die ja auch in der Verkündigung interpretiert werden sollten. „Unter ‚Homilie über einen hl. Text‘ wird verstanden: die Erklärung der Schriftlesungen unter einem bestimmten Gesichtspunkt oder *die Erklärung eines anderen Textes aus dem Ordinarium oder dem Proprium der Tagesmesse*“²³.

Die persönliche Beschäftigung mit einem gottesdienstlichen Text wird ganz selbstverständlich zur Verkündigung führen. Hierin wurde in den letzten Jahren wohl zu wenig getan. Sicher stellt die neue umfassende Perikopenordnung noch über Jahre hinaus vor neue Aufgaben. Aber, kann man es sich leisten, angesichts der biblischen Sprache der neuen Gebetstexte, gerade für das Hochgebet, bei der Auslegung der Hl. Schrift diese Texte ganz auszuklammern? Man darf dann natürlich nicht erst während der Meßfeier (nach dem Gabengebet oder gar während des Sanctus) überlegen, welchen Hochgebetstext man an diesem Tag benützen könnte. Es sollte vielmehr zur Gewohnheit werden, bei der Vorbereitung der Homilie bereits an das Hochgebet zu denken. Man wird dann immer wieder Möglichkeiten finden, den Gebetstext bei der Auslegung heranzuziehen. (Gelegentlich wird ein Wort oder ein Gedanke sogar in den einführenden Worten zur Meßfeier schon anklingen können.) Und warum sollte man nicht an besonderen Tagen, etwa am Fronleichnamsfest oder am Erntedanktag, oder wenn die Perikope von der Brotvermehrung auszulegen ist, das Hochgebet zum Hauptgegenstand der Homilie machen? Auch und gerade Texte, die häufiger wiederkehren, wie die des Eucharistischen Hochgebets, bedürfen der Vertiefung, vor allem, wenn sie in der Muttersprache vorgetragen werden. Es „bleibt zu wünschen und zu hoffen, daß die Seelsorger . . . sich . . . eifrig um eine Unterweisung der Gläubigen bemühen, damit Wesen, Aufbau und Elemente der Gottesdienstfeier, besonders auch des Eucharistischen Hochgebets besser verstanden und die Gottesdienste immer vollkommener und bewußter mitgefeiert werden“²⁴.

Heute (rund 10 Jahre nach Einführung der Muttersprache in den Gottesdienst) wird man sich allen Ernstes klarmachen müssen, daß die so oft gewünschte vollkommene und bewußtere Teilnahme am Gottesdienst mit der bloßen Verwendung der muttersprachlichen Texte keineswegs erreicht wurde. Der sinkende Kirchenbesuch hat viele

²² Vgl. Notitiae 11 (1975), 9.

²³ 1. Instruktion zur ordnungsgemäßen Durchführung der Liturgiekonstitution, Art. 54.

²⁴ Rundschreiben über die Eucharistischen Hochgebete, Art. 19.

Gründe. Darunter sollte auch *der* Grund bedacht werden, daß ein in der Muttersprache gefeierter Gottesdienst höhere Anforderungen an die Beteiligung der Mitfeiernden stellt als der frühere lateinische Gottesdienst. Mancher, dem diese Anforderungen zu hoch waren, blieb weg. Dagegen hilft nicht der bequemere Weg der Rückkehr zum Latein, zur Kirchenmusik vergangener Epochen — sosehr sie weiterhin Daseinsberechtigung im Gottesdienst haben —, zur Kanonstille²⁵, sondern hier muß die geduldige, vor allem geistliche Erschließung nicht nur der Lesungen, sondern auch der Gebetstexte weiterhelfen. Man kann grundsätzlich auch von wertvollen muttersprachlichen Gebetstexten — und wir haben sie — ähnlich angetan sein wie von lateinischen Orationen. Es sollte darum vom Priester alles getan werden, die Worte der neuen, „aus dem Geist und der Sprache der heutigen Zeit“²⁶ geschaffenen Hochgebetstexte nicht durch eigene Sorglosigkeit auf steinigem Grund fallen zu lassen. Vor allem bei den Hochgebetsformularen für die Kindermessen wäre Sorglosigkeit in höchstem Maß verantwortungslos; daher ergeht in den Vorbemerkungen zu diesen Texten auch die ausdrückliche Aufforderung zur vorhergehenden, katechetischen Einführung und nachfolgenden Vertiefung²⁷.

Und noch etwas: Bei Verwendung der neuen Texte im Gottesdienst muß sich der Leiter der Eucharistiefeier außerdem von der Vorstellung frei machen, als bekomme der Gottesdienst mit einem neuen Text von selbst auch schon neue Farbe. Man wird einen neuen Hochgebetstext nicht vor der ersten Verwendung schon bis in die letzten Einzelheiten gedeutet haben. Wäre dies überhaupt möglich, so wäre es ein schlechter Text. Auch die auf die Verwendung folgende Mystagogie hat weiterhin ihre Berechtigung. Hier wird es aber um so notwendiger sein, den Text so vorzutragen, daß er nicht nur wegen seiner Neuheit aufhorchen läßt, sondern auch den Mitvollzug bereits ermöglicht. Es seien dazu nochmals zwei Sätze aus dem Rundschreiben über die Hochgebete zitiert, die viel zu wenig beachtet werden: „Beim Vortrag der Amtsgebete, besonders des Hochgebets, vermeide der Priester einerseits eine unpersönliche und monotone Sprechweise und andererseits eine stark subjektive und pathetische Art zu sprechen und zu handeln. Als Leiter des Gottesdienstes trage er durch seine Art des Lesens, Singens und Tuns mit Sorgfalt dazu bei, daß die Teilnehmer zu einer wirklichen Gemeinschaft werden, die das Gedächtnis des Herrn feiert und im Leben verwirklicht“ (Art. 17). Diese Sätze schließen an die Mahnung an, daß alle im Gottesdienst Sprechenden sorgfältig auf die unterschiedliche Sprechweise bei den verschiedenen Texten achten mögen; man liest anders, als man frei spricht, man spricht anders bei einer Einführung in einen Text und beim Vortrag eines vorformulierten Gebetstextes.

Wer noch mit dem früheren lateinischen *Ordo Missae* und *Ritus servandus in celebratione Missae* zelebrieren lernte, wurde durch keinerlei Zwischenüberschriften in den Büchern auf die Struktur der Feier aufmerksam gemacht. Er konnte sich auch in der fremden Sprache tatsächlich darauf beschränken, die Messe zu „lesen“. Das kann er sich heute jedoch nicht mehr leisten. Und man sollte es sehr ernst nehmen, wenn die Gläubigen aus damit zusammenhängenden Gründen die Meßfeier des einen Priesters meiden und die eines anderen vorziehen. Mit einem Hinweis auf das *opus operatum* ist diesem Phänomen nicht beizukommen. Die Chance der sprachlich so frischen neuen Hochgebetstexte darf nicht durch geistlosen Vortrag verdorben werden. Dies gilt besonders für die Texte, die man bei der Meßfeier mit Kindern verwendet; denn hier ist „sorgfältiger noch als in der Meßfeier für Erwachsene . . . darauf zu achten, daß

²⁵ Vgl. hierzu B. Fischer, *Zonen der Stille: Gottesdienst 9* (1975), 4 f.; E. J. Lengeling, *Zurück zur „Kanonstille“?*: ebd. 49—51, 56.

²⁶ Rundschreiben über die Eucharistischen Hochgebete, Art. 4.

²⁷ Vgl. Art. 21: *Notitiae 11* (1975), 10. (Die Vorbemerkungen zu den Hochgebeten für Kindermessen finden sich auf den Seiten 7—11; in den folgenden Anm. wird auf die Seitenangabe verzichtet.)

die liturgischen Texte ohne Hast und verständlich vorgetragen und die gebührenden Pausen eingehalten werden“²⁸.

b) Der Wert der neuen Texte

Einer der Hauptvorwürfe gegen die in den letzten Jahren entstandenen privaten Hochgebetstexte betraf mit Recht ihre allzu große Subjektivität, in der nicht selten auch eine Gefahr für den Glauben gesehen wird. Das ist in der Kirche durchaus keine Neuigkeit. Bereits Augustinus klagt, daß man zu seiner Zeit auf Gebete stößt, die „von unwissenden Schwätzern“ (ab imperitis loquacibus) oder gar von Häretikern verfaßt wurden und von vielen weniger Gebildeten in gutem Glauben benützt werden²⁹; und Innozenz I. (401–417) schreibt an Bischof Decentius von Gubbio: „Weil jeder glaubt, nicht das Überlieferte, sondern das, was er für gut hält, sei zu beachten, deshalb scheint an den verschiedenen Orten und in den verschiedenen Kirchen Unterschiedliches eingehalten und gefeiert zu werden. Für das Volk wird das zum Anstoß (scandalum)“³⁰.

Bei den neuen Hochgebetstexten wurde solche Subjektivität durch die (im Fall der aus Rom kommenden sogar internationale) Teamarbeit vermieden. Auch wenn die ersten Entwürfe der einzelnen Formulare auf bestimmte Verfasser zurückgehen mögen, wird man keinen der endgültigen Texte einem bestimmten Autor zuschreiben können. In langen Diskussionen wurde um einzelne Worte und Ausdrücke, aber auch um ganze Abschnitte und um Fragen der Struktur gerungen. Die Texte wurden auf ihre theologische und liturgische Qualität hin geprüft. Vor allem war pastorale Verantwortung bei allen Bemühungen um die Texte ausschlaggebend.

Mit aller Nüchternheit wurde folgendes Anliegen gesehen: Ein Text, der als Hochgebet im Gottesdienst verwendet wird, muß so lauten, daß jeder Teilnehmer an der Feier sich darin wiederfinden und am Schluß sein „Amen“ sprechen kann. Der Text muß bei aller Konkretheit eine gewisse Objektivität wahren, ohne darum unpersönlich zu sein. Das sei an einem Beispiel der vorkonziliaren Liturgie verdeutlicht: Als die stadtrömische Kirche unter den Nöten der Völkerwanderungszeit zu leiden hatte, wurden im 6. Jh. die Formulare der Sonntage Septuagesima und Sexagesima verfaßt. Die Tagesgebete nehmen deutlich auf die Notlage Bezug, jedoch so objektiv verhalten, daß man sie 14 Jahrhunderte hindurch in der ganzen Kirche des Römischen Ritus beten konnte, obwohl die konkrete Notlage, für die sie verfaßt wurden, längst nicht mehr bestand. Und diese Gebete waren nicht etwa objektiv, weil sie von Anfang an für die ganze Kirche bestimmt gewesen wären, sondern umgekehrt: Weil sie so objektiv formuliert waren, deshalb konnten damals schon alle Teilnehmer am Gottesdienst, auch jene, die persönlich vielleicht von einer ganz anderen als der Völkerwanderungsnot geplagt waren, ihr Anliegen im Gebet ausgesprochen finden. Es waren eben keine Privatgebete, sondern „Kirchengebete“, zu denen dann auch Jahrhunderte hindurch Beter ihr „Amen“ sprechen konnten.

Wenn heute das Schweizer Hochgebet „Synode 72“ ohne Schwierigkeiten auch in Österreich im Gottesdienst verwendet werden kann, wo gar keine Synode stattfindet, und das Hochgebet, das ursprünglich eigentlich für das Hl. Jahr 1974/75 gedacht war, auch über dieses Jahr hinaus verwendet werden können, ist das ein Zeichen dafür, daß das jeweilige Thema darin mit äußerster Diskretion behandelt wird. Man war sich bewußt, daß das eigentliche Thema des Hochgebets weder „Synode“ noch „Hl. Jahr“ sein kann. Thema des Hochgebets ist immer die Heilsgeschichte und vor allem ihr Gipfel, Tod und Auferstehung Jesu. Und nur wenn alle andere Thematik sich dieser zentralen Aussage unterordnet, ist ein thematisches Hochgebet zu verantworten. Die römische Liturgie hat dies von jeher durch die wechselnden Präfationen,

²⁸ Direktorium für die Kindermessen, Art. 37.

²⁹ De baptismo contra Donatistas 6, 25, 47 (PL 43, 214).

³⁰ Epistula 25, 1 (PL 20, 552).

„Communicantes“-Einschübe und „Hanc-igitur“-Texte vorgezeigt. Hier ging es zunächst nur um Themen des liturgischen Jahres. Das neue Meßbuch hat aber auch eine Präfation für die Meßfeier um die Einheit der Kirche, hat eigene Präfationen und Hochgebeteinschübe beispielsweise für die Meßfeier bei der Trauung oder der Ordensprofess.

Das Thema des Hl. Jahres „Versöhnung“ ist insofern bestens in das Hochgebet einzuordnen, weil die ganze Heilsgeschichte mit dem Wort „Versöhnung“ zusammengefaßt werden kann. Schwieriger ist es mit dem Thema „Synode“. Die Schweizer Redaktionsgruppe hat es aber verstanden, ausgehend von der (mag sein problematischen³¹) Auslegung des Wortes „Syn-ode“ (σύν-οδος) nicht als Zusammen-Kommen, sondern als ein Mit-Gehen Gottes mit seiner Kirche, das Synodenereignis ihrer Teilkirche als Erfahrung heilsgeschichtlich bedeutsamer Führung Gottes in unseren Tagen zu sehen und im Gebet seinen Niederschlag finden zu lassen: „Gott – mit uns auf dem Weg“. Das gilt selbstverständlich immer, es läßt sich in einer Synode besonders dicht erfahren. Und damit es gerade dort hinter aller Diskussion erfahren wird, deshalb hat ein eigenes Gebet gerade dabei Sinn und Berechtigung: „Dank für den Glauben, für die Kirche, für die Botschaft Christi, die durch die Unsicherheit dieser Zeit führt; Bitte um die Gabe des Geistes für alle Glieder der Kirche“, das Aussprechen dieser Gedanken im zentralen Teil des eucharistischen Gottesdienstes wurde als Begründung für den Antrag um das Hochgebet nach Rom geschrieben und dort angenommen³².

Etwas anders als bei diesen Gebetstexten liegt die Sache bei den Formularen für die Kindermessen. Hier ging es vor allem darum, Texte von einfacher, kindlich verständlicher Sprachgestalt das sagen zu lassen, was im Hochgebet gesagt werden muß. Nicht um kindisch-infantile Texte konnte es gehen, sondern um solche, die, ohne Wesentliches oder auch nur Wichtiges zu verschweigen, Kindern zu einem höheren Maß nachvollziehbar sind als jene, die von ihrem Ursprung her Gebetstexte Erwachsener sein wollen³³. Die Texte sollen dem Grundanliegen jeder Kindermesse dienen, d. h. die Kinder zur Messe der Erwachsenen hinführen³⁴. Grade darum haben auch Wiedererkennungsmerkmale (der Dialog vor der Präfation, das Sanctus, die Worte Christi, die Doxologie) in den Hochgebetstexten für Kindermessen eine besondere Bedeutung³⁵.

Auch im Fall der Kindermessen-Formulare gilt der lateinische Text als „Urtext“; er hat jedoch keinerlei praktische, gottesdienstliche Bedeutung, da seine Verwendung überall auf der Welt gleich sinnlos wäre. Soweit die Texte nicht von Anfang an deutsch konzipiert waren (Texte I und II für Kindermessen), mußte die von den römischen Bestimmungen her mögliche freie Übertragung sie „eindeutschen“. Die Übertragung in eine kindgemäße Gebetssprache scheint dabei gelungen zu sein. An eine ebensolche Eindeutschung des ursprünglich französisch konzipierten, stark poetischen Hochgebetstextes I mit dem Thema „Versöhnung“ hat man sich noch nicht gewagt.

2. Das Schweizer Hochgebet „Synode 72“

Grundidee dieses Formulars ist die Wahrheit von der Kirche als dem pilgernden Volk Gottes³⁶. Dieser Gedanke, der geradezu einer Definition der Wirklichkeit

³¹ Vgl. Baumgartner 169.

³² Vgl. von Arx 646.

³³ Vgl. Vorbemerkungen, Art. 4–6.

³⁴ Vgl. Direktorium für die Kindermessen, Art. 21; vgl. ferner den ersten Satz der Vorbemerkungen: „Textus Precis eucharisticae pueris aptati eos adiuuare debent, ut cum maiore fructu Missas adultorum participant“: *Notitiae* 11 (1975), 7.

³⁵ Vgl. Direktorium für die Kindermessen, Art. 21.

³⁶ Es sei hier eigens nochmals auf die früher schon veröffentlichten Ausführungen Schweizer Liturgiker zu diesem Hochgebet hingewiesen: vgl. von Arx 673 f, Baumgartner 167–169.

„Kirche auf Erden“ gleichkommt, ist so reich, daß er nicht durch einen einzigen Hochgebetstext ganz ausgeschöpft werden kann. So wird er in einem Grundschema entfaltet, in das eine der 4 Präfationen und ein auf den jeweiligen Präfationstext abgestimmter Teil der Interzessionen eingefügt werden. Diese wechselnden Teile geben zusammen den Untertitel der 4 Fassungen des Hochgebets an.

Fassung I: Gott führt die Kirche. In der Präfation wird zunächst Gott für die Berufung zum Leben und seine liebende Sorge für den persönlichen Lebensweg der einzelnen gedankt. Sodann wird, ausgehend von der Führung des atl Gottesvolkes durch die Wüste, das Wirken des Geistes Gottes in der Kirche gepriesen. Um diesen Geist wird dann in der Kommunion-Epiklese und ihrer interzessorischen Entfaltung für die ganze Kirche und besonders für ihre verantwortlichen Leiter gebetet, damit alle mit Freude und Vertrauen den ihnen aufgetragenen Weg gehen und auch Hoffnung und Freude auf die anderen ausstrahlen.

Fassung II: Jesus unser Weg. Die Präfation beginnt mit dem Dank an Gott für die Lenkung der Welt und die Sorge um jeden einzelnen Menschen in dieser Welt. Sie erwähnt dann als Ziel der gottesdienstlichen Versammlung das Hören auf Gottes Wort und die Nachfolge Jesu, der im Bild der Abschiedsreden als Weg, Wahrheit und Leben gesehen wird (Jo 14, 6). Dementsprechend wird im Anschluß an die Kommunion-Epiklese um Erneuerung der Kirche nach dem Bilde Jesu gebetet. Dies möge geschehen durch ein von Gott geschenktes Erkennen der „Zeichen der Zeit“ (Mt 16, 3) und Wachsen in der Treue zum Evangelium sowie durch eine von ihm gewirkte Offenheit für die anderen Menschen.

Fassung III: Jesus geht an keiner Not vorüber. Der Dank der Präfation stellt das Bild des barmherzigen Vaters vor Augen, der sich in Jesus „den Armen und Kranken, den Ausgestoßenen und Sündern“ zuneigt. Die Interzessionen bitten um den Geist der Liebe und um Stärkung durch das Mahl der Liebe für ein Leben, das den Auftrag Christi zu grenzenloser Liebe verwirklicht. Man sollte nicht nur an die Weltkirche denken, sondern an die Kirche am Ort, wenn man betet, daß diese Kirche „zu einem Ort der Wahrheit und Freiheit, der Gerechtigkeit und des Friedens (werde), damit alle Menschen neue Hoffnung schöpfen“.

Fassung IV: Die Kirche auf dem Weg zur Einheit. Dem Vater wird in der Präfation gedankt für die frohe Botschaft, die der Sohn verkündet hat und die auf die Sammlung der Menschen in der Kirche zur Einheit hinzielt. Die Kirche wird als Zeugin der Liebe Gottes, als Tor der Hoffnung und als Zeichen der Treue Gottes in der Welt gesehen. So wird im 2. Teil des Hochgebets um den Geist der Liebe gebetet, durch den das Band der Einheit in der Kirche gefestigt und die Kirche inmitten einer zerrissenen Welt ein Werkzeug im Dienst der Einheit wird.

Im Grundtext des Gebets, in den sich die beschriebenen Austauschtexte einfügen, bieten Dialog vor der Präfation, Sanctus, Einsetzungsworte, anamnetische Akklamation der Gemeinde und Schlußdoxologie keine Besonderheiten. Die anderen Teile sind neu gestaltet. Im Anschluß an das Sanctus wird der Lobpreis des Vaters, der uns auf unserem Weg immer begleitet, wieder aufgenommen. Dieses „Mit-uns-Sein“ Gottes wird besonders erfahren in der Versammlung zum eucharistischen Liebesmahl um den „Gott-mit-Uns“, der uns selbst wie den Emmausjüngern die Schrift deutet und das Brot bricht. Die Epiklese erbittet diese Gegenwart Jesu mit Leib und Blut in der Mitte der versammelten Gemeinde. In der Anamnese wird das Pascha-Mysterium Jesu, das im Gedächtnis gefeiert wird, als „unsere Versöhnung“ und als Werk der Liebe Gottes bezeichnet. Auf die Verbindung „memores-offerimus“ ist verzichtet; dafür steht die Annahmearbitte an Gott: er möge auf das Opfer herabschauen, das das Opfer der Hingabe Christi ist, in dem uns der Weg zu ihm, dem Vater, geöffnet wurde.

Die letzte Strophe des Hochgebets gedenkt derer, die ihren Weg auf dieser Erde bereits zu Ende gegangen sind, aller verstorbenen Brüder und Schwestern und in besonderer Weise derer, die als Heilige in der Kirche Verehrung genießen. Während die Anamnese des Priesters wie in den Hochgebetstexten I und II des Römischen Meßbuches tatsächlich nur des vergangenen Heilsgeschehens gedenkt und das „bis du kommst in Herrlichkeit“ der Volksanamnese nicht aufnimmt, kommt zum Abschluß des Gebets die eschatologische Dimension deutlich zum Ausdruck: „Wenn unser eigener Weg zu Ende geht, nimm auch uns auf in dein Reich, wo wir für immer die Fülle des Lebens und der Herrlichkeit erwarten“. Man kann nicht vom Weg sprechen und beten, ohne das Ziel zu erwähnen, zu dem man unterwegs ist, in dem die „Fülle des Lebens“ (Jo 10, 10) alle Unzulänglichkeit des irdischen Lebensweges ablösen wird. Es ist den Teilnehmern am Gottesdienst wahrscheinlich leichter verständlich, wenn dies am Ende des Hochgebets in aller Deutlichkeit ausgesprochen wird, als wenn es an der Stelle gleichsam „nebenbei“ gesagt wird, an der man sich dessen erinnert, was Jesus getan hat und in dieser Stunde Wirklichkeit werden läßt.

Diese knappe Darstellung des Hochgebetstextes mag zur Genüge deutlich gemacht haben, daß er nicht nur für eine Synode haltende Kirche aktuell ist, sondern jeder Gemeinde Hilfe sein kann, ihren Pilgerweg als solchen zu erkennen und in der Treue zum Auftrag Christi zu gehen. Die zur Thematik der vier Fassungen ausgewählten und im Faszikel mit abgedruckten Orationen des Meßbuches werden dem gleichen Ziel dienen können.

3. Der Hochgebetstext II mit dem Thema „Versöhnung“

Manch einer mag die Frage stellen, warum der in diesem Jahr so strapazierte Gedanke der Versöhnung noch in einem Hochgebet seinen über dieses Jahr hinausdauernden Niederschlag finden muß. An dieser Stelle kann und soll keine ausführliche oder gar vollständige Darlegung dieses Begriffs geboten werden, aber soviel ist doch sicher: Mit dem Ausdruck „Versöhnung“ umschreibt Paulus das im Pascha Christi gewirkte Heilsgeschehen (Röm 5, 10 f; 2 Kor 5, 18–20). Dieser Ausdruck erscheint dafür besonders geeignet, weil in ihm die partnerschaftliche Dimension des Erlösungsgeschehens berücksichtigt ist und er außerdem im menschlichen Bereich seine Entsprechung hat. Auch hier gibt es Versöhnung, doch gehören mindestens zwei dazu, daß sie zustande kommt; der eine hat die Freiheit, das Angebot des anderen abzulehnen. Auf das Erlösungsgeschehen angewandt: Gott ist jener Partner, von dem die Initiative zur Versöhnung nur ausgehen konnte und durch Tod und Auferstehung Jesu tatsächlich ausgegangen ist, und der Mensch jener andere, der sie in Freiheit annehmen oder ablehnen kann. Die Eucharistie, als Gedächtnis des Todes und der Auferstehung Jesu gefeiert, kann mit Recht das „Opfer der Versöhnung“ genannt und dieses als Quelle von Frieden und Heil für die ganze Welt bezeichnet werden. (Hochgebetstext III des Römischen Meßbuches.) Das aber gibt Berechtigung, auch einen ganzen Hochgebetstext von diesem Begriff „Versöhnung“ her zu konzipieren.

Der für das deutsche Sprachgebiet ausgewählte Text II beginnt mit dem Dank an Gott für sein Wirken in der Welt. Dadurch wird bereits in der Präfation der Bezug zur außerkirchlichen Wirklichkeit hergestellt. Hier schon wird ausgesagt, daß Bereitschaft zur Versöhnung, wo immer sie in der zerspaltenen und zerrissenen Menschheit zustande kommt, Geschenk Gottes ist. Feinde, Gegner, Völker werden vom Geist Gottes zusammengeführt. Wo Frieden, Verzeihung, Vergebung festzustellen sind, da ist Gott selbst am Werk. Es ist von Bedeutung, dies einmal nicht nur als Anliegen und Bitte im Allgemeinen Gebet Gott vorzutragen, sondern auch zum Gegenstand des dankbaren Lobpreises zu machen. Denn trotz Haß und Rache, Streit und Feindschaft gibt es immer auch deren Überwindung, weil Christus sie ein für allemal überwunden hat, als Gott die Welt durch ihn mit sich versöhnte.

Von dieser durch Christus vollbrachten Versöhnung wird in der Präfation noch nicht ausdrücklich gesprochen. Nicht aus dem deutschen, wohl aber aus dem lateinischen Text des Hochgebets erhellt, daß der Ausdruck „durch unseren Herrn Jesus Christus“ in der Präfation auf die Worte „danken“ und „preisen“, nicht aber auf das im gleichen Satz ausgesagte „Wirken Gottes in dieser Welt“ zu beziehen ist. Während die Präfation von der Umwandlung der gegenwärtigen Geschichte zur Heilsgeschichte nur als von einem Wirken des Vaters und seines Geistes spricht, wird Gott im Abschnitt nach dem Sanctus dafür gepriesen, daß er auch durch seinen Sohn Jesus Christus in der Geschichte unserer Tage wirkt: „Er ist dein rettendes Wort für uns Menschen“ — deshalb ist die Aussage der Präfation wahr, daß Feinde wieder durch Worte zu einander finden; „er ist die Hand, die du den Sündern entgegenstreckst“ — deshalb können sich Gegner die Hände reichen; „er ist der Weg, auf dem dein Friede zu uns kommt“ — deshalb haben Völker die Kraft, einen Weg zueinander zu suchen. Von diesem Wirken Gottes durch Christus in der Gegenwart wird nun auf dessen Grundlegung in der Vergangenheit zurückgegangen: „Als wir Menschen uns von dir abgewandt hatten, hast du uns durch deinen Sohn zurückgeholt. Du hast ihn in den Tod gegeben, damit wir zu dir und zueinander finden.“

Was damals geschah, wird nun in der Gedächtnisfeier Gegenwart: Wir feiern die von Christus erwirkte Versöhnung. Epiklese, Einsetzungsworte und anamnetische Akklamation der Gemeinde folgen. Die Anamnese wird vom Priester aufgenommen und gut mit dem „offerimus“ verbunden: Wir bringen dar, was Gott selbst uns gegeben hat, das Opfer der Versöhnung; wir bringen aber auch uns selbst dar und bitten, daß Gott uns in seinem Sohn annehme. Die Kommunion-Epiklese bittet um den von Christus verheißenen Geist der Einheit für die versammelte Gemeinde und die ganze Kirche. Organisch geht sie dann über in die Bitte, daß die eucharistische Tischgemeinschaft, die bereits Gemeinschaft mit den Heiligen ist, einst zur alle Menschen umfassenden Gemeinschaft beim Gastmahl der ewigen Versöhnung werde. Dieser in schlichter Sprache abgefaßte Hochgebetstext ist von einer Inhaltsdichte, die nach Einführung ruft, damit das Gebet auch beim Vortrag selbst wirklich Verkündigung des Versöhnungswerkes Gottes sein kann.

4. Die Hochgebetstexte für Kindermessen

Den mutigsten Schritt nach vorne bedeuten sicher die Hochgebete für Kindermessen. Wer sich nur der Liturgiegeschichte und der vergleichenden Liturgiewissenschaft verpflichtet fühlt, wird einwenden: so etwas habe es noch nie gegeben und gebe es auch in keinem anderen Ritus. Doch das führt nicht weiter. Man wird vielmehr fragen müssen: Hätte Jesus statt mit Erwachsenen mit Kindern Mahl gehalten (auch jenes Letzte Abendmahl), würde er dann nicht ein Tischgebet an den Vater gerichtet haben, von dem auch die Kinder etwas verstanden? Damit soll gar nicht behauptet werden, sie müßten alles verstehen. Haben es denn die Apostel sofort ganz verstanden? Verstehen wir Erwachsene es ganz? Wenn die Kirche des Römischen Ritus mit den Hochgebeten für Kindermessen einen neuen Weg beschreitet, darf sie sich gewiß im Sinn ihres Meisters handelnd wissen.

Aus der Erkenntnis heraus, daß man nicht durch einen einzigen Hochgebetstext allen Verhältnissen, in denen Kinder irgendwo auf der Welt Eucharistie feiern, gerecht werden kann, hat man 3 Texte geschaffen und den Übersetzern über die generelle Erlaubnis freier Übertragung hinaus ins einzelne gehende Hinweise gegeben, wie sie die lateinische Fassung in der jeweiligen Volkssprache wiedergeben können⁹⁷. Weil aber auch nicht 3 (in europäischen Sprachen konzipierte) Texte, selbst wenn sie in größtmöglicher Freiheit übersetzt sind, hinreichend sein werden, sollten die Bischofskonfe-

⁹⁷ Vgl. Vorbemerkungen, Art. 8, 10—12.

renzen die Aufforderung wahrnehmen, andere Akklamationen einzuführen und für die von den Kindern zu singenden Teile Melodien in Auftrag zu geben³⁸; für den 3. Text sollten sie Austauschtexte vorsehen³⁹. Außerdem wird auf die vom Direktorium für die Kindermessen bereits erwähnte Möglichkeit der Aktualisierung des Dankgebets durch Erwähnung besonderer Dankmotive vor der Präfation hingewiesen⁴⁰. Da im deutschen Sprachgebiet nunmehr alle 3 Fassungen erlaubt sind, gilt Art. 15 der Vorbemerkungen als Aufforderung an den zelebrierenden Priester, daß man jeweils den Text auswählen solle, der den Bedürfnissen der Gruppe am besten gerecht wird, „entweder den ersten wegen seiner größeren Einfachheit, oder den zweiten wegen der reicheren Teilnahmemöglichkeit für die Kinder, oder den dritten wegen seiner Möglichkeit zur Abwechslung“⁴¹.

An einer zentralen Stelle hat man sich bei allen 3 Texten für eine geringfügige Änderung der Struktur entschlossen. Nach dem Deutewort über den Kelch und vor dem Auftrag zur wiederholenden Gedächtnisfeier werden zur Verdeutlichung des Zusammenhangs die Worte eingefügt: „Dann sagte er zu ihnen“⁴². Man hat außerdem auf die Worte „Geheimnis des Glaubens“ und die anamnetische Akklamation vor der vom Priester vorgetragenen Anamnese verzichtet, um auf diese Weise die Verbindung zwischen dem Auftrag „Tut dies zu meinem Gedächtnis“ und der die Ausführung dieses Auftrags interpretierenden Anamnese des Priesters deutlicher zu machen⁴³.

Es soll nun noch auf die 3 Texte eingegangen werden, ohne damit eine vollständige katechetische Einführung vorlegen zu wollen:

Text I wird als besonders einfach bezeichnet und darum als für kleinere Kinder am ehesten geeignet angesehen. In ihm fällt zunächst die Teilung des Sanctus (das als Ganzes gerade den Kleinen Schwierigkeit machen kann) in 3 Akklamationen mit dem jeweiligen Abschluß „Hosanna in der Höhe“ auf. Beim 3. Mal kann auch das ganze Sanctus gesungen werden. Durch diese Aufteilung hat der 1. Teil des Hochgebets eine etwas andere Struktur erfahren. Der dankende Lobpreis Gottes ist in 3 Abschnitte aufgeteilt, an deren jeden sich die betreffende Akklamation logisch anschließt: Dank für die Schöpfung – „Erfüllt sind Himmel und Erde von deiner Herrlichkeit. Hosanna in der Höhe“; Dank für Jesus – „Hochgelobt sei, der da kommt im Namen des Herrn. Hosanna in der Höhe“; Dank zusammen mit der ganzen Kirche auf Erden (einschließlich Papst und Bischof) und im Himmel (Heilige) und mit den Engeln – „Heilig, heilig, heilig, Gott, Herr aller Mächte und Gewalten. Hosanna in der Höhe“. Unmittelbar daran schließt die Epiklese an, deren 2. Teil leider (für kleinere Kinder!) etwas zu kompliziert geraten ist; um die Einsetzungsworte anschließen zu können, würde es reichen, zu sagen: „So können wir den Auftrag deines Sohnes erfüllen“. In den Abendmahlsworten wird anstelle des kleinen Kindern schwer zu erklärenden Wortes „Jünger“ in diesem Text der Ausdruck „Apostel“ gebraucht, und diese werden dann „Freunde“ Jesu genannt.

In diesem Hochgebet ist der Anschluß an die Deuteworte über den Kelch besonders klar durchgeführt: „Dann sagte er zu ihnen: Tut dies zu meinem Gedächtnis. – Vater, was Jesus gesagt hat, das tun wir jetzt“. Es folgt zunächst die Darbringung, dann die anamnetische Erwähnung von Tod und Auferstehung Jesu (offerimus – memores), die in der Akklamation der Kinder aufgenommen wird. Der Blick geht dann auf das eucharistische Mahl und in knappen Interzessionen auf die Menschen, „die wir lieb-

³⁸ Vgl. ebd., Art. 13 und 17.

³⁹ Vgl. ebd., Art. 25.

⁴² Vgl. ebd., Art. 3.

⁴³ Vgl. ebd., Art. 19. Die deutsche Übersetzung hat diese Verbindung wieder unterbrochen durch die Umstellung der Akklamation, die im lateinischen und französischen Text sofort nach den Deuteworten über den Kelch folgt.

⁴⁰ Vgl. ebd., Art. 20.

⁴¹ Vgl. ebd., Art. 15.

haben“ (auf die, „die traurig sind und die Schmerzen haben“, auf die Toten) und auf die Menschen in der ganzen Welt. Am Schluß aber wird nochmals das Dankmotiv aufgenommen; denn man bittet für die Menschen auf der ganzen Welt auch, daß sie zusammen mit den Versammelten Gott „aus ganzem Herzen mit Christus danken“.

Text II sieht eine besonders reiche Beteiligung der Kinder vor. Man hat jedoch in der deutschen Textvorlage von der Möglichkeit Gebrauch gemacht, nicht alle Akklamationen vorzusehen⁴⁴. Die Präfation gleicht bei diesem Gebet einem responsorisch gesungenen Psalm. Viermal kehrt vor dem Sanctus der Kehrsvers wieder: „Dir sei Preis und Dank und Ehre“. Gott wird gedankt für seine Liebe, die sich in der Schöpfung, in dem Geschenk des Sohnes und in der Zusammenführung zur Gemeinschaft der Brüder und Schwestern Jesu Christi zeigt. Im Anschluß an den „Benedictus“-Ruf wird dem Vater nochmals für Jesus gedankt; sein heilspendendes Wirken, sein Beispiel der Liebe und die Verheißung seines Beistandes werden erwähnt. Daran schließt sich nochmals der „Benedictus“-Ruf an. Es folgen die epikletische Bitte um Wandlung der Gaben und die Einsetzungsworte.

Nach den Deuteworten über Brot und Kelch (bzw. im deutschen Text nach dem Wiederholungsauftrag) ist die als „*meditatio communis de mysterio eucharistico*“⁴⁵ gemeinte Akklamation vorgesehen: „Jesus Christus hat sich für uns hingegeben“. Die immer besonders schwer sinnvoll wiederzugebende Aussage der Darbringung im Zusammenhang mit der Anamnese wird hier auf neue Weise versucht: „Wir gedenken des Todes und der Auferstehung Jesu, der sich ganz dir schenkt und unsere Opfergabe sein will“. Die Darbringung durch die Kirche wird also erst ausgesprochen, nachdem die Hingabe Jesu an den Vater ausdrücklich erwähnt ist. Die epikletische Bitte um den Geist der Liebe aus dem eucharistischen Mahl, der die ganze Kirche eins werden läßt, geht über in die Interzessionen für Lebende und Verstorbene. Hier am Ende findet sich auch der eschatologische Ausblick auf das „große Fest“ im kommenden Reich Gottes, wohin die jetzt lebenden Menschen geführt werden mögen, um zusammen mit den Heiligen für immer glücklich zu sein.

Text III ist ein durch Einschubtexte variables Hochgebet. Da die anderen beiden Texte infolge ihrer unveränderlichen Präfation nicht auf das liturgische Jahr Rücksicht nehmen, wird gerade dieses Gebet in den Gottesdiensten mit jenen Kindern geeignet sein, die bereits in die Mitfeier des liturgischen Jahres eingeführt sind, vorausgesetzt, daß die entsprechenden Embolismen von den Bischofskonferenzen approbiert und in Rom vorgelegt sind. Für das deutsche Sprachgebiet sind je 3 Einschubtexte mit folgenden 5 Themen vorgesehen: Schöpfung, Advent, Weihnachtszeit, Osterzeit, Buße – Umkehr – Versöhnung. Der 1. Text ist jeweils das Mittelstück der Präfation und setzt den Satz fort: „Wir danken dir, Gott“. Der 2. Text im Teil nach dem Sanctus entfaltet in thematischer Entsprechung zur Präfation den Satz: „Besonders danken wir dir für Jesus Christus“. Der 3. Text formuliert eine ebenfalls thematisch entsprechende Bitte im Anschluß an die Kommunion-Epiklese.

Hier soll nur auf den Grundtext eingegangen werden: Die Präfation enthält einen kurzen Dank an Gott, der die Menschen erschaffen hat, damit sie für ihn und füreinander da sind. Nach dem Sanctus wird der Dank an Gott kurz wieder aufgenommen; darauf folgt der christologische Abschnitt. Im Grundtext wird ausgesprochen, wie Christus für die Menschen da war und dadurch auch für den Vater. Christus ist es, so führt der immer gleichbleibende Abschnitt nun weiter aus, der die Gemeinde um seinen Tisch zusammenführt, damit sie tut, was er getan hat. Darum hat sie Brot und Wein bereitet und bittet um deren Heiligung und Wandlung.

⁴⁴ Vgl. Vorbemerkungen, Art. 24.

⁴⁵ Vgl. ebd.

Der 2. Teil des Hochgebets schließt wieder verständlich an den Wiederholungsauftrag an: „Tut dies zu meinem Gedächtnis. — Darum sind wir hier versammelt, Vater, und denken voll Freude an alles, was Jesus für uns getan hat und auch jetzt für uns tut“. Erst dann folgen Erwähnung von Tod und Auferstehung Jesu, von seinem Opfer und unserer Darbringung. Eine dreimal wiederholte Akklamation unterbricht die hier breiter entfaltete Anamnese, in deren letztem Teil auch die Wiederkunft erwähnt wird, und schließt sie ab. Der darauf folgende Bitteil ist entgegen der lateinischen Vorlage im Deutschen nicht als Epiklese und Interzessionen, sondern als entfaltete Epiklese gestaltet. Es wird leider nur für die Anwesenden gebetet; daran ändert die Tatsache nichts, daß gesagt wird, dies geschehe zusammen mit Papst und Bischof, und ein gewisser Bezug zu den anderen Menschen hergestellt wird, die man froh machen will und mit denen man einst für immer bei Gott zu Hause sein will⁴⁰.

Es konnte hier nur um eine kurze Beschreibung gehen. Pfarrer und Katechet werden für Homilie und Katechese in den Texten selbst Anregungen genug finden, den Kindern das letztlich ja für alle unergründliche Geheimnis der Eucharistie etwas näher zu bringen.

★

Wer römische Dokumente zu lesen versteht, hatte 1973 nicht alle Hoffnung aufgegeben, als er den Satz las „quattuor nunc manent Preces eucharisticae“. Das „nunc“ mußte eine Bedeutung haben; die Frage war nur, wie lange man ihm Bedeutung zumessen mußte. Heute könnte man für weite Teile des deutschen Sprachgebiets den Satz ändern: „novem nunc manent Preces eucharisticae“. Voraussagen über die Dauer dieses „nunc“ zu machen, ist müßig. Wichtig und entscheidend ist, das in der Gegenwart Angebotene voll zu nutzen und das Eucharistiegebet in seinem ganzen vorhandenen Reichtum (der ja mit den im deutschen Meßbuch enthaltenen Einschubtexten in die ersten 3 der 4 Hochgebetstexte des Missale Romanum noch vermehrt wurde) durch Verkündigung und gottesdienstlichen Vollzug für die Gemeinden und für das eigene geistliche Leben fruchtbar werden zu lassen.

⁴⁰ Auch sprachlich ist dieser Teil am wenigsten gelungen; er klingt wie schablonenhafte Fürbitten: „Gib uns . . ., gib uns . . ., laß uns . . ., laß uns . . .“.

Gedanken zur Kirchlichkeit der Jugendarbeit

Kirchliche Tätigkeit kann es nur dann geben, wenn sich diese Bemühungen innerhalb der Kirche nicht isolieren. Das ist keine Frage des größeren oder kleineren Teiles, denn auch das kleinste Glied am Leibe Christi hat zum Ganzen etwas beizutragen. Dieses Problem kann man nicht durch Vorschriften, aber auch nicht durch Ausschlüsse in den Griff bekommen. Es geht darum, daß die Existenzweise des Leibes Christi, des Volkes Gottes, das beseelt ist vom Hl. Geist, sich im gegenseitigen Vertrauen und Zutrauen manifestiert.

Es soll offen ausgesprochen werden, daß wir in einer *Vertrauenskrise* stehen, die die kirchliche Jugendarbeit streckenweise unmöglich macht oder lahmlegt. Offensichtlich ist es so, daß sich verschiedene Seiten der Kirche gegenseitig Fragen stellen, die nicht oder ihrer Meinung nach unzureichend beantwortet werden, daß man Erwartungen in den anderen setzt, die er nicht erfüllt.

Es gibt viele *Anfragen und Vorwürfe in Richtung der katholischen Jugend*. So wird gefragt:

- ob nicht eine kirchenlose, ja christuslose Jugendarbeit betrieben werde; darauf scheinen manche Behelfe und Texte hinzuweisen, in denen Worte wie Gott, Kirche, Christus, Glaube gar nie oder nur mehr selten vorkommen,
- ob sich die Jugendarbeit nicht oft verrannt habe in einen farblosen Humanismus,
- ob sie sich nicht einspannen läßt für Ziele bestimmter politischer Gruppen,
- ob sie die Jugendlichen noch auszurüsten versteht oder ob sie dies überhaupt noch will, eine bewußte Nachfolge Christi zu leben, die auch Überwindung, Beherrschung, Gehorsam heißt,
- ob sie sich nicht unterscheidungslos mit den Bedürfnissen und Wünschen der Jugendlichen solidarisiere,
- ob sie die tatsächlichen Sehnsüchte der Jugendlichen beantworte, wobei diese Frage ihre Berechtigung im Hinweis auf die großen Ziffern bei charismatischen Gruppen zu beziehen meint,
- ob sie überhaupt noch ein warmherziges Interesse an der Kirche habe, das sich auch in Sorge für Priester und Ordensnachwuchs zeigen müsse,
- ob sie um Gebet und Anbetung und Liturgie weiß,
- ob sie nicht vielmehr distanzlos von der Gesellschaft ihre Energie verliert, dieser Gesellschaft etwas Echtes zu geben.

Aber auch jene, die mit der katholischen Jugendarbeit befaßt sind, stellen *Fragen an die Bischöfe*, an die kirchliche Öffentlichkeit:

- Wißt ihr überhaupt, was mit der Jugend los ist?
- Wollt ihr überhaupt ihre Entfaltung oder wollt ihr sie bloß rekrutieren?
- Verfälscht ihr nicht die Menschwerdung Christi, indem ihr zu wenig dafür sorgt, daß durch die Kirche jene Bedingungen geschaffen werden, daß die Menschen mehr zu Menschen werden?

Diese gegeneinandergestellten Fragen führen natürlich zu Zusammenstößen, die oft administrativ allein gelöst werden.

So kommt es zur Nichtbestätigung von Funktionären, zur Drosselung von Geldmitteln. Man wird diesen administrativen Maßnahmen zugute halten müssen, daß sie manches kritische Überdenken in der Jugendarbeit fördern. Aber die Probleme stehen. Freilich werden viele Auseinandersetzungen die Basis nicht interessieren.

Hergestellt werden muß wieder das Vertrauen. Doch der Ruf nach Vertrauen ist ein bloß moralischer Appell, der wieder verhallt. Deshalb ist es notwendig, daß auch Strukturen dafür geschaffen werden: Es müssen Vorkehrungen getroffen werden, daß das ständige Gespräch im Gang bleibt, daß man Spannungen aushält, einander nicht

im Stich läßt, einander nicht vor vollendete Tatsachen stellt. Wer sich auf Jugend einläßt, arbeitet ausgesetzt. Er braucht in der Jugendarbeit das Halteseil einer konkreten und starken Verbindung mit der sichtbaren Kirche. Aber wer ein kirchlicher Mensch sein will, lebt ebenfalls ausgesetzt. Er braucht wiederum das Halteseil der ersten Kenntnis des heutigen Lebens. Daher muß ich doch einen moralischen Appell anschließen: Überwindet die Angst, denn beide Halteseile stehen zur Verfügung!

Aus dem Gesagten ergeben sich einige *Thesen über die Kirchlichkeit der Jugendarbeit*:

1. Die sichtbare Kirche ist ein Leib mit vielen Gliedern. Die verschiedenen Glieder der Kirche brauchen einander und haben dem Ganzen zu dienen. Deshalb benötigt die Kirche als ganze die junge Kirche, während kirchliche Jugendarbeit Dienst an den jungen Menschen und zugleich Bildung des Leibes Christi ist.

2. Der Jugend eignet auch im Raum der Kirche das Vorwärtsdrängen, die kritische Infragestellung, der utopische Traum. Ohne diese Anstöße ist das Erreichen realistischer Fortschritte unmöglich.

3. Es wird immer wieder gesagt, daß kirchliche Jugendarbeit primär der Selbstfindung des Jugendlichen diene. Diese These ist zumindest zu ergänzen. Sie muß nämlich ein Ziel aussagen, wohin diese Entfaltung gehen soll. Christentum ist eine Offenbarungsreligion. Es ist sicher, daß echte Selbstverwirklichung und das Sein in Christus zusammenfallen. Dies muß in der kirchlichen Jugendarbeit ausdrücklich betont werden, denn sonst ist die genannte These beinahe auf jede Jugendorganisation anwendbar.

4. Es wird oft gesagt, daß die frühere Jugendarbeit der Rekrutierung für die Kirche gedient habe. Da diese Feststellung eher einen negativen Klang hat, so ist zumindest folgendes zu ergänzen: Für uns ist Kirche mehr als Organisationshülse, nämlich Ursakrament, fortlebender Leib Christi, Raum des Glaubens. Wenn nun die angestrebte Selbstverwirklichung mit der Kirche zu kollidieren scheint, so müssen diese Selbstverwirklichung und die jeweiligen Erscheinungsformen der Kirche untersucht werden.

5. In der Jugendarbeit wird meistens die Situation des Katechumenates vorherrschen. Es ist deshalb eine besonders schwierige Aufgabe der Verantwortlichen, den vollen Glauben der Kirche in Lehre und Leben je nach der Fassungskraft der Jugendlichen zu vermitteln.

6. Kirchliche Jugendarbeit ist unfruchtbar, wenn ihre Verantwortlichen und die Bischöfe im Gegensatz zueinander verharren. Die Kirche ist hierarchisch verfaßt. Den Trägern des Amtes steht es sehr wohl zu, für kirchliche Jugendarbeit Leitlinien und gegebenenfalls auch Bedenken auszusprechen sowie auf die Konsequenzen daraus zu drängen. Sie werden jedoch der Jugend Gewißheit geben, daß sie ihre Probleme und Lebensgefühle ernst nehmen.

7. Kirchliche Jugendarbeit wird sich von der Ordnungsform des Volkes Gottes (Pfarre, Dekanat, Diözese, Weltkirche, kategoriale Pastoral) betroffen fühlen. Sie kann sich daher nicht von Aktionen und Grundanliegen, die in diesen Ordnungen legitim artikuliert werden, ohne weiteres absentieren. Zugleich muß es jedoch immer mehr Stil der Kirche werden, daß solche Artikulierungen nur in Notfällen ohne Beratung und Zustimmung mit den betroffenen Gliedern der Kirche zustande kommen. Der Jugendliche soll immer mehr in einer Gemeinde von Christen beheimatet werden, so wie andererseits die Territorialgemeinde die Jugend nicht entbehren kann.

8. Die Methoden der kirchlichen Jugendarbeit werden sich stets ändern und sollen primär den damit Befähten überlassen werden. Gewisse Grundzüge dürften auch aus dem Neuen Testament ableitbar sein und sollten außer Streit stehen:

- Ausgehen von der Lebenssituation und Fassungskraft der Betroffenen,
- kleinerer Jüngerkreis als Sauerteig,
- Schule des Gebetes, zumindest in diesem Kreis,
- Bildung zum Leben im Ursakrament Kirche und damit auch mit den Sakramenten.

9. Da es bei der kirchlichen Jugendarbeit um Kirche-Werden im Raum der Jugend geht, kann der Priester nicht schlichtweg durch Laientheologen, Jugendleiter usw. restlos ersetzt werden. Der bestehende Priestermangel ist jedoch ein Anstoß, daß die Seelsorger sich vor allem um die menschliche und religiöse Formung des Kreises von Verantwortlichen bemühen.

PAUL M. ZULEHNER

Der Prediger zwischen Auftrag und Nachfrage

Im Jahre 1971 waren 53 Prozent der österreichischen Priester der Ansicht, das Leben der Kirche sei heute durch „lebensferne Predigt“ belastet¹. Wenn diese Diagnose stimmt, dann ist der Grundauftrag der Kirche in seiner Mitte bedroht. Ist es doch unabdingbare Aufgabe der Kirche, das in Jesus Christus geschenkte Heil heutigen Menschen zu verkündigen. Lebensferne Predigt vermag dann vielleicht vom Heilsereignis Jesus Christus zu sprechen. Nichtsdestoweniger verfehlt sie den Grundauftrag der Kirche, wenn das „für uns Menschen“ dieses Heilsereignisses nicht einsichtig gemacht und vermittelt werden kann. Predigt erweist sich somit, wie jede pastorale Tätigkeit der Kirche, eingespannt zwischen dem vorgegebenen Auftrag Jesu (der uns in kirchlicher Gestalt vermittelt ist) und den Erwartungen der heutigen Menschen. Damit ist auch schon verständlich gemacht, daß der Prediger in einem doppelten Erwartungsfeld steht: den Erwartungen der Kirche, in denen sich der Auftrag Jesu verbirgt, und den Erwartungen der Menschen. Auf dem Hintergrund vor allem der österreichischen Katholiken- und Priesterumfrage sowie unter Berücksichtigung ähnlich gelagerter Ergebnisse aus dem deutschen Sprachraum² soll im folgenden einiges über diese beiden Erwartungsfelder gesagt werden.

I. Erwartungen der Menschen

Die Katholikenumfrage des Jahres 1970 stellt in der kirchlichen Sozialforschung Österreichs eine Art „kopernikanische Wende“ dar. Galt das Forschungsinteresse bisher der Frage, inwieweit Menschen den Erwartungen der Kirche Folge leisten, so wurde nunmehr zu erkunden versucht, welche Rolle Religion und Kirche im Leben der Menschen spielen. Den Ansatz bildet daher nicht mehr das Selbstverständnis der Kirche, sondern das konkrete Leben der Menschen. So wurden vorab Lebenswerte der Menschen aufgespürt. Dabei stellte sich heraus, daß der gesicherte private Lebensraum (Gesundheit, Verheiratet-Sein, Kinder-Haben) mit Abstand der wichtigste Grundwert heutiger Menschen ist. An 2. Stelle folgt das Bedürfnis nach Ordnung und Stabilität, unmittelbar dahinter das, was man als „Belohnung“ im umfassenden Sinn (materieller Wohlstand, Ansehen, berufliche Position, etc.) bezeichnen könnte. Ein weiterer Grundwert ist der Individualismus³. Schon bei der Analyse jener Wirklichkeiten, die „für ein glückliches und sinnvolles Leben wichtig sind“, taucht der „Gottes-

¹ *Kirche und Priester zwischen dem Auftrag Jesu und den Erwartungen der Menschen. Ergebnisse der Umfragen des Instituts für kirchliche Sozialforschung Wien, über „Religion und Kirche in Österreich“ und „Priester in Österreich“, bearbeitet und interpretiert von Paul M. Zulehner, hg. von der Linzer Diözesansynode und dem Institut für kirchliche Sozialforschung in Wien. Wien 1974, 165.*

² *G. Schmidtchen, Zwischen Kirche und Gesellschaft, Freiburg 1972; Ders.: Priester in Deutschland, Freiburg 1973; A. Müller, Priester — Randfigur der Gesellschaft? Zürich 1974.*

³ *Kirche und Priester, 24.*

glaube“ auf: 66 Prozent der befragten österreichischen Katholiken halten diesen für sehr wichtig. Gottesglaube (hier als ein zentrales Element der Religion im allgemeinen Sinn) hat somit nach Meinung der Befragten mit dem konkreten Lebensvollzug zu tun. Im Laufe der Analyse der Umfrageergebnisse wurde zudem deutlich, daß auch die Kirche und ihre Priester mit eben diesem Lebensvollzug in Beziehung gesetzt werden. Man kann vereinfacht sagen: Die Nachfrage nach priesterlichem Rat verläuft parallel zu den Lebenswerten der Menschen. Das bedeutet, je wichtiger Lebenswerte sind, um so bereiter sind die Menschen, hinsichtlich der Verwirklichung dieser Lebenswerte sich an einen Priester um Rat zu wenden. Dabei ist hier mitgesagt, daß gerade 'die wichtigen Lebenswerte auch als zuinnerst bedroht erfahren werden. Das gilt gleichermaßen für Gesundheit, Ehe und Familie, Kindererziehung, wie in zunehmendem Maße auch hinsichtlich Stabilität, Ordnung, Frieden und Wohlstand. Am wenigsten geschätzt ist vergleichsweise von den Befragten feste politische Überzeugung; eben in diesen Bereich aber werden auch Kirche und Priester am wenigsten gefragt. Diese Untersuchungsergebnisse lassen zunächst erkennen, inwieweit Religion und Kirche eine Rolle spielen sollen und insofern gefragt sind.

1. Gefragte Kirche

a) Religion als heiliger Schild

Zur Beschreibung der Funktion der Religion im Leben auch heutiger Menschen bieten sich die Bilder des „heiligen Schildes“ und „heiligen Baldachins“ an⁴: Religion soll sich wie ein Baldachin schützend über erreichte Lebenswerte spannen und soll, einem Schild gleich, bedrohliche Nöte, Unordnung und Chaos vom Leben abwehren helfen. Dies kann Religion dadurch, daß sie bedrohte Lebenswelt „ein-ordnet“ in die stabile, heile, heilige Welt Gottes, diese dadurch der Bedrohung durch Unordnung und Chaos entzieht und dermaßen „in Ordnung“ bringt. Etwas abstrakter kann man diese Funktionen der Religion folgendermaßen formulieren: Religion dient zur Deutung und Bewältigung außeralltäglicher Krisen der individuellen und familiären Existenz⁵.

b) Kirche als „Fahrzeug“

Im Rahmen dieser Erwartungen an Religion wenden sich Menschen auch heute noch an religiöse Gemeinschaft (Kirche). Dabei wird von den religiösen Gemeinschaften erwartet, daß sie ein sozial abgesichertes und damit einsichtiges⁶ Wissen um die empirisch nicht erfahrbare „andere Welt Gottes“ vermitteln. Zugleich soll aber Kirche die „Ein-Ordnung“ in die andere „Welt Gottes“ (sozial) erfahrbar machen. Insofern soll Kirche „Fahrzeug“ in Gottes Welt hinein sein. Diese Erwartung wird einerseits durch die Zugehörigkeit zur Kirche, andererseits durch religiöse Riten abgedeckt.

c) Ausdrücklich stabilisierende Funktion

Typisch für diese Erwartungen der Menschen an Religion und Kirche ist somit eine Funktion, die man als ausdrücklich stabilisierend charakterisieren kann. Ausdrücklich ist sie insofern, als menschliche Hoffnungen ausgesprochen, spielerisch (im religiösen Tun) dargestellt und damit gleichsam vorweggenommen werden sollen. Stabilisierend kann der Dienst von Religion und Kirche im Leben der Menschen deswegen bezeichnet werden, weil durch sie erreichte Lebenswerte gesichert und befürchtete Bedrohungen von ihnen abgewehrt werden sollen.

⁴ P. L. Berger, *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft*, Frankfurt 1973. — P. L. Berger T. Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, Frankfurt 1969.

⁵ P. M. Zulehner, *Säkularisierung von Gesellschaft, Person und Religion*, Wien 1974.

⁶ Die Religionssoziologie von Berger und Luckmann spricht hier von Plausibilität religiösen Wissens; Kirchen stellen hinsichtlich des Wissens soziale Stützsysteme dar, im Sinn von Plausibilitätsstrukturen: Berger / Luckmann, *Konstruktion der Wirklichkeit*, 124 ff.

2. Ungefragte Kirche

a) Spannung Kirche — „Welt“

Trotz dieser Erwartungen der Menschen an die Kirche und dementsprechend dem Phänomen einer „gefragten Kirche“ gibt es, gemessen an den Erwartungen der Kirche an den Menschen, auch eine „ungefragte Kirche“. Wichtige Glaubenssätze (wie z. B. „daß Gott die Menschen liebt“, daß mit dem Tod nicht alles aus ist), sittliche Normen (wie das Gebot der Versöhnung, der Nächstenliebe, der Unauflöslichkeit der Ehe oder der Wiederverheiratung schuldlos Geschiedener) und religiöses Tun (regelmäßige Sonntagsmesse, Beichte) sind für viele heutige Katholiken unwichtig⁷. Die deutsche Katholikenumfrage hat gezeigt, daß die Nachfolge gegenüber Erwartungen der Kirche insbesondere in jenen Lebensbereichen verweigert wird, wo kirchliches und gesellschaftliches Wertsystem als widersprüchlich erfahren werden: also in Fragen der Sexualität, der Autorität und der Freiheit⁸. G. Schmidtchen deutet dieses Phänomen der Auswahl und der kritischen Distanz mit Hilfe der Theorie der „kognitiven Dissonanz“. Auf Grund der unterschiedlichen Wertvorstellungen geraten viele Kirchenmitglieder unter widersprüchliche Verhaltenserwartungen, damit in ein inneres Spannungsverhältnis („kognitiven Streß“). Wer diesen Druck nicht inmitten einer religiösen Gruppe (christlichen Gemeinde) abbauen kann — wozu wiederum christliche Erziehung, religiöses Fragen und persönliche Glaubensüberzeugung Voraussetzungen sind⁹ — vermindert den Druck dadurch, daß er sich in „freundliche Distanz“¹⁰ zur Kirche beibt.

b) Instrumental-kritische Funktion

Katholiken, die sich in der eben beschriebenen Art verhalten, entziehen sich der instrumental-kritischen Funktion der Kirche. Es ist ja leicht einsichtig, daß sich aus der christlichen, an Jesus Christus orientierten Art, das menschliche Leben zu deuten, Konsequenzen für die Lebensführung ergeben. Für den Theologen ist auch selbstverständlich, daß diese Verhaltensforderungen unentrinnbar „gesellschaftlichen“ Mustern widersprechen können und solange kritische Funktion gegen den Menschen und seine Gesellschaft haben werden, als Menschheit und Reich Gottes nicht zusammenfallen. Der „Widerspruchscharakter“ des Evangeliums ist Quelle prophetisch-kritischen Dienstes der Kirche am Menschen und seiner Gesellschaft und begründet, in unserer Redeweise, die instrumental-kritische Funktion von Religion und Kirche. Religion, auch christliche, hat daher nicht nur ausdrücklich stabilisierende Funktion (diese auch!), sondern ebenso unabdingbar instrumental-kritische Funktion (wenn auch nicht diese allein, wie eine Theologie der Befreiung es nahelegt). Damit wird kein innerer Widerspruch in die Funktionen von Religion und Kirche hingetragen: Stabilisiert wird, was an „wahrem Leben“ schon erreicht ist; kritisiert wird hingegen, was an „Unwahrheit“, Sündhaftem, Inhumanem im menschlichen Leben anzutreffen ist¹¹.

3. Ambivalentes Verhältnis zur Kirche

a) Typologie religiös-kirchlichen Verhaltens¹²

Mit Hilfe der beiden Phänomene der „gefragten“ Kirche und der „ungefragten Kirche“ läßt sich eine brauchbare Typologie des religiös-kirchlichen Verhaltens heutiger Men-

⁷ Kirche und Priester, 101.

⁸ Schmidtchen, Zwischen Kirche und Gesellschaft, 12 ff, 56 ff.

⁹ Schmidtchen beschreibt diese Voraussetzungen im Rahmen der Analyse des „unwahrscheinlichen Kirchgängers“: Schmidtchen, Zwischen Kirche und Gesellschaft, 80—87. — Ders., Gottesdienst in einer rationalen Welt, Stuttgart-Freiburg 1973. — Auch: Wie stabil ist die Kirche? hg. von H. Hild, Gelnhausen - Berlin 1974.

¹⁰ A. Holl / E. H. Fischer, Kirche auf Distanz, Wien 1968.

¹¹ D. Stoodt, Religion stabilisiert und emanzipiert, In: Evangelische Kommentare (1970), 707—711. — F. Schupp, Glaube — Kultur — Symbol, Düsseldorf 1974. — P. M. Zulehner, Religion nach Wahl, Wien 1974, 145—158.

¹² Vgl. Zulehner, Säkularisierung, 165—182.

schen bilden. Menschen, die Kirche nicht nur in jenen Belangen in Anspruch nehmen, wo sie gesellschaftlich selbstverständlich gefragt wird (als Fahrzeug in die hl. Welt Gottes), sondern die auch dann kirchlich sind, wo Kirche heute nicht gefragt ist, lassen sich als „vollkirchliche Christen“ bezeichnen; dabei sei am Rande eigens vermerkt, daß sich vollkirchliche Christen mit ihrer Kirche durchaus „kritisch identifizieren“ können¹³. Personen, die nur insoweit kirchlich sind, als Kirche gesellschaftlich gefragt ist, wählen aus den Herausforderungen der Kirche aus und können insofern „Auswahlchristen“ genannt werden¹⁴. Menschen schließlich, die selbst dann unkirchlich sind, wenn Kirche an sich gesellschaftlich gefragt wäre, können als „Nichtchristen“ gelten. Hier ist im übrigen auch schon mitgesagt, daß Auswahlchristen gesellschaftliche „Konformisten“ sind (was auswahlchristliche Religiosität als vorherrschende Sozialform von Religion in der gegenwärtigen Gesellschaft erscheinen läßt), während vollkirchliche Christen wie Nichtchristen eine soziale Abweichung darstellen¹⁵.

b) Funktionsauswahl

Dementsprechend verhält es sich mit den erwarteten Funktionen von Religion und Kirche. Vollkirchliche Christen erwarten sich sowohl stabilisierende wie kritische Dienste ihrer Kirche. Nichtchristen erwarten direkt¹⁶ keinen dieser Dienste. Auswahlchristen hingegen wählen aus: Sie sind am kritischen Dienst der Kirche kaum interessiert, begrüßen aber (noch?) ihre stabilisierende Tätigkeit. Wir halten hier fest, daß die Mehrzahl der Menschen unserer deutschsprachigen Gebiete den Auswahlchristen zuzuzählen ist. Das hat zur Folge, daß der Kirche heute überwiegend stabilisierende Aufgaben gestellt werden, kritischer Dienst hingegen den Erwartungen sehr vieler Menschen entgegentläuft.

c) Geburt – Ehe – Tod

An einem Beispiel soll das Gesagte noch einmal verdeutlicht werden. Es ist bekannt, daß Auswahlchristen sich insbesondere an den Knotenpunkten des Lebens¹⁷ an die Kirche wenden. Diese liegen im Raum jener Lebenswirklichkeiten, die auf dem Weg zu einem sinnvollen und glücklichen Leben sehr hoch eingeschätzt werden bzw. diesem Lebensglück unüberwindlich im Wege zu stehen scheinen: Auf der einen Seite Ehe, Familie, Kind, auf der anderen Seite Krankheit und Tod. In allen genannten Bereichen wird die ausdrücklich stabilisierende Funktion der Kirche begrüßt, die instru-

¹³ Zum Problem der „kritischen Identifikation“: H. Schlette, Die sogenannte „partielle Identifikation“ mit der Kirche, in: Concilium 7 (1971), 399 ff. — J. B. Metz, Reform und Gegenreformation heute, Mainz 1969. — P. M. Zulehner, Die partielle Identifikation mit der Kirche als Not der Kirche und Chance der Pastoral, Würzburg 1973, Habilitationsschrift.

¹⁴ P. M. Zulehner, Religion nach Wahl. Grundlegung einer Auswahlchristen-Pastoral, Wien 1974.

¹⁵ Demgegenüber sind in „christentümlichen Gesellschaften“ des Mittelalters mit ihrer kirchlichen Kultur „vollkirchliche Christen“ der dominante Sozialtyp von Religion. In atheistischen Staaten wiederum dominiert der „nichtchristliche“ Typ. — Von hier aus fällt auch Licht auf die Austrittsproblematik: Nicht einer Kirche anzugehören ist heute gesellschaftlich immer noch unüblich; wer austritt, steht demnach unter gesellschaftlichem Gegendruck und bedarf (ähnlich wie der vollkirchliche Christ) einer starken Motivation und einer Gruppe, die ihn in seiner Abweichung trägt.

¹⁶ Aus Untersuchungen an außerkirchlichen und wenig kirchlichen Personen (vgl.: The Culture of Unbelief, hg. von R. Caporale / A. Grumelli, Berkeley - Los Angeles - London 1971) steht jedoch fest, daß am ehesten noch Verständnis für stabilisierende Funktionen der Kirche vorhanden ist: so wird die erzieherische Tätigkeit der Kirche begrüßt, sobald die Kirche untergrabene Autorität und Ordnung neuerlich festigt. Darüber hinaus gibt es aber auch Anzeichen dafür, daß außerhalb der Kirche auch deren gesellschaftskritische Funktionen gefragt sind: Marxisten Lateinamerikas schätzen die gesellschaftsändernde Potenz der Religion entschieden höher ein als die kirchennahen Vertreter des Status quo.

¹⁷ Zum Problem der Knotenpunkte des Lebens: W. Kasper, Wort und Symbol im sakramentalen Leben; eine anthropologische Begründung, in: Bild — Wort — Symbol in der Theologie, hg. von W. Heinen, Würzburg 1969, 157–176. — J. Ratzinger, Die sakramentale Begründung christlicher Existenz, Meitingen 1966.

mentale Herausforderung der Kirche hingegen abgelehnt oder wenigstens übergangen. Die Sorge der Eltern um ihr neugeborenes Kind, dessen Gesundheit und Erziehung, die damit in Bewegung geratene Frage nach einem umfassenden Sinn des eigenen Lebens erhalten in den (durch Worte eindeutig christlich gemachten) kirchlichen Riten, Hilfe und Antwort. Damit verbundene Ansprüche an eine vollkirchlich-gläubige Existenz der Eltern versanden zumeist. Ehelicher Liebe werden heute hohe Erwartungen entgegengebracht, zugleich weiß man um die Bedrohung partnerschaftlicher Liebe, die aus der wachsenden Privatisierung der Ehe stammt. Kirchliches Tun, das Liebe stabilisiert, wird begrüßt; die Kirche trage zur Festigkeit der Ehe mehr bei als der Staat, so sagt man weithin¹⁸. Grundsätzlich soll daher die Kirche auch die Unauflöslichkeit der Ehe vertreten. Sobald aber im Krisenfall die sittlichen Forderungen der Kirche nach freier Treue gegen gesellschaftlich anerkannte und geübte Krisenlösungsmodelle sprechen, werden sie abgelehnt. Die Kirche sollte einer Scheidung daher nicht nur nicht im Wege stehen, sondern vielmehr ein neuerliches Liebesprojekt durch ihr rituelles Tun stabilisieren: Schuldlos Geschiedene sollten auch kirchlich wieder heiraten können¹⁹. Dasselbe gilt schließlich für den Tod. Dem zwischen Hoffnung und Angst hin und hergezogenen Menschen („es ist alles aus“, aber „ich hoffe auf ein Weiterleben“) soll durch die Kirche Hoffnung bezeugt werden. Dieser Dienst gilt nicht nur Sterbenden, sondern vielmehr noch den Hinterbliebenen. Verhaltenserwartungen, die sich aus einer christlichen Deutung des Todes und damit des Lebens ergeben, werden hingegen nicht übernommen.

4. Erwartungen an die Predigt

Von dem soeben beschriebenen auswählenden, ambivalenten Verhältnis der Menschen zu Religion und Kirche ist auch die Predigt betroffen. Grundsätzlich kann ja Predigt sowohl ausdrücklich-stabilisierende wie instrumental-kritische Funktionen ausüben: Sie kann Hoffnung aufgreifen, Sehnsüchte und Nöte aussprechen; sie vergewissert die Menschen „der anderen Welt Gottes“ und eröffnet ihnen damit die Möglichkeit, ihre bedrohte Lebenswelt „in Ordnung“ zu bringen. Damit beginnt Predigt bereits indirekt auch instrumental zu werden, indem sie dem Leben Halt, Sinn und Orientierung vermittelt. Predigt hat aber auch instrumental-kritische Funktion, eine Rolle, die sich bereits in ntl Schriften beobachten läßt und heutigen Predigern überaus geläufig zu sein scheint. Sobald nun aber Predigt kritisch-instrumental wird und Ansprüche an die Lebensführung stellt, die individuellen Bedürfnissen und sozialen Verhaltensmustern zuwiderlaufen, stößt sie an ihre Grenze. Und dies aus zwei Gründen:

1. Die Kommunikationswissenschaft hat gezeigt, daß eine einbahnige Rede für Verhaltensänderungen nur begrenzt brauchbar ist, solange nicht der Zuhörer dafür hochgradig disponiert ist. Selbst vollkirchliche Christen, die dem kritischen Dienst des Glaubens Verständnis entgegenbringen, „überhören“ (mit zunehmendem Alter²⁰) vieles, was Veränderung verlangt²¹.

2. Um so wahrscheinlicher ist, daß Predigt bei jenen kaum Verhaltensänderung erreichen wird, die dies von der Kirche gar nicht wünschen: bei den Auswahlchristen. Bei ihnen ist ausdrücklich-stabilisierende Funktion gefragt, also Bestätigung, Trost, Hoffnung, Zuversicht, nicht aber Umkehr, Veränderung, Engagement für andere. Von daher wird auch verständlich, warum laut Katholikenumfrage Riten von wenig reli-

¹⁸ Holl / Fischer, Kirche auf Distanz, 105: 60 % von befragten Bundesheersoldaten Österreichs sind nach dieser Untersuchung der Meinung, „die Kirche leistet für den Bestand der Ehen mehr als staatliche Gesetze“.

¹⁹ Kirche und Priester, 77 f.

²⁰ Zum Problem der Rigidität: Lehrbuch der experimentellen Psychologie, hg. von R. Meili / H. Rohrer, Bern - Stuttgart 1963, 310 ff, 347.

²¹ Als Einstieg in diese kommunikations-wissenschaftliche Problematik eignet sich für den Prediger: W. Bartholomäus, Kleine Predigtlehre, Zürich 1974.

giösen Personen (also Auswahlchristen) bedeutend höher geschätzt werden als die Predigt²². Riten sind von der Natur der Sache her eher ausdrücklich-stabilisierende Wirkungen eigen: „Wahres Leben“ wird spielend dargestellt, damit als Lebensraum eröffnet.

Als Konsequenz ergibt sich daraus: Wer von seinem pastoralen Tun Bekehrung, also Veränderung zentraler Einstellungen und Verhaltensweisen erhofft, muß sich nach anderen Seelsorgewegen als der Predigt umsehen. Die Predigt ist dazu nur höchst begrenzt geeignet. Dies gilt insbesondere für jene Zielgruppe, die ich als Auswahlchristen zu bezeichnen begonnen habe. Diese Auswahlchristen begegnen weniger im gemeindlichen Gottesdienst, sondern vornehmlich bei den sogenannten Kasualien (Taufe, Heirat, Begräbnis; an hohen Festen und besonderen Anlässen). Ihre Glaubenssituation muß auf Grund behutsamer theologischer Überlegungen als Nichtglaube eingeschätzt werden²³. Die traditionelle „Pastoral an (schon) Bekehrten“ muß deshalb dringlichst von einer „Pastoral der Bekehrung“ abgelöst werden, will man erreichen, daß die in den genannten Lebenssituationen gespendeten Sakramente zu einem „fruchtbaren“ Empfang führen.

II. Erwartungen der Kirche

Was bisher über die Erwartungen der Menschen an die Predigt gesagt wurde, betrifft fraglos das Selbstverständnis und Selbstbewußtsein des Predigers. Die Tatsache – verglichen mit dem Auftrag der Kirche – von den Menschen nur teilweise gebraucht, teilweise aber nicht gebraucht zu werden, erzeugt bei vielen eine Selbstunsicherheit, bei anderen wiederum Resignation.

1. Ursachen der Predigtkrise

Wer ist aber schuld daran, daß zentrale Forderungen des Evangeliums ungefragt bleiben: Die Verweltlichung (im Sinn von Glaubenslosigkeit) der Menschen oder die Weltfremdheit der Kirche? Unter den Priestern finden wir beide Typen vor²⁴. Die einen suchen die Schuld bei der Kirche, die anderen bei den Menschen. Wenn daher die Predigt nicht ankommt, dann sagen die einen, es liegt daran, daß die Menschen sie nicht hören wollen (Typ A), während die anderen betonen, schuld an der Predigtkrise sei deren Lebensferne (Typ B).

2. Hintergründe dieser Predigtdiagnose

Die Analyse der vielfältigen Priesterumfrage-Ergebnisse hat gezeigt, daß je nach psychischer, sozialer und ideeller Disposition ein Priester eher dem Typ A oder dem Typ B zuneigt. Wer stark nach Sicherheit verlangt (was besonders bei älteren Priestern der Fall ist), mehr Verantwortung für die Institution Kirche trägt (Verwaltung, Pfarrer, Dechant, Bischof) und ein stark „vertikal ausgeprägtes Amtsverständnis“ hat, das ihn als „Mann Gottes“ den Menschen (Gemeinden) deutlich gegenüberstellt²⁵, sucht die Ursache der Predigtkrise eher bei den verweltlichten und glaubenslosen Menschen. Wer hingegen noch beweglicher ist, stark dem Erwartungsdruck wenig kirchlicher Menschen ausgesetzt ist (Kapläne in Großstädten, Jugendseelsorger, Katecheten in den Schulen etc.) und seine priesterliche „Autorität an Christi Statt“ als „Mann Gottes in der Gemeinde“ ausgestaltet, beklagt eher die Lebensferne der Predigt²⁶.

²² *Kirche und Priester*, 59.

²³ *Zulehner*, Religion nach Wahl, 2. Teil, 51–92.

²⁴ In der schwierigen theologischen und soziologischen Frage priesterlicher Amtsverständnisse kann man heute davon ausgehen, daß die verschiedenen Vorstellungen einen gemeinsamen Nenner haben, der sich mit dem 2. Korinther-Brief als Autorität „an Christi Statt“ beschreiben läßt. Diese unbestrittene priesterliche Amtsautorität kann aber je nach persönlichem und gesellschaftlichem Hintergrund eine verschiedene Ausprägung erhalten. Dabei geht es vor allem um die Frage, wie stark Autorität an Christi Statt „funktional“ ausgestaltet ist – inwieweit sie also, um es theologisch zu formulieren, Diakonie an den

²⁵ *Kirche und Priester*, 132–143.

²⁶ Vgl. *Kirche und Priester*, 2. Teil.

3. Verschiedene Predigtfunktionen

Dabei ist bemerkenswert, daß beide Extremtypen (die es in dieser reinen Gestalt konkret nur selten gibt) die Predigt sehr hoch einschätzen: 92 Prozent des Typs A und 81 Prozent des Typs B halten sie für eine sehr wichtige priesterliche Tätigkeit. Offenbar ist aber hier unter Predigt verschiedenes verstanden: Der Typ A sieht in ihr vor allem ein Vehikel zur Vermittlung geoffenbarter und kirchlich formulierter Glaubenssätze (*depositum fidei*), während der Typ B in der Predigt eher den Versuch sieht, um ein zeitgemäßes und lebensnahes Verständnis des Evangeliums mit dem Menschen zu ringen. Auch wünschen beide Grundtypen eine verstärkte Ausbildung in der Theologie (A 50 Prozent, B 65 Prozent). Aber auch dieser Ausbildungswunsch ist doppelgesichtig: Während die einen (A) durch theologische Weiterbildung eine „sichere Theologie“ suchen (55 Prozent beunruhigt die neuere Theologie!), verlangen die anderen (B) nach einer kritisch-suchenden Theologie (nur 13 Prozent von B werden von der neueren Theologie beunruhigt). Die einen (A) verbinden Theologie vornehmlich mit einer bestimmten Form von Spiritualität, die anderen (B) mit Menschenführung, Gruppenbildung und Gespräch.

4. Auftrag und Erwartungen

Man stellt hier unwillkürlich die Frage, welcher dieser beiden Grundtypen von Predigt mehr Aussicht hat, das Heilsereignis Jesus Christus heutigen Menschen zu vermitteln. Dem Typ A ist zu bescheinigen, daß der Auftrag Jesu mit Behutsamkeit umsorgt wird. Auch gelingt es diesen Predigern gut, das Unbehagen vieler Christen gegenüber einer „säkularistischen Welt“ auszusprechen, wenngleich man sich des Eindrucks nicht erwehren kann, daß vielfach Klerus- und Theologenprobleme auf dem Rücken der Zuhörer ausgetragen werden, ohne daß sich diese dafür sonderlich interessieren. Damit ist auch schon die schwache Seite dieses einen Predigttyps getroffen: Die Lebensnot vieler Menschen rückt nicht einmal ins Blickfeld, wo dies aber geschieht, werden darauf Antworten gegeben, die lebensfern bleiben. Der lautlose Auszug aus der (gottesdienstlichen) Predigt nimmt dann, einem „Votum der Füße“ gegen die Predigt gleich, seinen Fortgang. Der Predigertyp B hingegen geht leidenschaftlich den Fragen der Menschen nach, greift diese in der Predigt auf und versucht, eine christliche Deutung und Bewältigung des Lebens zu vermitteln. Es geht aber heute nicht ohne instrumental-kritische Herausforderung an die Zuhörer. Der stark fordernde, oftmals moralisierende Grundton „zeitgemäßer“ Predigten vermag aber das Auswahlfilter vieler Zuhörer nicht zu durchdringen. Lebensferne und Verhaltenskritik charakterisieren somit die beiden gegensätzlichen Predigertypen. Beides aber ist nicht sehr gefragt. Beide Extremtypen stoßen somit auf Widerstand.

Ist es in einer solchen Situation nicht besser, auf die Predigt überhaupt zu verzichten? Oder soll „gegen alle Hoffnung“ dennoch gepredigt werden? Es gibt noch eine dritte Möglichkeit: Jene Dienste der Predigt zu pflegen, die durchaus auf Verständnis stoßen, während die weniger gefragten, aber dem Auftrag der Kirche entsprechend unabdingbaren Dienste anderen Seelsorgsmethoden überstellt werden. Gefragt ist zweifellos ausdrücklich-stabilisierende Predigt, vornehmlich in Verbindung mit religiösen Riten (wobei hier das Wort dem Sakrament seine christliche Eindeutigkeit verleiht und dessen ausdrückliche Funktion verstärkt). Gefragt ist somit jene Predigt, die Hoff-

Menschen und an der Gemeinde ist, oder inwieweit sie dieser gegenübersteht. Eine treffliche Formulierung des „stark vertikal ausgeprägten“ und damit zugleich „funktional armen“ Amtsverständnisses hat T. Steeman gegeben: Diese Art von Priesterverständnis sieht den Priester als „das den Gläubigen zugewandte Gesicht der Hierarchie“. — T. Steeman, *The Priest as a Socio-religious Leader*, in: *Clergy in Church and Society*, Rom 1967, 179. Zur Gesamtproblematik: *Priester zwischen Anpassung und Unterscheidung*, hg. v. K. Forster, Freiburg 1974.

nungen der Menschen aufgreift, und all das verstärkt, was Menschen auf dem Weg zu einem sinnvollen und glücklichen, im theologischen Sinn „wahren Leben“ schon zu tun begonnen haben. Für die Lernpsychologie ist es längst selbstverständlich, daß durch Verstärkung des richtigen Verhaltens die meisten Fortschritte erzielt werden. Sollte es in der Tat im Leben der Predigthörer nichts geben, was verdient bestätigt und aufgegriffen zu werden, was auf diese Weise weiterwächst und damit Sündhaftes und Verkehrtes an den Rand des Lebens drängt? Wer die wirklichen Hoffnungen und Nöte heutiger Menschen kennt, wird diese Frage schlicht mit „Ja“ beantworten.

GEORG HAGER

Freizeit und Saison — vorbereitende Seelsorge

Anliegen der Tourismuspastoral

Die Seelsorge hat im wesentlichen zwei Aufgaben: den Menschen zu sich selbst und zu Gott zu führen. Um der ersten Aufgabe gerecht zu werden, muß sie den Menschen ernst nehmen in all seinen Lebensbereichen wie Familie, Arbeitsplatz, Gesellschaft und auch in seiner Freizeit. Zur Erfüllung der zweiten Aufgabe hat sie die Botschaft Christi zu verkünden, in der Liturgie Wege aufzuzeigen, wie der Mensch mit Gott in Verbindung treten kann, und durch brüderliche Dienstleistung an den Menschen die Glaubwürdigkeit der Verkündigung wie der Liturgie unter Beweis zu stellen.

In der Tourismuspastoral (= TP) geht es also zunächst um die Vermenschlichung des touristischen Geschehens, daß der Mensch in seiner Freizeit wieder mehr, besser und tiefer zu sich selbst findet, bzw. im Dienst an Freizeitmenschen nicht entmenslicht wird durch die Lebensumstände und Arbeitsverhältnisse, unter denen er seinen Dienst zu erfüllen hat. Es geht aber auch darum, in der TP den Menschen die entsprechenden Hilfen zu geben, daß sie durch den Gebrauch der Freizeit, bzw. durch den Dienst an den Urlaubern, das endzeitliche Heil nicht verlieren. Dabei müssen die pastoralen Maßnahmen sowohl das Individuum wie den Gesellschaftsbereich treffen¹.

Es wäre ein großer Irrtum, zu meinen: TP sei Angelegenheit einiger westösterreichischer, bayrischer und schweizerischer Landpfarreien, die sich um ihre „Fremden“ zu kümmern hätten. TP ist heutzutage ein Teil der cura ordinaria jeder Pfarre, ob in der Stadt oder auf dem Lande. Das soll im folgenden nachgewiesen werden durch soziologische, psychologische und pastoraltheologische Durchleuchtung der einzelnen in Frage kommenden Gruppen. Als Zielgruppen der TP sind anzusprechen: die Freizeitkonsumenten, die aufnehmende Gemeinde, das Dienstleistungspersonal und die Gäste².

I. Die Freizeitkonsumenten

1. Soziologische Gegebenheiten

Mit der Verkürzung der Arbeitszeit, dem längeren gesetzlichen Urlaub, der steigenden Rationalisierung im Haushalt und dem relativen Wohlstand sind die natürlichen Voraussetzungen gegeben, daß sich Tourismus entwickeln kann als Massenerscheinung

¹ Die Leitlinien des päpstlichen Direktoriums für die TP (1969) wie auch die Richtlinien der Österreichischen Bischofskonferenz zur TP vom März 1970 sehen die kirchliche Aufgabe in beiden Richtungen.

² Dieser Beitrag behandelt die Freizeitkonsumenten und die aufnehmende Gemeinde; ein zweiter wird sich mit dem Dienstleistungspersonal und mit den Gästen beschäftigen.

für das wohlhabendere Drittel der Menschheit³. Die vermehrte Freizeit bringt neue Probleme mit sich. Ungelöst bleibt die fehlende Integration der Städter in ihren Wohnbereichen, obwohl die Menschen jetzt mehr Zeit hätten zur Begegnung und zu einem größeren sozialen Engagement. Ungelöst ist das Problem der Trennung von Arbeitsplatz und Freizeitwelt. Ein massiver Rollenwechsel strapaziert den hin und her pendelnden Menschen. Die wachsende Freizeit brachte neue Möglichkeiten der Ortsveränderung mit sich. Aber anstatt sich in die Umwelt des Arbeits- oder Wohnbereiches einzugliedern, entflieht eine immer größere Zahl der Menschen bereits über das Wochenende in einen dritten Bereich, in den Freizeitbereich. Die Eingliederung im Wohn- oder Arbeitsbereich wird dadurch erschwert, ja oft gar nicht mehr gesucht.

2. Psychologische Gegebenheiten

Der Freizeitkonsument, wie er in unseren Entsendepfarreien in Erscheinung tritt — und dort auch Zielperson der örtlichen Seelsorge ist —, ist durch folgende psychischen Merkmale bestimmt: Er ist einem ständigen Rollenwechsel zwischen seinem Verhalten am Arbeitsplatz, in der Familie und in seiner Freizeit ausgesetzt. Von der Arbeitswelt her kommt er häufig in Streßsituationen; die Familie, eine ebenfalls berufstätige Frau, heranwachsende, oft auch vernachlässigte und leicht verwahrloste Kinder, bringen neue Streßsituationen hervor. Alle möglichen Formen von Fluchtreaktionen treten auf: Alkohol, Suchtgifte, der Gang ins Wirtshaus, in die Bar, in den Klub. Die Zeit zum Gespräch wäre mehr gegeben denn je, gepflegt wird es aber weniger denn je. Zerrüttete Ehen, dem Elternhaus entfliehende Kinder sind die Folge. Was oft am meisten fehlt: Die Leute sind nicht fähig, die gewonnene Freizeit sinnvoll zu verwenden. Wenngleich dieses extrem negative Erscheinungsbild nicht als das einzige angesehen werden darf, so ist doch festzuhalten, daß in den verschiedensten Graden der Abstufung die darin aufgezeigten Grundmerkmale zur psychischen Struktur der meisten unserer Zeitgenossen gehören.

Ein weiteres beachtenswertes Merkmal ist die unterschiedliche Grundeinstellung des Menschen, je nachdem, ob er sich in der Arbeit oder in der Freizeit befindet.

Die Arbeitswelt von heute ist weitgehend geprägt von einer Arbeitsethik, die Produktivität und Leistung an die Spitze stellt. Um diese Produktivität zu erreichen, muß der Arbeitsprozeß heute sorgfältig geplant und organisiert werden. Damit wird aber auch der Mensch im Arbeitsprozeß verplant, verorganisiert, terminisiert, kontrolliert. Phantasie, schöpferische Freiheit stören eher den Prozeß. Nur als eingepante Phantasie hat sie in der Arbeitswelt eine leistungsfördernde — und damit erlaubte und erwünschte — Berechtigung. Die schöpferischen Berufe sind wenig geworden, der freien menschlichen Entfaltung ist in der Arbeitswelt nicht mehr viel Spielraum gelassen. In dieser Situation leben und erleben viele Menschen ihre Freizeit als extremes Gegenstück zur Arbeit. Freizeit wird zur Anti-Arbeitszeit.

Die Freizeitwelt wird damit zu einer Fluchtwelt, einer Welt, in der man all dem zu entfliehen trachtet, was die Arbeitswelt mit ihren Zwängen bestimmt. Man will keinen Terminkalender nach Feierabend oder gar im Urlaub, man will sich nicht in der Freizeit auch noch verplanen, organisieren, manipulieren und managen lassen. Man will der Leistungskontrolle entkommen. Diese Flucht darf aber nicht nur negativ gesehen werden. Sie ist vielfach ein notwendiger psychischer Schutzreflex, mit dem sich der Mensch gegen die oft un-menschlichen Bedingungen der Arbeitswelt schützen muß. In der Freizeit versucht nun dieser Mensch, die eng abgesteckten Grenzen der freien Entfaltung, die er im Beruf vorfindet, zu überschreiten, sei es im Hobby, im Sport, im Kontakt mit Menschen ganz anderer Art und Mentalität wie er sie tagtäglich am Arbeitsplatz vorfindet. Manch einer ist aber auch dazu noch nicht — oder nicht mehr — fähig. Der Mensch ist wohl „Leistungs“-fähig, aber nicht „Freizeit“-fähig gemacht worden.

In seinem Anti-Arbeitsverhalten ist der Mensch sehr empfindlich für alles, was ihn an die Arbeit erinnert. Nicht Weisungen und Gebote bestimmen sein Verhalten, sondern die Werbung. Die Leitbilder für das Freizeitverhalten nehmen die meisten

³ 1974 haben trotz einer gewissen wirtschaftlichen und politischen Krisenlage (Öl, Zypern, Portugal) rund 200 Millionen Menschen ihren Urlaub im Ausland verlebt und mindestens die gleiche Anzahl hat daheim den Urlaub verbracht.

Menschen aus den Werbungen der Massenmedien. Die Werbung läßt ihnen die Illusion, nicht von außen bestimmt zu sein, sondern sich endlich frei entscheiden zu können. Die Werbung erreicht rein zeitlich gesehen ihre Adressaten während der Freizeit. Sie kommt nicht mit Leistungsaufforderungen an die Menschen heran, sondern versucht ihnen die verschiedensten Artikel schmackhaft zu machen als Mittel zu größerem oder besserem Genuß der Freizeit. Die Normen für das Freizeitverhalten der Menschen, nach denen sich diese tatsächlich heute richten, stammen nicht von den Philosophen oder Moralthologen, sondern von den Werbemanagern unserer konsum-orientierten Geschäftswelt.

3. Pastorale Gegebenheiten

Der Seelsorger muß heute zur Kenntnis nehmen, daß er selbst zu einem Freizeit-Dienstleistungs-Berufler geworden ist. Mit Ausnahme von Schulunterricht und Krankenbesuchen spielt sich die Seelsorge schon rein zeitlich dann ab, wenn das Gros der Bevölkerung Freizeit hat: am Abend und am Wochenende. Ob Liturgiefeier, Taufgespräch, Runden aller Art: Wir treffen auf den Freizeitmenschen, und das müssen wir bedenken und dabei sicher oft auch umdenken.

Das heute noch gängige Leitbild des guten Katholiken ist etwa so: Er kommt pünktlich zu den Gottesdiensten, erscheint bei den diversen Bildungsveranstaltungen, ist Mitglied in wenigstens einer, wenn nicht mehrerer Runden, engagiert sich, ist bereit, Andersdenkende als Konkurrenten zu sehen und zu missionieren und unterwirft sich natürlich willig der Leistungskontrolle der Kirche in der Beichte. Dieses Leitbild eines „Leistungschristen“ trifft in unseren Pfarren auf den Freizeitmenschen zu einem Zeitpunkt, wo er rein psychologisch schon allem ablehnend gegenübersteht, was ihn an die Leistungswelt auf seinem Arbeitsplatz erinnert. Wir verlangen pünktliches Erscheinen, wenn er gerade einmal auf die Uhr und den Terminkalender vergessen will. Wir verlangen Leistung und wollen der Leistungskontrolle unterwerfen, wo der andere gerade abschalten will. Wir kommen mit kirchlichen Weisungen und Normen, wo er gerade innerlich der Werbung sich öffnet und nicht reglementiert werden will.

Ein weiteres Problem für die Seelsorge entsteht daraus, daß viele Leute am Wochenende mehr oder minder regelmäßig ihre Wohnsitzpfarren verlassen, Ausflüge unternehmen, Ski fahren gehen im Winter, baden im Sommer, mit Zelt oder Wohnwagen unterwegs sind oder in einer festen Zweitwohnung sich aufhalten. Manche Familien verbringen den ganzen Sommer mit Kind und Kegel irgendwo auf dem Lande. Viele Zweitwohnungen werden heute sogar zur Erstwohnung, und die Wohnung in der Nähe des Arbeitsplatzes wird zum Unterschlupf für die Arbeitstage. Die Frage der pfarrlichen Zugehörigkeit dieser Personengruppen ist mit einem territorial-statisch verstandenen Pfarrbegriff nicht zu lösen.

Zu den pastoralen Gegebenheiten, mit denen wir zu rechnen haben, gehört weiters die weitverbreitete Haltung des heutigen Menschen, die man mit dem Ausdruck „Religionskonsument“ bezeichnen könnte. Er empfindet das kirchliche „Angebot“ als eine, auf Grund der bezahlten Kirchensteuer geschuldete Leistung des Unternehmens Kirche, von der er perfektes „Service“ erwarten kann. Ob er sich dieses Services dann auch wirklich bedient, hängt von seiner jeweiligen Stimmung ab. Das kirchliche „Angebot“ wird ebenso selbstverständlich vorausgesetzt wie das Vorhandensein von Mehl oder Zucker in den Regalen des Selbstbedienungsladens⁴. Da die Dienstleistungen der Kirchen als Konsumgut eingestuft werden, ist es weiter nicht verwunderlich, daß sie auch als solche behandelt werden. Man bedient sich ihrer, wenn man wirklich Bedürfnisse hat und toleriert oder ignoriert ihr Vorhandensein in der Zwischenzeit. Als Konsumangebot unter anderen Angeboten hat das religiöse Ange-

⁴ Soziologische Untersuchungen bestätigen weitgehend diese Einstellung zur Kirche und Religion bei weiten Teilen der Bevölkerung.

bot nur den Nachteil, daß es meistens weniger attraktiv, anstrengender ist, vom Menschen etwas fordert, und daß außerdem der „Produzent“ Kirche für seine „Ware“ in der eingesetzten „Absatzwerbung“ qualitativ wie quantitativ total unterlegen ist.

Es ist auch der Wandel zu beachten, der in der Attraktivität der Kirche und ihres Dienstes für die Menschen eingetreten ist. Seinerzeit war es schön, unter dem Krummstab zu leben, nicht zuletzt auch deswegen, weil man viele arbeitsfreie Feiertage hatte. Der Kirchgang brachte die Möglichkeiten zum sozialen Kontakt, das Kirchweihfest bot den jungen Leuten Gelegenheit zum Kennenlernen, desgleichen die vielen Wallfahrten und Prozessionen in Nachbarorte. Viele Funktionen des gesellschaftlichen Lebens, die früher mit den religiösen Übungen verbunden waren, sind heute davon vollständig gelöst und werden zu Slogans, mit denen die Reisemanager für ihre Urlaubsangebote werben: Kontakt mit Leuten, Gelegenheit zum Kennen- und Liebenlernen, Einkaufsmöglichkeiten, Erholung usw. Das religiöse Angebot wurde damit sehr attraktiver (Neben-)Bestandteile beraubt und ist als Freizeitangebot neben allen anderen Freizeitangeboten reichlich unattraktiv geworden. Die Raffinesse der Werbe-fachleute geht aber noch weiter. Sie haben die Ur-Sehnsüchte des Menschen nach dem verlorenen Paradies erkannt und verwenden die eschatologische Terminologie für ihre Werbezwecke: laden ein zu „paradiesischen“ Stränden, in „ungezwungener Freiheit“, wo man im Hotel „Eden“ nächtigen kann und „himmlisch“ schläft, weil man von „engelgleichen Geschöpfen“ bedient wird. Die Spekulation auf eine vorhandene Rest-Religiosität ist offensichtlich. Dieser Einbruch der Werbetexter in das kirchliche Vokabular und dessen Verwendungszweck berauben den braven Prediger wichtiger Vokabel⁵.

Eine letzte pastorale Gegebenheit, die wir in diesem Zusammenhang sehen müssen, ist der völlige Strukturwandel, der sich in unseren Pfarren abzuzeichnen beginnt. Die Gliederungen der KA, viele Bereiche des kirchlichen Vereinswesens, viele Institutionen, die in den vergangenen Jahren noch sinnvoll waren, scheinen an einem Identitätsverlust zu leiden. Sie vegetieren oft mehr, als sie leben. Nur der vorhandene Apparat, der in der Zeit zwischen Gründung dieser Organisationen und Institutionen und heute aufgebaut wurde, hält manches davon noch wie ein fleischloses Skelett aufrecht. Andererseits hat die Pfarre selbst in der mobilen Situation der Pfarrmitglieder ihre eigene Identität noch nicht gefunden. Das Umdenken ist ein langsamer Vorgang geblieben, während der Wandel draußen immer rascher abläuft. Dieser Situation gesteigerter Mobilität muß heute die Pastoral begegnen.

4. Aufgaben der Pastoral

Wie sich aus den vorhergehenden Analysen ergibt, geht es hier um jene Aufgaben innerhalb der TP, welche die Pfarren im Entsendegebiet betreffen. Es sind dies in überwiegender Zahl der Fälle die großstädtischen Räume, Industriegebiete im weitesten Sinne, Lebensräume, denen der Mensch heute nicht ungern entflieht. Eine Abwanderung haben aber nicht nur die Stadt-, sondern auch die Landpfarreien, wenngleich die Struktur und der zeitliche Ansatz ihrer Mobilität verschieden sind. M. a. W., es gibt heute kaum eine Pfarre in unseren Breiten, in der nicht die Leute Freizeit haben, diese Freizeit auch zum Reisen verwenden, aber andererseits gerade dadurch zu einem pastoralen Sonderfall werden. Der abwandernde Urlauber ist nicht der Sonderfall der Seelsorge, sondern nachgerade der Normalfall geworden. Wie bereits erwähnt, gehen die Aufgaben im Bereiche der TP immer in zwei Richtungen: Vermenschlichung des touristischen Geschehens und Befähigung zum richtigen Gebrauch der Freizeit⁶.

Im einzelnen könnten dazu etwa folgende Anregungen gegeben werden:

A) Die Pastoral muß eine positive Grundeinstellung zur Freizeit haben, weil sie sonst einem ihrer wesentlichsten Entfaltungsräume negativ gegenüberstünde. Die TP ist unbedingt als ein Bestandteil der normalen ordentlichen Seelsorge zu sehen und muß in ihr integriert sein. Freizeitkonsument zu sein ist eine bestimmte Rolle, die ein Mensch spielt, aber keine Kategorie von Menschen, die einer besonderen kategoriellen

⁵ Oder haben wir vielleicht selbst dieses Vokabular und seine Wirkung auf die Menschen zu wenig gesehen, daß es uns andere abnehmen mußten?

⁶ Wobei der sachlich richtige Gebrauch auch der heils-richtige ist!

Seelsorge bedürften. Da die gesamte Pastoral weitgehend heute eine Freizeitpastoral geworden ist, sind die psychologischen Ausgangspunkte unbedingt zu beachten. Es müssen die verschiedenen Aktivitäten der Pfarreien einer Prüfung unterzogen werden, wie weit diese Aktivitäten der psychologischen Situation der Freizeitmenschen entsprechen. Es wird wahrscheinlich notwendig sein, das Leitbild des Leistungschristen abzubauen und an dessen Stelle ein neues Leitbild eines Christen zu schaffen, der seine Freizeit bejaht und sinnvoll nützt zum Aufbau und zur Entfaltung eines vollen Menschseins und eines vertieften Christseins.

Dazu soll die Seelsorge alle erdenklichen Formen und Möglichkeiten kreativer Mitarbeit für die Menschen schaffen, denn nur so kann auch gleichzeitig diese Konsum-Mentalität im religiösen Bereich abgebaut werden. Religiöse Betätigung muß als etwas Kreatives erfahren werden. Die Liturgie böte, wenn man die erlaubten Möglichkeiten nur ausschöpfen würde, reiche Entfaltungsmöglichkeiten.

Im gesamten Bereich der Verkündigung, in Predigt, Religionsunterricht und Erwachsenenbildung müssen die positiven Werte der Freizeit und des Tourismus aufgezeigt werden. Zu oft erweckt die Kirche noch den Eindruck, als gönne sie den Leuten nicht ihren Urlaub und ihre Freizeit. Wir müssen davon ausgehen, daß die Leute in der Vergangenheit wohl zu gewissenhaften, leistungsorientierten Arbeitsmenschen erzogen wurden, daß man aber verabsäumt hat, sie zu einem richtigen Gebrauch der Freizeit zu erziehen⁷.

Ein territoriales Besitzdenken⁸ verhindert die notwendige Mobilität der Seelsorge. Jeder Seelsorger müßte so weitherzig sein, daß er ohne Groll und Ressentiments zusehen kann, daß Leute, die zwar in seinem Gebiet ihren ordentlichen Wohnsitz haben, übers Wochenende in einer anderen Pfarre sich aufhalten. Ja, mehr noch: Wenn ihm etwas an den Leuten liegt, dann müßte er sie sogar aufmerksam machen auf die Möglichkeit, in der anderen Pfarre aktiv mitzuarbeiten, in der sie ihre Freizeit verbringen. Die Pfarre ist für die Menschen da, nicht die Menschen für die Pfarre. Die Seelsorger mancher Stadtpfarreien müßten selbst mobiler werden. Oft hätten sie mehr Meßbesucher vor sich, wenn sie ihre Pfarrkirche verließen und im Naherholungsraum zusätzliche Gottesdienste anbieten würden. Dazu wäre die großräumige Zusammenarbeit der Seelsorger erforderlich.

Da das pastorale Angebot der Kirche, sei es in der Feier der Liturgie, im Gemeindeleben oder im Bereich der Verkündigung, zwangsläufig zeitlich so angesetzt werden muß, daß es in die Freizeit hineinfällt, muß es den anderen Freizeitangeboten, die an die Menschen herangetragen werden, an Attraktivität nachkommen.

Dies bedeutet, daß das ganze pastorale Angebot der Pfarreien auf seine natürliche Attraktivität hin einmal geprüft werden muß. Vielleicht wird man dann sehen, daß so manche Angebote einfach nicht mehr aktuell sind und in keiner Weise mehr den Ansprüchen des heutigen Menschen genügen; oder daß andere Angebote zwar sehr wertvoll, richtig und notwendig, aber attraktiver zu gestalten wären und besser dafür zu werben sei (z. B. Exerzitien!); oder daß auf Grund neuer Bedürfnisse auch ganz neue Formen des Gemeindelebens mit Phantasie und Mut ins Leben gerufen werden müßten, wie etwa Basisgruppen, Freizeitzentren in der Pfarre, Seniorenklubs etc.

Bei allem, was man seitens der Kirche dem Menschen anzubieten imstande ist für einen besseren und sinnvolleren Gebrauch der Freizeit in Hinblick auf Vermenschlichung und Verchristlichung des Freizeitraumes, darf nie vergessen werden, daß in der Freizeit die Menschen schwer durch Weisungen und Gebote zu steuern sind, sondern daß die Werbung die adäquate Form der Übermittlung von Zielvorstellungen ist. Das beste kirchliche Angebot ist nicht der Mühe wert, wenn es unbekannt bleibt, weil es an der richtigen Information und Werbung dafür im Rahmen der Vorbereitung gefehlt hat.

⁷ Es gibt heute noch genug Priester, die ein schlechtes Gewissen haben, wenn sie ihre Pfarre verlassen, um einige Wochen auf Urlaub zu gehen, weil sie den positiven Wert dieser Freizeit selbst nicht zu schätzen gelernt haben.

⁸ Es kommt zum Ausdruck, wenn der Pfarrer von den „Leuten redet, die zu seiner Pfarrei gehören“.

B) Während die bisher erwähnten pastoralen Maßnahmen mehr der *allgemeinen Vorbereitung* der Gemeindemitglieder auf ihre Rolle als Freizeitkonsumenten zum Ziel hatten, gibt es darüber hinaus auch noch eine *Reihe konkreter Vorschläge*, was in den Entsendepfarreien geschehen müßte. Dazu würden etwa gehören:

Vorträge im Rahmen des Bildungswerkes oder der Volkshochschule über richtige Urlaubsvorbereitung in technischer, medizinischer, psychologischer und soziologischer Hinsicht; über das richtige Urlaubsverhalten; Einführungsvorträge über die verschiedensten Urlaubsgebiete, die kirchliche Situation in diesen Ländern, die Gottesdienst-Möglichkeiten; Information über deutschsprachige Gottesdienste im Ausland; spezielle Einführungsvorträge für den Urlaub in Ostblockländern, in Missionsländern etc. Die Leute müßten schon in den Entsendepfarreien animiert werden, mit den Seelsorgern in den jeweiligen Urlaubsorten zusammenzuarbeiten, sich für Dienste (Vorbeter, Vorsänger, Organist u. a. m.) zur Verfügung zu stellen und ein gutes Beispiel zu geben.

Die Leute aus der Stadt müssen darauf hingewiesen werden, daß sie auf Grund ihrer Herkunft, ihrer meist höheren Bildung und größeren Sprachgewandtheit in den Urlaubsdörfern Leitbild-Charakter haben. Ihr Verhalten kann die örtliche Seelsorge erleichtern, aber auch gewaltig erschweren.

Die kommenden Urlauber sollen darauf vorbereitet sein, daß in ihren Urlaubsorten andere Verhältnisse herrschen als zu Hause. Viele Urlauber machen sich sehr unbehaglich, weil sie alles nur kritisieren und bei jeder Gelegenheit finden, bei ihnen „zu Hause gäb's das nicht“. Die Leute müßten erzogen werden, sich besser anzupassen; nicht alles, was anders ist, auch schon schlecht zu finden. Es gäbe da einen weiten Bereich, wo im Rahmen der Erwachsenenbildung, des Religionsunterrichtes, der Pfarrblätter etc. eine wertvolle christliche Erziehungsarbeit zu besserer Bewältigung der Freizeit geleistet werden könnte.

II. Die aufnehmende Gemeinde

1. Soziologische Gegebenheiten

Jeder Tourist, ganz gleich aus welchem Motiv heraus er sich der Ortsveränderung unterzogen hat, ob Kur oder Sport, Geschäft oder Urlaub ihn dazu bewogen haben, er trifft auf alle Fälle auf einen besiedelten Ort und damit auch auf eine kirchliche Gemeinde, so rudimentär diese vielleicht im Einzelfall auch sein mag. Die Struktur des Tourismus in dem betreffenden Ort zu kennen, ist eine der unabdingbaren Voraussetzungen für die TP. Es ist ein Unterschied, ob der Ort nur eine Sommersaison hat oder nur eine Wintersaison oder beides. Es muß festgestellt werden, ob es sich mehr um Einzelreisende oder mehr um Reisegruppen handelt, ob sich die Gäste kurz oder lang aufhalten, ob sie aus dem Inland oder aus dem Ausland kommen; wieviele Betten stehen zur Verfügung in gewerblichen, in privaten Quartieren, in Heimen, in Kurhäusern, in Jugendherbergen, in Appartements und Zweitwohnungen, sind Campingplätze da, wie liegen die touristischen Einrichtungen im Verhältnis zum Ort, zur Kirche, sind zumutbare Anmarschwege zu den Gottesdienststätten usw. Eine Menge von Fragen rein soziologischer Natur müssen zuerst beantwortet werden, ehe man daran gehen kann, pastoral irgend etwas zu planen. Es würde den Rahmen dieses Artikels sprengen, wollte man eine Analyse der verschiedensten Typen von Touristenorten vornehmen. Der für die praktische Seelsorge am häufigsten vorkommende Typ ist der ländliche Touristenort mit etwa 50.000 bis 500.000 Nächtigungen pro Jahr und einer relativen Nächtigungsziffer von 50 bis 200 Gästenächtigungen pro ständigem Einwohner im Jahr. Diesem wenden wir uns im folgenden speziell zu.

In den meisten dieser Orte ist eine doppelte Saison anzutreffen, wobei der Schwerpunkt meistens auf einer Saison — Sommer oder Winter — liegt. Wenige Orte haben einen reinen Ein-Saisonen-Tourismus, wenige einen vollen Zwei-Saisonen-Tourismus. Der reine Ein-Saisonen-Tourismus ist wirtschaftlich gesehen zu unrentabel. Die Amortisationszeit der

Investitionen wird zu lange. Ein voller Zwei-Saisonen-Tourismus ist von den natürlichen Voraussetzungen her nur in wenigen Orten gegeben⁹. Im ländlichen Fremdenverkehrsort mit einer Schwerpunkt-Saison dauert diese in Form einer Hochsaison 6 bis 8 Wochen, etwa ebenso viele Wochen ist noch eine Vor- und Nachsaison, bei der die Auslastung aber höchstens die Hälfte der Hauptsaison erreicht. Die relativ kurze Saison läßt nur wenige gewerbliche Betriebe zu, die ganzjährig davon ihren Hauptverdienst beziehen müssen. Das Bettenangebot wird daher zu einem sehr großen Teil von kleinen Nebenerwerbs-Pensionen und Privatvermietern gestellt. Man arbeitet überwiegend mit Familienangehörigen als Personal, die allerdings in den wenigen Wochen überlastet werden. Fachliche Kenntnisse für die Führung der Gästebetriebe fehlen sehr oft. Es wird mit Aushilfskräften und Angelernten weitgehend das Auslangen gefunden. Die kleineren unter diesen Orten stellen auch kaum ein hauptamtliches Personal im örtlichen Verkehrsverein an. Wenige Veranstaltungen werden organisiert, die Leute haben dafür kaum Zeit, da ja der Tourismus mehr nebenher betrieben wird und wohl als einträgliche Nebenerwerbsquelle geschätzt wird, aber keinesfalls die Existenzbasis darstellt. Strukturell sind diese Orte in den letzten zwei Jahrzehnten sehr schnell und unorganisch gewachsen und ihre soziologische Struktur ist dadurch sehr störungsanfällig. Die geringsten Konjunkturschwankungen bringen sofort wirtschaftliche Krisen (wegen großer Verschuldung) und soziologische Probleme (wegen Brotneid!).

2. Psychologische Gegebenheiten

Die durch den Tourismus speziell hervorgerufene psychologische Situation ist dadurch gekennzeichnet, daß die Identität der Bewohner bedroht ist. Dies hat verschiedene Gründe. Es treffen im Touristenort dieser Kategorie die verschiedensten Typen von Menschen aufeinander. Die meist aus städtischen Bereichen kommenden Gäste sind gewandter im sprachlichen Ausdruck, wendiger im Denken und Reden. Die Einheimischen können durch diese natürliche Dynamik bereits überfahren werden und ziehen sich zurück¹⁰. Es treffen Menschen verschiedenster Bildungsschichten aufeinander. Die Schulbildung der Gäste ist im Durchschnitt wesentlich höher als die der Gastgeber. Minderwertigkeitskomplexe treten auf und werden in den verschiedensten Formen abregiert: durch Aggression in Wort und Tat, durch Regression¹¹, durch Isolierung und Rückzug in eine eigene unberührte Welt. Verstärkt werden diese Minderwertigkeitsgefühle auch noch durch den finanziellen Aufwand der Gäste, welcher den der Einheimischen oft übersteigt¹².

Außer verschiedener Bildungsgrade und Wohlstandsstufen unterscheidet Gastgeber und Gast fast immer auch das Milieu: Stadt und Land treffen aufeinander, wobei die Gefahr besteht, daß keiner der beiden – weder der Städter noch der Bauer – den jeweils aus dem anderen Milieu Kommenden wirklich kennenlernt. Der Städter erlebt einen Bauern, der sich jetzt Zeit nimmt für seinen Gast, der ihm zuliebe oft seinen Lebensrhythmus ändert. Der Bauer erlebt einen Städter als Freizeitmenschen, ohne zu bedenken, unter welchen Umständen dieser Mensch das ganze Jahr über wohnt, lebt und arbeitet. Mißverständnisse sind die Folge. Vor allem können bei jugendlichen falsche Bilder vom Leben in der Stadt entstehen. Er sieht ja nur das Schöne: den Städter, der es sich leisten kann, in den Urlaub zu fahren und nichts zu tun.

⁹ Eine wirkliche Wintersaison haben nur Orte in Seehöhe über 1000 m. Witterungs-, gelände- und verkehrsmäßige Voraussetzungen müssen gegeben sein, die nur auf wenige Orte zutreffen, wie z. B. auf Saalbach, Zell am See, Kitzbühel, Mayrhofen, Ötztal, um nur einige zu nennen.

¹⁰ So verlegen z. B. die Einheimischen ihren Stammtisch in die Küche des Landgasthauses, wo sie sich vor den Gästen ungeniert geben und fühlen.

¹¹ Manche Darbietungen in sogenannten Heimat- oder Tirolerabenden sind unter dem Niveau der Einheimischen und typisch von regressiven Elementen erfüllt!

¹² So betrug z. B. der valutarische Erlös aus dem Ausländer-Fremdenverkehr für das Bundesland Salzburg zwischen November 1973 und August 1974 insgesamt 6.789.902.000 Schilling. Dies bedeutet, daß die Gäste pro Kopf und Nacht täglich etwa 400 Schilling im Durchschnitt ausgegeben haben. Andererseits übersehen die Einheimischen oft, daß derselbe Gast, der sich im Urlaub täglich eine Flasche Wein gönnt, daheim im ganzen Jahr keinen Wein trinkt, wohl aber im Urlaub „auf die Pauke haut“ und imponieren will.

3. Pastorale Gegebenheiten

Auch hier geht es um ein Aufeinandertreffen. Viele rein katholische Landgemeinden beherbergen heute zum überwiegenden Teil Gäste anderer Konfessionen. Auf diese Begegnung sind die Leute in den seltensten Fällen vorbereitet. Es führt manchmal zu einer unliebsamen Polarisierung, zu einem falschen Missionseifer, zu einer Proselytenmacherei. Aber weit öfter noch führt es zur Verunsicherung im eigenen Glauben, zu einem religiösen Indifferentismus, der dann überhaupt nicht mehr zu unterscheiden imstande ist. Damit ist aber der sonst im Tourismus so verheißungsvollen Zusammenarbeit im ökumenischen Bereich nicht gedient. Charakteristisch für die pastorale Situation in diesen Orten ist auch die Überbeanspruchung des Personals und der Familien.

Man hat oft wirklich — auch beim besten Willen — nicht mehr Zeit, den Sonntagsgottesdienst zu besuchen oder sonstwie aktiv am Pfarrleben teilzunehmen. Die Orte sind meist klein, kaum einer hat mehr als einen Priester. Die Zahl der Sonntagsgottesdienste ist naturgemäß nicht vermehrbar, oft ist der ortsansässige Priester, der wenigstens die Verhältnisse noch kennen würde, selbst weg auf seinen berechtigten Urlaub. Die Einheimischen und die Gäste haben einen verschiedenen Lebensrhythmus hinsichtlich Aufstehen und Schlafengehen. Was für den einen eine günstige Gottesdienstzeit ist, ist für den anderen ungünstig. Der Ruf nach Laienmitarbeitern ist sicher gut gemeint, in dieser Situation aber oft illusorisch, denn die Einheimischen sind ohnedies mit der saisonmäßigen Arbeit belastet und mit einem anderen ist nicht viel gedient, wenn er die Verhältnisse nicht kennt, nicht eingearbeitet ist usw. Der Seelsorger in der Landpfarrei fühlt sich auch oft von seinen Kollegen aus der Stadt im Stich gelassen, kann zusehen, wie die Religionsprofessoren wochenlang Ferien machen, während er selbst in seinen Ferien mehr Arbeit hat als sonst. Der Pfarrer weiß, daß selbst unter den Gästen in seinem Ort Priester sind, aber die spielen „U-Boot“ und tauchen unter und sind oft nicht einmal bereit, für eine Sonntagsmesse ohne Predigt auszuhelfen. Das entmutigt viele Pfarrer auf dem Lande und baut unnötige Schranken innerhalb des Klerus von Stadt und Land auf.

Nicht zuletzt aber muß gesehen werden, daß die Moralbegriffe auf dem Lande gerade in den Touristenorten sich in den letzten Jahren sehr schnell verändert haben und leider nicht immer zum Besten. Zugegeben, es geben viele Gäste auch ein sehr ermutigendes Beispiel, vor allem auch hinsichtlich des Verhaltens und Mitfeierns im Gottesdienst. Aber das darf uns nicht darüber hinwegtäuschen, daß insgesamt im Tourismus sehr oft der negative Einfluß den positiven überwiegt. Verstärkt treten die Einflüsse vor allem in Orten auf, die erst in jüngster Zeit nach dem zweiten Weltkrieg urplötzlich mit dem Tourismus in Berührung gekommen sind. Strukturell ist dort der Tourismus oft wenig organisch entwickelt worden, und die geistige Vorbereitung hat meist vollständig gefehlt. Andererseits kann immer wieder beobachtet werden, daß in den alten Tourismusorten, in denen teilweise schon seit vier Generationen der Fremdenverkehr existiert und sich im Laufe dieser Zeit organisch in das Ortsleben integriert hat, die negativen Auswüchse weit weniger zu finden sind.

4. Pastorale Aufgaben

Hier müssen wir vor allem unterscheiden zwischen den pastoralen Aufgaben *an* der aufnehmenden Gemeinde und den pastoralen Aufgaben *der* aufnehmenden Gemeinde¹⁸. Als Ziel der Pastoral innerhalb der aufnehmenden Gemeinde müßte gelten, eine aufnahmebereite christliche Gemeinde zu schaffen, von der jeder Gast sagen könnte: „Seht, wie sie einander lieben!“ — oder „Hier ist gut sein!“ Wie soll das konkret geschehen?

Es scheint mir notwendig zu sein, vor allem das Selbstbewußtsein der aufnehmenden Gemeinde zu stärken. Auch wenn die Leute vielleicht bildungsmäßig oder in ihrer Finanzkraft den Gästen unterlegen sind, dann bedeutet das noch lange nicht, daß sie weniger wertvolle Menschen sind. Die Leute brauchen ein gesundes Selbstbewußtsein, damit sie nicht falsche Leitbilder von den Gästen übernehmen.

¹⁸ Der zweite Aspekt wird im Zusammenhang mit den Aufgaben der TP an den Gästen behandelt und darum hier ausgeklammert.

Die TP wird ihre vordringliche Aufgabe während des ganzen Jahres darin sehen, den Menschen in der aufnehmenden Gemeinde auf die zu erwartenden Konfrontationen in allen Bereichen vorzubereiten. Dies muß schon im Religionsunterricht bei den Kindern geschehen, dies muß eingebaut sein in die Predigt und in die Erwachsenenbildung. Dies ist keine Aufgabe, die man einmal macht, und dann ist sie erledigt, sondern weil stets neue Generationen und stets andere spezifische Verhältnisse im Tourismus auftauchen, handelt es sich dabei um eine Daueraufgabe in diesen Orten.

Bei dieser Vorbereitung für die Konfrontation muß auch auf die Konfrontation mit Menschen anderer Konfession vorbereitet werden. Dies ist heute in den Urlaubsgebieten wichtiger als in den Städten, aus denen die Urlauber kommen, denn dort sind sie meist in verschiedenen konfessionellen Gemeinden erfaßt und auch sozial integriert. Das Gespräch über Religion kommt nirgends so viel zwischen den Konfessionen zustande, wie gerade im Urlaubsort.

Die Seelsorger werden aber auch mit ihren Pfarrgemeinderäten und vor allem mit den vom touristischen Geschehen im Ort stark betroffenen Mitchristen – wenn möglich sogar unter Einbeziehung der Gäste – überlegen müssen, ob und wie weit das derzeitige Angebot der Kirche der aufnehmenden Gemeinde entspricht. Es werden auch die Billigkeit mancher kirchlichen Forderung und ihre eventuelle Modifizierung überlegt werden müssen¹⁴.

Eine TP, die diesen Namen zu Recht verdient, kann nur in Zusammenarbeit mit den örtlichen Fremdenverkehrsstellen und der bürgerlichen Gemeinde erfolgen. Je enger diese Zusammenarbeit sich gestaltet, desto fruchtbarer wird es nicht nur für die TP sein, sondern auch für Gemeinde und Verkehrsverein. Das heutige Urlaubsangebot kann sich nicht beschränken auf den Verkauf von Betten, Speisen, Getränken, Treibstoff und schnulzigen Heimatabenden. Gerade die wirtschaftlichen und staatlichen Stellen sind heute sehr daran interessiert, daß dem Gast auch ein kulturelles und sogar geistig-religiöses Angebot gemacht wird¹⁵.

Ebenso wichtig wie die Zusammenarbeit mit allen öffentlichen und mit dem Tourismus befaßten Stellen, ist die Sicherung der Mitarbeit der Laien innerhalb der Pfarrgemeinde. Das mindeste ist ein entsprechender branchenkundiger Referent im Pfarrgemeinderat, der die Belange der TP dort vertritt und auf die anfallenden Aufgaben immer wieder aufmerksam macht¹⁶.

Die vorausgehenden Überlegungen und Vorarbeiten müssen geschehen sein, ehe man an die konkrete Planung des pastoralen Angebotes schreitet. Für den Tourismusort

¹⁴ Eine Kellnerin, die erst nach Mitternacht ihren Dienst beendet und um 8 Uhr morgens wieder den Servierdienst antritt, muß diese um 6 Uhr in die Frühmesse gehen, um ihre „Sonntagspflicht“ zu erfüllen?

¹⁵ Vgl. die Referate zum Salzburger Landes-Fremdenverkehrstag 1974 vom 11. Dezember 1974.

¹⁶ An vielen Orten nimmt ein eigener Fachausschuß des PGR diese Belange wahr. Zur Schulung dieser Mitarbeiter werden z. B. in der Erzdiözese Salzburg seit 1969 regelmäßig von seiten des Diözesanreferates Schulungsmöglichkeiten angeboten. Auch liegt eine ausführliche Mappe zur Einführung der PGR-Mitglieder auf.

Als Literatur zum Thema seien genannt:

Roman Bleistein, *Tourismuspastoral*, Echter/Styria 1973 (mit reicher Lit.).

Österreichischer Synodaler Vorgang, Dokumente, Wien 1974, II. / 10, Probleme der Freizeitgesellschaft, 73–85.

Hinweise, Nachrichten, Berichte und Anregungen des Bistums Essen. 3. Jg. Heft 4 (April 1974), 5–52.

PGR-Fachausschuß Tourismus. Arbeitsmappe für PGR-Mitglieder, 2. Aufl. Salzburg 1973. Eigenverlag des Seelsorgeamtes Salzburg.

Statistische Berichte zum 19. Salzburger Landes-Fremdenverkehrstag Dezember 1974. Landesfremdenverkehrsamt Salzburg (Hg.).

Neustifter Dokumentationen, Heft 1–3, hg. v. Tourismuszentrum Neustift. Chorherrenstift Neustift bei Brixen.

und die pastorale Aufgabe an den Menschen dieser aufnehmenden Gemeinde wird man sich all der Mittel bedienen, die in jeder Gemeindepastoral verwendet werden: Pfarrbrief, Basisgruppen, Kurse, Hausmessen, Seelsorgegespräche, Diskussionsabende, Jugendgruppen, Altennachmittage, Veranstaltungen des Bildungswerkes, eine ansprechende Gottesdienstgestaltung usw. Ergänzend dazu ist nur zu sagen, daß man bei der Erstellung des Angebotes für die aufnehmende Gemeinde bedenken muß, daß zwei verschiedene, sich ergänzende Angebote erstellt werden müssen: ein Intensivangebot für die Zwischensaisonen und eine „Notration“ zum Überbrücken und Durchhalten durch eine Saison.

Abschließend dazu wäre nur zu sagen, daß es eine Menge von pastoralen Versuchen auf diesem Gebiete gibt und es sehr schwierig ist, allgemeingültige pastorale Methoden zu empfehlen. Es ist die Struktur der aufnehmenden Gemeinden sehr verschieden und nur schwer auf einen Nenner zu bringen, es sind die personellen Voraussetzungen seitens der Seelsorge und seitens der touristischen Partner der Kirche sehr verschieden, und es wird immer großer Phantasie, viel Mutes zum Experiment und ständiger Flexibilität bedürfen, um den an die TP gestellten Anforderungen gerecht zu werden. Andererseits kann man aber sicher auch sagen, daß jede gute Pastoral der Gemeinde, die diesen Namen verdient, sicher die beste TP ist, denn jede gute Pastoral nimmt Rücksicht auf die Bedürfnisse und Struktur der Gemeinde, und mehr will die TP auch nicht.

JOSEF MÜLLER

Das Zueinander von Religionsunterricht und Gemeindekatechese

I. Schulischer Religionsunterricht oder Gemeindekatechese: eine falsche Alternative

Wer aufmerksam die unterschiedlichen Bestrebungen beobachtet, die der „kirchlichen“, genauer gesagt der „gemeindlichen“ Katechese Profil geben sollen, dem fällt auf, daß vor allem die einsetzende Diskussion um Ziele, Inhalte, Struktur und Organisation des schulischen RU die Möglichkeiten der gemeindlichen Katechese ins Bewußtsein der verantwortlichen Priester und Laien rückte. Teilweise waren es örtliche Verhältnisse – etwa eine kommunale Gebietsreform –, die tiefgreifende Änderungen der Schulorganisation mit sich brachten und dazu geführt haben, daß in manchen Pfarrgemeinden Gruppen gebildet wurden, um die Kinder der Gemeinde außerhalb des schulischen RU auf den Empfang der Sakramente vorzubereiten. Andererseits setzte der immer deutlicher empfundene Priestermangel Gemeinden unter Zugzwang: Sollte der Eingliederungsprozeß der nachwachsenden Generation in die Gemeinde überhaupt noch gelingen, galt es, Voraussetzungen dafür zu schaffen, daß der bisher vorwiegend dem „schulischen RU“ übertragene Vorgang des Hineinführens junger Glieder in die Gemeinde in die gesamte Pastoral der einzelnen Gemeinde integriert würde.

Mit dem jeweiligen Ausgangspunkt solcher Überlegungen hängt es zusammen, daß manche unter „Katechese“ nur das verstehen, was im Sinne der *außerschulischen Glaubensunterweisung* mehr oder weniger ersatzweise ergänzt, was der schulische RU nicht mehr zu leisten vermag. In diesem Zusammenhang ist es auffallend, daß die Institution einer kirchlichen Katechese auf dem Hintergrund der Frage nach dem „Proprium des schulischen RU“ im Rahmen einer künftigen schulpädagogischen Ge-

samtentwicklung gesehen wurde¹. Andere bringen aus dem Bereich der Gemeindepastoral mannigfaltige Initiativen in Verbindung mit dem Ausdruck „Gemeindekatechese“. Das führt schließlich dazu, daß niemand mehr genau weiß, was eigentlich unter „Gemeindekatechese“ zu verstehen ist. Auch wenn hinter den Versuchen, den Terminus Gemeindekatechese weiter aufzufassen, die gut gemeinte Absicht steht, unter dem Bemühen um die Verkündigung und Bezeugung des Evangeliums mehr zu verstehen als nur die eher informative Glaubensunterweisung mit dauernden Tendenzen zur *Verschulung*, darf die Gemeindekatechese doch nicht zu einer „nebulösen Größe“ werden.

1. Die Situation des schulischen Religionsunterrichts – eine Herausforderung an die „kirchliche Katechese“

Eine auch nur oberflächliche Bestandsaufnahme von derzeit „auf dem Markt“ befindlichen Konzeptionen von RU stößt auf die unterschiedlichsten Erwartungen und Zielvorstellungen, sei es bei kirchlichen Schulämtern, Bildungspolitikern, den Sprechern gesellschaftlich relevanter Gruppen, Eltern, Lehrern und vor allem bei den Schülern als den unmittelbar Betroffenen.

Demnach ist RU:

- die Vermittlung von immer gleichen und gültigen Glaubenswahrheiten;
- die Ermöglichung der eigenen Religiosität und eigener Glaubensentscheidungen;
- eine Einweisung und Einübung in das Leben mit der Kirche, der Gemeinde;
- die eher theologisch-wissenschaftlich ausgerichtete Reflexion des Glaubens;
- Information über Konfessionen und Religionen;
- eine stark historisch orientierte Einführung in die Bibel und ihre Wirkungsgeschichte: das Kind soll die Bedeutung der Welt und der verschiedenen Lebenssituationen des Menschen gemäß der Botschaft Jesu und seiner Kirche verstehen lernen;
- die „erste Einübung in kritisches Bewußtsein“ und die Anbahnung „kritischer Distanzierung von den überkommenen religiösen Vorstellungen“². Die Bewußtmachung gewisser Vorstellungen geschieht im Sinne eines diagnostischen, sozial-integrativen und sprachbildenden Unterrichts, vor allem durch die Erschließung der Umwelt des Kindes;
- „emanzipatorischer Unterricht“, der auf „Veränderung/Verbesserung der Lebenssituation und Lebensmöglichkeit“ zielt³.

Es ließen sich noch andere Positionen anführen, und zwar mit den verschiedensten Verbindungen und fließenden Übergängen. Im letzten ist der RU in der öffentlichen Schule jedoch ein Einzelfall der allgemeinen Frage nach der Bedeutung des Glaubens für unsere Zeit und unsere Gesellschaft. Deshalb hat die Krise des schulischen RU ihre eigentliche Ursache in dem Spannungsverhältnis, das zwischen einer *säkularisierten* „Schule für alle“ in einer weltanschaulich pluralen oder indifferenten Gesellschaft und einer Glaubens-„Unterweisung“ besteht, die gläubige oder glaubenswillige Schüler voraussetzt oder sich zum Ziel setzt. Von den unterschiedlichsten Positionen stellen

¹ Exemplarisch wären die Namen H. Halbfas und G. Baudler zu nennen, wobei es gerade bei diesen Autoren in der Fragestellung der kirchlichen Katechese eine stetige Entwicklung gibt. Vgl. u. a. Halbfas H.: Der Religionsunterricht. Didaktische und psychologische Konturen, Düsseldorf 1965, bes. 179 ff; ders.: Die Katechese der Kirche, in: Aufklärung und Widerstand. Beiträge zur Reform des Religionsunterrichts und der Kirche, Düsseldorf 1971, 288–308; Baudler G.: Die Spannung von Religionsunterricht und Katechese. In soziologischer, pädagogischer und theologischer Sicht, in: KatBl 96 (1971), 449–461; ders.: Schulischer Religionsunterricht und kirchliche Katechese, Düsseldorf 1973.

² Vgl. Vierzig S.: Ein Lehrplanentwurf nach dem Curriculum-Modell, in Esser W. (Hg.): Zum RU morgen III, München / Wuppertal 1972, 180.

³ Vgl. Mainzer Thesen, s. Feifel E. / Leuenberger R. u. a. (Hg.): Handbuch der Religionspädagogik I, Einsiedeln 1973, 337, bes. Anmerkung 3.

viele die Forderung auf, der RU in der öffentlichen Schule müsse entweder darauf verzichten, Glaubensunterweisung zu sein, oder darauf, als ordentliches Lehrfach zu gelten⁴.

Verantwortungsbewußte Religionslehrer haben sich deshalb die Auffassung zu eigen gemacht, es sei religionspädagogisch unverantwortlich, Schüler, die exemplarisch die plurale Gesellschaft widerspiegeln und infolgedessen die verschiedenartigsten Vorverständnisse im Bereich des Glaubens mitbringen, einfachhin als Katechumenen zu betrachten und unbesehen mit allen Inhalten des Glaubens zu konfrontieren. Entweder dürfe sich der RU nur an solche Schüler wenden, die bereits eine lebensmäßige Beziehung zum Glauben und zur Kirche haben bzw. eine solche wenigstens wünschen, oder er müsse darauf verzichten, „ordentliches Lehrfach“ für alle Schüler zu sein. Der RU dürfe die Schüler nicht einfach in die Lebensvollzüge der Kirche einüben und den Erfolg des Unterrichts am Gläubigsein der Schüler messen. Ein solcher Standpunkt ist jedoch nur möglich, wenn RU und Gemeindekatechese streng auseinandergehalten werden.

2. Das unterscheidend Besondere beim RU und der Gemeindekatechese

Vielfach werden die Bemühungen zur Einrichtung fester Formen der Gemeindekatechese als Vorwand benutzt, sich aus dem immer schwieriger werdenden schulischen RU zurückzuziehen. Wir haben es hier nicht mit zwei Alternativen zu tun, von denen die eine Glauben voraussetzt, die andere nicht. Nach der Vorstellung mancher Religionslehrer kommt dem RU die Aufgabe zu, zum kritischen Denken zu erziehen, während die kirchliche Katechese „nur“ zum Leben mit der Gemeinde befähigen soll. Eine solche Gegenüberstellung ist umso gefährlicher, als dadurch die Katechese von vornherein mit der „Hypothek“ belastet wird, es gehe ihr bloß um die Gewinnung von Nachwuchs und nicht um Lebensdeutung und Sinnantwort im Sinne einer echten Existenzhilfe.

a) Gegenseitige Anregung und Entlastung

Man kann das Verhältnis von RU und Katechese, das Positive im Zueinander der beiden Unternehmungen so umreißen: Im Hinblick auf den RU hat die gemeindliche Katechese zugleich eine „Entlastungs“- und eine „Anregungsfunktion“. Sie entlastet den RU, indem sie deutlich macht, daß manche Erwartungen, die vor allem Eltern und Seelsorger dem schulischen RU entgegenbringen, im vorgegebenen Rahmen nicht erfüllbar sind. Andererseits regt sie den RU an, insofern jene Schüler – manchmal werden es nur wenige sein –, die durch die Katechese in der Gemeinde beheimatet sind, ihre Überzeugung und ihre Erfahrungen in den Unterricht einbringen können⁵.

Auch die gemeindliche Katechese kann von seiten des RU Anregungen und Entlastung erwarten: Der RU kann vielerlei Kenntnisse, Fähigkeiten und Fertigkeiten vermitteln, die für die Katechese bedeutsam sind – nicht zuletzt auch die Fähigkeit zum kritischen Denken und Urteilen.

Ein wesentlicher Unterschied zwischen dem schulischen RU und der gemeindlichen Katechese besteht darin, daß sich der RU *nur* an Schüler wendet, während es eine zentrale Frage der Gemeindekatechese ist, daß sie sich an Menschen aller Altersstufen wenden muß, vor allem an die Erwachsenen.

⁴ Vgl. „Der Religionsunterricht in der Schule“, Vorlage der Sachkommission I der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, in: Synode 4 (1974), 9 f.

⁵ Vgl. „Das katechetische Wirken der Kirche“, Arbeitspapier der Sachkommission I der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der BRD, verabschiedet am 27. Oktober 1973, Punkt 5, in: Synode. Amtliche Mitteilungen der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der BRD, 3 (1974), 106 f.

b) Erziehungsziele der Schule – Verantwortung der Kirche, der Gemeinde

Aufgrund des immer wieder geäußerten Vorwurfs der „Indoktrination“ und „Manipulation“ der Schüler im RU versucht man, eine sorgfältig differenzierte theologische, pädagogische, bisweilen auch bildungspolitische Argumentation zur Begründung des RU zu finden.

Die pädagogische Begründung geht etwa in folgende Richtung: Die Schüler sollen lernen, sich den Herausforderungen der Welt und ihres Lebens wissend, wertend und problembewußt zu stellen. Der RU kann Hilfen zur Persönlichkeitsentwicklung des jungen Menschen, zur Bewältigung künftiger Situationen leisten und dazu beitragen, ungerechtfertigte Absolutheitsansprüche zu relativieren. Um sich als ordentliches Lehrfach auszuweisen, hat der RU teil an der Aufgabenstellung der öffentlichen Schule. Er muß darum seinen Beitrag zur Erreichung des Schulzieles leisten.

Immer bewußter wird der RU, gerade wenn er in der Verantwortung der Kirche erteilt wird, konsequent von den Aufgaben der Schule her konzipiert. Zielvorstellungen werden – bis hin zu neuen Curriculumentwürfen – zwar nach vorliegenden bischöflichen oder synodalen Richtlinien konkretisiert, aber gleichzeitig nach erziehungswissenschaftlichen, anthropologischen und soziologischen Kriterien abgesichert.

Während die *didaktische Kompetenz* für Lehrplan- und Lehrbuchentscheidungen bei Lehrplankommissionen, interdiözesanen Lehrbuchkonferenzen und ähnlichen Entscheidungsgremien liegt, muß sie für die Gemeindekatechese notwendig bei der Gemeinschaft derer liegen, die sich aus dem Glauben an Jesus zusammengehörig fühlen und diesen Glauben gemeinsam bezeugen und weitergeben. Für die Gemeindekatechese ist ausschlaggebend, daß sie konsequent von der Gemeinde her entwickelt wird, um die ihr gestellten spezifischen Chancen und Aufgaben wahrnehmen zu können.

c) Lernen durch Tun

Zwar wird auch jeder gute Religionslehrer versuchen, die überwiegend auf Lernen und Wissensvermittlung abzielende einseitige erkenntnistmäßige Ausrichtung seines Unterrichts zu überwinden. Er wird darauf aus sein, die Selbständigkeit und Bereitschaft zum Mitdenken höher zu bewerten als die bloße Stoffaneignung und reine Reproduktion des Gelernten. Trotzdem werden Lehrpläne, Lernprogramme und unterrichtliche Problemstellungen letztlich immer zu einem gewissen Übergewicht der Vermittlung neuer Erkenntnisse der Wissenschaft führen.

Bei der Gemeindekatechese sollte es andererseits darum gehen, die Nähe zu jeder Verschulung ihrer Angebote zu vermeiden. Allerdings entsprechen derzeit die in den verschiedensten Angeboten praktizierten Methoden und Ausdrucksweisen besonders den im schulischen RU gebräuchlichen Typen von Modellen, Entwürfen und Materialien, die sehr stark im Erkenntnis-Bereich vorgehen. Zwar wird immer wieder versucht, methodisch typisch „außerschulische“ Formen und Methoden auszuwählen, jedoch bleibt aufs Ganze gesehen der Eindruck, daß es grundsätzlich nicht gelingt, die vorgegebenen Bahnen hauptsächlich verbaler Ausdrucksformen und überwiegend auf Lernen und Wissensvermittlung bezogener Methoden zu verlassen. Dadurch entsteht bei den Endverbrauchern nicht unbegründet der Verdacht, Gemeindekatechese beschränke sich einseitig auf die informative verbale Vermittlung von *Glaubenswissen*.

II. Probleme aus Theorie und Praxis der Gemeindekatechese

1. Gemeindekatechese – keine neue „Zauberformel“

Obwohl es derzeit verschiedenste Konzeptionen von Gemeindekatechese gibt, wird allgemein anerkannt, daß sie einen wesentlichen Beitrag zur Erneuerung und Verlebendigung der einzelnen Ortsgemeinde leisten kann, vor allem wenn die katechetische Arbeit einen Teil der gesamten Pastoral der Gemeinde bildet.

Wenn Praktiker daran zweifeln, daß die Gemeindekatechese helfen könne, die gesteck-

ten Ziele zu erreichen, liegt es vielfach an falschen Ansätzen. Gemeindekatechese ist keine „Zauberformel“, keine neue „Strategie“, alles mögliche auf dem Gebiet der Pastoral zu verwirklichen. Es gilt, mutig in Neuland vorzustoßen. Ein echter Aufbruch läßt sich nicht von spektakulären Maßnahmen erwarten, sondern von der unverzagten, engagierten Mitarbeit vieler. Erkannte Schwierigkeiten können die Gefahr mit sich bringen, pastoral und theologisch noch so gut begründete Einsichten allzu schnell vom Tisch zu wischen. Es geht um die katechetische Arbeit an und mit den Kindern, der Jugend, um die Mitverantwortung der Eltern, um die Erstellung eines Rahmenprogramms, in dem innerhalb der Gemeinde möglichst viele Zielgruppen der Katechese erfaßt werden, wobei es durchaus legitim ist, mit kleinen Schritten — etwa mit der Sakramentenkatechese — anzufangen.

2. Lücken und Leerfelder der Gemeindekatechese

Nach dem gegenwärtigen Ist-Stand beschränkt sich die Gemeindekatechese vor allem auf den Kreis der Kinder, ihrer Eltern und Paten. Es werden hauptsächlich Hilfen und Handreichungen für die Eucharistiekatechese, zur Buß- und Firmvorbereitung angeboten — in der Hauptsache für die Hand der Kinder, gelegentlich auch für die Eltern und Gruppenleiter, die die kleineren Gruppen betreuen, in denen Kinder und Jugendliche auf die Sakramente vorbereitet werden. Alle diese Angebote richten sich an einzelne, an bestimmte Zielgruppen und an jene, die in der Gemeindekatechese mitarbeiten. Die Bezugsgruppen, in denen die einzelnen primär leben, werden zwar in der jeweiligen didaktischen Analyse ins Auge gefaßt, aber dann in der Gesamtanlage und -durchführung der einzelnen Angebote der Gemeindekatechese wieder außer acht gelassen, obwohl die Berücksichtigung des Lebensraumes des einzelnen und seiner Bezugsgruppen zu den Hauptaufgaben der Gemeindekatechese gehört.

Gerade die Sakramentenvorbereitung stellt die Gemeindekatechese vor das Dilemma, daß Menschen, die sonst keine lebensmäßige Verbindung zur Kirche und zur Gemeinde haben, zu den intensivsten Höhepunkten kirchlichen Lebens, wie sie die Sakramente darstellen, herangeführt werden sollen. Vielfach fehlt jede echte Motivation, eine wirkliche Bereitschaft zum Glauben. Es wäre eine ständige Aufgabe der für die Gemeindekatechese Verantwortlichen, Kontakte, die sich aus situativen Anlässen ergeben, weiterzuführen. Das „Standardprogramm“ an gemeindekatechetischen Angeboten, das in jeder Gemeinde sowieso anfällt, müßte dahingehend überprüft werden, inwiefern sich Ansatzpunkte ergeben, die große Zahl der am Glauben bzw. am Vollzug des Gemeindelebens nicht Interessierten weiterzuführen. Dabei müßten Wege gefunden werden, ähnlich „werbend“ in neue Kreise vorzustoßen, wie es durch die Institution des Katechumenats in den ersten Jahrhunderten versucht wurde⁶.

In der Gemeindekatechese geht es nicht allein um Hilfen zu einem reflektierten Glauben und Anregungen zu religiösen Ausdrucksformen für Menschen, die immer schon im Bannkreis einer lebendigen Gemeinde stehen, sondern die Angebote der katechetischen Pastoral sind grundsätzlich auch für Suchende und der Gemeinde Fernstehende offen.

Adressaten der Gemeindekatechese sind nicht nur die Kinder, die Jugendlichen und unter den Erwachsenen insbesondere die Eltern und älteren Gemeindemitglieder, sondern aus der Sicht des Dienstes der Kirche an der Welt wäre es dringend geboten, die missionarischen Impulse, wie sie eigenständig in der Gemeindekatechese realisiert werden können, für den katechetischen Dienst an Menschen jeglichen Alters und aus den verschiedensten Gruppen fruchtbar zu machen.

⁶ Vgl. Knauber Adolf: Zur Grundbedeutung der Wortgruppe *κατηχέω* — *catechizo*, in: Oberrhein. Pastoralblatt 68 (1967), 291—304, bes. 304.

3. Führen — Vervielfältigen — Anregen: Aufgaben der Mitarbeiter in der Gemeindekatechese

Ein Hauptproblem der Einrichtung der Gemeindekatechese ist die Gewinnung, Betreuung und Weiterbildung der erforderlichen Mitarbeiter. Während im Aufbau-stadium das Hauptgewicht auf Religionslehrer als Katecheten gelegt werden könnte, müßten im Lauf der Zeit auch andere ehren- und nebenamtliche Mitarbeiter gefunden werden, die im Sinne von Multiplikatoren tätig werden, z. B. andere Gruppenleiter-(innen) gewinnen und betreuen. Dabei können diese Katecheten nicht nur vielerlei Anregungen und Impulse für einzelne Gruppen und ihrer Betreuer geben, sondern auch als echte „Multiplikatoren“ für die Bildung des Gemeindebewußtseins tätig werden. Solche Mitarbeiter in der Gemeindekatechese müßten in der Lage sein, die Situation und das Bedingungsfeld der Katechese z. B. mit Kindern zu analysieren. Dazu gehören Methoden des Lehrens und Lernens mit Gruppen (vor allem von Kindern und Jugendlichen). Wünschenswert wäre es, wenn die einzelnen Mitarbeiter in der Gemeindekatechese in der Lage wären, Materialien auszuwählen und mit anderen über den Prozeß der Glaubensvermittlung zu reflektieren. Das Gelingen der Gemeindekatechese innerhalb der konkreten Gemeinde wird davon abhängen, inwieweit sich solche Mitarbeiter finden, die diese Funktionen des Führens und Betreuens kleiner Gruppen, des Vervielfältigens von Impulsen und Aktivitäten und echter spiritueller Anregungen an die Basis der Gemeinde und ihre Substrukturen weitergeben können.

Wenn es erklärtes Ziel der Gemeindekatechese ist, dem einzelnen zu helfen, auf den Anspruch Gottes in seinem Leben einzugehen, Anregungen und Hilfen für seine gläubige Existenz zu vermitteln, muß sich die Gemeinde, die „Kirche am Ort“, konsequent als „Gemeinschaft von Christen“ verstehen, die durch die Verkündigung der Frohbotschaft, durch die Feier der Sakramente sowie durch den gemeinsamen Bruderdienst geeint, das katechetische Wirken als wesentlichen Bestandteil ihres Dienstes zu verwirklichen sucht.

Die Synode der Diözese Katowice

Vergleich mit anderen Synoden nach dem II. Vatikanum

I

Die Synode der Diözese Katowice (Polen) birgt, wie verschiedene andere Synoden nach dem II. Vatikanum, im heutigen Leben der Kirche ein gewisses Risiko in sich, das den früheren Synoden der Kirche unbekannt war. Die Synode der Vergangenheit war eine rein kanonistische Angelegenheit, die fast nur disziplinarische Entscheidungen mit sich brachte. Der Bischof in Verbindung mit dem Diözesan-Klerus hat diese getroffen, ohne größere Schwierigkeiten überwinden zu müssen. Anders ist es, wenn die Synode als Pastoral-Synode gehalten wird, die viele der aktuellen Lebensfragen ins Auge fassen muß. Die Zahl ihrer Probleme ist überaus groß, es entstehen sehr leicht Schwierigkeiten, da die ganze Seelsorgearbeit von neuem durchdacht und organisiert werden muß.

Zu einem Pastoralkonzil ist nicht nur der ältere Klerus einzuladen, es müssen auch die jüngeren Priestergruppen zu Worte kommen, selbst wenn dann die Gefahr besteht, daß verwickelte und komplizierte Fragen in den Vordergrund gerückt werden. Die jüngeren Seelsorger tun das, da sie dem heutigen Leben näher sind und viele, oft tragische Lebensschicksale ihrer Gläubigen intensiver miterleben als die älteren Konfratres. Sie möchten gerne ihren Pfarrkindern helfen, deswegen sprechen sie auf der Synode offen und ehrlich über die heutigen Lebensfragen, die nicht immer leicht im katholischen Sinn gelöst werden können, besonders in unserer Gesellschaftsform, die voll und ganz atheistisch, von oben inspiriert, geleitet und regiert wird. Dennoch müssen die jüngeren Priester auf der Pastoral-Synode gehört werden. Ihr Beitrag ist besonders wertvoll, da sie den Mut aufbringen, auch „heiße Eisen“ der Seelsorge anzufassen.

Das gleiche gilt von den katholischen Laien. Dabei ist es überaus wichtig, daß die Laien auf der Synode nicht nur durch akademisch Gebildete, durch gewisse Elitegruppen vertreten werden. In unserer Synode ergriffen auch einfache katholische Männer und Frauen aus dem Arbeiterstand das Wort, um über aktuelle Probleme zu sprechen, die im täglichen Leben immer wieder diskutiert werden.

Sie traten als glaubwürdige Zeugen dafür auf, wie religiöse und sittliche Fragen im Leben heute gelöst werden. Sie gaben sehr oft der Synode wertvolle Informationen und behandelten wichtige Lebensfragen manchmal besser und sicherer als die Seelsorger selbst. Diese Erfahrungen haben wir des öfteren gemacht. Deswegen sind wir dafür, daß die Synode von Laienkräften, die wirklich katholisch sind und sich längere Zeit auf die Synodenarbeit vorbereitet haben, belebt wird.

Eine Gefahr sollte dabei vermieden werden: es dürften nicht immer wieder akademisch geschulte Laien, besonders Professoren, die nur ihre Fachgebiete in den Vordergrund stellen, zu Worte kommen, sonst könnte die Synode sehr leicht zu einem Gelehrtenstreit ausarten, der überhaupt keinen Einfluß auf das katholische Leben ausübt und die Synodenarbeit nur verzögert¹. Diese Gefahr besteht nicht auf unserer Synode. Die Professoren kommen wohl in den verschiedenen Kommissionen zu Worte, aber auf die Entscheidungen, die in der Synode gefaßt werden, üben die Seelsorger zusammen mit den katholischen Laien den wesentlichen Einfluß aus. Das ist vielleicht

¹ Darüber könnten sich die Teilnehmer an der gemeinsamen Synode der Bistümer in der BRD beklagen. Wenn diese Synode langsam fortschreitet, ohne besonderen Einfluß auf das Leben der Gläubigen auszuüben, so verdankt sie das oft den Professoren-Diskussionen, von denen ein Bischof der BRD mir einmal sagte: „Die Teilnahme an der Synode wird mir manchmal zu einem Bußakt.“

einer der Hauptgründe, daß unsere Synode, die 1971 begonnen hat, 1975 beendet werden soll, mit der festen Überzeugung, daß in den vergangenen vier Jahren ein Großteil der Synodenbeschlüsse schon ins Leben der Diözese und der Pfarreien eingegangen ist.

II

Wir wollen offen bekennen, daß wir vieles von den Synoden, die nach dem II. Vatikanum in verschiedenen Ländern abgehalten wurden, gelernt haben. Das erleichterte uns den Beginn und die Durchführung der Synode, zumal der Bischof, verantwortungsvolle Priester und Laien den Verlauf der bisherigen Synoden sorgfältig studierten. Dabei lernten wir kennen, auf welche Schwierigkeiten man stieß, welche Fehler begangen wurden, die sich nicht immer gut auf das tägliche Leben ausgewirkt haben. Wir konnten auch feststellen, daß eine Synode, die in ihrer Vorbereitung und im Verlauf große und lebhaft Diskussionen auslöste, am Ende, als die Synodenbeschlüsse gefaßt und veröffentlicht wurden, im Diözesanarchiv landete. Wir mußten uns fragen: Wie ist das zu vermeiden? Am Ende kamen wir zur Erkenntnis: Man müßte schon während der Synode verschiedene wichtige Anregungen geben zur Erneuerung des katholischen Lebens, diese in die Tat umsetzen und nicht zuwarten, bis die Synode beendet und feierlich abgeschlossen sein wird. Diese Erkenntnis übte großen Einfluß auf die Entwicklung unserer Synode aus.

Als Bischof der Diözese Katowice, die 1975 ihr 50jähriges Jubiläum feiert und etwa 2 Millionen Katholiken zählt, die mitten im Herzen der polnischen Schwerindustrie liegt (die ununterbrochen ausgebaut wird, was ein ständiges Anwachsen der Gläubigen zur Folge hat), die vielleicht das größte Arbeiterzentrum in Europa besitzt, das katholisch geblieben ist; als Bischof dieser Diözese sagte ich mir, daß hier nur dann die erste Diözesan-Synode Erfolg haben kann, wenn sie möglichst bald einen konkreten und bestimmenden Einfluß auf die Seelsorge und das Leben der katholischen Laien, besonders der Ehen und Familien, ausüben würde. Das war kein falscher Pragmatismus, wohl aber eine pastorale Notwendigkeit.

Darum wollten wir von vornherein die Fehler meiden, die gemacht wurden, als man nach dem II. Vatikanum auf verschiedenen Synoden zuviel redete und zuwenig konkrete Arbeit leistete, die einen wirklichen Fortschritt in der Seelsorge und im Apostolat darstellen konnte². Vielleicht haben auch verschiedene Theologen, die wenig Glaubenssinn zeigten, dazu beigetragen. Ihre Mitarbeit wurde theoretisch immer mehr zugespitzt, so daß aus vielen, sicher aktuellen Diskussionen fast keine praktische Auswirkung im katholischen Leben sich zeigte. Das ist wohl einer der Hauptgründe, daß verschiedene Synoden sehr wenig konkreten und praktischen Widerhall im Leben der Diözesen und Pfarreien gefunden haben³.

Eines steht jedenfalls fest, daß heute die katholische Welt mehr nach neuen Taten ruft als nach neuen, schönen, hochtrabenden Worten. Diese Welle geht zu Ende. Manche sagen, sie sei schon vorüber. Vielleicht meinte das Kardinal König, als er auf der Bischof-Synode in Rom (1974) sagte: „Nach 10 Jahren, in denen sehr viel geredet wurde . . . ist es an der Zeit, zu Taten zu kommen“⁴. Darüber wollen wir nicht diskutieren, eher möchten wir feststellen, daß von Anfang an die Diözesan-Synode in Katowice mehr Wert legte auf pastorale Taten der Priester und Laien, als auf viele große Worte. Das bedeutet aber nicht, daß wir theologische Vertiefung im Geiste

² Diese Fehler zeigten sich besonders in Zusammenhang mit verschiedenen Synoden, die oft einen regelrechten Wort- und Papierkrieg voll großer, manchmal sinnloser akatholischer und sogar anti-katholischer Phrasen hervorrief. Diese Entwicklung kannte man nicht nur in Holland, auf der Landessynode, sondern auch in anderen Ländern. Ein Anlaß dazu waren nicht nur die Synoden, sondern auch verschiedene andere Faktoren, die in den Jahren 1967—72 bis zu einer Kontestationswelle ausarteten.

³ So konnte man es immer wieder in der Herder-Korrespondenz lesen.

⁴ KNA Nr. 221 vom 21. 9. 1974.

des II. Vatikanums versäumt hätten. Dazu haben wir unsere Synodenarbeit in 10 Kommissionen, 11 Subkommissionen und in 16 Studiengruppen begonnen. Als wir aber dann das eine oder andere Problem zu Ende diskutiert hatten, gingen wir gleich zur Tat über, zum entsprechenden pastoralen und apostolischen Wirken der Priester und Laien in Pfarr- und Dekanatsräten, in der Ehe- und Familienseelsorge, in der Erwachsenen-Katechese, in der Betreuung der Alten, in der Belebung der Kinder- und Jugendseelsorge und in vielen anderen Belangen. Wir warteten nicht auf die neuen Synodenbeschlüsse, sondern gingen sofort zur praktischen Arbeit über. Das lebendig gestaltete Klima der Synode erleichterte diese Aktion. Wir hoffen, daß auf diese Weise der weitaus größte Teil der Synodenbeschlüsse in das Diözesan- und Pfarrleben eingegangen ist, bevor die Synode abgeschlossen sein wird. Wohl geben wir zu, daß nicht alles schon verwirklicht wurde, daß uns noch sehr viel zu tun übrig bleibt.

III

Für jeden Bischof, der eine Synode beginnt, ist es eine der schwersten Aufgaben, den Diözesanklerus für die Synode zu gewinnen. Das muß möglichst bald am Anfang der Synodenarbeiten geschehen, denn vom Klerus und seiner aktiven Mitarbeit hängt sehr vieles ab. Erfolg oder Mißerfolg der Synode liegt in den Händen der Seelsorger. Wenn diese sich in die Synodenarbeit mit Freude, vielleicht sogar mit Begeisterung einschalten (was nicht leicht zu erreichen ist), dann besteht eine große Chance, daß die Synode gut ausgehen und der Diözese wirklich neues katholisches Leben bringen wird, wie es die Zeitbedürfnisse verlangen. Darum geht es doch bei jeder Synode. Wenn der Klerus aber mehr oder weniger versagt, sich passiv oder gleichgültig verhält, dann ist die große Gefahr, daß die ganze Synodenarbeit zu einem Mißerfolg im kirchlichen Leben führt. Dieses Risiko besteht bei jeder Synode. Vielleicht habe ich das etwas scharf formuliert, aber es scheint mir der Wahrheit sehr nahe zu kommen. Allgemein gibt man zu, daß es besser sei, eine Synode überhaupt nicht einzuberufen, als sie schlecht ausgehen zu lassen. Das muß sich jeder Diözesanbischof sagen, bevor er eine Synode einberuft.

Diese Wahrheit fühlte und erlebte ich als Bischof sehr intensiv, manchmal sogar brutal, als mir z. B. meine Priester ganz offen ins Gesicht sagten, daß sie schon müde seien nach so vielen Reformen, die im Anschluß an das II. Vatikanum in der ganzen Kirche durchgeführt wurden, und zwar nicht nur in der Liturgie, sondern auch auf verschiedenen anderen Gebieten z. B. in der Priestererziehung. Nicht alle diese nachkonziliaren Reformen seien gut ausgegangen, wie man mit Ironie und Sarkasmus bemerkte. Das weckte von vornherein eine anti-synodale Stimmung im Klerus, der sich wohl bewußt war, daß die geplante Synode in der Diözese und in den Pfarreien wieder Reformen mit sich bringen werde. Das war allgemein bekannt und konnte auch kein Bischof negieren, im Gegenteil, jeder Bischof mußte das am Anfang der Synode klar und offen sagen, obwohl er wußte, daß sein Klerus schon reformmüde sei. Was sollte nun in dieser, der Synode widrigen Atmosphäre getan werden?

Die Antwort war nicht leicht, und sie mußte manchmal sehr nuanciert gegeben werden. Schon am Anfang der Synode mußte ich mir sagen, daß die ganze Diözesan-Priesterschaft, die ungefähr 1000 Mann zählt und in der Mehrzahl in großen Industrie- und Stadtpfarreien arbeitet, zum Immobilismus neigt. Das liegt in der Natur jeder Mehrheit und Masse. Deswegen wandte ich mich an die ziemlich zahlreiche Elite der Seelsorger und an die erzieherischen Kräfte des Priesterseminars⁵, um mit ihnen die Synode zu beginnen, und zwar in kleinen Studiengruppen, die vorhin schon aufgezählt wurden. Die ersten befaßten sich mit den wichtigsten Fragen, die immer in der Kirche aktuell waren, in unserer Zeit aber besondere Bedeutung erlangt haben, wie z. B. Glaube, Liturgie, katholisches Leben (besonders Ehe und Familienleben).

⁵ Das Priesterseminar der Diözese befindet sich in Krakau und zählt über 250 Theologie-Studenten.

Diese drei wurden als die wichtigsten Probleme der Synode anerkannt, so daß von Anfang an klar war, daß es um diese drei Grundfragen auf der ganzen Synode gehen werde. Sie bestimmten auch die grundsätzliche Einteilung der ganzen Synoden-Materie. Innerhalb dieser Grundthemen gab es verschiedene einzelne wichtige Fragen, die durchdacht und beantwortet werden sollten. Damit befaßten sich die Synoden-Subkommissionen und Studiengruppen, in denen sich elitäre Priestergruppen mit aktiven Laien intensiv engagierten.

Die große Masse der Seelsorger- und Priester-Studenten wurde bei anderen Gelegenheiten mit den Synodalthemen konfrontiert, z. B. bei monatlichen Versammlungen, bei anderen Treffen und während der jährlichen Exerzitien, an denen einige Hunderte Priester jedes Jahr teilnehmen. Auf den Exerzitien wurde der katholische Eifer für die Synode geweckt, indes auf den Versammlungen Monat für Monat neue konstruktive Synodenreformen vorgetragen wurden, die dann in allen Pfarreien zur Vervollkommenheit der pastoralen Seelsorgearbeit und zur Belebung des katholischen Lebens beitrugen.

Eine Pastoralynode ohne aktive Teilnahme katholischer Laien kann man sich überhaupt nicht vorstellen. Es unterliegt auch keinem Zweifel, daß die Laien, die sich an der Synode aktiv beteiligen sollen, nicht Namenskatholiken sein dürfen. Sie müssen tiefgläubig sein, die Kirche aufrichtig lieben, wahren Opfergeist zeigen, offenes Zeugnis für Christus und seine Kirche abgelegt und sich für die Teilnahme an der Synode gut vorbereitet haben. Wenn sie unvorbereitet an der Synode teilnehmen, kann es leicht vorkommen, daß sie nicht richtig erfassen, um was es auf der Synode geht, was dort wesentlich und wichtig ist. Sie können leicht dazu neigen, eine soziale Aktion auf der Synode in Gang zu bringen, ohne auf den wichtigen, religiösen Inhalt der Synode zu achten. Leicht können sie auch zum Opfer einer liberalen modernen Einstellung werden, die auch den Laizismus und Atheismus gutheißt. Das klingt etwas radikal, aber leider Gottes kam es manchmal in den vergangenen Jahren vor⁶.

Als indirekte Vorbereitung der Laien für die Synode galt bei uns die Teilnahme an der Erwachsenenkatechese, die schon seit einigen Jahren in allen Pfarren gehalten wurde. In größeren Pfarreien haben wir 10, 11, 14 und mehr Gruppen dieser Katechesen, die jede Woche zur Sitzung zusammenkommen. Als sehr wichtiges Prinzip der Erwachsenenkatechese, das von den Gläubigen sehr geschätzt wird, gilt bei uns der freie und offene Dialog zwischen Laien und Priestern. Bei dieser Gelegenheit lernen die Laien über heutige religiöse Probleme zu reden und zu diskutieren, was für die Synodenarbeit überaus wichtig ist. Wenn sie in der Pfarrgemeinde über Christus und seine Botschaft offen reden, dann werden sie sich auch in der amtlich-atheistischen Welt außerhalb des Pfarrlebens gut bewähren und sich zu Christus und seiner Kirche bekennen.

In diese Arbeit wurden die Laien eingeführt auch in den pastoralen Gemeinde-, Dekanats- und Diözesanräten, die schon seit einigen Jahren in der ganzen Diözese bestehen⁷. Dabei herrscht vollkommen freie Aussprache aller Mitglieder dieser Räte, was besonders wichtig ist und auch dazu beiträgt, daß die Synodenleitung weiß, was auf der Basis des Volkes verlangt wird. Das wird auf Grund des freien Gespräches im Protokoll niedergeschrieben und dem Synodensekretariat übergeben. Dieses erfährt

⁶ Um sich davon zu überzeugen, genügt es, das Buch „Exempel Holland“, Theologische Analyse und Kritik des niederländischen Pastoralkonzils, Berlin 1972, in die Hand zu nehmen und es nur oberflächlich durchzulesen. Was dort berichtet wird, könnte sich auch auf verschiedenen anderen Synoden ereignen, was wir z. B. in der Kommission für Ehe und Familien erlebt haben. Damit muß jeder Bischof, Priester und Laie als mit dem großen und konkreten Synodenrisiko rechnen.

⁷ Die Sitzungen der pastoralen Gemeinde- oder Pfarr-Räte finden jetzt, zur Zeit, da die Synode tagt, jeden Monat statt. Die Dekanatsräte kommen nicht so oft zusammen, aber auch da werden immer die aktuellsten Synodenprobleme besprochen.

also rechtzeitig die Stimmungen im katholischen Volk und weiß, welche neuen Vorlagen den Pfarr- und Dekanatsräten zu überweisen sind⁸.

Die Vorlagen für die Pfarr- und Dekanatsräte werden zuerst auf öffentlichen Informationssitzungen der Synode vorgetragen. Sie sind gewöhnlich die Frucht mühsamer, langwieriger, gemeinschaftlicher Arbeit, die in den kleinen, vorher zitierten Synodengremien geleistet wurde. An diesen Sitzungen nehmen regelmäßig die Delegationen der Pfarr-Räte teil. Es wird aber hier nicht diskutiert, was ja kaum durchführbar ist, weil die Informationssitzungen, je nach Aktualität des Themas, von 1000–5000 Gemeinderatsmitgliedern der ganzen Diözese besucht werden. Bei dieser Gelegenheit erhalten die Teilnehmer eine genaue Inhaltsangabe über das, was vorgetragen wurde. Sie können darüber zuerst auf einer Gemeinderatssitzung sprechen, und dann am nächsten Sonntag vor Beginn der Eucharistiefeier allen Meßbesuchern darüber berichten. In vielen Pfarren, wo eifrige Seelsorger wirken, wird das regelmäßig so gehandhabt, was bestimmt mehr als einige Synodenplakate, die in der Diözese verbreitet wurden, dazu beiträgt, daß die Synode immer wieder die wichtigste Basis, das katholische Volk, erreicht, zumal wir bis jetzt 16 öffentliche Informationssitzungen der Synode abgehalten haben. Diese Arbeit als Ganzes genommen, stellt eine unmittelbare und direkte Vorbereitung der Laien auf die Synode dar. Diese wurden in der ganzen Synodenperiode zu immer aktiveren Laien-Aposteln, was für die Kirche heute überaus wertvoll ist.

IV

Die im November 1974 abgehaltene informative Synodensitzung hatte als Thema „Die Evangelisationstätigkeit der Kirche“, um auf diese Weise die Verbindung unserer Synode mit der IV. Bischofssynode in Rom zum Ausdruck zu bringen. Vorher wurden folgende Themen behandelt: Der Glaube und seine Bedeutung in der atheistischen Gegenwart; die katholische Familie und ihre Erziehungsaufgabe; die Eucharistiefeier und die Männerkommunion; der sakramentale Ehebund und die modernen Scheidungen; die Caritas in der Pfarrgemeinde; das Laien-Apostolat; die Erwachsenen-Katechese. Alle diese Themen hatten grundsätzlichen Wert und behandelten Probleme des christlichen Alltags, dessen schwache Seiten sich heute am meisten und deutlichsten im Ehe- und Familienleben zeigen. Diese Erfahrung macht man, wenn man katholische Eheleute, Familienväter und -mütter reden läßt. Die Synode wollte diese Themen behandeln, um zu zeigen, daß die Kirche den Mut aufbringt, auch dorthin zu schauen, wo die Menschen der Schuh drückt.

Hieher gehören noch andere aktuelle Fragen, die in den Informationssitzungen behandelt wurden, z. B. die Massenmedien und ihre Verwendung im konkreten katholischen Leben; die Jugendarbeit mit besonderer Berücksichtigung der Teilnahme der Jugend am Pfarrgemeinderat; die Freizeit, ihre menschliche und christliche Gestaltung; die christliche Kunst mit besonderer Berücksichtigung der Kirchenmusik; der Rosenkranz in der Familie und in der Pfarrei. Auch diese Fragen sind von größter Bedeutung für unser katholisches Leben, das sich auf nichts anderes stützt als auf die Diözese, die Pfarre und die katholischen Familien. Das zeigte sich, als wir in der ganzen Diözese im Anschluß an die Synodenreformen immer mehr zum polyphonen Kirchengesang übergingen.

Der Diözesanbischof hat zu Beginn aller Informationssitzungen, wie in einer pastoral-theologischen Vision, die Hauptaufgaben der Synode vorgestellt. Man müßte bestimmt noch viel mehr über die einzelnen Sitzungen sagen, um ihren Verlauf und ihre Bedeutung für das Leben der ganzen Diözese zu schildern. Aber auch diese kurze Aufzählung zeigt schon, um was es auf der Synode wirklich geht und gehen wird. Die

⁸ Der pastorale Diözesanrat ist in die oben angeführten Synoden-Kommissionen, Subkommissionen und Studiengruppen übergegangen und hält jetzt keine besonderen Sitzungen ab.

großen Richtlinien, in den Worten ausgedrückt: wir glauben, wir beten, wir wollen immer wieder versuchen, katholisch zu leben, wurden nun in mehr detaillierter Art und Weise dargestellt, um anschaulicher zu machen, warum es auf unserer Synode geht. Sie will sich nicht in die Kirche oder in die Sakristei zurückziehen. Das wäre gegen den Wunsch und Willen unseres katholischen Volkes. Sie will in Fühlung mit den täglichen Lebensproblemen ihrer Priester und Gläubigen bleiben, um diese auf christkatholische Weise gestalten zu helfen. Dabei achtet sie aber immer wieder darauf, sich nicht in rein politische Fragen und Angelegenheiten einzumischen, das könnte die Synode sehr erschweren oder sogar unmöglich machen. Darüber sind wir uns völlig im klaren.

Auch in diesem Jahr werden wir auf diese Weise fortfahren und auf den Informationssitzungen jene Fragen in den Vordergrund stellen, die für die Gegenwart und Zukunft der Kirche in unserem Lande von größter Bedeutung sind. Dabei wollen wir immer wieder darauf achten, daß auf jeder Sitzung nicht nur die nötigen philosophischen und theologischen Begriffe klar dargelegt werden, sondern daß aus dem Gesagten die notwendigen praktischen Konsequenzen für das tägliche Leben gezogen werden. Auf diese Weise ergab sich in der Vergangenheit fast nach jeder Sitzung ein neues wichtiges pastorales Arbeitsgebiet. Wir hoffen, daß es auch in Zukunft so bleiben wird in der ganzen Diözese und in den einzelnen Pfarrgemeinden.

Besonders wertvoll ist es für uns gewesen, daß die ganze Synodenarbeit ungestört, auf rein kirchliche Initiative gestützt, sich entwickeln konnte. Das war speziell von Bedeutung, sobald das Synodengespräch auf eine im gemäßigten Ton gehaltene Kritik der Zeitverhältnisse einging. Wir hoffen, daß es so bleiben werde und die Synode zu einem guten Abschluß kommen wird. Es geht uns niemals um die negative Tendenz, sich den ökonomischen, sozialen und politischen Gegebenheiten zu widersetzen, sondern um eine wirklich positive, rein kirchliche Arbeit, die den Glauben unseres katholischen Volkes stärken, sein Gebet vertiefen und das katholische Leben zu neuer Blüte führen soll.

V

Die Synode von Katowice ist noch nicht beendet, sie befindet sich in der letzten entscheidenden Arbeitsperiode. Ein endgültiges Urteil über die Synode kann noch nicht gefällt werden. Wir rechnen noch mit verschiedenen Schwierigkeiten. Dennoch sind wir voll guter Hoffnung und schöpfen diese aus dem Gebet, das uns schon sehr viel geholfen hat. Der Erfolg zeigt sich in vielen Punkten. Heute wird aus Priesterkreisen gewünscht, der Bischof möge verschiedene Synoden-Gremien auch für die Zukunft erhalten, z. B. die Studienkommission für Priesterfragen, die Marien-, Jugend-, Kirchenbau- und andere Studiengruppen. Das ist ein Beweis dafür, daß Geistliche, die am Anfang der Synode gegenüber sich gleichgültig, manchmal sogar negativ und skeptisch verhielten, sich gewandelt haben, die Synode positiv einschätzen und bereit sind, die Früchte der Synodenarbeit in Gegenwart wie in Zukunft der Diözese zu erhalten. Das ist ein gutes Zeichen, das uns viel Freude bereitet. Es zeugt davon, daß die große, oft nicht sichtbare, systematische Arbeit, die die Synode 4 Jahre lang geleistet hat, nicht umsonst war. Den Geistlichen werden andere Diözesanen folgen, besonders die Männer und Frauen, die sich in unseren Klöstern befinden. Ihr Leben und ihr Wirken ist eine konkrete Apologie des Christentums. Sie geben die beste Antwort auf die Frage nach Sinn und Wert des menschlichen Lebens. Diese Frage wollen wir gleich am Anfang der Synodenbeschlüsse behandeln, wo wir über den Wert des katholischen Glaubens sprechen werden.

Den Diözesan-Geistlichen, den Ordensmännern und Ordensfrauen werden die katholischen Laien folgen, die, obwohl sie fast keinen Einfluß auf die Massenmedien und viele andere Einrichtungen des öffentlichen Lebens ausüben können, dennoch im apostolischen und missionarischen Geiste ohne irgendwelche Organisationsstütze und -hilfe

wirken werden. Dafür sind wir ihnen sehr dankbar, weil wir gut wissen, daß damit viele persönliche Opfer, Opfer der Familien, der Väter und Mütter und ihrer Kinder verbunden sein werden. Diese Opfer sind nicht umsonst, sie werden in den Augen Gottes und der Menschen hochgeschätzt und auch von unseren Atheisten bemerkt, da sie ja den besten Beweis darstellen, daß die Kirche lebt und lebendig bleiben will auch in einer Gesellschaft, die amtlich-atheistisch ist und der Kirche jede Mithilfe verweigert⁹.

Wir sind überzeugt: Die Synode wird dazu beitragen, daß sowohl die Diözesanpriester wie die Ordenschristen als auch die katholischen Laien vermehrte apostolische Initiative zeigen werden. Das wird wohl einer der entscheidenden Endeffekte der ganzen Synodenarbeit sein.

Beten wir noch mehr als bisher um die Gnade des Hl. Geistes, damit die Synode gut ausgeht und die ganze Diözese mit neuem katholischen Leben erfüllt wird. Möge Gottes Geist diese Synode von Katowice zu einem guten Ende führen!

⁹ Mit einigen kleinen Ausnahmen, wie z. B., daß man für die Erneuerung historischer Kirchenbauten auch aus dem Staatsfond einige Zuwendungen macht.

PETER GRADAUER

Römische Erlässe und Entscheidungen

Eheprozesse „in favorem fidei“

Seit einigen Jahrzehnten gewinnt ein Ehelösungsverfahren zu Gunsten des Glaubens immer mehr an Bedeutung, das in der Literatur die Bezeichnung „Privilegium Petrinum“ hat. Bildet bei der Ehelösung nach dem „Privilegium Paulinum“ (cc. 1120 ss. CIC) den Ausgangspunkt für das Verfahren eine Naturehe (Ehe zwischen 2 ungetauften Partnern), so wird das „Privilegium Petrinum“ für die Lösung einer sogenannten halbchristlichen Ehe angewendet (wenn ein Partner gültig getauft ist). Dafür wurden von der zuständigen römischen Kongregation bereits verschiedene Durchführungsbestimmungen erlassen und den mit solchen Prozessen befaßten Bischöfen zugesandt, die letzten stammen aus dem Jahre 1973. Darin werden eingangs die 3 wesentlichen Bedingungen für die Gültigkeit der Dispens angeführt: Das Fehlen der Taufe bei einem der Gatten während der gesamten Ehedauer; Nichtgebrauch (Nichtvollzug) dieser (ersten) Ehe nach Empfang der Taufe durch den bisher ungetauften (oder ungültig getauften) Partner; religiöse Toleranz des Bittstellers gegenüber dem künftigen kath. Gatten hinsichtlich Religionsausübung und Kindererziehung.

Als weitere Voraussetzungen werden noch genannt: Keine Möglichkeit zur Wiederherstellung der ersten Ehe, keine Gefahr des Ärgernisses oder der Verwunderung auf Grund der Dispens, kein Verschulden des Bittstellers oder des neuen Partners am Scheitern der ersten Ehe, wenn möglich, Befragung des ersten Gatten, Sorge des Bittstellers für die religiöse Erziehung der eventuell aus der ersten Ehe übernommenen Nachkommenschaft, ebenso Sorge für den ersten Gatten, Leben des neuen kath. Ehepartners nach dem Taufversprechen und seine Sorge für die neue Familie. Die Ehelösung wird leichter gewährt, wenn auf Grund eines anderen Tatbestandes ernstliche Zweifel an der Gültigkeit der Ehe bestehen. Nach diesem Verfahren kann auch eine Ehe, die zwischen einem kath. und einem nichtgetauften Partner mit Dispens vom Hindernis der Kultverschiedenheit (*disparitas cultus*) geschlossen wurde, gelöst werden.

Die Lösung einer solchen Ehe wird allerdings dem bittstellenden kath. Ehepartner nicht gewährt zum Zwecke eines neuen Eheabschlusses mit einem ungetauften Partner, der sich nicht taufen läßt. (Instruktion und Durchführungsbestimmungen der Kongregation für die Glaubenslehre vom 6. Dezember 1973; vgl. Akath KR 1973, 474–479.)

Pastoralräte

Nach dem Zirkularschreiben der Kleruskongregation vom 11. April 1970 über die Priesterräte erließ diese am 25. Januar 1973 ein weiteres Rundschreiben mit Richtlinien für die Pastoralräte. Dieses Schreiben spricht sich nachdrücklich für die Errichtung von diözesanen Pastoral- und Seelsorgeräten aus. Sie haben zwar nur beratende Funktion, doch soll der Bischof die Vorschläge und Anregungen des Rates schätzen und dessen einhelligen Abstimmungen großen Wert beimessen. Dem Rat sollen – unter dem Vorsitz des Bischofs – Priester, Ordensleute, Laien und gegebenenfalls auch ständige Diakone angehören; doch soll die Mehrheit der Mitglieder aus Laien bestehen, damit wirklich die gesamte Diözesangemeinschaft repräsentiert werde. Aufgabe des Pastoralrates ist es, alles, was die Seelsorgearbeit betrifft, zu untersuchen, zu beraten und daraus praktische Folgerungen abzuleiten, damit das Volk Gottes in seinem Leben und Handeln besser dem Evangelium entspreche. Neben dem diözesanen Pastoralrat lassen sich im Bereich des Bistums ohne Schwierigkeit auch andere Räte gleicher Art und Funktion auf Pfarr- und Regionalebene bilden, doch sind interdiözesane, nationale oder internationale Pastoralräte zur Zeit noch nicht vorgesehen. (Vgl. Akath KR 1973, 483–489.)

Interpretationen zu nachkonziliaren Dokumenten

Eheprozesse

Auf die Frage, ob es in einem Dekret (von dem im Motuproprio „Causas matrimoniales“ VIII § 3 und IX § 1 die Rede ist) genüge, daß der Gerichtshof der 2. Instanz einfach erkläre, daß er das Urteil der 1. Instanz anerkenne oder die Causa zur ordentlichen Behandlung durch die 2. Instanz zulasse, oder ob gefordert sei, daß das Dekret nach Art eines richterlichen Urteiles die Gründe nach der Tatsachen- und nach der Rechtslage enthalten müsse, antwortete die päpstliche Kommission zur Auslegung der Dekrete des II. Vatikanums mit „nein“ (negative) zum 1. und „ja“ (affirmative) zum 2. Teil; das heißt: nach den allgemeinen Prinzipien des kanonischen Prozesses (vgl. cc. 1840 § 3, 1874 § 4, 1875 CIC), die durch „Causas matrimoniales“ nicht abgeändert wurden, muß die Entscheidung der 2. Instanz, von der weg ja ein Rekurs an eine höhere Instanz eingelegt werden kann, die Gründe nach der Tatsachen- und nach der Rechtslage wenigstens kurz oder in summarischer Form darlegen, sei es für die Annahme oder Bekräftigung der affirmativen Sentenz der 1. Instanz, sei es für die Annahme der Causa in einer weiteren Instanz. Paul VI. hat diese Entscheidung in der Audienz vom 14. Februar 1974 angenommen, approbiert und zur Veröffentlichung freigegeben. (AAS LXVI [1974] 463.)

Diakonat

Auf die Frage, ob und in welchem Ausmaß nach Norm von c. 1147 § 1 CIC, nach der dogmatischen Konstitution über die Kirche „Lumen gentium“, Nr. 29, und nach dem Apost. Schreiben „Sacrum Diaconatus ordinem“, Nr. 22, ein Diakon Weihen und Segnungen (Weihesegen und Bittsegen) vollziehen und Sakramentalien spenden könne, wurde geantwortet: Ein Diakon kann jene Segnungen erteilen und jene Sakramentalien spenden, die ihm vom Rechte ausdrücklich zugestanden werden. Paul VI. hat diese Entscheidung in der Audienz vom 13. November 1974 gutgeheißen und ihre Veröffentlichung angeordnet. (AAS LXVI [1974] 667)

Bücherzensur

1966 war der „Index der verbotenen Bücher“ nach seiner rechtlichen Seite abgeschafft worden; aber der Wunsch nach einer allgemeinen Neuregelung der Bestimmungen über religiöses Schrifttum verstummt nicht. Das am 9. April 1975 veröffentlichte „Dekret über die Wachsamkeit der kirchlichen Oberhirten im Bereich des Schrifttums“ stellt eine Frucht dieser Wünsche und Anregungen dar. Die wichtigste Neuerung besteht darin, daß neben der weiterhin obligatorischen Überprüfung und Approbation bestimmter Druckwerke für gewisse Schriften (hauptsächlich Arbeiten von Autoren aus dem Welt- und Ordensklerus, aber auch von Gläubigen) die fakultative Überprüfung eingeführt wurde, bzw. daß an die Stelle bisheriger bindender Rechtsvorschriften nun Empfehlungen treten. Auch ist von Strafsanktionen gegen Zuwiderhandelnde nicht mehr die Rede.

Zur Herausgabe der Bücher der Hl. Schrift ist weiterhin Approbation durch den Apost. Stuhl oder durch den Ortsordinarius notwendig; dasselbe gilt von den Übersetzungen in die Volkssprachen; diese Ausgaben müssen außerdem mit den notwendigen und hinreichenden Anmerkungen versehen sein. Die liturgischen Bücher und ihre Übersetzungen in die Volkssprachen sollen im Auftrag und unter der Aufsicht der Bischofskonferenzen mit vorausgehender Zustimmung des Apost. Stuhles herausgegeben werden; bei Neuaufagen muß die Übereinstimmung mit der vorausgehenden Ausgabe feststehen. Gebetbücher für privaten Gebrauch bedürfen zu ihrer Veröffentlichung ebenfalls der Erlaubnis des Ortsordinarius; ebenso brauchen Katechismen, andere Lehrbücher und Behelfe für den Religionsunterricht die Approbation des Ortsordinarius bzw. der nationalen oder regionalen Bischofskonferenz. Für den Unterricht in Volksschulen, mittleren und höheren Schulen dürfen Texte, die Fragen der Hl. Schrift, der Theologie, des Kirchenrechtes, der Kirchengeschichte sowie Probleme der Religion und der Moral behandeln, nur mit Approbation der zuständigen kirchlichen Obrigkeit herausgegeben werden. Dazu wird empfohlen, daß auch Bücher, die zwar nicht für den Unterricht bestimmt sind, aber doch die vorhin genannten Materien behandeln, der Überprüfung durch den Ortsordinarius unterworfen werden. In Kirchen oder Oratorien können (auf Schriftenständen . . .) nur Bücher und Schriften ausgestellt, angeboten und verkauft werden, die mit Erlaubnis der zuständigen kirchlichen Obrigkeit herausgegeben sind, wenn sie Fragen der Religion und der Moral zum Inhalt haben.

In Anbetracht ihrer Aufgabe und ihrer besonderen Verantwortung wird den Weltpriestern dringend empfohlen, ohne Erlaubnis des eigenen Ordinarius keine Bücher herauszugeben, die Fragen der Religion und der Sitten behandeln; die Ordensleute werden dazu an ihre Oberen verwiesen. In Zeitungen, Blättern oder Zeitschriften, die die kath. Religion und die guten Sitten vorsätzlich anzugreifen pflegen, sollen die Gläubigen nur aus einem gerechten und vernünftigen Grund etwas veröffentlichen; Geistliche und Ordensleute sollen das nur mit Zustimmung des Ortsordinarius tun. Einem jeden Ordinarius bleibt das Recht unbenommen, nach seinem klugen Ermessen Personen, denen er vertraut, die Beurteilung der Druckwerke zu überlassen; in den einzelnen Kirchengebieten kann aber von der Bischofskonferenz ein Verzeichnis von Zensoren angelegt werden, die sich durch Wissen, rechte Lehre und Klugheit auszeichnen und den bischöflichen Kurien zur Verfügung stehen; es könnte auch eine Kommission von Zensoren (Buchprüfern) aufgestellt werden, an die sich die Ortsordinarien nötigenfalls mit dem Ersuchen um Auskunft und Beurteilung wenden können. (Dekret der Kongregation für die Glaubenslehre vom 19. März 1975; AAS LXVII [1975] 281–284)

Kirche in der Welt von heute

Um die Rolle der Kirche in der Welt von heute richtig einzuordnen, mag es hilfreich sein, zunächst einmal einige Zahlen zu Rate zu ziehen, wie sie die neueste Ausgabe des „Statistischen Jahrbuchs der Kirche“ auf Grundlage des vorliegenden Materials für das Jahr 1972 bietet: Danach steigt die absolute *Zahl der Katholiken* stetig. Sie beträgt mit 683 Millionen Getaufte 18 Prozent der Weltbevölkerung. Bei näherem Zusehen erweist sich freilich, daß nur die Zahl der Getauften in der sogenannten „Dritten Welt“ zunimmt; dort lebt jetzt bereits mehr als die Hälfte aller Katholiken. So verzeichnet Afrika mit 43 Millionen Getauften oder 11,6 Prozent seiner Gesamtbevölkerung im Jahr 1972 einen Zuwachs von einer Million. In Europa läßt sich hingegen ein relativer Rückgang feststellen. In Relation jedoch zur wachsenden Gesamtzahl der Weltbevölkerung wird der Anteil der Katholiken – wie auch der übrigen Christen – ständig geringer; Anlaß genug für die Christenheit, ein Minderheitsbewußtsein zu entwickeln, was nicht identisch ist mit einem Minderwertigkeitskomplex und keineswegs zu einer schwächlichen Resignation führen darf, sondern vielmehr zu einem, freilich wirklichkeitsbezogenen, Antrieb werden könnte und sollte. Dabei ist durchaus denkbar, daß die Katholiken in den Ländern der Dritten Welt, wo sie an Zahl zunehmen, sich zugleich aber als Minderheit erfahren, eine größere Dynamik entfalten werden als in den volksskirchlich-christlichen Ländern, wo die Taufe oft genug kein wirkliches Engagement mehr bedeutet, sondern als unreflektiertes und unverbindliches bürgerliches Zubehör gilt. Das erklärt auch das immer selbstbewußtere Auftreten der Christen der Dritten Welt und den unüberhörbaren Führungsanspruch, den etwa deren Bischöfe auf der letzten römischen Synode kundtaten.

Dem „Jahrbuch“ läßt sich auch Aufschlußreiches über den Rückgang der *Zahl der Diözesanpriester* entnehmen: Für 1972 werden im ganzen 268,976 ausgewiesen, das sind 8,8 Prozent weniger als im Jahr zuvor. Es hat den Anschein, daß sich die Zahl der Priester, die ihr Amt aufgeben, auf 3000 jährlich stabilisiert hat, während die Zahl der Priesterweihen noch weiter abnimmt. 1972 waren es 4000 weniger im Vergleich zum Vorjahr. Seither deutet sich ein leichter Anstieg der Eintritte in die Seminare an. Besonders in Ländern mit starkem Priestermangel wird überdies die wachsende Zahl verheirateter Priester, die ihr Amt nicht ausüben dürfen, mehr und mehr zum Problem werden. Für Frankreich wird die Zahl 5000 genannt, für Brasilien 2000. (Diese Zahlenangabe stammt nicht aus dem zit. „Jahrbuch“). Auch bei den Ordensleuten ist nach Mitteilung der römischen Kongregation für die Orden und Säkularinstitute die Entwicklung rückläufig: Der Rückgang betrug im letzten Jahr 4,2 Prozent. Stärker betroffen sind die weiblichen Ordensgemeinschaften; sie verloren seit 1970 gar 24,6 Prozent ihrer Mitgliederzahl. Für Nordamerika werden sogar 38,5 Prozent angegeben. In Europa nahm die Zahl der Ordensschwesteren seit 1970 um 20,3 Prozent ab. Den geringsten Rückgang hat Afrika mit 8,9 Prozent. Die aus solchen Zahlen ersichtlich werdende Minderheitsrolle der Kirche und dieser offen zu Tage tretende Schrumpfungsprozeß kann freilich dem weltuniversalen Anspruch der Stiftung Christi dogmatisch nichts anhaben, muß aber notwendig die Art ihres Auftretens (Abbau des „Triumphalismus“ auf allen Ebenen) und die Wahl ihrer Mittel bestimmen. Das wird sowohl an der Spitze wie an der Basis und Peripherie mehr und mehr deutlich werden müssen.

Gewiß, das *Hl. Jahr*, in dessen Zeichen das Jahr 1975 steht, trägt noch immer Züge weltherrscherlicher Macht- und Prachtentfaltung, unvermeidbar beim Zusammenströmen begeisterungsfähiger und -williger Massen von nah und fern. Aber Papst Paul VI. drängt in allen seinen Auftritten und Ansprachen immer wieder auf den religiös-innerlichen Sinn der Romwallfahrt, auf „Erneuerung und Versöhnung“, auf

die Pflicht der Liebe und des Dienens, für die er selbst in schonungsloser Selbsthingabe ein leuchtendes Beispiel gibt. Dabei überläßt sich im Vatikan niemand, am allerwenigsten der Papst, der Selbsttäuschung, als ob die Feiern des Hl. Jahres es der kirchlichen Leitung gestatteten „zu feiern“, d. h. die Hände in den Schoß zu legen oder sie allenfalls betend zu falten. Vielmehr mißt man wachen Sinnes die Kräfte, stellt nüchtern fest, daß es beispielsweise um die Finanzen auf Grund der Inflation, aber auch infolge von Bankzusammenbrüchen, äußerst schlecht bestellt ist — auch hier zeigt sich, daß die Kirche in der Welt von heute lebt, die überall Finanzkrisen zu spüren bekommt. Man muß gespannt sein, welche Maßnahmen der Vatikan ergreifen wird, um diesem lähmenden Übel abzuhelpfen, was ja eigentlich nur durch den Abbau des übergroß gewordenen Apparats geschehen kann.

Man läßt aber auch die *geistlichen Kräfte* Revue passieren und zeigt sich beispielsweise nicht geneigt, auf ein Instrument zu verzichten, das sich gerade in Not- und Krisenzeiten je und je als besonders brauchbar für die Sicherung und Ausweitung kirchlichen Einflusses erwiesen hat. Hierher gehört die sorgsame und sorgenvolle Haltung, die Paul VI. persönlich zur „Generalkongregation“ (= Generalkapitel) der Jesuiten eingenommen hat und die bis zur direkten Intervention führte. Die höchste gesetzgebende Versammlung der Gesellschaft Jesu, die vom 2. Dezember 1974 bis zum 9. März 1975 in Rom tagte, konnte ihr wichtigstes und dem Buchstaben nach durchaus konzilsgerechtes Anliegen: die Vereinheitlichung der bestehenden, durch Qualität und Quantität der Gelübde charakterisierten Klassen von Mitgliedern, trotz erreichter Zweidrittelmehrheit nicht durchsetzen, weil der Papst sein Veto einlegte. Die Gründe dafür scheinen zu sein, daß der Papst durch eine solche Statutenrevision den priesterlichen Charakter der Gesellschaft Jesu gefährdet und die Eigenart des Ordens in Frage gestellt sähe. Man wird abwarten müssen, welche Auswirkung dieser hoheitliche Eingriff auf die Basis haben und was er für die Zukunft bedeuten wird. Die Jesuiten selbst sollten sich jedoch nicht so sehr gedemütigt als vielmehr bestätigt fühlen; sind sie doch durch das Oberhaupt der Kirche *so, wie sie sind*, abermals als unentbehrlich auf den Leuchter gestellt worden. Was das oberste Lehramt betrifft, so hat es indessen kraftvoll und elastisch zugleich die lästige „Affäre Küng“ in der bekannten Weise (einstweilen?) bereinigt und den Streit elegant abgebrochen. Die Grundfrage des Verhältnisses von Lehramt und Theologie bleibt hingegen offen, und das ist wohl gut so.

Eine innerhalb des Sekretariats für die Einheit der Christen geschaffene Sonderkommission für die *religiösen Beziehungen zum Judentum* hat am 3. Jänner 1975 ein Dokument zur Anwendung des Konzilsdekrets „*Nostra Aetate*“ veröffentlicht, lang erwartet und im ganzen sachdienlich und befriedigend, wenn es auch hinter den Erwartungen jener zurückblieb, die ein offenes Wort über den Staat Israel erhofft hatten. Der Hl. Stuhl sah sich indessen nicht veranlaßt, in einem bewußt religiösen Zusammenhang dieses politisch heiße Eisen anzupacken — ein Beweis dafür, wie weit noch immer bei allem guten Willen die Verstehenshorizonte auseinanderliegen. Im übrigen Bereich der Ökumene wird weiterhin die „Politik der kleinen Schritte“ verfolgt, was nicht schlimm ist, wenn nur stets die Richtung eingehalten wird.

Eine andere Herausforderung bleibt noch zu bestehen. Sie kommt von einem finster entschlossenen *Integrismus*, der sich aus verschiedenen Gruppen, vor allem in Frankreich, zusammensetzt, in der Person von Msgr. Marcel Lefebvre, dem früheren Generaloberen der Spiritaner, dann Erzbischof von Dakar, später Bischof von Tulle, seinen geistigen Führer und in dessen Seminar in Ecône (Wallis) sein Palladium hat. Diese Gruppe sieht in dem Konzil und der von ihm ausgegangenen Erneuerung, vor allem auf liturgischem Gebiet, nur modernistischen Abfall und Verrat und droht zu einer kämpferischen Sekte zu werden, den russischen „Altgläubigen“ vergleichbar, die einst

wegen der Reform der liturgischen Bücher ein jahrhundertlanges Schisma verursachten.

Im Blick auf das *Weltganze* hat man nicht den Eindruck, daß sich der Hl. Stuhl durch die wachsenden Spannungen, die unübersehbaren Gewichtsverschiebungen zugunsten des Ostblocks, die Krisen im Mittelmeerraum, die Auflösungserscheinungen in Italien zu einer besonderen Führungsrolle aufgerufen fühlte. Auf Frieden und Versöhnung bedacht, hält er sich mit verbindlichen Äußerungen zurück und beschränkt sich aufs Abwarten, was eine Tätigkeit hinter den Kulissen freilich nicht ausschließt.

Die begonnene *Ostpolitik* wird indessen beharrlich und zielbewußt fortgesetzt. Der Tod von Kardinal Mindszenty im Mai, aufrichtig betrauert, hat sie sogar von einer lastenden Hypothek befreit. Eine Wallfahrt von 14.000 Kroaten nach Rom, ebenfalls im Mai, kann als sichtbarer Erfolg einer Öffnung nach Osteuropa gelten. Die Reise von Msgr. Poggi nach Rumänien, mehr noch: sein vierwöchiger (!) Aufenthalt in Polen, zu dessen Regierung bereits quasi diplomatische Beziehungen bestehen, zeigen die hoffnungsvolle Entschlossenheit, mit der man in Rom an der eingeschlagenen Richtung festhält, bei unmißverständlicher Ablehnung des Marxismus als Doktrin und bei einstweilen noch unveränderter Reserve dem italienischen Kommunismus gegenüber, der sich weiterhin als Regierungspartner fast aufdringlich empfohlen hält. Zur ganzen Frage der vatikanischen *Ostpolitik* ist übrigens jüngst ein überaus bedeutendes Buch erschienen, das die Abenteuer, aber auch die Kontinuität der vatikanischen Diplomatie, im Gegensatz zu dem brillanten Pamphlet von R. Raffalt, *Wohin steuert der Vatikan?*, sine ira et studio darstellt und quellenmäßig belegt: Hansjakob Stehle, *Die Ostpolitik des Vatikans*, Piper 1975.

Indessen wird man bereits von einer *Fernostpolitik* reden müssen. Die Ereignisse in Indochina gehen die ganze Welt und also auch die katholische Kirche in der Welt von heute an. Vielleicht wird man auch das als einen Erfolg der *Ostpolitik* des Vatikans bezeichnen dürfen, daß sich selbst im Fernen Osten ein *modus vivendi* zwischen dem siegreichen Vietcong und der Kirche anzubahnen scheint. Während nach der kommunistischen Machtergreifung in Hanoi zur Zeit des schroff anti-kommunistischen Kurses unter Pius XII. Bischöfe, Klerus und Gläubige in Massen aus Nordvietnam flohen, haben sie sich diesmal nicht nur passiv überrollen lassen, sondern sich bewußt zum Bleiben entschlossen und sich nicht von der Fluchtwelle mitreißen lassen. Man darf annehmen, daß die Bischöfe so auf Grund von Weisungen aus Rom gehandelt haben. So konnten einstweilen die Stellungen gehalten werden; die Zukunft wird lehren, ob auf Dauer. In jedem Fall haben die Christen jedoch ihre grundsätzliche Bereitschaft bezeugt, am Neuaufbau ihres Landes handelnd oder leidend mitzuwirken.

Wenn auch im Hl. Jahr noch mehr als sonst das Augenmerk der Welt vor allem auf Rom gerichtet ist, so bleibt dennoch die Kirche konkret an allen Fronten gegenwärtig. Ihre verantwortlichen Lenker, und hier sind nicht nur die Bischöfe und Priester gemeint, sondern auch die Laien, brauchen nicht auf ein römisches Kommando zu warten, um gleichzeitig in Frankreich, Schweiz, Österreich, der Bundesrepublik Deutschland etwa den Kampf gegen zu weitgehende Gesetze zur Abtreibung aufzunehmen — einen Kampf, dem die Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts in Karlsruhe vom 25. Februar 1975 Auftrieb gegeben hat, als es die vom Bundestag beschlossene Fristenlösung als nicht im Einklang mit dem Grundgesetz zurückwies. Wichtiger jedoch als diese Abwehrhaltung ist der positive Lernprozeß, der die Christen dahin zu führen beginnt, nicht nur ledigen Müttern mit sozialer Hilfe und menschlichem Verständnis beizustehen, sondern ganz allgemein die Ehrfurcht vor menschlichem Leben — werdenden und gewordenem — tiefer zu erfassen. Das wäre auch der beste Beitrag zum Schutz des allenthalben bedrohten Gutes des Friedens in der Welt und zum Kampf gegen die wachsende, mörderische Kriminalität. Noch immer herrscht vieler-

orts Terror, noch immer droht in Irland ein überdies konfessionell angeheizter Bürgerkrieg neu aufzuflammen und menschliches Leben zu vernichten.

Angeichts so offenkundiger Unrechtstaten ist die Reaktion der Christen und ihrer geistlichen Leiter spontan und fast einhellig. Schwieriger wird es, wo nicht leicht zu durchschauende politische Implikationen mit im Spiel sind – und wo wären sie das nicht? So gibt es kein einhelliges Urteil der Christen oder der Kirche zu politischen Systemen, wie sie in *vielen Ländern Lateinamerikas* bestehen, etwa in Brasilien, Chile, Paraguay, Bolivien. In Einzelfällen offenbaren Unrechts wird zwar mutig protestiert, im Ganzen aber die Loyalitätspflicht nicht verleugnet. Dabei kann es zu einer Unverständnis und Ärgernis erregenden Spaltung der Hierarchie kommen, wie beispielsweise in Chile, wo der Bischof von Valparaiso das Militärregime in den höchsten Tönen lobt, während der Kardinal von Santiago deutlich Distanz hält und gelegentlich offen gegen Verletzung der Menschenrechte seine Stimme erhebt. Solcher Dissens ermutigt da und dort die Bildung radikaler Gruppen, denen dann leicht subversive Tätigkeit angelastet wird. Das wiederum provoziert Repression und bringt die bekannte Spirale der Gewalt hervor. Lateinamerika steht noch immer unter diesem Zeichen und lebt in einem vorrevolutionären Klima, in dem Christen und Nicht-Christen atmen müssen. Es ist nicht leicht für die Kirche, dabei einen festen Standort einzunehmen, der zugleich die Gegenwart sichert und die Zukunft nicht gefährdet.

Vergleichbares gilt für *Portugal* und seine früheren afrikanischen Gebiete. Im „Mutterland“ hat sich bisher offenbar noch kein kirchlicher Konsens gebildet. Die Hierarchie muß unter den von ihr nicht gewollten, noch weniger herbeigeführten neuen Verhältnissen ohnehin erst um Glaubwürdigkeit ringen. Die politische Form Portugals ist einstweilen noch zu unübersichtlich und die – in jedem Fall minoritäre – Rolle der Christen zu unbestimmbar, um eine klare Haltung festzulegen. In einem Punkt hat Rom den neuen Verhältnissen und herrschenden Anschauungen bereits Rechnung getragen und einer Neufassung des Konkordats zugestimmt, durch welche die Ehescheidung im zivilen Bereich nun auch bei kirchlich geschlossenen Ehen möglich wird, eine Regelung, die, auf Italien angewandt, die folgenreichen Kämpfe um das Referendum von 1974 hätte verhindern können... Für *Mozambique* und *Angola* hingegen gilt es, so bald wie möglich einen einheimischen oder doch politisch unbelasteten Klerus bereitzustellen und auch hier, wie im übrigen Afrika, dem stürmischen Drängen nach „Authentizität“ nachzugeben, auf die Gefahr hin, zunächst ein kirchliches Leben entstehen zu sehen, dem die gewohnten Züge der Ordnung fehlen oder sehr verfremdet sind. Kirche kann ja vielerlei Gestalt annehmen; das weiß man auch in Rom. Die ersten Bischofsernennungen weisen in die Richtung der Indigenisation, und man kann nur hoffen, daß es nicht bereits zu spät ist.

In *Spanien* werden in absehbarer Zeit Entscheidungen fällig werden. Bereits jetzt nimmt die Hierarchie strategische Positionen ein im Blick auf das Kommende. Aber uns obliegt es nicht, hier die Geschichte der Zukunft zu schreiben, sondern über Vergangenes zu berichten – so freilich, daß sich die Linien ausziehen lassen aufs Voraussehbare hin. Zusammenfassend wird sich sagen lassen: Die Welt ist katastrophenträchtiger als je, und die Kirche in dieser Welt von heute wird es in Zukunft nicht leichter haben als in der Vergangenheit. Dafür aber hat sie die Gewißheit, daß ihr die endgültige Zukunft gehört.

Thema „Spiritualität“

Ein Literaturbericht

Ein Literaturbericht (= LB) zum Thema „Spiritualität“ steht vor der Notwendigkeit, zuerst zu klären, was der Rezensent unter diesem Terminus versteht und was daher der Leser zu erwarten bzw. nicht zu erwarten hat. Von „Spiritualität“ wird ja heute oft gesprochen. Wenige sind sich allerdings dessen bewußt, daß dieser Begriff im deutschen Sprachraum erst etwas mehr als ein Jahrzehnt üblich ist; die „Sache“, um die es dabei geht, ist selbstverständlich auch früher präsent gewesen.

Mit dem Wort „Spiritualität“ assoziiert man heute oft die spirituellen Phänomene moderner Meditationsformen und charismatischer Erweckungsbewegungen. Weder vom einen noch vom anderen soll aber in diesem LB ausführlich die Rede sein; eine Durchsicht dieses nun schon sehr umfangreichen und ausgedehnten Schrifttums würde einen eigenen Bericht nötig machen. In diesem LB soll zu Beginn grundsätzlich geklärt werden, was „Spiritualität“ überhaupt meint; daran soll sich die Präsentation einiger grundlegender Publikationen theologischer Reflexion der Spiritualität schließen.

1. Spiritualität – Theologie der Spiritualität¹

a) „Spiritualität“ meint das Leben im Geist, das Leben mit dem erhöhten Herrn, der in seinem Geist gegenwärtig und wirksam ist. Spiritualität drückt dieses Wirksamwerden des Heilswirkens Gottes im einzelnen aus: durch Christus im Hl. Geist in der Gemeinschaft der Kirche und für diese. Spiritualität ist damit zugleich etwas Gegebenes und Aufgegebenes, etwas gegenwärtig Erfahrenes und zugleich Ziel, auf das hin der Christ ständig unterwegs ist².

b) Die theologische Reflexion der „Spiritualität“ (als christlicher Lebensvollzug verstanden) ist Gegenstand der Theologie der Spiritualität, wobei sich noch die Frage stellen wird, welche von den etablierten theologischen Disziplinen dieses Geschäft zu besorgen habe.

In einem Querschnitt der Meinungen zu einer Theologie der Spiritualität darf jene Kontroverse nicht unerwähnt bleiben, die *Louis Bouyer* 1960 in Frankreich ausgelöst hat, als er sich scharf gegen die „Konstruktion“ verschiedener Spiritualitäten wandte, weil es seiner Meinung nach nur die eine Spiritualität des Evangeliums gebe, die allerdings in der je besonderen Situation jedes einzelnen gelebt werden müßte³.

Diese Vieleinheit von „Spiritualität“ stellt auch ein zentrales Anliegen in den Arbeiten von *Hans Urs von Balthasar* dar. Spiritualität hat für ihn die Gestalt unbedingter Einheit, „sofern das Subjekt die Kirche selbst ist und jedes andere Subjekt nur durch die Teilnahme an der kirchlichen Subjektivität zu einem christlichen Subjekt wird“. Zugleich steht aber Spiritualität auch in der Gestalt der Mannigfaltigkeit, „insofern Kirche als Wirklichkeit immer ein Universale in rebus, das heißt in personis ist“⁴. In

¹ Vgl. dazu den eingehenderen Versuch einer Synthese: J. Weismayer, *Spirituelle Theologie oder Theologie der Spiritualität?*, in: *Spiritualität in Moral.* FS f. K. Hörmann, Wien 1975, 59–77.

² Vgl. ebda. 61–66.

³ Vgl. L. Bouyer, *Introduction à la vie spirituelle. Précis de théologie ascétique et mystique*, Paris 1960, 22–25; ders., *La Spiritualité du NT et des Pères*, Paris 1960, 12–14. Zur Diskussion von Bouyer's Thesen vgl.: J. Daniélou, *A propos d'une introduction à la vie spirituelle*, in: *Études* 94 (1961), 270–274, und M. Giuliani, *Une introduction à la vie spirituelle*, in: *Christus* 8 (1961), 396–411.

⁴ H. Urs von Balthasar, *Spiritualität*, in: *GuL* 31 (1958) 340–352, neu publiziert in: *Verbum caro. Skizzen zur Theologie I*, Einsiedeln 1960, 226–244.

dem Aufsatz „Das Evangelium als Norm und Kritik aller Spiritualität in der Kirche“⁵ stellt Balthasar die Spiritualität Christi und der Bibel als „Liebesgehorsam“ dar, der sich in einem Auftrags-, Wirk- und Leidensgehorsam artikuliert.

Josef Sudbrack⁶ sieht das Wesentliche der Spiritualität in der „Begegnung mit Christus, auf unsere heutige Situation hin verdeutlicht“, in der „Applikation des Offenbarungsgeschehens auf den Menschen in seiner eigentlichen Existenz“. Bernhard Fraling⁷ wieder versteht die christliche Spiritualität als die „geistgewirkte Weise ganzheitlich gläubiger Existenz, in der sich das Leben des Geistes Christi in uns in geschichtlich bedingter Konkretion ausprägt“.

c) Zugleich mit diesen Überlegungen stellt sich die Frage, wie denn eine Theologie der Spiritualität im Gesamt der Theologie zu orten sei, bzw. ob es überhaupt einer solchen Disziplin bedürfe. Die verschiedenen Dokumente der päpstlichen Studienkongregation zum theologischen Studiengang sehen eine *theologia spiritualis* (bzw. eine *theologia ascetica* und *theologia mystica*) in einem engen Zusammenhang mit der Moraltheologie⁸. In diese Richtung – wenngleich in anderer Akzentuierung – weisen auch die Versuche einer Ortung durch Richard Egenter⁹ und François Vandenbroucke¹⁰. Im deutschen Sprachraum suchte man die Theologie der Spiritualität auch mit der Dogmatik in engem Zusammenhang zu sehen. Karl Rahner z. B. hat in seinem Versuch eines Aufrisses einer Dogmatik¹¹ die Aszese und Mystik in die „Theologische Anthropologie des Erlösten“ eingeordnet. Ähnlich versteht Urs v. Balthasar¹² eine *theologia spiritualis* als „objektiv-kirchliche Lehre von der Aneignung des Offenbarungswortes im Leben von Glaube, Liebe und Hoffnung“, als „subjektive Seite der Dogmatik“, als „Wort Gottes, sofern es aufgenommenes und in der Braut sich entfaltendes ist“. Darüber hinaus hat Balthasar¹³ stark die notwendige Einheit von Theologie und Spiritualität betont; die im Mittelalter verlorengegangene Einheit müßte wieder gefunden werden.

d) Wenn Spiritualität Annahme und Wirksamwerden des Christuserignisses im einzelnen Christen bedeutet, dann kann dies die theologische Reflexion nicht unberührt lassen. Theologie insgesamt erfüllt nur dann ihre Aufgabe, wenn sie sich bemüht, „spirituelle“ Theologie zu sein. Eine Theologie der Spiritualität im engeren Sinn wird aber im Rahmen der systematischen Theologie zu arbeiten haben, wobei ein mehr dogmatischer Ausgangspunkt oder ein stärker moraltheologisch orientierter Weg genommen werden kann¹⁴.

2. Handbücher und Kompendien einer Theologie der Spiritualität

Die Feststellung, daß es *das* allgemeine akzeptierte und allseitig befriedigende Handbuch nicht gibt, gilt für jede theologische Disziplin, sie gilt a fortiori für die Theologie

⁵ In: Concilium 1 (1965) 715–722, aufgenommen in: Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie III, Einsiedeln 1967, 247–263.

⁶ J. Sudbrack, Vom Geheimnis christlicher Spiritualität: Einheit und Vielfalt, in: GuL 39 (1966) 24–44; ders., Möglichkeiten einer Theologie des Geistlichen Lebens, in: TThZ 78 (1969) 49–59; ders., Spiritualität, in: Sacramentum Mundi IV (1969) 674–691.

⁷ B. Fraling, Überlegungen zum Begriff der Spiritualität, in: ZkTh 92 (1970) 183–198.

⁸ Vgl. Ordinationes ad Constitutionem Apostolicam „Deus scientiarum Dominus“ de Universitatibus et Facultatibus studiorum ecclesiasticorum rite exsequendam (12. 6. 1931), in: AAS 23 (1931) 271–281; Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis (6. 1. 1970), in: AAS 62 (1970) 371.

⁹ R. Egenter, Moraltheologie, in: LThK VII (1962) 617.

¹⁰ F. Vandenbroucke, Spiritualität und Spiritualitäten, in: Concilium 1 (1965) 735–742 (s. bes. 738).

¹¹ In: Schriften zur Theologie I, Einsiedeln 1967, 9–47 (s. bes. 44–47).

¹² Spiritualität, in: Verbum caro 227 f.

¹³ Theologie und Heiligkeit, in: Wort und Wahrheit 3 (1948) 881–897, wieder publiziert in: Verbum caro 195–225; Die Einheit von Theologie und Spiritualität, in: Gregorianum 50 (1969) 571–587 (= Einfaltungen. Auf Wegen christlicher Einigung, München 1969, 15–42).

¹⁴ Vgl. dazu J. Weismayer, Spirituelle Theologie 76 f.

der Spiritualität. Da über den Gegenstandsbereich und die wesentlichen Artikulationen einer *theologia spiritualis* keine Übereinstimmung besteht, ist eine Fülle von Konzeptionen möglich. Und faktisch gleicht auch kein Handbuch in seinem Aufbau dem anderen¹⁵.

Im folgenden sollen einige Versuche einer Gesamtdarstellung der Theologie der Spiritualität aus den letzten Jahren kurz präsentiert werden, ohne dabei Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben. In diesem Zusammenhang muß allgemein festgestellt werden, daß die Bibelwissenschaft wesentlich zur Akzentuierung und zum Neubedenken mancher Topoi beigetragen hat¹⁶. Zugleich hat auch die verstärkte Erforschung der Geschichte der christlichen Spiritualität sowohl in Längsschnitten als auch in Form von Monographien über einzelne Autoren und Bewegungen neue Akzente gesetzt¹⁷.

a) Als erstes „Kompendium“ soll ein sehr eigenwilliges und daher auch Kritik herausforderndes, aber doch im letzten anregendes Werk stehen: *Louis Bouyers* „Einführung in die christliche Spiritualität“¹⁸. Die deutsche Übersetzung dieses schon 1960 in Paris erschienenen Werkes geriet in eine Zeit, in der im deutschen Sprachraum Spiritualität nicht sehr gefragt war; daher scheint das Buch leider nicht sehr verbreitet zu sein. Doch verdienen meines Erachtens vor allem die ersten Abschnitte über das Wort Gottes und die daraus entfaltete Gebetslehre ernsthafte Beachtung.

Zugleich mit diesem Handbuch erschien in Frankreich auch der 1. Bd. einer ebenfalls von *L. Bouyer* herausgegebenen Geschichte der christlichen Spiritualität¹⁹, deren Übersetzung ins Deutsche auch vom Grünewald-Verlag geplant und angekündigt war²⁰, schließlich aber doch nicht durchgeführt wurde, wohl wegen des mangelnden Interesses.

b) Auch *E. J. Cuskelly*²¹ versuchte eine Darstellung der Grundfragen der Spiritualität zu bieten, die, verglichen mit den herkömmlichen Kompendien, neue Wege geht. Der amerikanische Verfasser betont im Vorwort, daß die Theologie des geistlichen Lebens eine praktische Wissenschaft sei, sie solle Hilfe für ein wahrhaft christliches Leben bieten. Die meisten spirituellen Schriften seien aber entweder zu theoretisch und abstrakt oder sie zeichneten sich durch einen bestimmten „Frömmigkeitsjargon“ aus, der nicht eben anziehend wirke. Cuskelly legt großen Wert auf die Erarbeitung der psychologischen Grundlagen des spirituellen Lebens und versteht es, die Ergebnisse der modernen Psychologie mit den wesentlichen Themen der Spiritualität so zu verbinden, daß daraus eine lesbare und lebbare Wegweisung für christliches Leben entsteht.

¹⁵ Vgl. z. B. den Überblick über die verschiedenen Konzeptionen bei *C. Vl. Truhlar*, *Structura theologica vitae spiritualis*, Rom 1961, 7 ff.

¹⁶ Beispielfhaft sei dabei auf die beiden Bände von *R. Schnackenburg*, *Christliche Existenz nach dem Neuen Testament. Abhandlungen und Vorträge*, München 1967 u. 1968 verwiesen.

¹⁷ Die seit 1920 erscheinende Zeitschrift „*Revue d'ascétique et de mystique*“ hat durch Änderung ihres Titels im Jahre 1972 in „*Revue d'histoire de la spiritualité*“ deutlich gemacht, worauf der Schwerpunkt ihrer Arbeit liegt. Wertvollstes Material bietet weiters das seit 1932 erscheinende „*Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*“, das nun in 8 Bd. vorliegt und bis zum Buchstaben „K“ incl. gediehen ist.

¹⁸ Mainz 1965; franz. Original s. Anm. 3.

¹⁹ *L. Bouyer*, *La Spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, Paris 1960 (= *Histoire de la Spiritualité chrétienne* I). Von dieser Geschichte christlicher Spiritualität erschienen Bd. 2: *J. Leclercq* / *F. Vandenbroucke* / *L. Bouyer*, *La Spiritualité du Moyen Age*, Paris 1961; Bd. 3/1: *L. Bouyer*, *La Spiritualité orthodoxe et la Spiritualité protestante et anglicane*, Paris 1965; Bd. 3/2: *L. Cognet*, *La Spiritualité moderne. I. L'essor: 1500—1650*, Paris 1966.

²⁰ Vgl. *L. Bouyer*, *Einführung* 285.

²¹ *Spiritualität heute*, Würzburg 1968; Titel der amerikan. Originalausgabe: *A heart to know Thee — a practical summa of the spiritual life*.

c) Eine Darstellung der „geistlichen Theologie“ versucht auch *Fridolin Marxer* in seiner Arbeit „Der Weg zu Gott“²². Der Verfasser hat sich durch seine Dissertation²³ als besonderer Kenner der ignatianischen Spiritualität ausgewiesen. Seine Darstellung des „Weges zu Gott“ zielt auf eine Intensivierung des Glaubenslebens, auf ein existentielles und ganzheitliches Christentum. Schwerpunkte seines Entwurfes bilden die dogmatische Grundlegung, die Bezugnahme zur Liturgie und zu den Sakramenten, die biblische Dimension, die Gesichtspunkte der Geschichte der Spiritualität sowie die Aussagen des II. Vatikanums in ihrer spirituellen Relevanz. Sehr eingehend behandelt Marxer die Gebetslehre und die Wirksamkeit des Heiligen Geistes.

d) Als „Handbuch“ ist auch *Josef Sudbracks* Arbeit „Dienst am geistlichen Leben“²⁴ anzusehen. Im Rahmen des von der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen herausgegebenen „Pastorale“ will dieser Faszikel als Handreichung für den pastoralen Dienst verstanden werden. Dem Verfasser ist es ein Anliegen, die Theologie des geistlichen Lebens im Lebenszusammenhang mit der theologischen Bemühung unserer Tage zu sehen. „Das geistliche Leben kann und darf nicht gegen den immer deutlicher hervortretenden Pluralismus innerhalb der Theologie abgesichert werden“²⁵. Die großen Schwerpunkte dieser Handreichung sind neben einem Abschnitt über die Berufung aller zum geistlichen Leben und dem Aufzeigen der Dialektik geistlichen Lebens vor allem das Beten und das christliche Leben als Ja zur Welt, aber auch als Leiden. Überlegungen zur Vielfalt der Verwirklichung geistlichen Lebens sowie zur mitmenschlichen Dimension spirituellen Lebens beschließen diese Handreichung.

3. Sammelwerke, Festschriften u. ä.

Neben den eben kurz vorgestellten Handbüchern, die allerdings nicht den Anspruch erschöpfender und umfassender Kompendien im klassischen Sinn erheben, muß dieser LB noch auf einige Publikationen verweisen, die „perspektivisch“ Themen der Theologie der Spiritualität reflektieren.

a) Hier soll zuerst auf die theologisch-dogmatische Theologie verwiesen werden, soweit sie in ihrem Schrifttum auch die spirituellen Akzente hervorkehrt. Ausdrücklich geschieht dies z. B. bei *K. Rahner*, der 2 Bd. seiner nun schon 11 Bd. zählenden „Schriften zur Theologie“ spiritueller Thematik widmet²⁶. Auch auf *H. Urs v. Balthasars* 4 Bd. „Skizzen zur Theologie“ wäre zu verweisen²⁷ sowie auf seine theologische Ästhetik²⁸, die viele Themen berührt, die unmittelbar für eine Theologie der Spiritualität von Belang sind.

b) Unter den Sammelwerken verdient ein Werk Erwähnung, das trotz seines relativ hohen „Buchalters“ mit Gewinn zu Rate gezogen wird: *Friedrich Wulf*, Geistliches Leben in der heutigen Welt²⁹. Der Verfasser bedarf keiner Vorstellung. Als Redakteur der Zeitschrift „Geist und Leben“ hat er für die Reflexion der Fragen der Spiritualität im deutschen Sprachraum große Verdienste. Der Band enthält Arbeiten, die zuerst in der erwähnten Zeitschrift erschienen, für die Herausgabe aber neu über-

²² Aschaffenburg 1968 (= Der Christ in der Welt. Eine Enzyklopädie VIII/6a).

²³ Die inneren geistlichen Sinne. Ein Beitrag zur Deutung ignatianischer Mystik, Freiburg 1963.

²⁴ Mainz 1971 (= Pastorale. Handreichung für den pastoralen Dienst).

²⁵ Ebda 9.

²⁶ Schriften zur Theologie III, Einsiedeln 1956 (1967), Schriften zur Theologie VII, Einsiedeln 1966 (1971).

²⁷ Verbum caro, Einsiedeln 1960; Sponsa Verbi, Einsiedeln 1961; Spiritus Creator, Einsiedeln 1967; Pneuma und Institution, Einsiedeln 1974.

²⁸ Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, Bd. I, II, III/1, III/2. 1, III/2. 2, Einsiedeln 1961—1969.

²⁹ Freiburg 1960.

arbeitet wurden. Die Präsentation der Aufsätze gliedert sich in zwei Teile: „Im Strom der Überlieferung“ und „Einübung im Alltag“.

c) Im Anschluß an dieses Werk soll auch die Festgabe zum sechzigsten Geburtstag von F. Wulf erwähnt werden: „Strukturen christlicher Existenz“³⁰. Der Bogen der Beiträge ist sehr weit gespannt und reicht von biblischer Spiritualität über Studien zur Geschichte christlicher Frömmigkeit bis zu praktischen Anregungen für Meditationsgespräch und Bildmeditation. In vielen der kurzen Beiträge wird man wertvolle Information und Anregung finden.

d) Zur Literatur, die „perspektivisch“ Thematik spiritueller Theologie behandelt, gehören auch zwei Publikationen von *Josef Sudbrack*, die der oben besprochenen Handreichung vorangingen: „Probleme und Prognosen einer kommenden Spiritualität“³¹ und „Motive und Modelle für ein Leben als Christ“³². Die erste der beiden Publikationen widmet sich zum größten Teil der Lebensfrage, die mit dem Stichwort „actio-contemplatio“ umrissen werden kann. Im Dienst am Nächsten soll Gott gefunden werden, aber auch im Beten zu Gott soll Dienst am Nächsten geschehen. Es geht dem Verfasser in dieser Arbeit um die Behandlung dieser spirituellen Problematik im Rahmen heutiger theologischer Arbeit und Diskussion. Sehr anregend und weiterführend erweisen sich die wissenschaftlichen Anmerkungen dieses Buches, die wesentlich zum Erfassen von Zusammenhängen und Verklammerungen beitragen. Diese Aussage gilt gleicherweise auch vom 2. Werk des Verfassers, das die Situation des Glaubens als Wende zum Menschen in der Hoffnung sowie als Unruhe des redlichen Fragens umschreibt, um sodann die Realisierungen des Glaubens unter der Thematik „Von der Demut zur selbstkritischen Offenheit“ und „Von der Information zur Meditation“ zu behandeln. Dem Thema Meditation gelten auch die neuesten Schriften von *Josef Sudbrack*, die damit kurz erwähnt sein sollen³³.

e) Weniger anspruchsvoll, aber gerade deshalb sehr praxisnahe, ist das handliche Buch von *Ferdinand Kerstiens* „Wie wir christlich leben können“³⁴. Die einzelnen Kapitel sind Niederschlag einer Vortragsreihe in der Kath. Studentengemeinde in Münster i. W., wo Kerstiens als Studentenpfarrer tätig ist. Er behandelt Grundfragen einer christlichen Spiritualität, wobei immer die Orientierung am Evangelium gesucht wird: Buße – neue Praxis; Aszese – Weltverantwortung; Gehorsam – situationsgerechtes Verhalten; Demut – Toleranz und Kompromiß; Gnade – Befreiung; Meditation – Erfahrung; Gebet – Sprache des Glaubens.

f) Zum Abschluß soll noch auf zwei Sammelbände hingewiesen werden, die neuesten Datums sind und interessante Durchblicke durch die Fragen der Spiritualität bieten: „Spiritualität – Meditation – Gebet“³⁵ ist der Titel der von *Johannes Gründel* herausgegebenen Publikation, die im Rahmen des theologischen Kontaktstudiums an der kath.-theologischen Fakultät der Universität München als Vorlesungsreihe für Priester und Religionslehrer angeboten wurde. Wie schon der Titel vermuten läßt, weisen die behandelten Fragen über den Rahmen unseres Berichtes hinaus, besonders hinsichtlich der Artikel über die charismatische Bewegung und die Praxis des Betens und Meditierens. Für die Grundfragen der Spiritualität bietet die Arbeit von Gründel „Krise christlicher Frömmigkeit“ einige Anregungen; ebenso sind die Darstellung des

³⁰ Beiträge zur Erneuerung des geistlichen Lebens, hg. v. H. Schlier / E. v. Severus / J. Sudbrack / A. Pereira, Würzburg 1968.

³¹ Würzburg 1969.

³² Würzburg 1970.

³³ Meditation: Theorie und Praxis, Würzburg 1971; Meditation des Wortes. I. Hinführung und Einübung, Würzburg 1974.

³⁴ Orientierungen am Evangelium, Mainz 1973.

³⁵ München 1974 (= Theologisches Kontaktstudium 2).

„Lebens aus dem Geist nach dem Neuen Testament“ von J. Michl sowie die Ausführungen von P. Stockmeier über das Gebets- und Frömmigkeitsleben im frühen Christentum von Interesse.

g) Der zweite Sammelband aus jüngster Zeit ist der schriftliche Niederschlag einer Ringvorlesung an der Linzer Philosophisch-Theologischen Hochschule über das Thema Spiritualität, die im Studienjahr 1973/74 gehalten wurde³⁶. Dieser Band bietet einen breiten Durchblick über spirituelle Phänomene in Geschichte und Gegenwart, wobei auch hier die „Erweckungsbewegungen“ und die Meditationsbewegung gut und informativ präsentiert werden.

4. Literatur zu zentralen Themen einer Theologie der Spiritualität

Zum Abschluß dieses LB sollen noch zu einigen Themen einer Theologie der Spiritualität Erscheinungen aus den letzten Jahren in unvollständiger Auswahl genannt werden.

a) Die Thematik der Aszese (Askese) erhellt ein von Johannes Gründel herausgegebener Band³⁷, der die Manuskripte einer Sendereihe des Bayerischen Rundfunks „Für und wider die Askese“ wiedergibt. Dem Wort des Moralthologen gehen dabei Beiträge aus der Sicht der Verhaltensforschung, der Psychotherapie und der Soziologie voraus, die insgesamt zu einer ausgewogenen Sicht der christlichen Aszese beitragen.

In die gleiche Richtung, aber mit einem völlig anderen Ausgangspunkt, weist die Arbeit von Corona Bamberg „Was Menschsein kostet“³⁸. Darin will die Autorin vor allem die Schriften des alten Mönchtums nützen, um aus dieser Quelle Einsichten für das Bemühen des Menschen heute um christliches Leben zu bieten.

b) Das Beten wird nicht nur hinsichtlich seiner Verwirklichung, sondern auch hinsichtlich seiner theologischen Reflexion immer wieder eine Herausforderung darstellen. Die letzten Jahre sind in dieser Hinsicht sehr fruchtbar gewesen. Einen vorzüglichen Überblick über alle Publikationen zum Thema Beten liefert Hermann Schmidt in seiner Dokumentation „Wie betet der heutige Mensch?“³⁹. Speziell in die theologische Problematik führt ein: Josef Sudbrack, Beten ist menschlich⁴⁰. An einzelnen Versuchen einer Gebetstheologie kann Otto Hermann Peschs Arbeit „Sprechender Glaube“ nicht unerwähnt bleiben⁴¹. Die philosophischen Dimensionen versuchen Ferdinand Ulrich⁴² und Georg Scherer⁴³ auszuleuchten.

³⁶ Spiritualität in Geschichte und Gegenwart, Linz 1974 (= Linzer Philosophisch-theologische Reihe, Bd. 4).

³⁷ Triebsteuerung. München 1972.

³⁸ Aus den Erfahrungen des frühchristlichen Mönchtums gedeutet, Würzburg 1971.

³⁹ Dokumente und Analysen, Freiburg 1972.

⁴⁰ Aus der Erfahrung des Lebens zu Gott gehen, Freiburg 1973 (Herderbücherei 465).

⁴¹ Entwurf einer Theologie des Gebetes, Mainz 1970; vgl. auch ders., Das Gebet, Augsburg 1972.

⁴² Gebet als geschöpflicher Grundakt, Einsiedeln 1973.

⁴³ Reflexion — Meditation — Gebet. Ein philosophischer Versuch, Essen 1973.

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.

ANSOHN EUGEN, *Die Wahrheit am Krankenbett*. Grundfragen einer ärztlichen Sterbehilfe. (Stundenbücher, Bd. 123) (192.) Furche-V., Hamburg 1975. Kart. DM 8.80.

BRINGEMEIER MARTHA, *Priester- und Gelehrtenkleidung*. Tunika / Sutane / Schaubе / Talar. Ein Beitrag zu einer geistesgeschichtlichen Kostümforschung. (Rheinisch-Westfälische Zeitschrift für Volkskunde, Beiheft 1) (XI, 147 S., 60 Abb.), Münster 1974. Kart.

DEISSLER ALFONS u. a., *Bei dir ist die Quelle des Lebens*. Meditationen über Psalm 36, 10. (96.) Herder, Freiburg 1975. Kart. lam. DM 9.80.

DEISSLER ALFONS, *Ich bin dein Gott, der dich befreit hat*. Wege zur Meditation über das Zehngebot. (144.) Herder, Freiburg 1975. Kart. lam. DM 11.80.

DOHERTY DENNIS J., *Divorce & Remarriage*. Resolving a Catholic Dilemma. (194.), Abbey Press, St. Meinrad, Indiana 1974. KLn. \$ 8.50.

DULLAART LEO, *Kirche und Ekklesiologie*. Die Institutionenlehre Arnold Gehlens als Frage an den Kirchenbegriff in der gegenwärtigen systematischen Theologie. (Gesellschaft und Theologie, Systematische Beiträge, Nr. 16) (247.) Kaiser, München/Grünwald, Mainz 1975. Snolin DM 27.50.

EGGER WILHELM, *Gemeinsam Bibel lesen*. Eine Handreichung zur Rundenarbeit mit der Bibel. (130.) Tyrolia, Innsbruck 1975. Kart. Snolin S 88.—, DM 12.80.

EICHER PETER, *Solidarischer Glaube*. Schritte auf dem Weg der Freiheit. (156.) (Patmos-Paperbacks), Düsseldorf 1975. Kart. Snolin. DM 16.—.

ENOMIYA-LASALLE HUGO M., *Zen-Meditation*. Eine Einführung. (164 S., 16 Bildtafeln) Benziger, Einsiedeln o. J. Brosch. DM/sfr 19.80.

FAUSER WINFRIED, *Der Kommentar des Radulphus Brito zu Buch III De anima*. Kritische Edition und philosophisch-historische Einleitung. (Beiträge zur Geschichte der Phil. u. Theol. des Mittelalters, NF, Bd. 12) (VIII u. 331.) Aschendorff, Münster 1974. Kart. DM 78.—.

FERIHUMER HEINRICH, *Die Seelsorgestationen der Diözese Linz*. (281.) (Austria Sacra 1. Reihe, II. Bd., 4. Lfg.) Dom-V., Wien 1974. Kart. S 240.—, DM 34.—.

FISCHER BALTHASAR u. a., *Kult in der säkularisierten Welt*. (127.) Pustet, Regensburg 1974. Kart. lam. DM 12.80.

FISCHER HELMUT, *Thematischer Dialog-Gottesdienst*. (119.) Furche-V., Hamburg 1975. Kart. DM 19.80.

GALLUS TIBURTIUS, *Interpretatio Mariologica Protoevangelii posttridentina*. Pars prior: 1545 — 1660. (XV u. 286.) Pars posterior: 1661 — 1854. (XL u. 383.) Ediz. di Storia e Letteratura, Roma 1953, 1954, Kart. Lire 3000 bzw. 4000.

GANOCZY ALEXANDER, *Sprechen von Gott in heutiger Gesellschaft*. Weiterentwicklung der „Politischen Theologie“. (Theologisches Seminar) (168.) Herder, Freiburg, 1974. Kart. lam. DM 22.—.

GOLDBRUNNER JOSEF, *Zeit für Gespräche*. Schöpferische Schritte auf dem Weg zu sich selbst. (127.) Herder, Freiburg 1975. Kart. lam. DM 13.80.

GUTIEREZ ANASTASIO, *Il matrimonio*. Essenza-fine-amore conjugale. Con particolare riferimento alla donna recisa. (206.) 2. Aufl., Napoli 1974. Brosch.

HEER JOSEF, *Leben hat Sinn*. Christliche Existenz nach dem Johannesevangelium. (228.) KBW, Stuttgart 1974. Kart. Snolin DM 24.—.

HEMMERLE KLAUS, *Theologie als Nachfolge*. Bonaventura — ein Weg für heute. (186.) Herder, Freiburg 1975. Kart. lam. DM 25.—.

HIRSCH EIKE CHRISTIAN, *Das Ende aller Gottesbeweise?* Naturwissenschaftler antworten auf die religiöse Frage. (Stundenbücher Bd. 121) (120.) Furche-V., Hamburg 1975. Kart. DM 7.80.

HOMMES ULRICH / RATZINGER JOSEPH, *Das Heil des Menschen*. Innerweltlich — Christlich. (63.) (Reihe Doppelpunkt) Kösel, München 1975. Kart. lam. DM 8.—.

HÖRMANN KARL / JÄGER ALOIS / MEYER HANS BERNHARD, *Bräutigamsgespräch und Trauung*. (123.) Tyrolia, Innsbruck 1975. Kart. Snolin S 88.—, DM 12.80.

LATERANUM, *Miscellanea Lateranense*. Nova Series 40/41. (VI, 628.) Pontif. Univ. Lateranensis, Romae 1974/75. Brosch.

LEHMANN KARL, *Jesus Christus ist auferstanden*. Meditationen. (94.) Herder, Freiburg 1975. Kart. lam. DM 9.80.

LUCIA M. SR., *Gott ist Liebe*. Worte der hl. Theresia von Lisieux. (30.) Künzli, Jestetten o. J. Kart. lam. S 9.90.

- MAAS-EWERD THEODOR, *Fürbitten beim Gedächtnis der Heiligen*. Bd. 1: Modelle für die Meßfeiern zur Kirchenweihe, zu den Commune-Messen der Heiligen, für die Heiligenfeste und Gedenktage von Dezember bis April. (224.) Pustet, Regensburg 1975. Kunstleder DM 32.—.
- MEYER HANS BERNHARD / STEINER JOSEF, *Einzelbeichte - Generalabsolution - Bußgottesdienst*. Sinn und Praxis der neuen Bußordnung. (121.) Tyrolia, Innsbruck 1975. Kart. Snolin S 88.—, DM 12.80.
- MODELLE FÜR DEN RELIGIONSUNTERRICHT, *Heft 4: Rassismus in Südafrika*. Sekundarstufe II. Lehrerheft (71.) DM 7.80; Materialheft (36.) DM 4.50. *Heft 5: Rechtfertigung und Leistung*. Schuljahre 10.—13. Lehrerheft (47.) DM 5.80; Materialheft (36.) DM 4.50. *Heft 6: Zur Strafe. Angst, Schuld, Recht krimineller Jugendlicher*. Schuljahre 10.—13. Lehrerheft (112.) DM 9.80; Materialheft (41.) DM 5.80. Kösel, München/Calwer, Stuttgart 1974.
- MOLTMANN JÜRGEN, *Wer ist „der Mensch“?* (Theologische Meditationen, hg. v. H. Küng, 36) (70.) Benziger, Einsiedeln 1975. Brosch. DM/sfr 6.80.
- MÜLLER-POZZI HEINZ, *Psychologie des Glaubens*. Versuch einer Verhältnisbestimmung von Theologie und Psychologie. (Gesellschaft und Theologie / Praxis der Kirche, Nr. 18) (192.) Kaiser, München/Grünwald, Mainz 1975. Kart. Snolin DM 22.—.
- O'CONNOR EDWARD D., *Spontaner Glaube*. Ereignis und Erfahrung der charismatischen Erneuerung. (270.) Herder, Freiburg 1974. Kart. lam. DM 29.50.
- ORLANDO PASQUALE, *Un'opera inedita di Gaetano Sanseverino*. Introduzione e testo. (Biblioteca per la storia del Tomismo 7) (270.) Libr. ed. Vaticana, Città del Vaticano o. J. Brosch.
- OSENBERG HANS DIETER, *Zeit, die uns bleibt*. Meditationen im Alltag. (Stundenbücher Bd. 122) (128.) Furche-V., Hamburg 1975. Kart. DM 7.80.
- PFLEGER KARL, *Lebensausklang*. (198.) Knecht, Frankfurt/M. 1975. Kart. lam. DM 24.—.
- PORSCH FELIX, *Pneuma und Wort*. Ein exegetischer Beitrag zur Pneumatologie des Johannesevangeliums. (Frankfurter Theol. Studien, hg. v. Bacht/Lentzen-Deis/Semmelroth, Bd. 16) (X u. 445.) Knecht, Frankfurt/M. 1974. Kart. lam. DM 42.
- POTTMAYER HERMANN JOSEF, *Unfehlbarkeit und Souveränität*. Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jh. (Tübinger theol. Studien, hg. v. Auer/Kasper/Küng/Seckler, Bd. 5) (451.) Grünwald, Mainz 1975. Kart. lam. DM 54.—.
- RANDAK OSKAR, *Ich suche Gott*. Ein Schülerarbeitsheft zum Religionsunterricht. (36.) Auer, Donauwörth 1974. Kart. lam. DM 3.—.
- REPGES WALTER, *Jesus: Christus, Gottessohn*. Gebete zu dem, den Markus verkündete. (168.) Patmos, Düsseldorf 1975. Kart. Snolin. DM 14.80.
- REUSS JOSEF MARIA, *Familienplanung und Empfängnisverhütung*. Überlegungen im Anschluß an die Synodenvorlage „Christlich gelebte Ehe und Familie“ sowie an die Enzyklika „Humanae vitae“. (64.) Grünwald, Mainz 1975. Kart. lam. DM 8.50.
- RICHOLET GASTON, *Der Heilige und die Nonne*. Spiel mit einem Goethe-Text. (108.) Echter, Würzburg 1975. Brosch. S 90.90.
- RILEY HUGH M., *Christian Initiation*. A Comparative Study of the Interpretation of the Baptismal Liturgy in the Mystagogical Writings of Cyril of Jerusalem, John Chrysostom, Theodore of Mopsuestia and Ambrose of Milan. (XXXIII u. 481.) (Studies in Christian Antiquity, No. 17) The Catholic University of America Press, Washington, D. C. 1974. Ln. \$ 21.—.
- ROLANDETTI VITTORIO, *Vincenzo Buzzetti Teologo*. (Biblioteca per la storia del Tomismo 6) (207.) Libr. ed. Vaticana, Città del Vaticano o. J. Brosch.
- RÜCKER HERIBERT, *Die Begründungen der Weisungen Jahwes im Pentateuch*. (Erfurter Theol. Studien, hg. v. W. Ernst / K. Feiereis, Bd. 30) (XXXI u. 165.) St-Benno-V., Leipzig 1973. Kart. lam. M. 19.10.
- SCHMID FRANZ, *Das Stift Schlägl unter Abt Adolf Fähtz 1816—1837*; PICHLER ISFRIED H., *Schlägl in alten Ansichten*; KASTNER OTFRIED, *Schmiedeeisen im Stift Schlägl*. (Schlägler Schriften, hg. v. Florian Pröll, Bd. 2 (98 S., 52 Bildtafeln), OÖ. Landesverlag, Linz 1974. Ln.
- SCHNEEBERGER VILEM, *Theologische Wurzeln des sozialen Akzents bei John Wesley*. (191.) Gotthelf, Zürich 1974. Brosch.
- SCHNEIDER GERHARD, *Parusiegleichnisse im Lukas-Evangelium*. (Stuttgarter Bibel-Studien 74) (106.) KBW Stuttgart 1975. Kart. lam. DM 14.80.
- SCHOLL NORBERT, *Tod und Leben*. Biblische Perspektiven. (Spielraum, hg. v. Sartory/Betz, Nr. 20) (126.) Pfeiffer, München 1974. Paperback DM 15.80.
- SCHÖPPING WOLFGANG, *Heimkehr zum Vater*. Neues Buß- und Beichtbüchlein für Kinder. (47.) Pustet, Regensburg 1975. Kart. DM 2.—.
- SCHRÖDTER HERMANN, *Die Religion der Religionspädagogik*. Untersuchung zu einem vielgebrauchten Begriff und seiner Rolle für die Praxis. (Religionspädagogik - Theorie und Praxis, hg. v. Stachel/Feifel/Paul, Bd. 29) (104.) Benziger, Einsiedeln 1975. Kart. lam. DM/sfr. 17.80.
- SCHULTE JOSEF, *Keiner muß allein sein*. (71.) Auer, Donauwörth 1975. Kart. lam. DM 5.80.
- SCHULZ HEINZ-MANFRED, *Damit Kirche lebt*. Eine Pfarrei wird zur Gemeinde. (123.)

Grünewald, Mainz 1975. Kart. lam. DM 13.50.

SCHÜRMANN HEINZ, *Jesu ureigener Tod* Exegetische Besinnungen und Ausblick. (155.) Herder, Freiburg 1975. Kart. lam. DM 19.80.

SPAEMANN HEINRICH, *Das Holzpferd oder Schritte zur Wirklichkeit*. Meditationsnotizen. (Reihe Doppelpunkt) (68.) Kösel, München 1975. Kart. lam. DM 8.—.

SPLETT JÖRG, *Wagnis der Freude*. Meditationen zu Worten der Schrift und Zeichen der Kunst. (148.) 2. Aufl. Knecht, Frankfurt/M. 1975. Efaln DM 19.80.

STEFFENS HANS, *Sprich ein Wort*. Kurze Meditationen zu den Wochentagslesungen. Bd. 1: Weihnachts- und Osterfestkreis. (132.) Bd. 2: Jahreskreis I. (214.) Bonifaciusdruck, Paderborn 1975. Snolin DM 14.— bzw. 19.—.

TANNEN URSULA, *Bis Deine Schöpfung in Erbarmen flammt*. (64 S., 8 Bildtafeln) Echter, Würzburg 1975. Pappband S 90.90.

THOMAS LEONHARD, *Heiliges und Heilige*. (Frage + Antwort, Bd. 8) (102.) St. Gabriel, Mödling 1975. Kart. lam. DM 4.50.

VÜGTE ANTON / PESCH RUDOLF, *Wie kam es zum Osterglauben?* (Patmos-Paperback) (184.) Düsseldorf 1975. Kart. Snolin DM 18.—.

WACHINGER LORENZ, *Erinnern und Erzählen*. Reden von Gott aus Erfahrung. (Spielraum, hg. v. Sartory/Betz, Nr. 21) (136.) Pfeiffer, München 1974. Paperback DM 15.80.

WALDENFELS HANS, *Meditation — Ost und West*. (Theologische Meditationen, hg. v. H. Küng, 37) (88.) Benziger, Einsiedeln 1975. Brosch. DM/sfr 6.80.

WIEDERKEHR DIETRICH, *Perspektiven der Eschatologie*. (315.) Benziger, Einsiedeln 1974. Brosch. lam. DM/sfr 36.80.

HERAUSGEBER

BAUTZ FRIEDRICH W., *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*. 9. Lfg.: Dibelius Martin — Ebel Johannes Wilhelm. Sp. 1281—1440. Verlag Bautz, Hamm/Westf. 1975. Brosch.

BERTSCH LUDWIG, *Theologie zwischen Theorie und Praxis*. Beiträge zur Grundlegung der Praktischen Theologie. (230.) Knecht, Frankfurt/M. 1975. Kart. lam. DM 25.—.

BETTSCHEIDER HERIBERT, *Theologie und Befreiung*. (Veröff. d. Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn, Nr. 24) (123.) Steyler V. 1974. Kart. DM 19.80.

BEUTLER JOHANNES / SEMMELROTH OTTO, *Theologische Akademie*, Bd. XI (98.) Knecht, Frankfurt/M. 1975. Brosch. DM 11.80.

DEUTSCHER KATECHETENVEREIN MÜNCHEN, *Zielfelder ru 5/6*. Religionsunterricht 5/6. Schuljahr. (224 S., 8 Farbtafeln) Kösel, München 1975. Kart. DM 12.80.

ECKERT WILLEHAD PAUL, *Thomas von Aquino*. Interpretation und Rezeption. Studien und Texte. (Walberberger Studien,

Philosophische Reihe, Bd. 5) (XX u. 980 S., 16 Bildtafeln). Grünewald, Mainz 1974. Ln. DM 98.—.

EVANG.-KATH. ARBEITSGEMEINSCHAFT FÜR MISCHEN-SEELSORGE DER SCHWEIZ, *Das Traugespräch*. Eine ökumenische Handreichung. (59.) Benziger, Einsiedeln/TVZ-V., Zürich 1975. Kart. Snolin DM/sfr 5.80.

FEIFEL / LEUENBERGER / STACHEL / WEGENAST, *Handbuch der Religionspädagogik*, Bd. 3: Religionspädagogische Handlungsfelder in kirchlicher Verantwortung. (482.) Mohn, Gütersloh / Benziger, Einsiedeln 1975. Ln. DM 56.—, sfr 65.—.

GASTAGER / GASTGEBER / GRIESL u. a., *Praktisches Wörterbuch der Pastoral-Anthropologie*. Sorge um den Menschen. (XXIV S., 1228 Sp.) Herder, Wien / Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1975. Ln. S 398.—, DM 68.—.

GERT OTTO, *Praktisch-Theologisches Handbuch*. (657.) 2. neubearb. u. erg. Aufl. Furche-V., Hamburg 1975. Ln. DM 78.—.

HARDICK LOTHAR / HÄCKER ETHELBURGA, *Geistliches Vermächtnis I*. Studientage der Franziskanischen Arbeitsgemeinschaft 1974. (Wandlung in Treue 16) (89.) Coelde, Werl/Westf. 1975. Brosch. DM 11.80. INSTITUT FÜR KIRCHENMUSIK MAINZ, *Chorsätze zum Gotteslob*, Heft 3: Fastenzeit. Osterzeit. Allgemeine Gesänge. (34.) Bonifaciusdruck, Paderborn 1975. DM 6.50 (ab 25 Exempl. DM 5.50).

LENZENWEGER JOSEF, *Acta Pataviensia Austriaca*. Vatikanische Akten zur Geschichte des Bistums Passau und der Herzöge von Österreich (1342—1378). I. Bd. Klemens VI. (1342—1352) (Publ. d. österr. Kulturinstituts in Rom, hg. v. Santifaller (†) / Schmidinger, II. Abt. 4. Reihe) (780.) Österr. Akademie der Wissenschaft, Wien 1974. Brosch. lam. S 780.—, DM 130.—.

MADEY JOHANNES, *Die Kirche in der Sicht der Christenheit des Ostens und des Westens*. Ein orthodox-katholisches Symposium. (Konfessionskundliche Schriften, Nr. 12) (136.) Bonifaciusdruck, Paderborn 1974. Brosch. DM 9.50.

PIOLANTI ANTONIO, *San Tommaso e la filosofia del diritto oggi*. Saggi. (Studi Tomistici 4) (286.) Pontif. Accademia S. Tommaso. Città Nuova Editrice, Roma o. J. Kart. lam. Lire 5000.—.

STOCK ALEX, *Religionspädagogik als Wissenschaft*. Gegenstandsbereich - Probleme - Methoden. (Studien zur praktischen Theologie, hg. v. Feifel/Paul/Stachel, Bd. 7) (103.) Benziger, Einsiedeln 1975. Kart. lam. DM/sfr 18.80.

BUCHBESPRECHUNGEN PHILOSOPHIE

OEING — HANHOFF L. (Hg.), *Thomas von Aquin 1274—1974*. (176.) Kösel, München 1974. Brosch.

Dieser Sammelband mit sieben Abhandlungen verschiedener Autoren (zwei evang., fünf kath.) reiht sich vorteilhaft in die Veröffentlichungen zum 700jährigen Todestag des Aquinaten. Hg. weist im Vorwort hin, daß nach Ende des Schulthomismus neu das Gespräch mit Thomas zu beginnen sei und sieht die Beiträge dieses Buches unter dem Gesichtspunkt: Von neuen Fragestellungen aus sich mit Thomas auseinanderzusetzen und daraus Erkenntnisse zu gewinnen. — *U. Kühn* eröffnet den Bd. mit der Arbeit „Thomas v. A. und die evangelische Theologie“ und läßt damit den ökumenischen Horizont aufleuchten. Thomas sei auch zu den eigenen Vätern des sich von der Reformation her verstehenden Christentums zu zählen. Dies umso mehr, als in letzter Zeit sowohl von kath. Seite das Verhältnis Thomas — Luther neu bedacht (Pfürtner, O. H. Pesch), als auch umgekehrt von evang. Autoren (K. Barth, Ebeling) nach Thomas gefragt wurde. Thomas gehört heute ins ökumenische Gespräch, das von evang. Seite aus geführt wird. —

K. Rahners Beitrag „Die Unbegreiflichkeit Gottes bei Thomas v. A.“ ist ein gescheiter und komplizierter Versuch, anhand von Thomastexten auszudenken, wie die verheißene *visio beatifica* des unausdenkbaren Gottes selber unausdenkbar sein wird. Man bekommt beim Lesen neuen Respekt vor der bohrenden Intelligenz Rahners, wenn man es auch persönlich vorziehen mag, sich im Glauben und in der Hoffnung dem Geheimnis Gottes anheimzugeben, ohne Weiteres auszudenken zu wollen. *J. Pieper* schreibt dann über Kreatürlichkeit, die er zurecht in die Mitte der thomanischen theologischen und philosophischen Erwägungen rückt und in bemerkenswerten Schritten entfaltet. Daraus geht (etwa gegen Sartre) das Wissen von der gegebenen Natur des Menschen und seiner Freiheit hervor, von der „Lichthaftigkeit“ (*omne ens est verum*), der Urbejahtheit, ja Geliebtheit der Welt (*omne ens est bonum*). Ein solches Verständnis hat praktisch ein positives Verhalten des Menschen zu Dasein und Welt zur Folge. *P.* versteht es, altbekannten Sätzen neuen Glanz und neue Tiefe zu geben. *W. Kluxens* umfangreiche und gelehrte Abhandlung über Metaphysik und praktische Vernunft trägt sehr fruchtbar einen modernen Gesichtspunkt an das Denken des Aquinaten heran. Nach Thomas ist das eigene Licht der Vernunft durch die Offenbarung nicht aufgehoben. Ist die Vernunft zuerst theoretisch (und in dieser Ordnung bleibt sie praktisch ohne Folgen), so ist sie dann doch auch praktisch, auf die Partikularität des jeweils konkreten Handelns bezogen. Beides gehört nach Thomas zusammen. Wenn so theoretische Vernunft als Metaphysik und praktische Vernunft nicht auseinander ableitbar sind, so ergänzen sie sich doch notwendigerweise. Die sorgfältige

Untersuchung beweist große Sachkenntnis bei meisterhafter, theoretischer Durchführung.

L. Oeing-Hanhoff untersucht die Gotteserkenntnis im Lichte der Vernunft nach Thomas. Ausgehend vom thomanischen Satz, daß alle implizit in jeder Erkenntnis Gott erkennen, sieht er das Eigentümliche in der Erkenntnisanalyse des Thomas, die als grundlegende Voraussetzung des Erkennens das Sein oder das Licht bezeichnet, in dem alles erkannt wird. Dieses kann aber nur als Teilnahme am subsistierenden göttlichen Sein verstanden werden. Dem wird das Glaubenslicht gegenüber gestellt, das ähnlich wie das Licht der Vernunft (aber auf einer höheren Ebene) als eine vorkonkrete, apriorische Gabe die konkrete Wahrheit der Glaubensartikel erkennen läßt. Die Darlegung dieser Parallele ist besonders interessant und scheint sehr kennzeichnend für das Denken des Thomas. Freilich wird ein wenig schnell über die berühmten fünf Wege hinweggegangen. Auch sonst bleibt eine kritische Diskussion des Gedankens zu wünschen, die Vf. nicht beabsichtigte. —

A. Zimmermann bringt die für das moderne Seinsverständnis grundlegende Frage nach der Freiheit an Thomas heran und zeigt, wie Freiheit ein Grundthema der ganzen Philosophie und Theologie des Aquinaten bildet. *Z.* geht besonders auf die Vernünftigkeit des freien Willens ein, die in seiner Hinordnung auf das alles umfassende, unbegrenzte Gute liegt. So ist die Freiheit nach Thomas wesentlich Freiheit zum Guten, indes die Freiheit zum Bösen eine beeinträchtigte Freiheit darstellt. Hinsichtlich des Problems der Möglichkeit des Bösen würde man sich eine größere Tiefe wünschen, da mir die Thomastexte dazu hintergründiger zu sein scheinen, als *Z.* in seiner durchsichtigen und klaren Arbeit erkennen läßt.

Der Band schließt mit den Fragen eines evang. Theologen an Thomas, von *J. Baur*, der in brillanter Sprache Thomas und Luther in Beziehung setzt, beide in einer Reihe von Fragen konfrontierend. Hat Thomas die Sünde ganz ernst genommen und die absolute Gratuität der Gnade? Haben andererseits Luther und die ihm folgenden Theologen nicht nötig, von der thomanischen Welt-Weisheit zu lernen, vom Ernstnehmen der Natur gegen die Gefahr eines weltlosen Dezisionismus des Glaubens, der auch eine Folge Luthers sein kann? Solches Aufeinanderhören und Einanderfragen wird dadurch auf die Spitze getrieben, daß nach Thomas (*B.* schließt sich der Ansicht von Lakebrink an) das Sein des Seienden und damit auch das Sein des Menschen auf sich selbst und seine eigene Vollkommenheit bezogen bleibt und so die Kategorie der Substanz (Selbstvollzug) das führende Modell des metaphysischen Denkens wird. Das scheint schwer zu verein-

baren mit dem Evangelium, das den im Kreis der eigenen Perfektion gefangenen Menschen befreien will in die Freiheit der reinen *Relation* zu Gott und dem Nächsten. Freilich durchbricht Thomas das sonst bei ihm führende Substanzmodell in seiner Trinitätslehre, in der die Relation als „sich zu einem anderen verhalten“ das vom Evangelium her führende Modell des Denkens werde. Was diese Thomas-Auslegung betrifft, ist immerhin zu fragen, ob die Kategorie der Substanz und damit der Selbstbezogenheit des Seins wirklich das führende Denkmodell für Thomas ist, wie B. annimmt? Wenn Thomas in seinem Kommentar *de anima* (II L. 5 Nr. 283) sagt: Bei den höheren Substanzen (zu denen auch der Mensch nach ihm zählt) sei es so: *res non solum est id quod est, sed etiam est quodammodo alia*, dann heißt das doch: Der Mensch ist gerade von seinem wesentlichen Sein her Bezogen-sein auf „anderes“. Weiters ist seine Transzendentalienlehre heranzuziehen. *De veritate* (Ia 1 cp) lesen wir: „Das Seiende sei von Natur her *convenientia unius entis ad aliud*“. Das heißt doch, daß auch das Seiende im Ganzen nicht nur gedacht wird als in sich geschlossene perfectio. Das „sich zum anderen verhalten“ gehört nach Thomas gerade zur ersten Natur des Seienden, wie es auch zur höchsten Natur des Menschen gehört, in einer freilich nicht kategorial zu denkenden Relationalität. Diese fängt also nicht erst bei der Trinitätslehre an, wenn sie auch dort ihre höchste Spitze erreicht. Das Substanzmodell hat gewiß seine große Bedeutung für Thomas, wie B. mit Recht unterstreicht, aber es ist von seinen ontologischen Anfängen an durchdrungen von einem ganz anderen Modell. Im Ganzen gibt B. mit seinem wichtigen Aufsatz viele bedeutende Denkanstöße für das so nötige ökumenische Gespräch.

Das Buch ist vielschichtig, wie es sich für einen solchen Sammelband gehört. Aber die vielen Stimmen kommen überein im Willen zu einem aktuellen und auch ökumenischen Gespräch mit einer der großen Gestalten in der Geschichte des christlichen Denkens.

Freiburg

Bernhard Welte

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

Der Ordinarius für christliche Philosophie und theologische Propädeutik in München legt in diesem Bd. eine Reihe aktueller religionspsychologischer Abhandlungen vor, wie sie auf fachwissenschaftlichen Tagungen gehalten wurden. Es handelt sich dabei um hochaktuelle Probleme, wie z.B. um die Einordnung der Religionspsychologie in das Ge-

füge der Religionswissenschaft oder um das interessante Verhältnis zwischen Tiefenpsychologie und dem religiösen Erleben. Auch die Auswirkungen der Psychopharmaka werden behandelt und über Experimente mit psychodelischen Drogen berichtet. Die Beschäftigung mit diesem schwierigen Grenzgebiet machte K. sensibel gegen eine Verwendung schockierender Begriffskombinationen bei theologischen Publikationen wie z.B. „Atheismus im Christentum“, „Vom Tod des lebendigen Gottes“ oder „Gottes Gottlosigkeit“. Hier zeige sich eine geradezu zur Sucht gewordene Freude an der Paradoxie. In diesem Zusammenhang zitiert K. den bulgarischen Religionsphilosophen J. Janeff mit seiner harten Kritik: „Die Theologie und aller Streit um die Frage ‚Gott‘ macht uns zu Atheisten. Die wirklichen Atheisten sind daher die Theologen.“ In den ersten Abhandlungen des Buches bemüht sich K. um eine klare Grenzziehung zwischen Religionspsychologie, Religionsphänomenologie und Religionsphilosophie und bringt Ordnung in das weite Aufgabengebiet der Religionspsychologie. Eine Trennung zwischen Religion und Glaube ist nach seiner Meinung nicht nötig. Ausgezeichnet gelungen ist die Abhandlung über Tiefenpsychologie und religiöses Leben, in der in aller Kürze die Psychoanalyse Freuds, die Individualpsychologie Adlers, die komplexe Psychologie C. G. Jungs und die Existenzanalyse Franks in ihrem Verhältnis zur Religion dargestellt werden.

Die Entwicklung der Psychopharmaka zwingt den Religionspsychologen auch zu verschiedenen Experimenten Stellung zu nehmen, ob denn durch Drogen religiöses Erleben produziert werden könne, kurz, ob es eine Religion aus der Retorte gibt. Die durch Drogen provozierten religiösen Phänomene unterscheiden sich aber grundsätzlich von den echten religiösen Erfahrungen etwa der Mystik, da hinter diesen die Strukturgewalt der Motivation steht, die zentripetal zur Person strebt und alle Kräfte der Person aktiviert. Der interessierte Leser erfährt auch einiges über die Technik der Ekstase, über das Erleuchtungserlebnis im Zen-Buddhismus und über die Wirkung psychodelischer Drogen. Zum Abschluß werden einige interessante Experimente aus dem Gebiet der Parapsychologie berichtet, von denen die russische Entdeckung der „Psychoenergie“ und der telepathischen Hypnose noch weiter verfolgt werden sollten.

Für Psychologen, Theologen und Seelsorger finden sich in diesem Buch viele brauchbare Erkenntnisse und Zusammenfassungen, für die man dem Vf. danken muß.

Graz

Karl Gastgeber

BOCHENSKI J. M., *Was ist Autorität?* Einführung in die Logik der Autorität. (128.)

(Herderbücherei 439.) Freiburg 1974. Kart. lam. DM 4.90.

Die erregten Diskussionen über „Autorität und Gehorsam“ enden so oft in einem wertlosen Geschwätz und unerfreulichen Geplänkel, weil man sich nie über einen klaren Begriff und eine scharfe Abgrenzung der verschiedenen Arten von Autorität eins geworden ist. So redet man praktisch oft an einander vorbei. B. will nun in seiner „Logik der Autorität“ diese notwendige Basis für alle kommenden Diskussionen schaffen. Nach einer sehr gründlichen Analyse des Begriffes der Autorität unterscheidet er die zwei Hauptarten: Eine „epistemische“ Autorität (Autorität des Wissenden, Einstein in der Physik) und eine „deontische“ Autorität (Autorität des Befehlenden, etwa eines Ordensoberen). Kein Mensch ist auf allen Gebieten Autorität. Es ist darum ein grober Mißbrauch, wenn Nobelpreisträger, Sänger, Dichter oder Sportler in Wahlkämpfe eingreifen, obwohl sie von Politik oft weniger verstehen als ein Arbeiter. Ausführlich kommt das Verhältnis beider Arten von Autorität zur Sprache. Nach einer Darlegung des Verhältnisses von Autorität zu Freiheit, Toleranz und Anarchie schließt Vf. mit dem Kap. „Autorität und Glaube“. Er bleibt immer Logistiker, bemüht sich aber durch eine betont einfache Sprache und noch einfachere Beispiele um das Verständnis bei einem breiten Leserkreis. Das Büchlein bietet bei seiner Präzision mehr als mancher dicke Wälzer. B. verdient in dieser Frage eine besondere Beachtung: Er ist durch seine vielen Werke ein weltbekannter Logistiker, ein anerkannter Fachmann auf dem Gebiete des autoritären Kommunismus und ist Ordensmann (Dominikaner), der den Gehorsam feierlich durch ein Gelübde auf sich genommen hat.

Graz

Johann Fischl

SPLETT JÖRG, *Konturen der Freiheit*. Zum christlichen Sprechen vom Menschen. (184.) Knecht, Frankfurt a. Main 1974. Brosch. DM 24.—.

J. Splett, Professor für Religionsphilosophie in Frankfurt a. Main (St. Georgen), ist heute einer der produktivsten Autoren im Grenzbereich zwischen Philosophie und Theologie. Sein „Sprechen vom Menschen“ — wie im vorliegenden Buch — ist darum immer auch zugleich ein „Sprechen von Gott“, dem er in seinem 1973 erschienenen Werk „Reden aus Glauben. Zum christlichen Sprechen von Gott“ (s. Bespr. in ThPQ 122 [1974] 303) und vor allem in „Gotteserfahrung im Denken. Zur philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott“ (Alber, Freiburg 1973: s. Bespr. in ThPQ 123 [1975] 83 f) näher nachgegangen ist. Hier folgt nun das „christliche Sprechen vom Menschen“ im Horizont

der Freiheitsfrage und -problematik. Splett stellt über Menschsein in Freiheit „philosophische Grenzbetrachtungen“ an: „Thema des Buchs sind Grenzen der Freiheit. Was aber sind Grenzen? Das, woran etwas endet; wo es an anderes stößt: Freiheit trifft auf einen bindenden Anspruch (Kap. 1); auf beschränkende Naturbedingungen (Kap. 2), auf den Widerstand anderer Freiheit (Kap. 3); sie sieht sich in Schuld verfangen (Kap. 4) und erblickt das Ende, die Unmöglichkeit all ihrer Möglichkeiten, im kommenden Tod (Kap. 5).“ (9)

Grenze zeigt sich als Element der Existenz: „Konturlose, unbestimmte Freiheit ist keine“ (11). So stößt der Mensch in seiner Freiheit gerade durch sie an die Grenze zu Gott hin, Gott selbst bringt das Freiheitswesen „Mensch“ in seine bestimmende Gestalt. Freiheit wird dem Menschen dadurch nicht genommen, sondern eigentlich erst gegeben und gewährt. — Wie sich aus diesen kurzen Hinweisen zeigt, ist das Buch eine ganz wesentliche Antwort auf die Frage nach Freiheit und die Infragestellung der Freiheit in den verschiedensten anthropologischen, aber auch theologischen Entwürfen unserer Tage, die so oft am Rätsel der „Freiheit“ scheitern, ohne sie in ihrem „Grenz-Wert“ klar zu erkennen. Ich glaube sagen zu können, daß dies gerade in diesem Buch einer überzeugenden Lösung nähergebracht wird.

Vielleicht läßt sich das Vorhaben am besten am Beispiel des 3. Kap. zeigen: „Gemeinsame Freiheit: Dialektik der Autorität“. Gerade hier zeigt sich ein Spannungsverhältnis, das keinen Ausbruch zuläßt, ohne das Freiheitsereignis zu zerstören. Konkrete Freiheit ist nur möglich als „Interpersonalität, als Freiheits-Vielheit“ (71): Im gegenseitigen Begrenzen der Freiheit kommt es erst zur Begegnung, zum Geltenlassen des anderen als des anderen. Keiner kann seine Freiheit ins Grenzenlose ausdehnen, weil ihr Grenze als Strukturelement eigen ist. Freiheit muß sich vielmehr einem „Sollen“ unterstellen, weil sie letztlich „gemeinsame Freiheit“ ist. Hier zeigt sich „Autorität“ in ihrem Ursinn: Auctor, d. h. Urheber, Gewährsmann, Bürge; augere heißt vermehren, fördern, wachsen und gedeihen machen (75 f). Autorität gehört — als Grenze ebenso wie als Ermöglichung — zur Freiheit. Auf diesem Weg gelangt man letztlich zur „höchsten Form aller Autorität“: Zur Gnade (89 f).

Die dialektisch-dialogische Struktur des Freiheitsvollzuges, ihrer Dramatik geradezu, wird nicht nur in den Haupttexten der Kapitel beschrieben, sondern auch in den „Exkursen“, die auf die ersten drei Kap. folgen: Wahrheit und Geschichtlichkeit; Geschlechtlichkeit; Gerechtigkeit und Liebe. Hier werden die zunächst schwer zugänglichen Gedankenlinien bis ins konkrete Detail hinein konkretisiert. Das letzte (6.) Kap. heißt: Be-

freiendes Reden vom Menschen: „Anthropotheologie“. Es versucht ein Fazit zu ziehen, das sich zugleich als Programm verstehen kann: Philosophisches Reden vom Menschen spricht tatsächlich immer von Gott. Das Freiheitsthema wird aber hier nicht mehr ausdrücklich und direkt einbezogen. Warum eigentlich? Ist nicht gerade die Grenze unserer Freiheit das „Angrenzen“ Gottes, so daß der „Grenzgänger“ Mensch in seinem Reden immer von dieser Gemeinsamkeit Zeugnis geben muß — und dies eben „Anthropotheologie“ einschließt?

Das Buch ist — wie die meisten der hier schon vorgestellten Publikationen von J. Splett — wegen seiner gedanklichen Dichte und Originalität schwierig zu lesen. Es wird aber als Diskussionsbeitrag und -fortschritt im Themenfeld der „Freiheit“ nicht mehr zu umgehen sein.

Graz

Winfried Gruber

FISCHER HELMUT (Hg.), *Sprachwissen für Theologen*. (162.) Furche-V. Hamburg 1974. Paperback DM 22.—.

Der Bd. bringt Beiträge von 8 Autoren. Alle sind Theologen, die ein Zweifach beherrschen: Philologie, Linguistik, Soziologie, Pädagogik, Philosophie. Dies kommt den Informationen, die der Bd. hergibt, zugute. Das Buch informiert: über die Sprachdenker unseres Jahrhunderts (Melzer), die europäischen (Grabner-Haider), nordamerikanischen (Buri), personalistischen (Melzer) Sprachtheorien mit ihren geistigen Hintergründen; über Bezugswissenschaften der Sprachtheorien in Soziolinguistik (Alheit), Lexikologie (Kaempfert), Contentanalyse als statistischer Semantik (Lütcke), Generative Poetik als Neuentwurf zur Grammatik (Güttgemanns). Wichtig sind die Hinweise auf die Relation von Sprachen und Wirklichkeitsverständnis als Beitrag zur Sprachinhaltsforschung und zur Argumentation in Sprachmodellen (drei Beiträge von Fischer).

In jedem Beitrag werden Methoden und Teilergebnisse der neuen Sprachforschung so vorgestellt, daß die Relevanz für Theologie und Verkündigung angedeutet wird. Diese Andeutungen wollen meist theologiekritisch Anstöße geben. Andere plädieren für den Nutzen statistischer Erfassungs- und Auswertungsverfahren bei der Aufschlüsselung von Texten. Nicht nur analytisch, sondern konstruktiv arbeitet Güttgemanns mit Mitteln der „generativen Poetik“. Trotz des für den linguistischen Laien befremdlichen Fachjargons in den Überschriften sind die Artikel in ihrer Durchführung für jeden verständlich. Das Buch wird zu einer Einführung, die Schlagwörter als Grundbegriffe erklärt. Der Sammelband, nimmt man die stets verzeichnete weiterführende Literatur hinzu, kann Theologen helfen, die Angst vor Linguistik

argumentativ zu überwinden.

Regensburg

Norbert Schiffrs

BIBELWISSENSCHAFT AT, NT

NISSSEN ANDREAS, *Gott und der Nächste im antiken Judentum*. Untersuchungen zum Doppelgebot der Liebe (WUNT 15) (XVI u. 587.) Mohr (Siebeck), Tübingen 1974. Ln, DM 115.—.

Es handelt sich hier um ein opus durum im Doppelsinn: ein schwerwiegendes opus, und ein nur mit schwerer Mühe aufzuarbeitendes opus. Das Literaturverzeichnis umfaßt 40, Sach-, Personen- und Stellenregister dagegen 45 Seiten; für die Behandlung des Themas verbleiben immerhin noch 502 Seiten. Ist das gestellte Thema wirklich derart ergiebig? Oder handelt es sich um eine Fleißaufgabe? Der Titel ist derart weitmaschig, daß hier die gesamte altjüdische Literatur eingebaut werden könnte, was ins Uferlose ginge. Im Untertitel findet sich zwar die Einschränkung auf das Doppelgebot der Liebe, was aber nicht weniger umfassend ist. Warum aber der Rahmen so weit gespannt werden mußte, sieht man erst, wenn man sich mit dem Buch näher einläßt. Es erschien nicht ohne Grund in der Reihe „Wissenschaftliche Untersuchungen zum NT(!)“. Der erste und der letzte Satz bilden die alles umfassende Klammer: „Jesus war Jude“ (1) — „Sollte aber Jesu Doppelgebot der Liebe Summe und Maß des Gotteswillens gewesen sein — was bedeutet es dann, wenn es heißt: Jesus war Jude?“ (416). Somit hätten wir es mit einer vom Evangelium her sich aufdrängenden Fragestellung zu tun.

Die „Einführung“ (1 ff) bringt daher einen Überblick über die Leben-Jesu-Forschung vom Beginn der Aufklärung bis zur Heimholung Jesu ins Judentum. „Die jüdische Verwurzelung und Prägung Jesu . . . wurde durch die verstärkt einsetzende Erforschung des Spätjudentums entscheidend erweitert und vertieft . . . Sie führt besonders im jüdischen und nicht selten im christlichen Lager zu der Meinung, daß gerade im Bereich der Ethik Jesus nichts Neues oder wenigstens nichts die Möglichkeit des Judentums grundsätzlich Überschreitendes gelehrt hat“ (4). Nun komme die Ethik Jesu, auf die kürzeste Formel gebracht, im Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe am besten zum Ausdruck. Damit wäre der Knoten geschürzt. Kann Jesus aufgrund des Doppelgebotes ins Judentum heimgeholt werden oder unterscheidet er sich wesentlich davon? Unter „Methoden und Quellen“ (9—41) wird zunächst gesagt, daß der Vergleich von Einzelstellen zu keinem Ziel führe, man müsse vielmehr aufs Ganze gehen. Vf. nennt dies „systematische Methode“, da erst diese den Einzelaussagen ihren Platz im religiösen Gesamtzusammenhang zuweise. „Der Botschaft Jesu ist nicht

eine Fülle jüdischer Materialien, sondern die Botschaft des Judentums selbst gegenüberzustellen" (10). Trotz des weiten Spektrums verschiedener Richtungen habe es ein normatives antikes Judentum gegeben. „Das Wesen einer Religion ist nicht auf der dünnen Linie der Periferie zu suchen, die Einzelpunkte miteinander verbindet, sondern in der Lebensmitte aller Erscheinungen" (40). Diese können nicht mit einem „Durchschnitt" allein erschlossen werden, sondern nur aus der ganzen Breite der Aussagen. — Damit hat sich Vf. nicht mehr und nicht weniger vorgenommen, als das *Wesen des antiken Judentums* zu erfassen, um von daher die Einzelfrage des Doppelgebotes zu lösen. Die zugrunde gelegten „Quellen" umfassen demnach, angefangen vom AT, das gesamte altjüdische Schrifttum, das irgendwie aufzuarbeiten schon eine herkulische Arbeit gewesen sein muß.

Was als Lebensmitte des Judentums verstanden wird, kommt in den Titeln der Hauptteile zum Ausdruck: 1. Offenbarung und Erwählung — 2. Gerechtigkeit und Gnade — 3. Die Tora und ihre Gebote. Wir können nicht auf Einzelheiten eingehen, beschränken uns also auf den Tenor der „systematischen Erfassung des Wesens des Judentums". Die angeführten Titel zeigen schon, daß es sich um Leitworte der atl Theologie handelt. Die 1000 und mehr Belege aus der antik-jüdischen Literatur zeigen im Wesentlichen keine Bruchlinie, sondern eine kontinuierliche Weiterentfaltung atl Denkens, das primär um den sich offenbarenden Gott und dessen Auftrag an den Menschen kreist. Wie in der Schöpfung, so durchdringt Gottes Wille auch in Erwählung und Gesetzgebung das gesamte Sein des Menschen. Aufgrund der Tora steht der Mensch bis in die einzelnen Handlungen unter diesem unmittelbaren Willen und Gebot Gottes. Für die Entwicklung einer laisierten Ethik ist hier kein Platz. Im folgenden langen Satz, der auch den pleonastischen Stil des Vf. kennzeichnet, findet der Weg durch das Labyrinth sein Ziel: „Wenn daher Gott der ist, als der er sich am Sinai offenbart hat, wenn Mensch und Welt die sind, als die sein Wirken und Sicherschließen sie voraussetzt und zeigt, und wenn sein Wille abgeschlossen und unwandelbar-unüberbietbar der ist, den die Offenbarung in vollkommen-unmittelbarem Abdruck enthält und erschließt, dann kann kein Gebot um eines anderen willen relativiert oder beseitigt werden dürfen, sondern sind sie alle gleichermaßen zu achten und zu befolgen, weil sie als umgrenzt-erfüllbare allein in ihrer gottgesetzten Summe die Gottgemäßheit in sich schließen" (416).

In einem eigenen Teil behandelt Vf. die Sonderstellung Philo's innerhalb des antiken Judentums (417—502). Den Hauptteil schließt er mit der bereits am Beginn des Werkes an-

geführten Frage: „War Jesus Jude?". Die große Untersuchung führt also damit zum Anfangspunkt zurück und schließt mit einem Bedingungssatz. Soll damit impliziert werden, daß keine Schwierigkeit bestünde, Jesus im Judentum zu beheimaten, da doch die Möglichkeit bestünde, das Doppelgebot als Summe des Gotteswillens zu verstehen? Die Frage hätte sich viel einfacher mit der Zitierung der Vater-Unser-Bitte „Dein Wille geschehe wie im Himmel so auch auf Erden" beantworten lassen. Dies bedeutete, daß das Doppelgebot nicht aufzulösen, sondern als Ganzes unter den Willen des einen Gottes zu stellen wäre. Damit aber wäre Jesus noch viel stärker im „Judentum" verankert als Vf. direkt ausspricht.

Dieses opus durum könnte daher als Entwurf zu einer Summa theologiae judaica gewertet werden; für die spezielle Christologie wirkt es wenig ab, da sich das Wesen Jesus von der Ethik allein her kaum aufschlüsseln läßt. In der Ethik geht Jesus konform mit den großen jüdischen Lehrern. Die Jesusfrage wird erst aufregend, wenn man vom messianischen Anspruch ausgeht. Dann aber müßte man den Anfangs- und Schlußsatz dahin abändern: „Jesus war der unjüdischeste Jude", weil er das Judentum transzendierte."

Graz

Claus Schedl

MUSSNER FRANZ, *Der Galaterbrief*. (HThK, Bd. IX) (XXII u. 426.) Herder, Freiburg 1974. Ln. DM 59.—.

10 Jahre nach seinem Kommentar zum Jakobusbrief (*1964, *1967) legt M. einen schon äußerlich gewichtigen Kommentar zum ntl „Gegenstück" des Jakobusbriefes, zum paulinischen Galaterbrief vor. Die Aufgabe eines solchen großen Kommentars ist in erster Linie die, den exegetischen status quaestionis zusammenfassend und ausführlich darzustellen. Dieser Aufgabe hat sich M. mit Souveränität entledigt. Große Aufmerksamkeit ist den sprachlichen Problemen gewidmet. Daß neben den klassischen Grammatiken zum NT auch die Grammatik von E. Mayser (Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit, 2 Bde., 1906—1934) häufig herangezogen wird, ist nachahmenswert. Auffallend ist das Bemühen des Vf., einzelne Termine der Linguistik (Term, Basissätze, Syntagma, semantische Valeur, Diachronie/Synchronie, Kompetenz/Performanz, u.a.m.) in das exegetische Vokabular aufzunehmen. Methodenkritische Überlegungen sind damit (wenn man von dem kleinen Abschnitt S 355 f absieht) nicht verknüpft. Die linguistischen Termini werden in die herkömmliche Gestalt des Kommentars eingefügt, ohne diese Gestalt zu sprengen.

Die einleitungswissenschaftlichen Urteile sind vorsichtig. Vf. vertritt (mit Kautelen) die sog. „Landschaftshypothese", läßt den Gala-

terbrief etwa 55 (oder Herbst 57) wahrscheinlich von Mazedonien aus geschrieben sein, wobei auch die thematische Nähe des Schreibens zum Römerbrief eine gewisse Rolle spielt (9 f). In der Frage nach der Ideologie der Gegner des Apostels ist M. sehr zurückhaltend. Als wesentliche Motive treten heraus: das „gesetzliche“ Evangelium, die Beschneidungsforderung, die Herabsetzung des paulinischen Apostolats, die sog. „Kalenderfrömmigkeit“ (12). Gnostische oder gnostisierende Tendenzen kann M. bei den paulinischen Gegnern keine erkennen, ebenso wenig libertinistische (24 f). Die Gegner erscheinen als „judaisierende Judenchristen“ (25 u. passim). Daß sich Paulus in seiner Polemik gegen Judenchristen (und nicht gegen das Judentum selbst) richtet, spielt dann im Kommentar mit Recht eine gewisse Rolle. Bei der Gliederung des Briefkorpus (Gal 1, 6-6, 10) läßt sich M. von einer Anregung J. Jeremias' leiten (ZNW 49, 1958, 152 f). Danach würde Paulus auf die gegnerischen Vorwürfe, sein Evangelium sei *κατὰ ἀνθρώπων* bzw. *κατὰ ἀνθρώπου* (1, 11f) in chiastischer Reihenfolge antworten: 1, 13-2, 21 widerlegt den letzteren, 3, 1-6, 10 den ersteren Vorwurf.

Natürlich ist es hier nicht möglich, auf Einzelfragen der Auslegung einzugehen. Immerhin sei wenigstens exemplarisch auf einige Lösungen des Vf. zu bekannten *crucis* interpretum hingewiesen. *Ἐπειτα μετὰ τρία ἔτη* (1, 18) ist vom zweiten Aufenthalt in Damaskus aus berechnet (93). *Εἰ μὴ* (1, 19 b) ist exklusiv zu verstehen (96). Die Parenthese in 2,6 wird zurückhaltend (und nur hypothetisch) gedeutet (114 f). Die Nennung der Namen in 2,9 bezeichnet keine Rangfolge (120). Der Vergleich von Gal 2, 1—10 und Apg 15 wird mit historischer Kritik geführt: beide Berichte sind in ihrer Art tendenziös (131); das lukanische „Aposteldekret“ stammt wahrscheinlich nicht (wie Lk darstellt) vom Apostelkonvent selbst (130). Die alte *crux* 3,20 wird (hypothetisch) als unvollständiger Syllogismus gefaßt (Obersatz: der Vermittler ist nicht Vermittler eines einzigen; Untersatz: Gott ist ein einziger; daraus dann freilich der unausgesprochene Schlusssatz: folglich ist das Gesetz, das durch einen Vermittler verordnet wurde, der Verheißung unterlegen) (248 ff). Der Rekurs auf gnostische Vorstellungen zur Deutung dieser Stelle wird ausdrücklich abgewiesen (249 f, Anm. 27). *Γενόμενον ὑπὸ νόμου* (4,4) bezieht sich nur auf das Jude-Sein Jesu (ohne daß an die Todesgemeinschaft mit den Unerlösten gedacht wäre: 270, Anm. 120). *ἐκκλῆσαι ὑμᾶς θελοῦσιν* (4, 17) soll heißen: die Gegner wollen die Galater von der Gemeinschaft mit Paulus ausschließen (311). Der ursprüngliche Text von 4,25a soll lauten: *τὸ δὲ Σινῶ θεός ἐστιν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ* (324: M. verbindet damit eine sorgfältige und m. E. erwägenswerte

Interpretation des ganzen Abschnittes). Das Zitat in 4,30 bezieht sich nicht auf die jüdischen, sondern auf die judenchristlichen Gegner des Paulus (332). *Ἐσαύρωσαν* (5,24) bezieht sich auf die bei der Taufe erfolgte Glaubensentscheidung (390 f u. ebd., Anm. 107), u. s. f.

M. bietet aber nicht nur minutiöse Einzel-exegese, sondern er hat ganz bewußt einen *theologischen* Kommentar geschrieben. Er thematisiert mehrfach die biblisch-theologischen Motive des Briefes. Im Zentrum steht naturgemäß die Explikation der *iustificatio sola fide et sola gratia*, die Interpretation der Antithetik von Gesetzesprinzip und Glaubensprinzip (170 u. passim). Die Quelle des paulinischen Evangeliums ist die Erfahrung vor Damaskus (die, der heutigen *opinio communis* entsprechend, psychologisch nicht hinterfragt werden darf: 82, Anm. 26). Eine Besonderheit des Kommentars ist die permanente Auseinandersetzung mit der jüdischen Theologie (eine besondere Rolle spielt dabei H. J. Schoeps), vgl. 188 ff u. passim. Der Dialog wird vornehm geführt, bestimmt von dem Bemühen, die Argumente des Gesprächspartners ernst zu nehmen und zu verstehen. Aber M. stellt dann völlig zu Recht auch die „unüberschreitbare Grenze“ des Dialogs heraus, „die von beiden Seiten respektiert werden muß“ (197), nämlich (einmal) die paulinische Lehre von der Rechtfertigung am Gesetz vorbei (ebd.) bzw. (zum anderen) die Sohn-Christologie (273 f).

Naturgemäß bleiben gerade im Bereich der biblisch-theologischen Abschnitte des Kommentars viele offene Fragen. So streicht M. mehrfach (bes. eindrücklich und lehrreich 231 ff) die Rolle der Vorstellung von der stellvertretenden Sühne im Rahmen der paulinischen Soteriologie heraus; man vermißt schmerzlich eine *sachkritische* Analyse dieser Vorstellungen. Oder: ob man wirklich die paulinische Rechtfertigungslehre mit Jak 2, 14—26 in der Weise vermitteln kann, wie M. es schon in seinem Jakobuskommentar getan hat und jetzt mutatis mutandis wiederholt (288 ff u. ö.), scheint mir sehr fraglich. Nicht ganz überzeugt haben mich auch die Ausführungen im Exkurs „Heilsgeschichte“ oder *ἡραφή?* (334 ff). Und schließlich: in dem Exkurs „Gesetz und Evangelium nach dem Galaterbrief“ (277 ff) formuliert M. eine Reihe von Sätzen, die heute mehr oder weniger herrschende Lehre geworden sind (vor allem was das Verhältnis von Evangelium und Paränese bzw. von Indikativ und Imperativ betrifft). Indessen sehe ich gerade dort das Problem der paulinischen Paränese entstehen, wo M. abbricht: in der Tat, nicht die Indikativ-Imperativ-Relation als solche ist problematisch (der Imperativ setzt den Indikativ voraus; der Imperativ dient lediglich dazu, das geschenkte neue Sein sichtbar werden zu lassen); wohl aber entsteht ein

Problem daraus, daß die Paränese unausweichlich zu konkreter Normen-Ethik werden muß! Aber wie kann die (historisch bedingte!) Normen-Ethik (die an der jeweiligen historischen Entfremdung partizipieren wird) mit der eschatologischen Freiheit verbunden werden? Das ist das Grundproblem der paulinischen „Ethik“, von dem ich meine, daß es Paulus selbst noch nicht thematisiert hat, so daß hier eine sachkritische Interpretation nötig wäre, von der aus sich auch das Problem des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium noch einmal stellen würde.

Corrigenda: 92, Anm. 66: muß es heißen: Frucht (statt Furcht). 125, Anm. 126: Arm (statt arm) 288, Zl. 23: 2, 14–26 (statt 2, 14–28). 301, Zl. 9 ist nach Limbeck die Klammer ausgefallen. 350, Zl. 19 muß es heißen: 5, 5 (statt 5, 6). Schließlich: der Verfasser überschreibt (243) den Abschnitt 3, 19–4,7 mit: „Die wahre Heilsfunktion des Gesetzes“ (ebenso VIII). Sollte es nicht besser heißen: „Die heilsgeschichtliche Funktion des Gesetzes?“ vgl. nur die Ausführungen 244!

Wien

Kurt Niederwimmer

DANTINE WILHELM, *Jesus von Nazareth in der gegenwärtigen Diskussion*. (Gütersloher Taschenbücher Nr. 85) (126.) Mohn, Gütersloh 1974. Brosch. DM 6.80.

Vf. informiert eingehend über die in den letzten acht bis zehn Jahren erschienene Jesus-Literatur meist außerkirchlicher Autoren. So gewinnt der Leser einen guten Ein- und Überblick über die heute gängigen Auffassungen über Jesus Christus. Ein Bild von großer Variationsbreite bietet sich dar. Die Frage Jesu: „Für wen haltet ihr mich?“ wird von den Autoren so beantwortet: Jesus ist ein „politisch-sozialer Revolutionär“ (Carmichael und Lehmann); Jesus ist bedeutungslos für die Menschheit (Augstein); Jesus ist das „Beispiel maximalen Anspruchs an sich selbst“ (Machovec); Jesus ist von der kirchlichen Institution eingeschlossen „wie eine Mücke im Bernstein“ (Carmichael) und muß darum „entkirchlicht“ und „entreligionisiert“ werden; Jesus ein Pharisäer (Ben Chorin); Jesus ein „Auenseiter“ (Holl), dessen Außenseiterrolle die kirchliche Christologie durch einen „Vergottungsprozeß“ (Holl) in die metaphysische Transzendenz verlagert hat. . . . Nur die eindeutige Antwort: „Du bist der Sohn Gottes“ findet sich nicht in diesem Bändchen!

Darüber hinaus bleiben an den Referenten Dantine u.a. einige Fragen zu richten: Erfreut sich die These vom „Pharisäer“ Jesus wirklich einer gewissen Beliebtheit unter katholischen Gelehrten? (33)? Der Hinweis auf ein Vorwort Fr. Heers scheint uns kein durchschlagender Beweis! Weiters: Wird es wirklich von den „meisten Forschern als eher unwahrscheinlich bezeichnet, daß Jesus

von Nazareth so etwas wie eine Kirchen-gründung selbst schon ins Auge gefaßt habe“ (59)? Daß „mit dem rituellen Opfer auch das sakrale Priestertum verschwindet“ (70) und es in den „frühen christlichen Gemeinden keine priesterlichen Ämter gibt“ (70)? Nach Dantine „kann es keinen Christus mehr geben, in dem neben dem menschlichen Bilde des Jesus von Nazareth doch wieder auch Züge einer spekulativ konstruierten ‚Gott-heit‘ gezeichnet werden dürften“ (118) . . . Der Wert des Bändchens liegt in seiner Information.

Schwaz

Josef Steindl

ZEILINGER FRANZ, *Der Erstgeborene der Schöpfung*. Untersuchungen zur Formalstruktur und Theologie des Kolosserbriefes (215.) Herder, Wien 1974. Brosch. S 135.—.

Für den Druck stark gekürzte Fassung der 1971 abgeschlossenen Habilitationsschrift des Vf. Seither erschienene Literatur konnte leider nicht mehr eingearbeitet werden. Die Arbeit stellt sich zur Aufgabe, „der Aussage, dem Denkhorizont und dem christologisch-soteriologischen Konzept des Kolosserbriefautors nachzuspüren, um seinen Brief zu verstehen“.

Die sehr gründliche Arbeit untersucht den Gesamtzusammenhang des Kolosserbriefes, um die äußerst umstrittene Bedeutung der Beziehung Christi zur Schöpfung im Hymnus 1, 15–20 einer Lösung näherzuführen. Z. entscheidet sich nach einer Untersuchung der Struktur und der wesentlichen theologischen Aussagen des Briefes (die apostolischen Leiden, die Verkündigung des Geheimnisses, Stellungnahme und Polemik: II. Teil Theologie der Verkündigung; das neue Leben, der neue Mensch, die neue Gemeinschaft, die neue Weltmacht: III. Teil Tauftheologie) dafür, daß sich die umstrittenen Aussagen im Sinne des Verfassers des Kolosserbriefes (nicht auch des Hymnikers!) direkt auf die Funktion Christi bezüglich der Neuschöpfung, damit erst indirekt auf die Schöpfung als solche bezögen. Dabei erweist sich für Z. als formaler und inhaltlicher Drehpunkt des Christushymnus die Zwischenstrophe 1, 17–18b. So erhalten die Aussagen des Hymnus eschatologisch-ekklesiologisches Gewicht. Damit hat allerdings der Vf. die „weltumspannenden Universal Aussagen des Hymnus nicht eliminiert“. Es scheint wesentlich zu sein, „daß der Vf. mit V 20b den Hymnus im Sinne der Kreuzestheologie weiterführt“ (beide Zitate 204). Christus ist für den Hymnus als Erstgeborener der Neuschöpfung auch Erstgeborener des Universums, „nicht umgekehrt!“ (205).

In einem V. Teil „Zur theologischen Konzeption des Kolosserbriefes“ wird zusammengefaßt (207–210): Eschatologie (dem ntl Gemeingut werden präsentisch bestimmte Akzente aufgesetzt); Christologie (Christus als

End- und Totaloffenbarung Gottes wirkt sich weltweit auf die gegebene Schöpfungswirklichkeit aus). Soteriologie-Ekklesiologie (neue Wirklichkeit des Getauften ist *verborgenes* Leben mit Christus, das erst in Zukunft offenbar wird, jedoch schon gegeben ist, und sich innerhalb der Gegebenheiten „dieser Welt“ auswirken soll). Polemik (gegen eine nomistisch orientierte Lehrtradition; es scheint sich um eine „nach *judaistisch* orientierten Gesetzesobservanzen ausgerichtete Form des Christentums zu handeln“). Grundanliegen: der Vf. des Briefes „vertritt einer nomistisch orientierten Sicht des Christentums gegenüber die mit der Äonenwende eingetretene *Freiheit* des Christen jeder Mächtigkeit der Welt gegenüber“ (209), begründet „in der wesenhaften und ausschließlichen Bindung des Christen an . . . Jesus Christus . . .“ (ebd).

Für die Arbeit spricht sehr, daß sie bei selbstverständlicher Kenntnis und Verwendung der überreichen Literatur vor allem auf den Text des Kolosserbriefes bezogen ist. Längst und immer wieder Verhandeltes wird gebührend kurz referiert. Gerade die Strukturuntersuchungen scheinen eine gewichtige Stütze der These Zeilingers zu sein. Wenn auch sicherlich noch immer nicht das letzte Wort zum Problem gesprochen ist, so wird die Diskussion durch die vorliegende Arbeit mit einem gewichtigen Beitrag ergänzt. Zusätzlich zur Hauptthese auch dadurch, daß mit großer Wahrscheinlichkeit die Geistigkeit des Kolosserbriefes nicht aus gnostischen, sondern spätjüdisch-sapientialen Prämissen als wahrscheinlich herzuleiten gezeigt wird. Es ist erfreulich, daß die wertvolle redaktionsgeschichtliche Arbeit nun doch veröffentlicht werden konnte.

Salzburg Wolfgang Beilner

BEILNER WOLFGANG, *Jesus ohne Retuschen*. (332.) Styria, Graz 1974, Kunstleinen DM 34.—, S 250.—.

Der in der Jesusforschung weithin bekannte Vf. bietet in diesem Buch eine Jesusdarstellung aufgrund der Evv., dessen fünf Kapitel die Reichgottesbotschaft Jesu (theologisch richtig mit einem Abschnitt über die Wunder Jesu), sein („enttäuschendes“) Wirken, sein Leben in und aus Gott, seinen Weg zum Kreuz und seine Auferstehung behandeln. Bei der Lektüre dieses durch die eingeschobenen Zwischentitel aufgelockerten und flüssig geschriebenen Buches fällt das fast durchgängige Reden in der *Möglichkeitsform* stark auf: Nach den Evv. „soll“ oder „dürfte“ Jesus dies oder jenes getan bzw. gesagt haben, „habe“ sich das oder jenes ereignet. Durch diese „Möglichkeits“-Darstellung soll der Eigenart der Quellen, die primär nicht Tatsachenberichte, sondern in erster Linie Verkündigungsschriften sein wollen, gebührend Rechnung getragen werden (15—18).

Diese auffallend vorsichtige (oder wie man heute sagt „kritische“) Aussageform, die gelegentlich — man versteht meist nicht, wieso — unvermittelt durch indikative Behauptungen unterbrochen wird (so z. B. „soll“ der Täufer, der mit Kamelhaaren bekleidet „war“, zur Umkehr etc. aufgefordert haben [24]), überrascht jedoch in etwa angesichts der Auffassung des Vf., der in den Jesustellen der Evv. prinzipiell „ernstzunehmende alte Jesuszeugnisse“ sieht (16) und sie „insgesamt zumindest als nahes Echo auf Person und Wirken Jesu“ nicht nur versteht, sondern, wie er betont, auch „dementsprechend auswertet“ (17). Daß in der einschlägigen Materie sichere Entscheidungen oft nicht gefällt werden können, weiß jeder Einsichtige; insofern ist das Prinzip des Vf. richtig: „Was man nicht entscheiden kann, soll man nicht entscheiden“ (17). In seinen Ausführungen kommt es jedoch kaum je zur Bestimmung der „Wahrscheinlichkeitsstufen“ (16), worin nun aber B. als ebenso geschätzter wie weithin bekannter Fachmann sein abwägendes *persönliches* Urteil zur Geltung bringen könnte, ja u. E. sogar sollte. Bei der von B. geübten, nichts riskierenden Abstinenz, kommt nun leider der Leser zu kurz, der sich gerade bei nicht klaren Sachverhalten von einem Fachmann ein Urteil (auch wenn es gegebenenfalls nur ein Wahrscheinlichkeitsurteil sein kann) doch wohl sollte erwarten dürfen.

Hinter die weithin geradezu fesselnden Darlegungen, die von profunder Kenntnis des Vf. sowohl der z. T. sehr schwierigen Materie als auch der immensen einschlägigen Literatur zeugen, möchte man freilich nicht selten ein Fragezeichen setzen; hierfür nur einige Beispiele: Galt die Seligpreisung Mt 5,3 Par tatsächlich „gerade den *physisch* (vielleicht besser: materiell) Armen“ (147)? Dort (wie auch sonst oft in den Evv.) ist doch wohl „arm“ in erster Linie als = fromm (Gott gegenüber geöffnet) gemeint (wie dies erst 193 anklingt). — Kann man sagen, nach Mt 11,25 Par werde die Reichgottesoffenbarung „dummen“ Menschen geschenkt (55.237)? — Sollen die in den Evv. ausdrücklich an die „Jünger“ gerichteten Jesusforderungen wirklich *nur* ihnen, nicht auch dem weiteren Anhängerkreis Jesu gegolten haben (106ff 114)? Dann wären ja z. B. die Forderungen Mt 16, 24—28 Par (Kreuzesnachfolge etc.), die bisher, wohl mit Recht, als jeden Christen wesentlich angehend erachtet wurden, dem gewöhnlichen Kirchenvolk nicht mehr vorzutragen! — Ist der Verweis Jesu an den Diener des Annas (Joh 18, 22f) wirklich als ein Abgehen von seiner eigenen Forderung bei Mt 5,39 f anzusehen? — Wäre nach der Auffassung des Mt (5, 32; 19,9) bei Vorliegen von „Unzucht“ eine Scheidung (mit nachfolgender neuer Ehe) wirklich „nicht mehr als Ehebruch zu werten“ (190), womit das ab-

solute Scheidungsverbot Christi (Mk 10, 6—9) schon in apostolischer Zeit durchlöchert worden wäre? (Vgl. jedoch Röm 7, 2f; 1 Kor 7, 10f!). — Kann man sagen, die um des Himmelreiches willen freigewählte Ehelosigkeit (Mt 19, 12a) bedeute „einen radikalen Eingriff in die physische Integrität(!)“ des Menschen (191)? — Wären die Jüngerinnen Jesu (Lk 8, 1ff) „Frauen mit einem offensichtlich verpfuschten Leben“ (96) = „Frauen die um eine akzeptable Form des Lebens gekommen waren“ (203) gewesen (woher diese „Pauschalverdächtigung“?), dann hätte sich Jesus tatsächlich in zumindest „nicht guter Gesellschaft“ befunden. — Seinem (gesunden) Grundsatz, „auf ‚Intuition‘ bewußt zu verzichten“ (17), ist B. zumindest bei der psychologisierenden Erklärung der „besonderen Schroffheit“ Jesu gegenüber seiner Mütter untreu geworden, wonach Jesus die gegenüber Maria empfundenen „starken Affektbildungen“ durch „Schroffheit“ sozusagen abreagiert hätte (132.142); ist hingegen diese „Schroffheit“ nicht in erster Linie vom Bewußtsein Jesu seiner vom Vater aufgegebenen Sendung her zu erklären? — In seinem Wunder-Abschnitt (61—68) hat B. die „Naturwunder“ — wohl wegen der in ihnen seit neuerem gesehenen besonderen Problematik — zur Vorsicht ganz übergangen; später räumt er ihnen nur mögliche Tatsächlichkeit ein (203), sofern er bei ihnen nicht überhaupt bloß mit „Motivübertragungen aus dem jüdischen und hellenistischen Raum“ rechnet (252).

In solchem Rahmen ist man etwas erstaunt, gelegentlich auch Auffassungen zu begegnen, die in der gängigen Exegese eher als überholt gelten (ohne dadurch auch immer schon widerlegt zu sein!), etwa der Ansicht, daß Lk 1, 34b möglicherweise einen Jungfräulichkeitsvortrag Marias ausdrückt (128f), oder daß „Sohn Gottes“ von Kaiphas (vgl. Mt 26, 63Par) im christlichen Sinn gemeint gewesen sein könnte (296).

Wenn es das Hauptziel des Buches sein soll, „zu den Evv. und ihrer ... Lektüre hinzuführen“ (18), so übersieht B. dabei wohl, daß den vollen Sinn seiner zuweilen sehr konzisen Ausführungen wohl nur einer zu erfassen in der Lage ist, der mit den Evv., wenigstens im großen und ganzen bereits vertraut ist. Damit soll keineswegs geleugnet werden, daß sich das Buch, das wegen seines gemeinverständlichen Vokabulars auch einem weiteren Leserkreis zugänglich ist, bestens eignet, das Interesse für die Evv. zu fördern und zu vertiefen. Bei einer wahrscheinlich bald fälligen Neuauflage dieses jedenfalls sehr anregenden Buches mögen die zahlreichen, leider nur allgemeinen Vor- und Rückverweise innerhalb des Textes mit Seitenzahlen versehen werden. Auch ein Verzeichnis der verwendeten Schriftstellen und ein (nach den einzelnen Kapiteln abgeteil-

tes) Literaturverzeichnis wären sehr wünschenswert.

Graz

Franz Zehrer

KIRCHENGESCHICHTE

DAM CHRYSOSTOMUS, *Millionen in Rußland glauben an Gott*. Enthüllungen über die Christen in der Sowjetunion. (199.) Künzli, Jestetten 1974. Kart. lam. S 67.80.

„Die besten Helfer Moskaus sitzen im Westen“. Das sagte ein Mann, der diese „Hilfe“ am eigenen Leib durch viele Jahre erfahren mußte: Kardinal Jozsef Mindszenty. Auf einem anderen Blatt wiederum steht, daß die Christen im Westen ihren Glaubensbrüdern in den kommunistischen Staaten geistig und materiell nur mit halben Herzen geholfen haben. Oftmals schon haben lautstarke Proteste im Westen Menschen im Osten zur wirksamen Hilfe gereicht. Ein solcher permanenter Protest liegt in diesem Buch vor uns. Die Christen im Westen wissen im Durchschnitt herzlich wenig von den gläubenden Menschen in östlichen Ländern, in der 2. Welt. Es gibt nur wenig Information und der Informationsfluß läßt zudem zu wünschen übrig. Nur am Rande sei in diesem Zusammenhang ein allgemeines „Informationsdefizit“ vor allem der Katholiken ausdrücklich und nachhaltig beklagt. Dieses Defizit ist so ganz und gar nicht im Schwinden begriffen — im Gegenteil. Es paßt so wunderbar in das Konzept östlicher Medienexperten, die Schlagworte wie Dialog und Koexistenz gern und oft gebrauchen, daß die wahre Situation der gläubigen Menschen — in positiver und in negativer Hinsicht — im Unklaren bleibt. Zu diesem „Informationsdefizit“ gesellt sich als Bruder eine unfäßliche Naivität, die vor Hochschullehrern nicht Halt macht. Eine Naivität, mit der Rußlandreisen — womöglich auf Einladung und kostenfrei — unternommen werden, mit der „Dialoge“ zwischen Christen und Marxisten geführt werden. Die nützlichen Idioten der Kremlherren sind tatsächlich unter uns! In diesem Zusammenhang mag dieses Taschenbuch des bekannten westdeutschen Benediktiners nicht ohne Bedeutung sein. Es hat als erste, grundlegende Information seinen Wert, der keineswegs unterschätzt werden sollte. Es liegen nun zweifelsohne zahlreiche Publikationen vor, die sich mit der Thematik „Kirchen des christlichen Ostens“ beschäftigen. Es ist natürlich dem einzelnen Leser schwer zuzumuten, alle diese Bücher — gleichsam als Synopse — zu lesen. Gleichzeitig nagt an diesem Buch — wie an anderen auch — der „Zahn der Zeit“. Fast jedes Buch ist bekanntlich zum Zeitpunkt seines Erscheinens bereits wieder überholt. Dies gilt in Einzelheiten auch von dieser Publikation. Trotzdem darf der allgemeine Tenor, mit dem dieses Buch aus einer großen Liebe zur

östlichen Kirche heraus geschrieben wurde, nicht übersehen werden. Wer möchte an der Grundtendenz des Buches rühren? Sicherlich sind aber die Bilder, die in diesem Buch enthalten sind, von größter Aussagekraft. Gewiß kommt dem Bild heute und gerade heute größte Bedeutung zu. Dennoch vermißt man Statistiken, Aufstellungen, umfangreiches Zahlenmaterial, eine größere Aufstellung weiterführender Publikationen.

Obwohl man diesem Taschenbuch grundsätzlich eine große Verbreitung wünschen darf, bleibt doch ein großer Wunsch offen. In diesem Zusammenhang darf man hoffen, daß diese Zeilen ein mutiger Verleger liest und auch beherzigt. In diesen Tagen wird viel über die sogenannte vatikanische Ostpolitik geschrieben und gesprochen. Es fehlt uns ein „Rotbuch“ — im Grunde ist es gleich, welchen Titel es führen soll — das sine ira et studio über die religiöse Situation (von der der Katholiken bis zu jener der Moslems) in der 2. Welt umfassend informiert. Ein solches Buch, eine Dokumentation von unschätzbarem historischen Wert, wäre nicht zuletzt angesichts der Ostpolitik des Vatikans, die in nicht wenigen Kreisen auf Skepsis bis Ablehnung stößt, von größter Bedeutung. Das kommunistische System ist nämlich bereits Geschichte! Der Fachmann ist in diesem Zusammenhang in der Lage, Analysen zu erstellen. Solche Analysen wiederum würden eine beredte Warnung vor jeder Naivität im Umgang mit den Vertretern der 2. Welt darstellen. Dams Buch aber stellt einen ersten, nicht unbedeutenden Beitrag für die Erstellung einer solchen Analyse dar.

Wien

Franz Hummer

TROELTSCH ERNST, *Briefe an Friedrich von Hügel 1901—1923*. (Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler-Instituts Nr. 11) (159.) Bonifacius-Druck, Paderborn 1974. Snolin DM 8.50.

Der evang. Theologe und Philosoph E. Troeltsch (1865—1923) und der kath. Privatgelehrte Friedrich von Hügel (1852—1925) trafen einander in der Bemühung, der historischen Komponente in der Theologie Rechnung zu tragen. Troeltsch meinte einmal, das historische Denken wirke wie „ein Sauerteig, der alles verwandelt und der schließlich die ganze bisherige Form theologischer Methoden zersprengt“ (Gesammelte Schriften Bd. 2, Tübingen 1913, 730). Mit solchen Auffassungen eckten beide in ihrer jeweiligen Kirche an; andererseits wurden sie zu Wegbereitern ökumenischer Gesinnung. In einem Brief vom 5. Oktober 1922 schrieb Troeltsch: „Meiner Empfindung nach ist Ihr Katholizismus so wenig katholisch als mein Protestantismus protestantisch; wir haben beide die Christlichkeit der modernen Welt,

Sie unter Einfluß katholischer, ich unter dem protestantischer Voraussetzungen. Daher können wir auch so weite Strecken zusammengehen und können uns über den unbeweglichen Rest in Hochschätzung und Liebe vertragen“ (75).

Die 24 Briefe, die hier vorgelegt werden, sind nicht nur Zeugnisse einer edlen Freundschaft, sondern darüber hinaus ein gewichtiger Baustein für die immer noch ausständige zusammenfassende „Geschichte des Reformkatholizismus“, in der dem Halbösterreicher von Hügel ein hervorragender Platz gebührt. Daß die Briefe auch eine sehr anregende Lektüre darstellen, sei nur nebenbei erwähnt. Der günstige Preis des Buches kommt seiner weiten Verbreitung entgegen.

Linz

Rudolf Zinnhobler

BAUTZ FRIEDRICH WILHELM (Hg.), *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*. 1. bis 9. Lieferung (1440 Sp.) Bautz, Hamm/ Westf. 1970 bis 1975.

Ein Kirchenlexikon dieser Art, das über die Länder- und Konfessionsgrenzen hinweg reiches biographisch-bibliographisches Material bietet und zahlreiche Persönlichkeiten erfaßt, die in allgemeine Kirchenlexika nicht aufgenommen sind, war sicher ein Desiderat. Der Provenienz des Hg. entsprechend sind evangelische Autoren — auch der neueren Zeit — besonders gut vertreten. Man staunt darüber, daß ein einziger Mann ein so umfassendes Unternehmen gewagt hat. Gleichzeitig ist jedoch die Alleinautorschaft sicherlich auch für manche Mängel verantwortlich. Niemand kann auf allen Gebieten Fachmann sein! Die einzelnen Artikel sind daher qualitativ verschieden ausgefallen. So sind z. B. die Beiträge über Seelsorger, Lieddichter und christliche Künstler meist besser als die über Fachtheologen. Die eigentliche Leistung eines Odo Casel z.B. muß man schon kennen, um sie aus dem gebotenen Artikel herauslesen zu können.

Verschiedene Inkonssequenzen fallen auf. So werden bei den Literaturangaben die Vornamen der Autoren bald vollständig, bald nur in abgekürzter Form angegeben. Von der chronologischen Anordnung des bibliographischen Materials wird oft abgegangen, was besonders bei umfangreichen Zitationen (z. B. beim hl. Augustinus) eine Benützung sehr erschwert. Während man manchmal geradezu überrascht ist, daß auch relativ entlegene Arbeiten herangezogen wurden (z. B. bei Aeneas v. Gaza, Abraham a. S. Clara, Konrad Cordatus), werden in anderen Fällen wichtige Werke übersehen (so bei Altmann von Passau die umfangreiche Festschrift von 1965, bei Albrecht Altdorfer die Arbeiten, die die Kunstaussstellung zur Donaueschule in St. Florian angeregt haben). Bedeutende Persönlichkeiten wie ein Albertus Bohemus oder ein Boethius fehlen, während z. B. ein Al-

bert von Aschach in diesem Rahmen vielleicht entbehrlich gewesen wäre. Volkstümliche Schriftsteller wie ein O. Wimmer (Handbuch der Namen und Heiligen), H. Kühner (Lexikon der Päpste), ja selbst ein H. Hümmeler (Helden und Heilige) finden häufig Verwendung, während ich z. B. einen A. Lhotsky (Quellenkunde zur mittelalterlichen Geschichte Österreichs) und einen E. Kirschbaum (Lexikon der christlichen Ikonographie) vergeblich gesucht habe. Das fast vollständige Fehlen von Verweisen ist bedauerlich. Sucht jemand einen Propst Einwik, der hoffentlich aufgenommen wird, unter Ainwik, einen Bockelson unter Beukelson, einen Bugenhagen unter Pommer und einen Cordatus unter Hertz, ist seine Mühe umsonst.

Bei einer Rezension in dieser Zeitschrift darf nicht verschwiegen werden, daß im beigegebenen „vorläufigen Abkürzungsverzeichnis“ die Theologisch-praktische Quartalschrift (ThPQ) nur von 1848 bis 1920 Berücksichtigung findet.

Wenn hier einige Negative klar beim Namen genannt wurden, soll nicht der Eindruck erweckt werden, als wollten wir die beachtliche Leistung von F. W. Bautz verrin- gern. Wir sind ihm für sein Lexikon sogar sehr dankbar, wollten jedoch Hinweise auf vermeidbare Mängel bei den noch ausstän- digen Lieferungen geben.

Linz

Rudolf Zinnhobler

SCHRANER ANTON, *Unfehlbare Päpste?* (151.) Christiana-V. Stein am Rhein 1974. Kart. lam.

Vf. ist Pfarrer. Mit seinen Schriften — er ist schon durch mehrere Veröffentlichungen bekannt — möchte er ebenfalls seelsorgerisch tätig sein. In diesem Buch geht es ihm dar- um, die heute oft verunsicherten Katholiken in ihrem Glauben an die päpstliche Unfehl- barkeit in Fragen des Glaubens und der Sit- ten zu bestärken und „die Liebe, Anhäng- lichkeit und Treue zur Kirche und zum Papst zu fördern“ (9). Vf. bedient sich einer histo- risch-apologetischen Methode; dabei ist er ängstlich bemüht, jede Polemik zu vermei- den. Recht interessant ist die Zusammenstel- lung jener „Fälle“ (vgl. Kap. 26—35), die in der Diskussion um die Unfehlbarkeit stets eine Rolle gespielt haben, z. B. die berühmte „Causa Honorii“, die Bulle „Unam sanctam“ des Papstes Bonifaz VIII. oder der „Fall Galilei“. Hervorgehoben sei auch der flüssige Stil der Abhandlung. Kap. 6 über Bischof Stroßmayer z. B. liest sich geradezu span- nend.

Linz

Rudolf Zinnhobler

OBERÖSTERREICHISCHES LANDESAR- CHIV (Hg.), *Mitteilungen*. 11. Bd. (393) Linz 1974, Kart. S 286.—

Dieser 11. Bd. gliedert sich in 4 Teile. Die 1. Gruppe umfaßt 5 Vorträge anläßlich des Lorch Symposiums (17. 10. 1970) in der Pfarre Enns-St. Laurenz. Der 2. Teil greift 4 Themen aus der öö. Landesge- schichte auf. Im 3. Teil folgen Rezensionen, und den Abschluß bildet eine Zusammen- fassung der Ausstellung „Oberösterreich in der Geschichte“ im neuen Gebäude des öö. Landesarchivs am 28. September 1972.

Im Lorch Symposium behandelt W. Neu- müller „Die Lorch Martyrer“. Das Dekret der römischen Kongregation „pro cultu di- vino“ vom 21. April 1971 erhob an Stelle des bisherigen Landespatrons Maximilian den Martyrer St. Florian zum Patron der Diözese Linz. Ein ausführlicher Bericht ist der Auffindung der Reliquien der Martyrer- Gefährten St. Florians sowie ihrer wissen- schaftlichen Identifizierung und den schrift- lichen Zeugnissen gewidmet. Die wissen- schaftlich nicht haltbare These, der Martyrer St. Maximilian sei Bischof von Lorch gewe- sen, wurde als Fälschung erkannt. Urkund- liche Belege, Überlieferung und archäologi- sche Grabungen versuchen die Quellenlage zu klären. In einer prägnanten Studie „Lau- riacum-Lorch zwischen Antike und Mittelal- ter“ befaßt sich F. Lotter mit der letzten Phase römischer Imperialmacht in Ufernor- icum um 450 im turbulenten Zeitalter der großen Völkerverschiebung und während der Landnahme durch germanische Stämme. Zeitgenössische Quellen dienen dem Vf. als historische Unterlagen für die neue Konstel- lation im Ringen um politische Vormachts- ansprüche.

R. Zinnhobler gibt in seiner systematischen, mit reichem Quellenmaterial ausgestatteten Arbeit „Lorch und die Passauer Bistumsor- ganisation“ einen Überblick über den Aufbau der Diözese Passau aus der alten Taufkir- chenorganisation und der Entstehung von Kleinpfarren. Dekanate sind erst nach 1100 nachweisbar. Die Zusammenfassung zu gro- ßen Verwaltungseinheiten gliederte die Di- özese in fünf Archidiakonate mit eigenen Offizialen aus dem Domkapitel zu Passau. Für das Land ob der Enns war der Offizial von Enns zuständig. Die Aufteilung der Archidiakonate bewirkte eine Neugliederung der Diözese nach Dekanaten, und die Errich- tung des Bistums Linz 1783/85 legte die neuen Diözesangrenzen fest. J. Lenzenweger weist unter dem Titel „Pfarre und Dekanat Lorch im kurialen Einflußbereich“ auf die Bedeutung der Pfarre Lorch-St. Laurenz als Sitz eines Dekans seit 1158 hin. Bereits 1226 begegnet uns ein Advokat der römischen Kurie als Lorch Archidiakon, der einfluß- reich teilnimmt am politischen Geschehen seiner Zeit. Spätere Lorch Archidiakone sind als herzogliche Kanzler oder als päpst- liche Legaten oder als Auditores an der römi- schen Kurie tätig und mit Aufträgen in den

Belangen verschiedener Bistümer, Klöster und weltlicher Herrschaften betraut. K. Rehberger gibt eine Stellungnahme „Zur Verehrung des hl. Florian im Stift St. Florian“. Er geht aus von der im Jahre 1896 begonnenen lebhaften Kontroverse um die „Passio Floriani“, beruft sich auf die Kontinuität der seit dem 4. Jh. bestehenden Tradition einer Floriani-Ehrung, stützt sich auf literarische Quellen seit dem 8. Jh. und auf die Versuchsgrabung in der Gruft der Stiftskirche zu St. Florian im Jahre 1953, die den Beweis für ein Baukontinuum der Kirche bis in die Römerzeit erbrachte. Liturgie, Ikonographie, Musik und die Bedeutung St. Florians als Volksheliger sorgten für eine weitere Verbreitung der Ehrung und machten die Kirche zu St. Florian zu einem Wallfahrtszentrum.

Im 2. Teil setzt A. Zauner mit textkritischer Exaktheit seine im 10. Bd. begonnene detaillierte Untersuchung „Die Kirchweihchronik des Stiftes St. Florian“ für den Zeitraum von 1327 bis 1520 fort. Mit diesem Jahr schließt die umfangreiche Chronik, deren Quellen bis ins 13. Jh. zurückreichen und deren Erschließung neue Daten für die öö. Geschichtsforschung ergab. Die von Z. beigelegten Anmerkungen und Erläuterungen sind wertvolle Ergänzungen. H. Sturmberger entrollt zur Geschichte des Krankenhauswesens in Oberösterreich bis zum 1. Weltkrieg in der Zusammenfassung „Vom ‚Hospital‘ zum ‚Krankenhaus‘“ den historischen Werdegang der Krankenfürsorge in unserem Bundesland. Die einzelnen Stationen der Wohlfahrtspflege verweisen auf die tragenden Elemente der mittelalterlichen Gesellschaftsstruktur. Am Beginn stand das Ordenshospital. Bruderhäuser und Siedenheime wurden aus Stiftungen mildtätiger Bürger erhalten. Das Bürgerspital oblag der Verwaltung der Städte und Märkte. Leprosenhäuser und Pestlazarett wurden als Isolierstationen in den Epochen grassierender Epidemien eingerichtet. Im Zeitalter der Aufklärung setzte die Intensivierung einer öffentlichen Krankenfürsorge ein. In Linz gründeten die Elisabethinen 1745 und die Barmherzigen Brüder 1757 die ersten öffentlichen Krankenhäuser. Mit der Errichtung des Allgemeinen Krankenhauses in den Jahren 1863/65 begann für Linz das Zeitalter des Großkrankenhauses.

H. Hageneder überprüft in „Beiträge zur Geschichte der Minoriten in Enns von den Anfängen bis 1553“ die bisherigen Forschungen über den Beginn der österreichischen Minoritenprovinz und speziell des Minoritenklosters zu Enns, das sich der besonderen Gunst der Herren von Walsee erfreute. Die Bauzeit der Walseer Kapelle wird auf die Zeitspanne von 1343–1345 festgelegt. Als Patron des Ordenskonvents ist im Jahre 1308 der bedürfnislose Eremitenheilige Johann der Täufer nachweisbar. Von der Klosterkirche ist zunächst kein Patrozinium bekannt, für

das Jahr 1404 ist ein Liebfrauenaltar urkundlich bezeugt. Das offizielle Datum einer Einführung des Patroziniums Maria-Schnee in der Minoritenkirche zu Enns ist mit keiner Quelle belegt. Es sei hier vermerkt, daß in Enns auch die Kirche Maria-Anger und die ehemalige Scheiblingkirche Marienpatrozinien aufwiesen; auch in der Pfarrkirche Lorch stand ein bestifteter Marienaltar. Die „Beiträge zur Musikgeschichte des Stiftes Kremsmünster“ von A. Kellner enthalten Auszüge des P. Beda Plank 1804–1830; zahlreiche biographische Notizen sind in einem Anhang alphabetisch geordnet. Nach den Rezensionen als 3. Teil schließt der Bd. im 4. Teil mit einem Rückblick auf die Eröffnung der Ausstellung „Oberösterreich in der Geschichte“.

In einem weiten Bogen umspannen die einzelnen wissenschaftlichen Beiträge dieses Bandes die Geschichte unseres Landes von der Römerzeit bis zur Gegenwart, entwerfen ein lebendiges Bild von einzelnen Epochen, setzen sich mit kulturgeschichtlichen Fragen auseinander und geben dem Gegenwartsmenschen einen sachlichen und doch überaus packenden Einblick in den Wandel der Welt.

Linz

Rudolf Ardel

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

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

Zu den heute mit Recht geschätzten Werten wie Mündigkeit, Toleranz, Demokratie, Humanität u.a. gehört der Dialog. „Zum Dialog gehört der grundsätzliche Verzicht auf Zwang. Hier gibt es keine List, keinen Vorrang des Taktischen, keine Verschleierung. Der Dialog bekennt sich per definitionem zur Haltung intellektueller Redlichkeit. Der Dialog hinterläßt nicht Sieger und Besiegte, sondern Veränderte. Der Feind des Dialogs ist das Vorurteil, das zu schnelle, abschließende Definieren und der Triumphalismus in jeder Form. Haltung des Dialogs ist offene Haltung: offen für Überraschungen vom Gegenüber her — offen für neue Aufbrüche — offen für den Weg nach vorn. Der Dialog verfügt nicht über das Ziel“ (21f). Nichts ist wichtiger für den Theologen und den Verkündiger heute als eine neue glaubwürdige Sprache zu finden und damit in einen Dialog mit Konfessionen, Religionen, mit dem säkularen Partner einzutreten. Der Vf., Professor an der evang.-theol. Fakultät der Universität Wien, beschreibt ausgehend von M. Buber und F. Ebner in fünf Problemkreisen die Dimensionen des Dialogs, versteht Theologie überhaupt als Dialog (darin bes. bemerkenswert 39ff die Einstellung der Theologie in den Raum der Wissenschaften) und legt schließlich sechs Gesprächsmodelle

vor: Gesprächspartner 1: Säkulare Welt. Gesprächspartner 2: Religion und Religionskritik. Gesprächspartner 3: Katholizismus (Modellfrage: Glaube und Welt nach dem Vatikanum II). Gesprächspartner 4: Abstrakte Künstler. Gesprächspartner 5: Abstrakte Kunst (Modellfrage: Christusbild). Gesprächspartner 6: Moderne Schriftsteller (Modellfrage: Das Problem des Bösen). Wir müssen es uns versagen, sie hier zu skizzieren. Jedes verdient höchste Beachtung, belohnt den Leser mit vertieften Einsichten, wie etwa mit dem Ergebnis der 2. Untersuchung: „daß die Größe des christlichen Glaubens darin besteht, daß er gelassen sein Ja und sein Nein zur Welt der Religion zu formulieren versucht. Damit stellt sich solcher Glaube nicht auf einen Zuschauerstandpunkt, sondern das bedeutet, daß er sich selber einmal als Religion mit all ihren Möglichkeiten und Zweideutigkeiten gestaltet und ein andermal als Religionskritik. Die Größe des christlichen Glaubens besteht also in seinem Entlassensein aus allem Zwang der Kategorien. Dieses Entlassensein gründet in der Transkategorialität Jesu Christi. Dieses Entlassensein wird daraufhin existentiell und zum Lebensvollzug, wo sich Christen nicht von Menschen abwenden, sondern sich mit ihnen solidarisieren: je nach Situation einmal mit dem „homo religiosus“ und einmal mit dem mündig gewordenen Menschen von heute“ (109).

Graz

Johannes B. Bauer

GRABNER-HAIDER ANTON, *Theorie der Theologie als Wissenschaft*. (231.) Kösel, München 1974, Paperback DM 28.—.

In einer kurzen Stellungnahme zur heutigen theologischen Situation am Schluß dieses Buches stellt der Autor mit Recht fest, sie sei „nicht selten gekennzeichnet durch einen Verlust des scharfen Denkens einerseits und durch einen Verlust an spiritueller Tiefe andererseits“ (213). Zunehmende Kritik aus dem kirchlichen Lager wie auch von den Vertretern der Einzelwissenschaften haben die Glaubenswissenschaft in eine Rollenunsicherheit getrieben, die höchst negative Auswirkungen hat. Ein wesentliches Gravamen betrifft gerade ihre Wissenschaftlichkeit, von der sie nach Ansicht der einen zu viel, nach der anderen zu wenig habe. Vf. durch einschlägige Veröffentlichungen bereits renommierter, möchte angesichts dieser Lage den Versuch einer wissenschaftlichen Selbstbegründung der Theologie unternehmen. Er bedient sich dabei der analytischen Methode, deren Grundlagen im besonderen wie im allgemeinen (wissenschaftstheoretische Erörterungen) im 1. Teil (Kap. 1—5) knapp dargestellt werden. Im mittleren Teil (Kap. 6—7) geht der Autor auf sein eigentliches Thema ein: die Verknüpfungen wie die Sonderheiten von Glauben und Wissen werden erör-

tert. Deutlich wird auf den Entscheidungscharakter des erstgenannten abgehoben. Dennoch eignet der Theologie als Systematisierung der religiösen Glaubenssprache Wissenschaftscharakter, wie an Hand einer Analyse eben dieser Sprache gezeigt wird. Im letzten Teil (Kap. 8) endlich leitet er aus diesem Wissenschaftsbegriff die einzelnen theologischen Disziplinen ab, deren Spezifikum und Methoden kritisch untersucht werden.

Das vorliegende Werk, eines der ersten von kath. Seite auf diesem Gebiet überhaupt, muß man lebhaft begrüßen: es bietet eine erste Deckung eines allmählich erheblichen Nachholbedarfs an theologiebezogenen wissenschaftstheoretischen Erörterungen. Es gibt eine wirklich fundamentale Theologie an die Hand, die sehr sachlich und nüchtern in die Problematik einführt, die heute allenthalben in den Grundlagenwissenschaften diskutiert wird. Dabei soll an dieser Stelle nicht die Frage aufgeworfen werden, wie weit diese dem Proprium christlicher Theologie adäquat gerecht werden können. Das Verdikt gegenüber dem dialektischen Denken wäre jedenfalls nochmals zu überprüfen. Wer die zeitgenössische Debatte verstehen und sich daran beteiligen will, wird jedenfalls eine sachkundige Einführung durch dieses Werk vermittelt bekommen. Es ist freilich keine leichte Lektüre, da die wissenschaftstheoretische Terminologie zwar klar dargelegt, aber doch nicht genügend illustriert wird, so daß Anfänger einige Mühe aufwenden müssen, um die Basis der Untersuchung zu verstehen.
Bochum Wolfgang Beinert

SCHOLL NORBERT, *Befreiter Glaube—befreiender Glaube. Orientierungshilfen*. (133.) (Experiment Christentum, Nr. 16) Pfeiffer, München 1974. Kart. lam. DM 14.80.

Als Ausgangspunkt für sein Buch nennt Sch. die Tatsache, daß viele Menschen mit ihrem Glauben Schwierigkeiten haben. Der Glaube, der entlasten und befreien sollte, ist selbst zu Last und Bürde geworden. In 14 Kap., die schlagwortartig überschrieben sind, versucht er nun, die Schichten abzutragen, die aufgrund geschichtlicher oder menschlicher Eigenheiten den christlichen Glauben überwuchert haben, und zu dem vorzudringen, was Christus offenbar gewollt hat und was die Menschen aller Zeiten in Wahrheit zu erlösen vermochte und vermag. Daß er dabei mit manch liebgewordener Gewohnheit nicht gerade zimperlich umgeht, liegt wohl auch in der Natur der Sache.

Es wäre nun gewiß bedauerlich, wenn das Buch lediglich denen Handhaben liefern würde, die oberflächlich an der Kirche herumnörgeln und kritisieren, ohne mit dem Herzen am Schicksal der Kirche Anteil zu nehmen, es wäre jedoch schön, wenn sich jene, die sich für die Kirche verantwortlich

fühlen, mit derartigen Gedanken auseinanderzusetzen. Auch wenn es bitter und anstrengend ist, unangenehme Wahrheiten zur Kenntnis zu nehmen — ohne sie gleich im vorhinein als böse Unterstellung abzutun und dadurch zu erreichen, daß andere erst recht daran festhalten — so kann darin der Anfang eines Heilungsprozesses liegen. Ob dies tatsächlich geschieht, liegt jedoch nicht mehr in der Hand des Vf. eines Buches.

Das Gemeinte ist verständlich dargelegt, die Sprache ist leicht lesbar. Wer mit Menschen zu tun hat, die daran sind, erwachsen zu werden, und dabei Gefahr laufen, mit den kindlichen Formen des Glaubens den Glauben selbst hinter sich zu lassen, weiß wohl, welche Hilfe von einem Buch kommen kann, in dem versucht wird, den Glauben von „Überwucherungen“ und „Wildwuchs“ zu befreien, und wird nicht in kritische Formulierungen sogleich eine böse Absicht hineininterpretieren.

Linz

Josef Janda

LÉGAUT MARCEL, *Der alte Glaube und die neue Kirche*, Erfahrungen eines Christen. (128.) (Herder-Bücherei 503). Freiburg 1974, Kart. lam. DM 3.90.

Rund zwei Drittel dieses Buches bildet ein Interview, das 1972 erstmalig in einer französischen Zeitschrift veröffentlicht wurde. Darin steht L. Rede und Antwort über seinen Lebensweg, den er gegangen ist, und über die Erfahrungen und Erkenntnisse, die er dabei gewonnen hat. Im großen und ganzen decken sich die gemachten Äußerungen mit den bereits in den anderen Büchern dargelegten Gedanken; durch die Form von Frage und Antwort sowie durch andere Formulierungen kommen jedoch neue Gesichtspunkte zur Geltung, die einem beim Lesen der anderen Bücher unter Umständen nicht in derselben Deutlichkeit bewußt geworden sind.

Das letzte Drittel des Buches ist der Abdruck eines Vortrages zum Thema: „Eine neue Kirche?“, den L. 1972 in Lüttich (Belgien) gehalten hat. Aus den Worten von L. spricht eine tiefe Gläubigkeit und auch eine klare Bejahung der konkreten Kirche, der er sich immer zugehörig wußte. Dies hindert ihn jedoch nicht, in einer sehr offenen Sprache von den Änderungen und Bekehrungen zu sprechen, denen sich die heutige Kirche dringend unterziehen müßte. Gerade aber weil man L. nicht oberflächliche Kritiksucht und Besserwisserei nachsagen kann, machen seine diesbezüglichen Äußerungen nachdenklich. Man beginnt zu überlegen, warum diese so selbstverständlich erscheinenden Änderungen dann in der Praxis offenbar doch sehr schwer durchzuführen sind.

Wer sich gern mit den Gedanken von L. auseinandersetzt, wird auch dieses Buch mit Gewinn zur Hand nehmen. Allerdings kann

man sich des Endrucks nicht ganz erwehren, daß der Grund für das Erscheinen dieses Bändchens mit auch in der Nachfrage nach den Büchern von L. gelegen ist.

Linz

Josef Janda

FETSCHER IRING/MACHOVEC MILAN (Hg.), *Marxisten und die Sache Jesu*. (Gesellschaft und Theologie, Systematische Beiträge, Nr. 14) (115.) Kaiser, München/Grünwald, Mainz 1974. Paperback.

„Die Geschichte des Urchristentums bietet merkwürdige Berührungspunkte mit der modernen Arbeiterbewegung“ (13). Dieses von I. Fetscher in seinem Beitrag „Marxisten und die Sache Jesu. Heute und einst“ angeführte Zitat von Fr. Engels beleuchtet die Grundtendenz des kleinen Sammelbandes. Es geht um Gemeinsamkeiten, früher und heute. Die Bedeutung und die Einmaligkeit der Person Jesu wird erkannt und anerkannt. Sie liegt nach L. Lombardo-Radice (sein Beitrag: Sohn des Menschen) darin, daß Jesus die Leiden seiner Mitmenschen auf sich genommen hat (18). So ist nach L.-R. der „Charakteristische Zug“ des Christentums „der Glaube an den absoluten Wert jedes Menschen, so wie er ist“ (19). L.-R. ist sich bewußt, daß auch dann, „wenn kein Mensch mehr an eine heilige Dreifaltigkeit und an eine zweite göttliche Person glauben wird, die Lehre Jesu, des Sohns des Menschen, und sein Leben und Sterben für die ganze Menschheit sehr wichtig bleiben werden“ (21).

R. Garaudy stellt in seinem Beitrag „Glaube und Revolution“ 3 Postulate schöpferischer Existenz des Menschen auf, und zwar das biblische Postulat der Transzendenz, das Postulat der Relativität und das Postulat des Offenseins. Für G. sind die Postulate der Hoffnung, des revolutionären Handelns zugleich biblische, evangelische Postulate. Seine Äußerung, „Der Marxismus muß kommen, damit die Christen lernten, sich wieder um die Zukunft dieser Erde zu sorgen“ (37) trifft insofern die Wirklichkeit, als jene Konkurrenz zur Neubestimmung zwingt. Daß der Marxismus auch vieles enthält, wovon das Christentum lernen kann, wie man es nicht machen soll, muß allerdings im selben Atemzug dazu vermerkt werden. Dennoch: Der Marxismus enthält viele Kernelemente, die sich mit der Sache Jesu berühren. Dies beweisen auch die weiteren Beiträge des kleinen Sammelbandes.

L. Kofler mit „Jesus und die Ohnmacht“, K. Farner mit „Jesus als Brandstifter — Christus als Brandlöscher“, L. Kolakowski mit „Jesus Christus — Prophet und Reformator“, M. Machovec mit „Die Sache Jesu und marxistische Selbstreflexionen“ und B. Bosnjak mit „Was bedeutet das Dilemma: Jesus-Marx?“ Wozu die Lektüre des kleinen Bändchens anregen sollte, ist die von M. Machovec erwähnte „Selbstreflexion“. In solcher

Selbstreflexion, so meinen wir, vermag die eine Seite von der anderen so manches zu lernen: Wie man es nicht machen soll und auch, wie man es besser machen kann.
Graz Valentin Zsifkovits

ROLFES HELMUTH (Hg.), *Marxismus — Christentum*. (Grünewald Materialbücher 6) (334.) Mainz 1974. Paperback DM 28.50.

Dieses Materialbuch enthält 19 Beiträge von unterschiedlichem Niveau. An zentralen Themen werden zunächst Anfragen sichtbar gemacht, die vom Marxismus an den christlichen Glauben gerichtet sind. Sodann wird die Problematik eines Dialogs aufgrund von Erfahrungen im bisherigen „Dialog“ zwischen Christen und Marxisten aufgezeigt. Im auswertenden Teil werden die vielfältigen Informationen und Problemstellungen für die Bildungsarbeit systematisch zubereitet. Die Besprechung kann nicht auf alle Beiträge näher eingehen. Einige seien besonders hervorgehoben.

W. Kern zeichnet, mit geschickter Zitatauswahl illustrierend, „die Religionskritik des Marxismus“, wobei er abschließend eine Gegenkritik zur marxistischen Religionskritik anbringt. H. Rolfes bringt in seinem Beitrag „Marxistische Jesusdeutungen“. Am Schluß bemerkt er, daß die theologische Deutung des uneinholbaren Anspruchs Jesu allererst eine Frage der Praxis sei, in der „mit der Berufung auf Jesus Christus um der größeren Humanität willen die Zukunft des Menschen gegen jede menschliche Machtergreifung und gegen jede totale menschliche Selbsteinsetzung in den Sinn der Geschichte verteidigt wird“ (58). Hier ist an Rolfes die Frage zu stellen, ob nicht eine Deutung durch die Praxis bereits eine Deutung vor der Praxis voraussetzt.

L. Rützi schreibt zu Beginn seines Beitrages „Politische Theologie“: „Im Rahmen des vorliegenden Beitrages scheint es jedoch sinnvoller zu sein, sich nicht auf die Aspekte der expliziten Konfrontation und der gegenseitigen Abgrenzungen von Marxismus und politischer Theologie zu beschränken, sondern die Intention und Arbeitsweise der politischen Theologie vorzustellen“ (206). Was der Autor dann tatsächlich zur Politischen Theologie aus der Perspektive Marxismus — Christentum bringt, fällt zu beschränkt aus. Auch wären präzisere, differenziertere und besser durchdachte Urteile wünschenswert, wenn es z.B. heißt, daß „angesichts der ‚Grenzen des Wachstums‘ Richtlinien und Maßstäbe erforderlich sind, die die traditionellen Werte- und Normensysteme als hoffnungslos überholt, ja geradezu als schwer zu überwindende Hindernisse erscheinen lassen“ (217). Der Autor bedenkt nicht, daß gerade angesichts der Expansionsgrenzen Aussagen der traditionellen christlichen Ethik über soziale Gerechtigkeit und Liebe, über

die Notwendigkeit des Verzichtes u.dgl. wiederum einmal höchst aktuell sind.

Eine gute Zeichnung der Theologie der Befreiung bietet J. Almeida mit dem Beitrag „Theologische Reflexion im Rahmen des Lateinamerikanischen Prozesses der ‚Befreiung‘“. Was dort in einem Zitat von Fischer über den besonderen christlichen Beitrag zum Lateinamerikanischen Sozialismus referiert wird, muß als ständiges Ziel doppelt unterstrichen werden. Es heißt in diesem Zitat: „Darin einbeschlossen ist — gerade als besonderer Beitrag des christlichen Engagements — eine kritisch-dialektische Haltung gegenüber den graduellen und möglicherweise auch verfehlten Realisierungsversuchen eines solchen Projekts“ (223).

Graz Valentin Zsifkovits

DOGMATIK

WACKER PAULUS, *Hat unser Glaube noch Chancen?* (191.) Schöningh, Paderborn 1969. Kart. lam. DM 8.80.

Die Entwicklungen in Theologie und Praxis der Kirche, schon vor dem II. Vatikanum begonnen, durch dieses gefördert und in seine genuinen Bahnen gelenkt, sind noch immer nicht voll „begriffen“ von denen, auf die hin sie eigentlich gemeint sind: die Christen, denen das Leben Jesu Christi in der Kirche Hoffnung und Sinn ihrer Existenz geben soll. So gesehen sind Bücher, wie das hier zu besprechende, immer zu begrüßen. Dieses bemüht sich, wie manche andere, um das Heranführen breiterer Schichten der verständigen Christen an das, was heute in Theologie und Kirche nottut und sich entwickelt, wenn auch nicht immer mit den erwarteten Erfolgen. Die Leser, denen das Buch zuge-dacht ist, werden für manche auch heute noch nicht überwindene, brennende Probleme Antworten finden, die zu vertieftem Verständnis der Glaubenssituation unserer Kirche führen können.

Der Autor weiß die Frage des Buchthemas mit einem überzeugenden Ja zu beantworten. Er zeigt zunächst auf, wie sehr das noch immer gängige Begriffspaar „progressiv“ — „konservativ“ eine allzu billige Alternative darstellt. Das 1. Kap. (13—34) schließt den tieferen und wahren Sinn dessen auf, was göttlich-christliches Bewahren einerseits und was lebendiges, immer neues Leben vom Herrn her andererseits bedeutet. Damit ist auch schon der Weg gewiesen für die Thematik des 2. Kap.: Ändern sich die Dogmen? (35—56). Es wird deutlich gemacht, daß die Dinge nicht so einfach sind, wie es bei oft allzu emotionalen Reden „linker“ oder „rechter“ Vertreter des christlichen Glaubens scheinen mag. Weiter wird vom „Glauben können in einer veränderten Welt“ gehandelt (57—159). In diesem sehr langen Kapitel führt W. an das Verständnis geschicht-

licher Entwicklungen heran, wie sie unausweichlich auch auf die Kirche und somit auf jeden einzelnen Christen zukommen. Schließlich weiß der Autor zur Frage „Kirche und Lehramt — Hindernis oder Hilfe meines Glaubens?“ klare Denkwege für solche Christen aufzuzeigen, die von manchen allzu „theologisch-wissenschaftlichen“ Kontroversen oft nicht ohne Grund (bis heute und wohl noch länger) beunruhigt sind. Ein Anhang (187—191) bringt noch die Eingabe bekannter Theologen an den Hl. Stuhl „Die Freiheit der Theologen und der Theologie“, die 1969 dem Heft 1 von Concilium 1969 beigelegt war.

Insgesamt gesehen können die Handreichungen und Überlegungen dieses Buches gute Dienste für die Verkündigungsvorbereitung wie auch zu eigener Orientierung engagierter Laien leisten.

Wien

Raphael Schulte

RATZINGER JOSEPH (Hg.), *Die Frage nach Gott*. (Qu. disp. 56) (175.) Herder, Freiburg 1972, Kart. lam. DM 16.—.

Bei dieser Quaestio disputata handelt es sich um die Darbietung der Vorträge der Tagung der Arbeitsgemeinschaft Katholischer Dogmatiker und Fundamentaltheologen vom 28. bis 30. 12. 1970 in Würzburg. Daß die Frage nach Gott wieder mehr in den Vordergrund gerückt ist, als man vielleicht vermutet hatte, und daß sie noch immer zu den wichtigsten theologischen Problemen heute gehört, in der systematischen wie auch praktischen Theologie, ist allgemein bekannt. So bieten die Vorträge der genannten Tagung einerseits einen guten Einblick in diese Frage wie auch in die Richtung der Lösungsversuche heute, andererseits weisen sie auch auf die notwendig anzugehenden weiterführenden theologischen Forschungsarbeiten hin. Da sich alle Autoren (mehr oder weniger) auch um eine recht verständliche Sprache bemühen, ohne dabei der Sache, die ja nicht banal ist, Abbruch zu tun, so kann der vorliegende Band sicher auch den „Praktikern“ gute Dienste leisten, denen die Zeit und Muße zum Studium größerer Werke abgeht. Das Buch gliedert sich in 4 Abschnitte von jeweils 2 Vorträgen. Nach einer die Themenstellung aller Referate aufschließenden und erklärenden Einleitung von J. Ratzinger (5—8) beginnen den Reigen die Beiträge zum „Philosophischen Fragen nach Gott“. B. Welte legt einen „Versuch zur Frage nach Gott“ vor (11—26). Darin radikalisiert er die Sinnfrage des Menschen und weist auf die Grundentscheidung hin, die dieser im Angesicht des zunächst unentschieden bleibenden Nichts zu fällen hat. Auf diesem Wege läßt sich die Gottesfrage in Bewegung halten, da die Ebene des rein Faktischen überschritten ist. B. Casper zeigt „die Unfähigkeit der Gottesfrage im positivistischen

Bewußtsein“ auf (27—42), und das besonders in Auseinandersetzung mit Wittgenstein. Es wird aufgewiesen, daß in dem (auch neo-) positivistischen Denken eine Aporie ungelöst bleibt. Vielleicht könnte, so Casper, von daher doch ein Weg aufgezeigt werden, die Gottesfrage zumindest offenzuhalten.

Der 2. Abschnitt spricht „zum Gottesbild der Bibel“, angeführt von dem Beitrag A. Deisslers, „Der Gott des Alten Testamentes“ (45—58). Diese Ausführungen können als eine kurze Darbietung jener Gedanken angesprochen werden, die D. schon in *Mysterium Salutis* Bd. II (1967) vorgelegt hat. Von besonderer Eigenart und gewichtig scheint uns der Beitrag W. Thüsing zu sein: „Das Gottesbild des Neuen Testaments“. Hier werden, wohl erstmals in dieser Form ernstlich durchgeführt, die grundlegenden christologischen Aussagen des NT auf die ntl aufgefüllte Theologie hin erschlossen. Wenn Th. schreibt, „die Themafrage nach dem Gottesbild des NT kann also auch als die Frage nach der ‚christologischen Theologie des NT‘ gestellt werden“ (59), so zeigen seine erhellenden Ausführungen, daß wohl nur auf diesem Weg das zum Vorschein kommt, worauf es in der Darbietung des ntl Gottesbildes im Vergleich zu dem des AT gerade ankommt. Vor allem die Neuheit des ntl Gottesverständnisses, zugleich mit der Kontinuität zum AT, dürfte deutlich herausgearbeitet worden sein. Dazu weist Th. selbst auf die ausführlichere Darlegung dieser seiner Gedanken in der anderen Qu. disp. hin, die (zusammen mit K. Rahner) die „Christologie — systematisch und exegetisch“ darbietet (Freiburg 1972).

Die 3. Gruppe der Beiträge, „Theologie als Frage nach Gott“, wendet sich wissenschaftstheoretischen und hermeneutischen Fragestellungen zu. E. Biser weist in *Atheismus und Theologie*“ (89—115) auf die Notwendigkeit hin, die Aporien bisherigen theologischen Denkens, wie sie durch den heutigen Atheismus aufgedeckt worden sind, als ernstzunehmende Momente heutiger, weiterführender Theologie aufzunehmen. Er fordert eine Aporetik der Theologie, ein Anliegen, dem sicher Berechtigung bescheinigt werden kann, wenngleich man davon nicht alles Heil wissenschaftlicher Theologie heute erwarten kann. K. Lehmann behandelt das Thema „Kirchliche Dogmatik und biblisches Gottesbild“ (116—140). Er zeigt auf, wie heute angebrachter von Gott zu reden sei, nachdem das bisher „metaphysisch“ geprägte Gottesbild irgendwie der Vergangenheit anzugehören scheint. Jedenfalls ist es der vordergründige Eindruck, daß „die Deckung von kirchlich-dogmatischem Gottesbegriff und biblischem Gottesbild ... keine Selbstverständlichkeit mehr“ ist, freilich auch das biblische Gottesverständnis heute alles andere als

fraglos genannt werden kann. Auch L. weist also auf Aporien des klassischen Gottesverständnisses hin, um dann Möglichkeiten eines Weges heutigen Sprechens von Gott in Verantwortung anzugeben.

Die beiden letzten Vorträge, zusammengefaßt unter dem Titel „Auf dem Wege zur Verkündigung“, zeigen die Notwendigkeit und die mögliche Weise heutiger Gottesverkündigung auf. W. Kasper, „Die Gottesfrage als Problem der Verkündigung. Aspekte der systematischen Theologie“ (143–161), bringt zu Bewußtsein, daß das Wort „Gott“ einerseits aus der Überlieferung überkommen, andererseits aber eben auch verbindlich immer neu zu verkünden ist. Dem christlichen Sprechen von Gott kommt eine innerlich geschichtliche und kirchliche Dimension zu (144); ihm eignet immer Zeugnis-Charakter. So stellt sich die Frage, auf Grund dieses stets neuen Auftrages der christlichen Verkündigung, wie „man innerhalb einer evolutiv-geschichtlich gewordenen Welt verantwortlich und verständlich von Gott sprechen“ kann (148). Auf diese Frage antwortet K. vom Standpunkt eher der systematischen Theologie, während K. Delahaye das Problem aus der Sicht der praktischen Theologie angeht: „Die Gottesfrage als Problem der Verkündigung. Aspekte der praktischen Theologie“ (162–175).

Aus diesen kurzen Andeutungen dürfte klar werden, welchen Dienst diese Qu. disp. allen leistet, die sich in Systematik wie in der Praxis mit der Gottesfrage und der Verkündigung des christlichen Glaubens an Gott zu befassen haben. Die weiterführende Arbeit tut not.

Wien

Raphael Schulte

FINKENZELLER JOSEF, *Glaube ohne Dogma?* Dogma, Dogmenentwicklung und kirchliches Lehramt. (94.) Patmos Düsseldorf 1972. Paperback DM 9.80.

Wörter wie „Dogma“, „Dogmatismus“ u.ä. sind bei modernen Menschen nicht gerade beliebt. Ihre (faktisch mit negativen Vorzeichen erscheinende) Verwendung heute trägt mit dazu bei, daß man das, was christlich eigentlich mit „Dogmen“ angesprochen sein soll, schon wegen dieser Bezeichnung für suspekt und dem modernen Menschen nicht mehr zumutbar hält. So greift der Titel dieses Buches schon (freilich mit berechtigtem Fragezeichen versehen) das Anliegen auf, das man heute oft hört: Glauben ja, aber bitte ohne Dogmen! Der Autor legt in leicht verständlicher Form dar, was das Verstehen und dann auch Annehmen christlicher Glaubens„sätze“ möglich macht. Er versucht dabei, gerade auf jene ausgesprochenen oder auch unausgesprochenen Fragen einzugehen, die aufkommen, wenn es um das Glauben von „Dogmen“ geht, zumal solcher, die in

weit zurückliegender Geschichte gestaltet worden sind.

Der 1. Paragraph behandelt „das traditionelle Verständnis von Dogma und Dogmenentwicklung in der theologischen Problematik von heute“ (9–31), der 2. „die sprachliche Gestalt und den geschichtlichen Standort des Dogmas“ (32–59). Sodann werden „die Grenzen des Dogmas und die Folgerungen für die Theologie“ angegeben (60–78). Den Abschluß bilden Überlegungen unter dem Thema „Der Pluralismus in der Theologie — die Einheit des Glaubens und das kirchliche Lehramt“ (79–94). Daraus erhellt, welch weiter Bereich heutigen Fragens im Hinblick auf Dogma, Dogmenentwicklung, Lehramt usw. zur Sprache kommt. Insgesamt gesehen sicher eine Hilfe für jene, denen an einer kurzen, sachgerechten Information und Wegweisung gelegen ist. Daß ein so weites und auch schwieriges Feld der Theologie auf so wenigen Seiten nicht in aller Tiefe noch Exaktheit dargelegt werden kann, ist klar. Man darf also keine unberechtigten Forderungen an diese Darlegungen stellen. Sie bieten übrigens jene Gedankengänge in aller Kürze dar, die F. selbst, wie auch bes. K. Rahner und W. Kasper in größeren und eher für Fachkollegen bestimmten Abhandlungen schon früher vorgelegt haben; darauf wird allenthalben hingewiesen.

Bestimmte Aussagen würde man sich, auch bei der gebotenen Kürze, ein wenig differenzierter wünschen. So kann man sicher nicht derartig einfach sagen: „Nach dem Ausweis der Geschichte dienen als Sprachkleid und Ausdrucksgestalt des Dogmas philosophische Begriffe, die aus der Natur der Sache der Philosophie einer bestimmten Zeit, eben der Zeit der Definition, entnommen sind“ (60). So pauschal ist dieser Satz nicht zu halten. Es unterliegt ja doch keinem Zweifel, daß für die meisten theologischen Aussagen und sogar definierten Dogmen auch das Sprachkleid erst überhaupt gebildet werden mußte, und zwar seitens der Theologen selbst, wenngleich mittels (theologisch-) denkerischer Bemühung und unter Einbezug vorhandener Kategorien. Wäre z.B. der Personenbegriff in der Väterzeit wie dann im Mittelalter ohne das christlich-dogmatische Bemühen im Sinne des intellectus fidei überhaupt so ausgestaltet worden, wie es faktisch geschehen ist? Auch würde der Rez. noch eine wesentliche Unterscheidung anbringen zwischen Neugestaltung des Sprachkleides oder der Sprachgestalt einer dogmatischen Aussage und, andererseits, einer Neuinterpretation eines Dogmas (vgl. 61). Aber dieserart „Ungenauigkeiten“ können sich leicht einschleichen, wenn äußerste Kürze der Ausführungen geboten ist. Solange sie nicht zu Mißverständnissen führen, tun sie der Sache

keinen Abbruch. Und diese muß immer wieder geleistet werden.

Wien

Raphael Schulte

GROSS JULIUS, *Geschichte des Erbsünden-dogmas*. Ein Beitrag zur Geschichte des Problems vom Ursprung des Übels. Bd. I: Entstehungsgeschichte des Erbsünden-dogmas. Von der Bibel bis Augustinus; Bd. II: Entwicklungsgeschichte des Erbsünden-dogmas im nachaugustinischen Altertum und in der Vorscholastik (5. bis 11. Jh.) (583.); Bd. III: Entwicklungsgeschichte des Erbsünden-dogmas im Zeitalter der Scholastik (12. bis 15. Jh.) (436.); Bd. IV: Entwicklungsgeschichte des Erbsünden-dogmas seit der Reformation (360.). Reinhardt, München 1960, 1963, 1971, 1972. Ln. Dm 26.—, 56.—, 65.—, 68.—.

Innerhalb der christlichen Theologie hat eine kritische Neubesinnung auf die traditionelle Erbsündenlehre eingesetzt, die spätestens seit dem II. Vatikanum auch im kath. Bereich unternommen wird. In diesem Kontext kann das vierbändige Werk mit insgesamt beinahe 1800 Druckseiten lebhafter Aufmerksamkeit sicher sein. Vom AT bis zum Jahr 1970 untersucht und verarbeitet der Vf. alle wichtigen theologischen Stellungnahmen des Katholizismus, des Protestantismus und der östlichen Orthodoxie. Das Schwergewicht liegt allerdings auf der Darstellung der Geschichte der Lehre innerhalb der kath. Kirche. Das Dogma von Trient wird demgemäß zum Ausgangs- und Fragepunkt der Untersuchung gemacht. Mit einem offensichtlich unermüdlenden Fleiß läßt G. die Autoren der einzelnen Voten zu Wort kommen, nachdem er sie kurz und treffend charakterisiert hat. Dabei bleibt er immer Herr über die gewaltige Materialfülle, die lebendig, klar und übersichtlich dargeboten wird. Besonderen Dank verdient er für die Zusammenfassungen, die nach beinahe jedem Kap. und vor allem am Ende der Darstellung eines größeren Entwicklungsabschnittes gegeben werden. Sie vermitteln einen ausgezeichneten Überblick über die anstehenden Fragen.

In diesem Rahmen kann der Rez. nicht auf die Details der Arbeit eingehen. Er begnügt sich daher, den Autor zu fragen, welchen Beitrag er an Hand des Ergebnisses seiner Untersuchungen zur heutigen Debatte liefert. Schon von Anfang an wird er auf ein sehr kritisches Referat vorbereitet. „Frei von bekenntnismäßiger Bindung soll diese Arbeit einzig der Erforschung der Wahrheit, d.h. des Geschichtlich-Tatsächlichen, dienen“, wobei „der Vernunft die führende Rolle des Sichtens, Prüfens und Ordners“ zukomme (I, 11). G. geht also eher religionswissenschaftlich als dogmengeschichtlich vor. Er kommt dabei zum Ergebnis, daß weder das AT noch das NT für die Begründung des tridentinischen Lehrsatzes hinreichen, der darum unbiblisch genannt werden müsse

(I, 68). Sein eigentlicher Architekt ist Augustinus gewesen, der ihn im antipelagianischen Streit erfunden hat, gestützt auf eine unhaltbare Exegese und einen unwissenschaftlichen Traditionsbeweis. Die ganze Konstruktion muß daher „wie ein Kartenhaus“ zusammenfallen, wenn man sie mit wissenschaftlichen Maßstäben überprüft (I, 370). Die Kirche, die sie, wenn auch nicht in allen, so doch in den wesentlichen Punkten übernommen hat, ist somit einem Theologen erlegen, bei dem Freiheit, Vernunft und Menschlichkeit auf der Strecke bleiben (I, 375). Die Folgerung liegt nahe, daß diese dann wohl dort auch keine Heimstatt haben. In der weiteren Entwicklung im Abendland — im Orient kann die Lehre wegen des präponderanten Schöpfungsoptimismus nie Fuß fassen — mildert zwar bereits die Vorscholastik den strengen Augustinismus mit seinen pessimistischen Thesen über die massa damnata, die absolute Prädestination und den Verlust der Wahlfreiheit durch Betonung der These vom göttlichen Heilsuniversalismus. Das aristotelische Denksystem der Scholastik gestaltet die Erbsündenlehre noch weiter um. Aber letztlich erreicht auch diese Epoche ihre Ergebnisse auf die gleiche Weise wie der Lehrer von Hippo: durch eine unzulängliche und unwissenschaftliche Exegese der Bibel und der Väter in Verbindung mit kühnen philosophischen Spekulationen.

Bezeichnend für die Sicht des Vf. ist das Motto, das er seinem 3. Bd. voranstellt; es ist den Schriften Bellarmins entnommen, der es freilich in ganz anderem Zusammenhang verwandte: „Nichts ist so absurd, daß man es einem nicht einreden könnte, wenn auch nicht mit einem wahren, so doch mit einem wahrscheinlichen Grund“. Die Reformatoren des 16. Jh. machen nochmals den Versuch, auf die strengen augustinischen Thesen zurückzugreifen; das lehnt das Konzil von Trient zwar ab, doch macht es sich wenigstens indirekt wieder den gleichen Erbsündenbegriff zu eigen. Ernstliche Zweifel daran melden erst die Modernisten an, deren Argumente dann endgültig in der gegenwärtigen Diskussion aufgenommen werden. Sie werden untermauert durch neue exegetische, dogmengeschichtliche und naturwissenschaftliche Argumente. Während viele progressive prot. und einige modern denkende kath. Theologen dem Dogma entschieden den Abschied geben, bemühen sich andere um Neuinterpretationen. G. qualifiziert sie jedoch als „abstruse Spekulationen“ ab, die widersprüchlich, unverständlich und dem modernen Empfinden abstoßend sind (IV, 327). Als Konsequenz und Ergebnis bleibt: „Dem lähmenden Glauben, in die Schuld und Strafe einer in grauer Vorzeit begangenen Sünde schicksalhaft verstrickt zu sein, entwachsen, stellt sich der moderne Mensch entschlossen zum Kampf gegen das Übel in

jeglicher Gestalt, überzeugt, in diesem Kampf allein auf sich angewiesen zu sein" (IV, 352).

Dem Autor kann niemand das Verdienst streitig machen, ein schier unermessliches Material sorgsam dargestellt zu haben. Hat er damit aber schon ein Kapitel *Dogmengeschichte* geschrieben? Sofern man darunter das Bemühen versteht, die Intentionen des fraglichen Glaubenssatzes und der ihn tragenden kirchlichen Lehre aufzuzeigen, muß man die Frage leider verneinen. Die Grundthese des Werkes ist entgegen der im Vorwort erklärten Absicht polemisch; die Darstellung wird daher auf weite Strecken hin einseitig: mit einer gängigen prot. Ansicht sieht auch G. Dogmenentwicklung als Abfall vom Ursprung. Eine wirklich kritische hermeneutische Untersuchung kann ihm schon deswegen kaum glücken, weil er den gesamten Prozeß der Dogmenbildung vom „modernen“ historisch-kritischen Standpunkt aus beurteilt und — höchst ungeschichtlich — von den Theologen anderer Zeiten verlangt, daß sie ihn hätten auch schon anlegen müssen. Man kann dem Autor zustimmen, wenn er fordert, überholten materialen Inhalten des Dogmas Valet zu sagen; die heutige Theologie tut dies auch sehr beherzt. Das darf aber um wirklich historischen Denkens willen nicht dazu führen, auch den bleibenden und stets mitgemeinten Kern über Bord zu werfen. Dieser besteht darin, daß der Mensch nicht zum existentialistischen Durchhalten in einer tragischen Welt verurteilt ist, sondern aufgerufen ist, in der Gnade Gottes seine existentielle Freiheit zu verwirklichen auch und gerade in einer bösen Welt. Diese „situiertere Freiheit“ wird ermöglicht durch die universale Erlösung in Christus. So bietet die recht verstandene Erbsündenlehre sowohl der optimistischen Selbstüberschätzung wie der pessimistischen Resignation Paroli. Sie ist das Plädoyer für einen nüchternen Realismus, der offen ist auch für Gott, den Grund aller menschlichen Freiheit. Insofern ist sie unverzichtbar. Im Prozeß der Transparentmachung auf diese Mitte hin wird sich der Theologe dann auch dankbar auf die Materialien berufen, die G. in seinem groß angelegten Werk erschließt.

Bochum

Wolfgang Beinert

BORCHERT ERNST, *Die Quaestiones speculative et canonicae des Johannes Baconthorp über den sakramentalen Charakter*. Textausgabe auf handschriftlicher Grundlage. (Veröff. des Grabmann-Institutes NF, Bd. 19) (48.) Schöningh, Paderborn 1974. Kart. DM 6.80.

Diese kritische Edition stützt sich vorwiegend auf das von John Bacon sorgfältig redigierte, im Britischen Museum in London befindliche Autograph (Royal 11 B XII) sowie auf zwei weitere Handschriften (Qu. ca-

nonicae mit 22 eingefügten Qu. speculative, Royal 9 C VII sowie auf In I-III lb. Sent., Royal 11 C VI). Hintergrund der textkritischen Untersuchung bildet die immer noch unüberholte Gesamtdarstellung *De magistro Iohanne Baconthorp* von B. M. Xiberta (Louvain 1931). Der Variantenapparat ist vor allem gekennzeichnet durch die Kollationen des Druckes von Venedig 1526 (auch unter Berufung auf Xiberta benutzt) der Qu. canonicae in IV^m lb. Sent.

John Bacon († 1348), Magister der Theologie in Paris, Cambridge und Oxford und Provinzial in England, verteidigte die Orthodoxie und kämpfte gegen den aufkommenden Nominalismus. Den Inhalt der vorliegenden Quaestiones kennzeichnet Bacon selbst mit den Worten: „In quo pertractantur quaestiones theologicae defendentes per vetus et novum testamentum fidem christianam et canonicae tam veteris quam novi iuris pertinentes conscientiam.“ Diese These an den einzelnen vorliegenden Texten zu überprüfen, bleibt dem Leser dann überlassen. Ein etwas ausführlicher Anhang, der sich mit den Lehren Bacons auseinandergesetzt hätte, vor allem in Bezug auf die Stellung des Autors zum beginnenden Nominalismus und zur Wirkungsgeschichte dieser Lehrmeinungen innerhalb des Ordens der Karmeliter der älteren Observanz, als deren Ordenslehrer der doctor resolutus angesehen werden darf, hätte die an sich schon bedeutungsvolle Arbeit Borcherts sicher noch wertvoller erscheinen lassen.

Carl-Friedrich Geyer

Münster/Westfalen

ÖKUMENE

BRAUNISCH REINHARD, *Die Theologie der Rechtfertigung im „Enchiridion“ (1538) des Johannes Gropper*. Sein kritischer Dialog mit Philipp Melancthon. (RGStT hg. v. E. Iserloh, 109.) (VIII u. 458.) Aschendorff, Münster 1974. Kart. DM 98.—.

Vf. will Wesen und Werden der Rechtfertigung, wie sie J. Gropper (= G.), in seinem theologischen Erstlingswerk begreift, untersuchen. Zunächst bringt er eine ausgezeichnete Übersicht über die bisherige Gropperforschung (1—26), sowie eine kurze Vorstellung des Enchiridion (27—60). Wie B. methodisch sein eigentliches Vorhaben angehen will, zeigt seine Kritik an F. J. Kötter, von dem er „eine konkretere, die reformatorischen und kirchlich-traditionellen Quellen berücksichtigende und vergleichende Analyse der Texte gewünscht“ hätte (268 A. 346). Jedoch: „Die wenig präzise Sprache G.s, die nicht definiert, sondern beschreibt“ (317), erschwert diese Aufgabe. B. weist deshalb immer wieder darauf hin, daß G. nicht für die gelehrte Welt schreibt, sondern für den Seelsorger (vgl. 82, 124, 135 u.ß.).

Das ‚Fundament‘ seiner Theologie ist der *Augustinismus*. Obwohl G. sich selbst dazu bekannte, hat die derzeitige Geringschätzung der Quellen- und Literarkritik (zugunsten der positiven Darstellung realpolitischer Sachverhalte) zu vielen falschen oder nur halbrichtigen Vermutungen über G.s Theologie und politische Gedankenwelt geführt. Hiergegen arbeitet B. einige, bisher nur flüchtig belegte Quellenautoren grundlegend auf. Vor allem die augustinische Struktur von G.s Theologie weist er auf, ohne jeder Einzelheit nachzugehen und ohne die übrigen Vätertheologen zu vergessen. In der augustinischen Tradition stehen G.s anthropologisch-psychologische Gedankengänge (63–88), die Fragen um Gesetz und Evangelium (137ff, 172ff, 192f), Gnade und Wille (207ff) und vor allem die ethisch-voluntaristische Rechtfertigungslehre (216ff, 339ff). B.s Forschungen hierzu sind solide und werden kaum größere Korrekturen erfahren. Lediglich einen besonderen Aspekt der Augustinus-Rezeption scheint mir die *Bibelverwertung* G.s darzustellen. G. selbst betont zwar, daß er nicht etwas für wahr hält quia Augustinus ita docuit, sed quia ecclesia sic credit (vgl. 57); trotzdem aber ist sein kirchlicher Biblizismus weithin patristische bzw. augustinische Bibeltheologie. B. zeigt dieses hermeneutische Prinzip bisweilen auf (146f, 162f, 361ff u.ä.). G.s Augustinus-Rezeption ist weiterhin bemerkenswert, da sie dem Mittelalter nicht völlig fremd gegenübersteht: Eine bevorzugte Autorität ist *Bernhard von Clairvaux*. Auch dessen Einfluß auf G. hat B. erstmals auf ein sicheres Fundament gestellt. Eigentlich nimmt diese Abhängigkeit nicht wunder, da Bernhard, der *ultimus inter patres* (J. Mabillon), sowohl allgemein-augustinisches Gedankengut, als insbesondere auch die sog. augustinische Gnadenlehre weiterentwickelt. G.s Augustinismus führt dann zum Werk des *Erasmus*, der ebenfalls einen ziemlichen Einfluß auf G. gehabt zu haben scheint. Diesen Nachweis hat B. nachträglich eingearbeitet, wobei er die augustinische Färbung betont, und vor allem die trotz aller Abhängigkeiten vorhandene genuin G.sche Auffassung herausarbeitet (z.B. beim Glaubens-, Sakramenten- und Kirchen-Begriff; vgl. 36f, 197f, 273ff, u.ä.), aber in puncto des (erasmischen?) Humanismus noch einiges offen läßt. Ein Blick auf Autoren wie W. Risse, M. Grünwald und S. Wiedenhofer zeigt, wie Vorlagen, Arbeitsinstrumente, sowie die heutzutage kaum beachtete ars dicandi nicht bloß etwas über das Zustandekommen von Reformationsschriften aussagen, sondern ebenso über die Denkungsart von Autoren, und wie die Form den Inhalt mitprägt.

All diese Facetten des G.schen Augustinismus lassen nun eine tiefgreifende Auseinandersetzung mit der *reformatorischen* Theologie

erwarten, die über die Tagesfragen hinaus die Fundamente abklopft. Die Ergebnisse, die B. hier zutage fördert, machen den eigentlichen Reiz seiner Arbeit aus: Es ist vor allem *Melanchthon*, den G. sich als Gesprächspartner wählt. Melanchthon scheint aber, wie B. mit guten Gründen vermutet, G. in das Anliegen der Reformation eingeführt zu haben (vgl. 36): Im *Enchiridion* zeugen hiervon G.s Ausführungen über Naturrecht, Urstand, Erbsünde, Konkupiszenz (65–135), Gesetz, Buße, Glaube (136ff, 183ff, 298ff), Heilsgewißheit und Christusgerechtigkeit (322ff, 404ff) u.a. Das spektakulärste Ergebnis B.s ist die Desavouierung klangvoller Gelehrtennamen bei der Behandlung der ‚duplex-iustitia-Lehre‘. Dieses Thema behält Vf. von Anfang an im Auge und expliziert es schließlich in souveräner Weise: Die ‚duplex-iustitia-Lehre‘ ist weder im *Enchiridion* nachweisbar, noch hat sie ihre Quelle bei Augustinus!

Den Stil des Buches erschweren leider die manchmal mehrfach aneinander gereihten präpositionalen Umstandsbestimmungen. Der Druck ist sauber, die Druckfehlerquote gering. Als ganzes überzeugt das Buch deshalb, weil es in einem bisher nicht gekannten Umfang das *vollständige* *Enchiridion* G.s struktur- und quellenmäßig analysiert und von der Rechtfertigungslehre her interpretiert. Seit B.s gründlichem Buch (u. neuestens der Diss. von J. Meier „Der priesterliche Dienst nach J.G.“) kann man mit Fug die mehr verwirrende als informierende G.-Biographie von W. Lippens vergessen.

Graz

Hans J. Limburg

SCHMEMANN ALEXANDER, *Aus der Freude leben*. Ein Glaubensbuch der orthodoxen Christen. (Edition Cardo, hg. v. W. Nyssen) (143.) Walter-V. Olten 1974. Kart. lam. DM 19.—, sfr 22.—.

Den Inhalt und den Kern der orthodoxen Auffassung über die Feier der Sakramente und über die Freude aus dem sakramentalen Leben innerhalb der Kirche des auferstandenen Herrn bringt der Titel des Werkes zum Ausdruck. Vf. unterteilt sein Buch in 7 Kap. In einer Einführung in die Problematik der Welt kommt er im 1. Kap.: „Das Leben der Welt“ zu der Feststellung, daß die scharfe Unterscheidung zwischen „spirituell“ und „materiell“ oder zwischen „heilig“ und „profan“ oder „natürlich“ und „übernatürlich“ als Gegensätze nicht zutrifft. „Gott segnet alles, was er geschaffen hat“ (14). Im 2. Kap.: „Die Eucharistie“ unternimmt er eine Interpretation der hl. Eucharistie, die er als eine „Reise der Kirche in die Dimension des Königreiches“, „die Quelle und das Sakrament der Freude“ nennt (27), wobei die Rolle des Hl. Geistes sehr wichtig ist (50). Im 3. Kap.: „Mission“ geht Vf. auf die Bedeutung der Zeit ein, und wie-

der betont er, daß zwischen der profanen und der spirituellen Zeit kein Gegensatz existiert. Die Feste und Feiern im kirchlichen Jahr sind nicht nur Entspannung und Ruhepause von der Hetze des Lebens, sondern sie bilden das Zentrum der Freude, die Antwort und den „Krafterzeuger“ für die menschlichen Probleme (63). 4. Kap.: „Aus Wasser und Geist“. Das Sakrament der Taufe darf nicht verengt und individualisiert werden, darf auch nicht juristisch, sondern muß ekklesiologisch verstanden werden (81). Das Eintauchen in das gesegnete Wasser, das die ganze materielle Welt bedeutet (87), symbolisiert, daß der neugeborene Mensch der König der Schöpfung geworden ist (90). Durch die Salbung (Firmung) wird der ganze Mensch, der konkrete Mensch und nicht irgendein spiritueller Mensch zum Tempel des hl. Geistes (91). Die Stünde ist nicht in erster Linie „Übertretung von Regeln“ (ebd), deshalb kann auch die „Buße“ nicht juristisch erklärt werden. „Reue ist so nichts anderes, als daß wir unsere Liebe und unser Leben Gott zurückgeben“ (95), was durch die Absolution bestätigt wird (97). 5. Kap.: „Das Mysterium der Liebe“. Das Sakrament der Ehe ist in die Kirchengemeinschaft eingegliedert und darf nicht isoliert betrachtet werden (99). Das wahre Thema und der eigentliche Gegenstand des Ehesakraments ist nicht „Familie“, sondern Liebe (100), die auch die Quelle des Lebens ist. „Man liebt nicht, um Kinder zu haben... Nicht, weil sie Leben schenkt, ist die Liebe gut, sondern weil sie gut ist, schenkt sie Leben“ (106). Im 6. Kap.: „Den Tod durch den Tod zertreten“ behandelt Sch. die christliche Auffassung über den Tod als den „geheimnisvollen Übergang in eine geheimnisvolle Zukunft“ (132), und im 7. Kap.: „Und ihr seid Zeugen von...“ stellt er wiederum das christliche Leben in den Vordergrund und die Einheit von „geheiligt“ und „profan“. Ein wichtiger Schluß des Vf. ist: „Daß wir wahre Zeugen der Freude und des Friedens im Hl. Geist seien“ und daß wir „in dieser Welt und durch sie, die kommende Welt“ sehen“ können (143).

In einer eindrucksvollen und nicht konventionellen Darstellung des liturgischen Lebens der orthodoxen Kirche gibt Sch. ein Bild des Christentums in seiner Ganzheit und in einer Form jenseits vom Rationalismus und Institutionalismus. Für die „Wiederentdeckung des Hl. Geistes“ wird ein gemeinsames Vorgehen des östlichen und westlichen Christentums heute nicht nur sinnvoll, sondern auch hilfreich sein. Das vorliegende Buch gilt als ein guter Beitrag dazu.

Graz Gregor Larentzakis

STIRNIMANN H. / VISSERT HOOFT W. H. / MARGULL H. J., *Zukunft der Ökumene* (Ökumenische Beihefte zu FZThPh 7) (42.)

Universitäts-V., Freiburg/Schweiz 1974. Kart. lam. sfr 7.50.

Dieses Beiheft bringt drei 1973 gehaltene Vorträge über ein Problem, das für die Kirchen von bleibender Aktualität ist und behandelt wird von Personen, die von ihrer Erfahrung wie Aufgabe her kompetent sind, Wesentliches zu sagen.

H. Stirnimann, Leiter des Institutes für Ökumenische Studien in Freiburg/Schweiz, bestätigt in seinem Vortrag „Krise der Ökumene? Ein Blick auf die gegenwärtige Situation“, daß mit Recht von einer Krise gesprochen werden kann. Die zunehmende Institutionalisierung ist Hilfe, aber auch Last. Bei Verwirklichung ökumenischer Programme zeigen sich große Schwierigkeiten. Ein erfreuliches Gegengewicht stellen neue spontane Gruppen dar. Nach einer Phase vorsichtiger Annäherung sind die Kirchen nun in der Lage, einander auch kritisch zu begegnen. Nicht die Ökumene befindet sich in der Krise, sondern die Kirchen: ihre Spiritualität, Mission, Präsenz in der Welt, ihre Theologie. Diese Probleme sind nicht mehr konfessionell, es geht um die Kirche als ganze. Wer die Geschichte der ökumenischen Bewegung kennt, wird staunen, wie weit wir trotz allem gekommen sind.

W. A. Visser 't Hooft, Ehrenpräsident des Ökumenischen Rates der Kirchen, verweist in seinem Vortrag „Wie steht es um die Zukunft der Ökumene?“ auf die Einsicht, daß Einheit ein Wesensmerkmal der Kirche ist. Getrenntsein verstößt gegen die wahre Natur der Kirche. Jede Kirche lebt in ihrer Lage mit der Herausforderung dieser Frage! Und das andere: „Es gibt heute keine andere Weise, in der Welt präsent zu sein, als auf ökumenische Weise.“ Und schließlich die Erfahrung, „daß Gottes Wort jene vereint, die es zusammen hören“. V. stellt damit nicht theoretische Forderungen auf, sondern verweist auf ökumenische Realitäten. Die Reaktionen darauf sind natürlich unterschiedlich. Er kann aber doch aus der Einsicht in diese Realität der Hoffnung Ausdruck geben, daß die besten Tage des Ökumenismus noch vor uns liegen. Im Blick auf die Zukunft stellt er vier bemerkenswerte Leitsätze auf: 1. Die Krise enthält auch eine Chance und kann zu einer Intensivierung unseres ökumenischen Bemühens führen. Wir müssen immer mehr verstehen lernen, daß Ökumenismus nicht ein Luxus ist, sondern eine geistige Notwendigkeit unserer Zeit. 2. Die Anerkennung der Rangordnung der Wahrheiten erlaubt eine große Vielfalt kirchlichen Lebens. Das Wichtigste ist: auf den Herrn zu hören. 3. Die Not der Welt ist eine Herausforderung, auf die die Kirchen gemeinsam antworten müssen. 4. Ökumene muß sowohl die Spitze als auch die Basis der Kirche umfassen.

J. Margull berichtet über die Weltmissionskonferenz des Ökumenischen Rates in Bang-

kok (29. 12. 1972 — 8. 1. 1973). Der Text spiegelt sehr stark die persönliche Betroffenheit des Autors. Diese Konferenz verlief nicht nach dem üblichen Schema, sondern verzichtete völlig auf Vorträge und verlegte die Arbeit in verschiedene Arbeitsgruppen. Auf diese Weise wurden alle Teilnehmer (rund 100 Personen aus allen Kontinenten und Kirchen) aktiv in das Geschehen der Konferenz einbezogen. Entsprechend war das Ergebnis der Konferenz: statt offizieller Verlautbarungen und Dokumente eine Fülle von Gebeten, Liedern, Gedichten. Ob mit Bangkok etwas Neues begonnen hat, ist noch eine offene Frage. Im Kontrast zu den beiden anderen Vorträgen aber wird deutlich, daß die Christen der Dritten Welt immer noch außerhalb unseres Bewußtseinshorizontes liegen. Ökumene ist aber sicher nicht ein abendländisches Ereignis. M. bringt die Krise der Mission deutlich zum Bewußtsein. Sie ist zum Großteil bestimmt durch die Beziehung der westlichen Kirchen zu den Kirchen der Dritten Welt. Mission ist nicht nur Aufgabe der finanzstarken Kirchen, sondern Auftrag an die Kirche als Ganze. Die Epoche westlicher Mission ist jedenfalls zu Ende gegangen. Wie es weitergehen soll, das muß gemeinsam gefunden werden. Der Bericht läßt viele Fragen offen, er mag manche ängstigen oder ärgern, eins aber ist sicher: die Frage, was „Heil heute“ bedeutet, muß, wenn die Welt wirklich erreicht werden soll, gemeinsam beantwortet werden, es muß eine ökumenische Antwort sein.

Linz

Helmut Nausner

MORALTHEOLOGIE

RUF AMBROSIIUS KARL, *Konfliktfeld Autorität*. Zur Ethik eines dialogischen Gehorsams. (152.) Kösel, München 1974. Kart. DM 16.—.

Heute über Autorität zu schreiben ist gewiß mühsam. Man riskiert, unverstanden zu bleiben oder mißverstanden zu werden und hat damit zu rechnen, daß gleichzeitig andere Veröffentlichungen zum selben Thema erscheinen, da die Sache nun einmal in der Luft liegt. Ruf, Moralthologe an der Dominikanerhochschule in Walberberg b. Bonn, hat sich dieser Mühe unterzogen und in einem 1. Abschnitt die Problemlage aufgezeigt, in einem 2. Abschnitt sich mit dem Anspruch der Autorität (der sich an die menschliche Freiheit richtet) auseinandergesetzt, und im 3. Abschnitt die Bedeutung des Gehorsams herausgestellt. Der Leser stößt auf eine gründliche Darlegung des Themas, sieht sich mit interessanten und bedenkenswerten Zusammenhängen konfrontiert und gewinnt dabei Gesichtspunkte, die in einer heutigen Diskussion zu diesem Thema durchaus nicht selbstverständlich sind.

Man kann sich allerdings des Eindruckes nicht erwehren, daß es R. besser gelungen ist, das Problem darzulegen, als eine entsprechend befriedigende Lösung anzubieten. R. geht von einem traditionellen Ansatzpunkt aus; man wundert sich und freut sich darüber, was er aus diesem Ansatzpunkt herausholt. Aber vielleicht sprengt die heutige Autoritätsproblematik doch diesen Ansatz so sehr, daß man dabei — bei allem guten Willen und bei aller Einsicht in die gegenwärtigen Zusammenhänge — über einen gewissen Punkt nicht hinauskommt, daß man vor allem an der Problemstellung des Menschen von heute vorbeigeht. So macht man sich seine Gedanken darüber, ob es einem viel weiter bringt, wenn man zu sehr von der ontischen Ebene ausgeht. Daß sich die Autorität einerseits und die Freiheit andererseits in gleicher Weise am Guten orientieren sollen, ist zweifellos richtig; die Frage ist jedoch, was dies für die praktische Handhabung der Autorität hergibt, wenn der Konflikt gerade darin liegt, was jetzt das Gute ist. Man hat auch Bedenken, wenn die Autorität der Menschen zu sehr in die Nähe der Autorität Gottes kommt; beide Formen sind doch zu verschieden und kaum vergleichbar. Um der Klarheit willen hätten verschiedene Bereiche besser auseinandergehalten werden müssen; so spitzt sich die Problematik vor allem dann zu, wenn es um das Glück eines erwachsenen, selbständigen Menschen geht. Was heißt dann Autorität, wenn ein solcher Mensch sein Glück offenbar in einer falschen Richtung sucht? Wer urteilt objektiv darüber, was Glück bedeutet? Und wenn dies möglich wäre, hat man das Recht, jemand zu seinem Glück zu zwingen? Bleibt man jedoch auf die Einsicht dieses Menschen angewiesen, ist dann noch von Autorität die Rede?

Dies sind die Fragen, wie sie auch von R. durchaus angeschnitten, aber dann doch nicht in der Form beantwortet werden, in der man sich eine Antwort erhofft hätte. Über diese kritischen Anmerkungen soll jedoch das Positive nicht übersehen werden; nach wie vor sei betont, daß es sich um einen Beitrag handelt, der in dieser keinesfalls leichten Frage weiterzuführen vermag.

Linz

Josef Janda

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/Grünwald, Mainz 1974. Snolin DM 24.—.

In fast allen Ländern steigen die Zahlen der Selbstmorde und Selbstmordversuche. Doch sind die vielfältigen medizinischen, psychologischen und soziologischen Untersuchungen dieses Phänomens noch kaum unter dem Gesichtspunkt ausgewertet, wie die Seelsor-

ger ihren Beitrag zur Suizidverhütung leisten und den in lebensbedrohliche Not geratenden Menschen beistehen können. Dies ist das Anliegen des Vf., der, als Klinikseelsorger in Heidelberg jährlich mit hunderten Suizidanten konfrontiert, aus seiner persönlichen reichen Erfahrung und der Verarbeitung einer umfangreichen Literatur dem Seelsorger damit einen äußerst brauchbaren Behelf anbietet.

Nach einigen wichtigen Begriffserklärungen wird im 1. Teil reichhaltiges statistisches Material zusammengetragen, aus dem sich Hinweise auf suizidfördernde bzw. suizidhemmende Faktoren sowie auf besonders gefährdete Menschengruppen ergeben. Der 2. Teil behandelt Psychodynamik und Psychopathologie der Suizidhandlung. Er erklärt eingehend das sogenannte präsuizidale Syndrom, d.h. die Merkmale und Stadien der seelischen Entwicklung bis hin zum Suizid, den Zusammenhang mit seelischen Erkrankungen und die therapeutischen Möglichkeiten, in diesen psychodynamischen Ablauf einzugreifen. Dieser Einblick in die seelische Verfassung eines suizidgefährdeten Menschen ist für den Seelsorger die Voraussetzung, um die Anzeichen einer solchen verhängnisvollen Entwicklung überhaupt wahrzunehmen, die Gefahr einzuschätzen und die Chancen und richtigen Ansatzpunkte der seelsorglichen Hilfe zu sehen; aber auch zu wissen, wo seine Grenzen sind und welche klinisch-therapeutischen Hilfen nur vom Arzt und Psychologen geboten werden können. R. geht auch auf die psychische Situation des Patienten nach einem Suizidversuch sowie die seiner Umgebung ein.

Ein 3. Teil behandelt ausführlich und sehr praktisch die Konsequenzen für die Seelsorge an einigen typischen Gruppierungen suizidgefährdeter Menschen. R. stellt ihre spezielle Problematik dar und zeigt zugleich seelsorgliche Möglichkeiten der Prophylaxe. Z. B. Menschen nach einem Suizidversuch, die Alten, die Kranken, Menschen im Konflikt mit Sexualität, Liebe, Ehe und Familie, junge Menschen, Alkohol- und Drogenabhängige, Straffällige, Trauernde. Dabei zeigt sich deutlich, daß der einzelne Seelsorger mit seiner persönlichen Zuwendung allein zwar viel, aber doch viel zu wenig tun kann; daß die Gemeinden und Gruppen in den Gemeinden aktiviert werden müssen, um zu verhindern, daß so viele gefährdete Menschen in eine ausweglose Isolierung geraten. Dafür werden konkrete Vorschläge gemacht. So verbindet dieses empfehlenswerte Buch in äußerst glücklicher Weise Ergebnisse wissenschaftlicher Untersuchungen mit den durchdachten Erfahrungen des Praktikers. Es ist leicht lesbar geschrieben und bedeutet sicher für manchen Seelsorger eine wertvolle Hilfe in kritischen Situationen.

RINGEL ERWIN, *Selbstmord — Appell an die anderen*. Eine Hilfestellung für Gefährdete und ihre Umwelt. (96.) (Beratungsreihe, hg. v. Riess/Stenger 3) Kaiser, München/Grünwald, Mainz 1974. Kart. lam. DM 6.80.

Vf. ist durch seine Forschungen über den Selbstmord in wissenschaftlichen Fachkreisen weltbekannt. Sein Büchlein in der „Beratungsreihe“ dient dem Anliegen der Selbstmordverhütung. In allgemeinverständlicher Sprache versucht er einem breiten Publikum die wichtigsten medizinischen und tiefenpsychologischen Informationen zugänglich zu machen. R. beschreibt die Faktoren und seelischen Entwicklungen, die zusammen das präsuizidale Syndrom ergeben, sowie Krankheitsbilder mit Selbstmordtendenz, so daß einerseits gefährdete Menschen über ihren Zustand Klarheit bekommen können, andererseits möglichst viele Menschen auf gefährliche Tendenzen bei Mitmenschen in ihrer Umgebung aufmerksam werden und rechtzeitig helfend eingreifen können. R. zeigt, wie durch Gedankenlosigkeit und Informationsmangel der Mitmenschen, ja ganz allgemein der „Gesellschaft“, Hilfe oft unterbleibt oder Menschen sogar in den Selbstmord getrieben werden. Hilfe ist in manchen Fällen nur durch Arzt oder Psychotherapeuten, deren es zu wenige gibt, möglich, sehr oft aber durch das einfache mitmenschliche Engagement. Sehr bemerkenswert ist der Hinweis über die vorbeugende Bedeutung der Erziehung (keine entmutigten Kinder!) und der Schule, in der vielfach die mitmenschlichen Beziehungen in der Gruppe, die Haltung gegenüber Minderheiten, Außenseitern und Diskriminierten (die gefährdeten Menschengruppen) grundgelegt wird. Im Sinne des „Hilfe kann so nahe sein“ fügt R. dem Büchlein eine Zusammenstellung aller Selbstmordverhütungsstellen und Telefonseelsorgestellen in Deutschland, Österreich und der deutschsprachigen Schweiz an, nicht ohne vorher auf die Verantwortung der Gesellschaft hingewiesen zu haben, solche Einrichtungen zu schaffen oder zu fördern, in denen, durch ein Team von geschulten Kräften, Hilfe geleistet wird. Dem Büchlein ist weiteste Verbreitung zu wünschen.

Linz

Wilma Immler

ADLER MANFRED, *Die antichristliche Revolution der Freimaurerei* (175.) Künzli, Jetten 1974. Kart. lam. DM 9.80, S 74.50.

Das Buch, leicht lesbar, allgemeinverständlich geschrieben und mit vielen Zitaten versehen, kommt aus einer Gewissensverpflichtung des Vf. und will das Gewissen des Lesers wecken und schärfen. A. ist überzeugt, daß „es eine sehr gefährliche, wenn nicht gar eine geradezu katastrophale Naivität wäre,

wenn jemand ernsthaft glauben wollte, daß die Freimaurerei ihre von Anfang an gesteckten Ziele aufgeben hätte oder diese jemals aufgeben würde! Ihre Methoden mögen sich geändert haben, ihre Ziele sind die gleichen geblieben" (75). Er schreibt: „So ist in einem Bericht der Herderkorrespondenz zu dem Thema ‚Gewandeltes Verhältnis zur Freimaurerei‘ der vielsagende Satz zu lesen: Die ‚irenische Einstellung, wie sie Mellor und Dierickx in ihren Schriften vertreten, wird eher zu einer Annäherung führen als die Fortsetzung unfruchtbarer Polemik und das Beharren auf katholischen Prämissen.‘ Dieser Satz, der genau so gut in irgendeiner ‚Freimaurer-Korrespondenz‘ stehen könnte, besagt nicht mehr und nicht weniger, als daß die kath. Kirche sich wandeln muß, wenn es zu einer Annäherung kommen soll. Und das heißt: sie muß ihre ‚Prämissen‘, ihre eigentümliche Lehre (Dogmatik) aufgeben, was letztendlich heißt: die Kirche muß sich selbst aufgeben —“ (159). Zum Schluß der Ausführungen ist zu lesen: „Es gibt bis heute noch kein einziges Anzeichen dafür, daß die Freimaurerei auch nur in einem einzigen wesentlichen Punkt, den geringsten Abstrich an ihrer Humanitätsideologie und ihren religiösen Zielvorstellungen vorgenommen hätte. Sie ist bei allen taktischen Manövern sich selbst konsequent treu geblieben, während sie von allen Andersdenkenden unablässig Anpassung und Aufgabe ihrer „Intoleranz“ fordert —“ (167).

Linz

Karl Böcklinger

PASTORALTHEOLOGIE

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

Nach dem II. Vatikanum, zumal wegen seiner Beschlüsse für die Erneuerung des liturgischen Lebens der Kirche, sind auch die Sakramente in Theologie und Vollzug neu in die Diskussion gekommen. Daß dabei auch manches Beunruhigende zu vermerken ist, muß nicht geleugnet werden. Jede Krise hat ihr Gutes, wenn nur die, die sich ihr glaubend aussetzen, das ihre beisteuern, um zu je lebendigerem kirchlichen Glaubensleben durchzustößen. Ohne Zweifel ist die Taufe jenes Sakrament, dem sich neben der Eucharistie, die Erneuerungsbemühungen besonders verpflichtet fühlen. Die aufgekommene Unruhe hat doch auch ihr Heilvolles, nicht zuletzt z.B. in solchen Dingen wie Taufgespräch u. ä., eine pastorale Möglichkeit, die schon lange ein Wunsch war. Daß für solche Taufgespräche, aber schon überhaupt für die Erneuerung dieses Sakraments entsprechende Hilfen notwendig und daher, werden sie an-

geboten, sehr zu begrüßen sind, liegt auf der Hand. Das umso mehr, als sich ja die Gelegenheit zum Taufgespräch als eine ungeahnte Möglichkeit heutiger Erwachsenenkatechese herausgestellt hat.

Unter diesem Gesichtspunkt empfiehlt sich das vorliegende Gemeinschaftswerk der besonderen Beachtung. Wie im Untertitel deutlich gesagt, geht es vor allem um die (Berechtigung und Würdigung, aber auch um die bekannten Probleme der) Kindertaufe. Das hindert nicht, daß vieles zur Taufe überhaupt gesagt wird, was folglich auch die entsprechenden Glaubensgespräche mit Erwachsenen vorbereiten hilft. Im einzelnen enthält das Buch folgende Beiträge: W. Molinski beginnt mit „Taufunterweisung im Dienst der Pastoral“ (5—14). Es geht dabei um die Angabe der Zielsetzung des ganzen Werkes. Dann bringt R. Schnackenburg „Die Taufe in biblischer Sicht“ (15—36); hier wird das Grundlegende des Taufverständnisses biblisch vermittelt, vor allem auch im Blick auf die Kindertaufe. Über „Taufbrauch und Tauftheologie in der alten Christenheit“ handelt G. Kretschmar (37—76). Es folgen sodann 2 Beiträge zur theologisch-systematischen Tauflehre, aus protestantischer Sicht von E. Wolf „Zur theologischen Begründung der Taufe“ (77—103), und K. Lehmann „Das Verhältnis von Glaube und Sakrament in der katholischen Tauftheologie“ (104—137). Diesen Abhandlungen folgen „Ausgewählte Texte“ über die Taufe aus der gesamten Theologiegeschichte, nämlich von Tertullian, Origenes, Cyprian, Basilius d. Gr., Augustinus, Hrabanus Maurus, von der Allgemeinen Kirchenversammlung von Florenz (1439), Martin Luther, vom Tridentinum, Sören Kierkegaard, Dietrich Bonhoeffer, Karl Barth und Heinrich Schlier. Diese Textauswahl soll vor allem dem Gespräch und dem eigenständigen Nachdenken über die vielfältigen Aspekte der möglichen Tauftheologie anbieten. — Weiters werden die amtlichen Richtlinien der französischen und der deutschen Bischöfe abgedruckt. H. Schilling schreibt über „Die Säuglingstaufe in religionspädagogischer Sicht“ (186—209), zu welchem Beitrag H. Hubert „Kritische Anmerkungen“ liefert unter dem Titel: „Ist die Kindertaufe vom Glauben der Eltern abhängig?“ (210—217).

Zur Erleichterung der praktischen Vorbereitung auf die Taufe und die dazu notwendigen Gespräche werden sodann das Kernstück des neuen offiziellen Kindertaufritus (218—234), und eine inoffizielle Tauf liturgie (von H. Oosterhuis; 235—243) vorgelegt, sowie eine Taufansprache „Worte zur Taufe“ (von B. Grom; 244—246). — Die beiden Kurzbeiträge von B. Obst, „Erste Erfahrungen mit dem Taufgespräch“ (246—250), und von D. Emeis, „Wandlungen im Sakramentenverständnis. Die Taufe“ (253—258), be-

schließen das Werk (wobei eigenartigerweise zwischen diese beiden Referate noch ein „Elternbrief“, 251f., eingeschoben ist). — Das beigegebene Literaturverzeichnis verweist auf grundlegende und weiterführende Taufliteratur (259—266).

Diese Zusammenstellung zeigt die Vielfalt des Angebotes, die dieses Buch für Gespräche zur Taufe vorlegt. Eine gewisse Frage bleibt, ob man das Angebot nicht doch hätte ein wenig besser ordnen und aufschließen können. Aus den beiden systematischen Beiträgen entnimmt man (ohne daß in der Einleitung Näheres überhaupt zur Herkunft verschiedener Beiträge gesagt würde), daß sie als Referate auf „einer“ Tagung gehalten wurden (vgl. 100 und 136f.). Insgesamt gesehen dürfte freilich das Ziel erreicht sein, das der Hg. so vorstellt: Das Buch soll „in entsprechend gedrängter und doch nicht oberflächlicher Weise mit dem heutigen Stand der theologischen Taufdiskussion vertraut machen“ (10) und entsprechende Arbeitshilfen anbieten. Ein kritischer Benützer des Buches wird viele Anregungen finden.

Wien

Raphael Schulte

ROELAND JOOP, *Kommunikationsversuche*. (56.) Veritas Linz o. J. Kart. lam. S 18.—, DM 2.50, sfr 3.—.

Kommunikation ist zum Schlagwort geworden, offenbar ein Zeichen dafür, daß sie uns mehr mangelt, als uns lieb ist. Es gibt derzeit viel Literatur darüber, wie man sie ein- und ausübt, das Gelingen von Kommunikation ist jedoch seltener, offenbar deshalb, da es dazu mehr braucht als das berühmte „know how“.

Das schmale Bändchen, das J. Roeland — stammend aus Haarlem und seit 1971 Hochschulseelsorger in Wien — zu diesem Thema geschrieben hat, bietet keine Theorie sondern Texte. Sie muten wie ein Versuch an, zart und behutsam zum Ausdruck zu bringen, was den Menschen treibt und hindert, aus sich herauszukommen, was er einerseits um jeden Preis möchte und dann doch wieder nicht kann. Es ist in Worten ausgedrückt, was gewonnen wurde im Umgang mit Menschen und ihren Erfahrungen, im Umgang mit der Welt von heute und mit der Bibel, und man verspürt, wie es immer wieder um das eine geht: die Erlösung des Menschen von seiner Einsamkeit.

Es sind nicht Texte für jedermann, aber wohl für jeden, der auf der Suche ist und der verdichtete Sprache zu lesen vermag.

Linz

Josef Janda

SPORKEN PAUL, *Umgang mit Sterbenden*. Medizinische, pflegerische und pastorale Aspekte der Sterbehilfe. (91.) (Topos-Taschenbücher, Bd. 18.) Patmos, Düsseldorf 1973. Kart. lam. DM 5.80.

Der jetzige Direktor des pastoralen Ausbildungszentrums in Nijmegen, Holland, ist schon durch mehrere Publikationen auf dem medizinisch-ethischen Gebiet in Fachkreisen hervorgetreten. Bei den raschen Fortschritten der Medizin werden die Ärzte und Schweestern vor immer neue schwierige Situationen gestellt. So erhebt sich die Frage, bis zu welchem Zeitpunkt und unter welchem Einsatz das Leben eines Sterbenden künstlich verlängert werden soll. Die medizinische Fachwissenschaft kann allein das Problem nicht lösen. Sp. griff das Problem vom pastoraltheologischen Standpunkt auf und stellt der Medizin die Frage, ob sie alles tun darf, was sie kann. Muß sie nicht die tieferen und eigentlich ethischen Fragen hinsichtlich der Sterbehilfe mehr ins Auge fassen? Das Gesamtmenschliche bestimmt die Grundnorm für alle Hilfeleistung. Ferner wird näher untersucht, was Recht auf Leben und auf Lebenshilfe bedeutet und wozu uns die Ehrfurcht vor dem Leben bzw. die ethische Grundhaltung der Geduld uns verpflichtet, den anderen sich selbst sein zu lassen. In diesem Zusammenhang wird auch das Recht auf Sterbehilfe und das Recht, seinen eigenen Tod zu sterben, behandelt. Damit beginnt das Hauptthema der Abhandlung: die Sterbehilfe — und die ideale Form derselben: Sterbensbeistand als fundamentale ethische Pflicht gegenüber dem zum Sterben verurteilten Mitmenschen.

Die Realisierung dieser Aufgabe wird durch eine dreifache Ohnmacht wesentlich erschwert, durch die Ohnmacht der Wahrheitsmitteilung, durch die Ohnmacht, Sterben und Tod einen positiven Sinn zu geben, und die Ohnmacht, die aus der Bitte oder dem Wunsch nach aktiver Euthanasie spricht. Sp. legt den christlichen Standpunkt bezüglich passiver Euthanasie dar. Schwieriger wird für ihn eine klare Distinktion unter den verschiedenen Möglichkeiten einer aktiven Sterbehilfe. Eine sehr anregende Untersuchung, die Ärzten, Seelsorgern und Schweestern in schwierigen Entscheidungen eine Hilfe bieten kann.

Graz

Karl Gastgeber

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

Dieser Einführung in die Praxis des beratenden Gesprächs liegt das Ausbildungsprogramm der Evang. Telefonseelsorge München als Modell zugrunde. Sie hat also die praktische Erprobung bereits bestanden und gilt nach dem Urteil der Fachleute als ein sehr anspruchsvolles Arbeitsbuch, das sich für alle Ausbildungsgruppen im pastoralen Bereich vorzüglich eignet. Schon die curriculare Planung des Ausbildungskurses mit

Ausbildungsziel, Ausbildungsinhalte und Instrumente zur Vermittlung der Inhalte schafft eine gute Basis für die Zusammenstellung der Lerneinheiten. Bevorzugt wird die themenzentrierte-interaktionelle Methode von Ruth Cohn. Vorgegangen wird in zwei Hauptphasen mit einem Lernprozeß im 1. Halbjahr und einem kontrollierten Praktikum im 2. Halbjahr. Am Beginn steht eine Wochenendtagung, in der die grundsätzliche Eignung der Kandidaten geprüft wird. Die Informationen über die Ausbildung sind übersichtlich und kurz jeweils am Beginn des Kapitels zusammengestellt.

Bei den Informationspapieren befinden sich Anleitungen für die Transaktionsanalyse und für verschiedene Formen der Gesprächsführung. Im zweiten Abschnitt wird besondere Beachtung den Lebensphasen der Klienten geschenkt: dem Verhältnis zwischen Eltern und Kindern, dem Verhalten der Jugendlichen, den partnerschaftlichen Schwierigkeiten in der Ehe, den Problemen der mittleren Jahre und des Alterns sowie der Vorbereitung auf das Sterben widmen sich die Hauptthemen. Unter dem Kapitel Sachbereiche werden Abwehrmechanismen, seelische Erkrankungen, Trauer, Suizid und Glaubensfragen behandelt. Eine große Zahl von Verbatims und Rollenspielanleitungen beschließen das außerordentlich wertvolle Lehrbuch. Graz Karl Gastgeber

WIESENHÜTER ECKHARD, *Blick nach drüben. Selbsterfahrungen im Sterben.* (Stundenbücher 119.) (88.) Furche-V., Hamburg 1974. Kart. DM 5.80.

Vf., Psychiater und Neurologe, versucht die Erfahrungen sterbender Menschen — vor allem seine eigenen — zu analysieren und die Ergebnisse in die Erkenntnisse um Sterben und Tod des heutigen Menschen einzuordnen. Er geht dabei von der vielfach bei anderen und bei sich selbst nachgewiesenen Erfahrung aus, daß bisweilen Menschen gar nicht so glücklich sind darüber, wieder weiterleben zu müssen, nachdem sie das Sterben äußerlich und vor allem auch innerlich durchstanden hatten. Was muß wohl im Menschen vorgegangen sein, daß er, dem Leben wiedergegeben, solches äußert? Diese Frage versucht W. von verschiedenen Seiten und mit Äußerungen zahlreicher Sterbender und mit dem Sterben befaßter Menschen zu erhellen. Was er zu den Themen „Medizin und Sterben“, „Vorbereitung auf den Tod“, „Geburt und Tod“, „Verdrängung oder Annahme des Todes“ schreibt, geht nicht nur den Mediziner an, sondern enthält eine Aussage für alle. Am schwächsten ist die Schrift überall dort, wo sie auch auf die Fragen nach dem persönlichen Fortleben des Individuums zu sprechen kommt. Das Buch — gerade an seinem Schluß — läßt durchaus eine gläubige Grundhaltung des Autors an

Gott, den Herrn alles Lebens, erkennen. Jedoch muß auch festgestellt werden, daß sich gerade auf dieser Grundhaltung die Ausführungen im Kap. „Leben und Tod“ einfach nicht reimen, in denen der Gedanke an ein persönliches Fortleben aufgegeben und auch vom gläubigen Menschen verlangt ist, sich frei zu machen „von dem Gedanken an ein Weiterleben als Individuum nach dem Tod“ (53 f.). Hier hat also der gläubige Christ einige klärende Fragen an den Autor. Mit zum besten der Schrift gehört, was der Autor in dem Kap. „gewandelte Welt“ berichtet. Hier schreibt er (nach der „Wiedergenesung“) über die neue Stellung zum eigenen Leben, zu den Mitmenschen und den sonstigen Bindungen und Verflechtungen seiner Existenz.

KANITZ HANS, *Wenn wir Rentner werden. Neuer Raum im Haus des Lebens.* (Stundenbücher 118) (92.) Furche-V., Hamburg 1974. Kart. DM 6.80.

Das Buch eines Mannes, der vorzeitig (bereits mit 44 Jahren) in die Rente gehen mußte und seine Gedanken und eigenen Erfahrungen zum erlebten „Alter“ weiter-sagt. Die Art, wie er das tut, spricht unbedingt an! Nicht nur die alten Menschen selbst, sondern auch alle anderen. K. nimmt die Hauptmomente eines Daseins im Alter her und zeigt an ihnen nicht nur die negativen Seiten (was in der übrigen Literatur nur zu gerne getan wird), sondern vor allem die positiven Chancen zur Selbstverwirklichung des Menschen im Alter, wenn er über die Altersbeschwerden, die Vergeßlichkeit, die davonschwimmenden Freuden des Lebens, die Einsamkeit und die „viele Zeit“ meditiert. In unaufdringlicher Weise bietet er immer wieder an, was er selbst erfahren hat — und wie er es versucht, fruchtbar alt zu sein. Alter, so gesehen, verliert das Beängstigende. Die Lektüre dieses ansprechenden Bändchens schenkt gelöste Heiterkeit und wirkliche Hilfe: Den alten Menschen selbst, es gleichermaßen so zu versuchen, wie es der Autor tut; den jüngeren — alternden Menschen, in Gelassenheit und doch zielstrebig an jenem Raum ihres Lebens jetzt schon zu bauen, in den sie, alt geworden, einziehen werden.

REITER UDO, *Erlösung im Lotussitz?* (Stundenbücher 120.) (76.) Furche-V., Hamburg 1974. Kart. DM 5.80.

Ein Journalist geht dem Phänomen der heutigen Meditationsbewegung nach. R. schildert dem interessierten Leser, welches Ausmaß auf Weltebene und besonders auch in Europa die Meditationsbewegung erreicht hat, was die Eigenart der östlichen Meditation ist, welche Ziele sie verfolgt und worin die äußeren Techniken gelegen sind.

Er setzt sich vor allem auch mit den Hintergründen der Aufgeschlossenheit des heutigen Menschen für die Meditation auseinander. In einem aufschlußreichen Kapitel prüft er auch die Möglichkeit einer „christlichen Meditationsbewegung“, die von östlichen Systemen beeinflusst werden könnte. Das Schlußkapitel geht der Frage nach, inwieweit von einer meditativen Vertiefung des Menschen ein Beitrag zur Erneuerung unserer Gesellschaft und die Befriedung der Welt ausgehen kann.

Drei Merkmale zeichnen das Büchlein aus: 1. Reiter hat das Phänomen Meditation in dessen vielschillernden Abwandlungen „an Ort und Stelle“ selbst studiert, d. h. in den klassischen Ländern der Meditation im Osten. Er vermag daher unmittelbar glaubwürdig für seine Aussagen im Büchlein zu wirken. 2. Der Vf. läßt an zahlreichen Stellen die Lehrer der Meditation selbst oder ihre langjährigen Schüler zu Wort kommen. 3. Bei aller eigenen Anteilnahme für das Objekt seiner Studien und Forschungen bewahrt R. einen wohltuend nüchternen und kritischen Standpunkt in allen Fragen faktischer Effizienz der von nicht wenigen örtlichen Schulen nahezu als Heilslehre der Selbsterlösung des Menschen propagierten Meditation.

Wolfert

Anton Gots

KRAMER HANS (Hg.), *Krankendienst der Zukunft. Job oder menschlicher Einsatz.* (175.) Patmos, Düsseldorf 1974, Kart. lam. DM 18.—.

Fünf Autoren — Mitglieder des Kamillianerordens — greifen in diesem Buch ein Problem auf, das die heutige Gesellschaft zutiefst berührt und betrifft: Die ethische Einstellung der Menschen im Krankenpflegeberuf. In ihren Ausführungen befassen sie sich mit der berufs-ethischen Formung und Ausbildung der Krankenpflegeberufe in der BRD. Angesichts der in ganz Mitteleuropa herrschenden Situation bezüglich fundamentaler Fragen um Leben und Lebensrecht, um Gesundheit, Alter und dergleichen mehr, kommt den Ausführungen dieses Buches höchste Bedeutung zu. Es verspricht Hilfe gerade dort, wo Entscheidungen letztlich ausgeführt werden und — so oder so — zum Tragen kommen: In der unmittelbaren Begegnung zwischen leidenden Menschen und ihren Helfern.

Berufsethik als Unterrichtsgegenstand scheint im Ausbildungsprogramm des bundesdeutschen Krankenpflegegesetzes nicht mehr auf. Die Autoren gehen der Misere um den bisherigen Ethikunterricht nach und entdecken, daß sie mitbedingte ist vom Wandel der überkommenen moralischen und ethischen Lebensauffassungen. In scharfer Analyse werden Schwächen und Vorzüge der heutigen pflegerischen Situation freigelegt. Eine

eingehende Auswertung einer Umfrage bei Krankenschwestern über ihre Vorstellungen, Motive und Erwartungen zum (vom) Pflegeberuf läßt die angebotenen ethischen Bildungsinhalte knapp am Boden der Realität verlaufen. Die Kapitel „Gruppendynamische Partnerschaft im Krankenhaus“ und „Menschliche Krisen und religiöse Problematik in der Krankenpflege“ — „Notizen zur Psychohygiene“ lassen aufhorchen, weil der angesprochene Leser hier etwas absolut Neues und Brauchbares findet. Am Ende des Buches steht ein Versuch eines Lehrplanentwurfes zum Fach „Berufsethik für Krankenschwestern“.

Wolfert

Anton Gots

KONFERENZ DER DEUTSCHSPRACHIGEN PASTORALTHEOLOGEN (Hg.), *Pastorale 2. Handreichung für den pastoralen Dienst. Caritas und Diakonie.* (92.); *Krankheit und Tod.* (92.) Grünewald, Mainz 1974, Kart. je DM 7.80.

I. Ausgehend von der theologisch-ökologischen Grundlegung wird *Caritas und Diakonie* als eine wesentliche Grundfunktion der Kirche dargestellt. Schon aufgrund des Heilshandelns Gottes aus Liebe hat die Kirche dem Menschen zu dienen, Gottes- und Nächstenliebe sind eine untrennbare Einheit. Daher wird von der Kirche ein umfassender Dienst an der Menschheit in echter Mitmenschlichkeit, Gerechtigkeit und Liebe gefordert. Eine solche übergroße Aufgabe kann ohne eine organisierte und institutionalisierte Hilfeleistung der Kirche trotz aller Kritik an Institutionen nicht geleistet werden. Diese Ausführungen sollen gerade dazu beitragen, daß Fehlhaltungen vermieden werden. Es ist Aufgabe der Caritas, die körperlich seelischen Nöte der Menschen zu erkennen, zu sichten und zu beurteilen, um entsprechende Hilfeleistung in Gang setzen zu können. Ihre Sorge muß auch die Randgruppen und Ausgestoßenen aufnehmen; der Stil des Helfens wird vom Dienst des Leibes Christi weitgehend bestimmt sein. Für die konkreten Nöte und Hilfeleistungen werden die einzelnen Lebensstufen zum Ausgangspunkt gewählt (Kinder, Jugendliche, Familien und alte Menschen). Ebenso stellt die Fürsorge für die Gefährdeten, Suchtkranken, Straffälligen, Gastarbeiter und Obdachlosen oft eine schwierige Aufgabe des christlichen Bruderdienstes dar. Das 3. Kap. widmet sich ausführlich den Mitarbeitern und Diensten der Caritas, wobei immer auch die ganze Gemeinde für den Hilfsdienst angesprochen wird. Die Behandlung aktueller Schwerpunkte ist wichtig, damit der Dienst sich nicht im Nebensächlichen verliert. Eine sehr ausführliche Literaturangabe ermöglicht dem Seelsorger und den in der Caritas tätigen Mitarbeitern eine entsprechende Weiterbildung.

II. Durch die modernen Erkenntnisse der Medizin hat sich auch die allgemeine Einstellung zu *Krankheit und Tod* wesentlich geändert. Nicht nur die speziellen Erfahrungen der einzelnen Fachgebiete der Medizin und der Psychosomatik ermöglichen einen tieferen Einblick in die Krankheitsvorgänge, sondern auch die psychischen und religiösen Wandlungen im Patienten selbst sind zu beachten. Daher wird der Seelsorger dankbar die einleitenden Kapitel durcharbeiten, da sie ihm nicht nur eine bessere Erfassung der Situation des Kranken, sondern auch eine reibungslosere Zusammenarbeit mit Ärzten und Schwestern ermöglichen. Der Dienst der Kirche an den Kranken ist sehr vielseitig und richtet sich danach, ob er in der Gemeinde, im Krankenhaus oder im Altersheim zu geschehen hat. Die detaillierte Anweisung für den pastoralen Dienst im Krankenhaus verarbeitet auch die heutigen pastoralen Erfahrungen über den Krankenbesuch. Das abschließende Kap. über Sterben und Tod greift weit aus und bringt die notwendigen pastoralen Anweisungen für diese Lebensphase. In der Literatur ist wohl kaum ein gleiches konzentriertes Werk über Krankenpastoral vorhanden wie dieses Pastorale, welches daher wärmstens Seelsorgern, Studenten, Ärzten, Schwestern empfohlen wird. Unter den Literaturhinweisen sollten auch die Neuerscheinungen über die Spendung des Krankensakramentes nach der neuen Form angeführt werden.

Graz

Karl Gastgeber

NIKOLASCH FRANZ, *Die Feier der Buße*. Theologie und Liturgie. (Pastorale Handreichungen, 8.) (127.) Echter, Würzburg 1974. Brosch. S 106.30.

Erfreulich ist an diesem Buch der flüssige, verständliche Stil und (vom Inhalt her) der größte Teil des 1. Kap. über „Buße und Umkehr in der Schrift“; ebenso das Angebot von Schriftstellen für Bußfeiern (86 ff.). Das eigentliche Anliegen des Vf., den Bußgottesdienst ohne Einzelbekenntnis der schweren Sünden als mögliche Alternative zur Beichte aufzuweisen, kann man m. E. nicht bejahen und wird durch die von N. entwickelte Argumentation kaum gestützt. Der Entfaltung dieser Argumentation dient der Hauptteil des Buches (Kap. 3–5); sie spielt aber auch schon — zu ungunsten der wissenschaftlichen Qualität — in den geschichtlichen Überblick (Kap. 2) herein; so, wenn es dort (30) heißt, die altkirchliche Buße habe sich nur auf Sünden wie Abfall, Mord und Ehebruch bezogen — wo diese doch im Gegenteil im 2. Jh. mancherorts von der Versöhnung ausgeschlossen waren. Die Bestimmung jedoch, die dann folgt (Sünden, durch die „der sündige Christ sich selbst aus der Lebensgemeinschaft der Kirche ausschließt“), trifft, entgegen der Aussageabsicht N's, auf jede

wirklich schwere Sünde zu.

Daß Kleriker vom normalen Bußvorgang ausgenommen waren, sehen führende Bußhistoriker erst in der 2. Hälfte des Altertums gegeben. Insbesondere führen sie Cyprian als Zeugen für die ältere Praxis an. Wenn N. den Genannten nun im entgegengesetzten Sinn interpretieren will (31), müßte er dafür doch wohl Belegstellen und Gründe angeben.

Nachdem am Ende des geschichtlichen Überblicks (39) der obligatorischen Einzelbeichte als solcher die Auswirkungen ihrer mißbräuchlichen Handhabung angelastet wurden, stellt Kap. 3 ihr den Bußgottesdienst und dessen Gemeinschaftswerte gegenüber (44–47) — eine Alternative, die m. E. zurückzuweisen ist, da das antike Bußsystem als Vollform des Sakramentes ein Modell anbietet, in dem beide Arten von Vorzügen vereint sind.

Im 4. Kap., in dem der Nachweis erbracht werden soll, daß das Trienter Konzil einer Vergebung der schweren Sünden ohne Einzelbekenntnis nicht unbedingt im Wege steht, werden zwei sehr unterschiedliche Aussagen als These aufgestellt: a) Mit „*ius divinum*“ meint das Konzil möglicherweise bloß kirchliches Recht (64); b) sollte es dennoch göttliches Recht im eigentlichen Sinn des Wortes meinen (so nicht klar ausgesprochen, im Zusatz aber wohl zu ergänzen), so kann die diesbezügliche Lehre keine definitive Glaubensentscheidung darstellen, weil die dafür angeführte Begründung nicht schlüssig ist (57). Es schadet der Klarheit der Darlegung sehr, daß N. im einzelnen wenig unterscheidet, welcher der beiden angeführten Sätze durch die jeweiligen Argumente gestützt werden soll. Von diesen Argumenten sind folgende die wichtigsten:

1. Jo 20, 22 sei im Altertum nicht auf die Buße, sondern auf die Taufe bezogen worden. — Vgl. dagegen bereits die Apost. Trad. des Hippolyt. Und: Das Trienter Konzil hat zur genannten Stelle eine (von N. nicht erwähnte) im Glauben bindende Deutung gegeben. — In diesem Zusammenhang wird (24 u. 55) der Ausdruck „*Ecclesiae caritas*“ bei Augustinus zu Unrecht mit „Liebe zur Kirche“ übersetzt.

2. „Binden u. Lösen“ (Mt 18, 18) sei im Altertum nicht als Alternative, sondern als Sukzession zweier Phasen (Ausschluß — Wiederaufnahme) verstanden worden (55 f.). — Aber gerade die Entscheidung zum Ausschluß und die Bemessung der Buße als Voraussetzung der Wiederaufnahme setzte die Kenntnis der Sünden durch den Bischof voraus.

3. Das Trienter Konzil habe geirrt in der Meinung, daß die geheime Beichte in der Kirche von Anfang an geübt worden wäre (53). — Wahrscheinlich hat es damit nicht

geirrt, denn auch bei der öffentlichen Buße des Altertums war das Bekenntnis geheimer Sünden, soweit man zurückblicken kann, grundsätzlich geheim; aber selbst wenn es im 2. Jh. öffentlich gewesen wäre, änderte das nichts an der einzigen Frage, die in Trient als dogmatische Frage gewertet und beantwortet wurde: daß es überhaupt ein Einzelbekenntnis geben muß. Es zeugt von einer oberflächlichen Lektüre der Konzilstexte, wenn N. (52) die Aussage, daß die Kirche die geheime Beichte von Anfang an stets geübt habe (DS 1706 in einem Relativsatz!) auf eine Stufe stellt mit der Lehre, daß das Einzelbekenntnis (ob „mündlich“ oder schriftlich oder durch Zeichensprache ist völlig egal!) durch göttliches Recht notwendig ist. — Durch die iro-schottische Tariffbuße wurde wohl erstmalig das Bekenntnis aller Sünden eingeführt (vgl. N. 53), aber nicht, wie damit mehr als insinuiert wird, erstmalig das Bekenntnis aller *schweren* Sünden; vgl. dazu bereits die „Tarife“ bei Basilius von Cäsarea. 4. Die Kirchen des Ostens kannten kein Gebot göttlichen Rechts, alle schweren Sünden zu beichten und weiterhin auch keine entsprechende Praxis (36—38; 56 f). — Dieses Argument wäre von Theologen und Orientalisten eingehend zu untersuchen. Was N. dafür als Belege anführt, reicht bei weitem nicht aus, um sich ein sachgerechtes Urteil zu bilden. Und ohne Orientalist zu sein, könnte man dem auf Anhieb, zum mindesten für den byzantinischen Raum, u. a. folgende Zeugnisse entgegenhalten, die die Forderung eines sehr detaillierten Bekenntnisses als selbstverständlich voraussetzen: Basilius im 4., Pseudo-Joh. Jejunator im 10., Demetrios Chomatianos im 13., J. Goar im 17. Jh.; daß dabei nicht ausdrücklich von „göttlichem Recht“ die Rede geht, ist leicht dadurch zu erklären, daß diese Frage im Orient kaum explizit gestellt wurde, und dies wiederum u. a. deshalb, weil dort niemand, wie bei uns die Reformatoren, die Forderung jemals beanstandet hat. 5. Einige Theologen am Konzil von Trient hätten unter „*ius divinum*“ auch Kirchengebote verstanden (59—65). — Vgl. dazu die m. E. überzeugende Studie von K.-J. Becker in Theol. u. Philos. 2/1972, die diesbezüglich zu völlig anderen Schlußfolgerungen kommt als N.

Der schlechteste Dienst, den N. der von ihm vertretenen Sache geleistet hat, ist wohl die Fehlübersetzung von 102 u. 122. In den Richtlinien der Glaubenskongregation von 1972 wird von der Notwendigkeit gesprochen, sich vor dem Empfang der Generalabsolution u. a. vorzunehmen, alle schweren Sünden, die so vergeben werden, nachträglich zu beichten. Anschließend heißt es: „*De his dispositionibus atque condicionibus, ad valorem sacramenti requisitis, fideles... moneantur*“. Das übersetzt N. mit: „Über

diese innere Vorbereitung und die Bedingungen, die zur Gültigkeit des Sakraments erforderlich sind, sollen die Gläubigen... unterrichtet... werden“. In Wirklichkeit bedeutet es: „Über diese Willenseinstellungen und diese Bedingungen, die zur Gültigkeit des Sakramentes erforderlich sind...“ Nur mit Hilfe dieser Fehlübersetzung im entscheidenden Dokument kann N. den Wert seines Hinweises aufrechterhalten, eine frühere Äußerung des Lehramtes spreche nur von der Unerlaubtheit, nicht aber von der Ungültigkeit einer Absolution ohne Einzelbekenntnis (67).

Als sehr gravierend muß endlich die (73) geäußerte Ermutigung zur Selbsthilfe, sprich Ungehorsam, erscheinen. Und dies selbst dann, wenn N. in allem zum Trienter Konzil Gesagten recht hätte und dessen 7. Bußkanon ein bloßes Kirchengesetz darstellte. Denn dann wäre es die Aussageabsicht sowohl dieses Konzils als auch der neueren, von N. zugunsten seiner eigenen Auffassung angeführten kirchlichen Dokumente, daß das genannte Gebot einzuhalten ist, solange es nicht von der Kirchenführung geändert wird.

N's Werk ist alles in allem die bisher wohl ausführlichste und zugleich publikumswirksamste Darstellung der Argumente gegen das „*ius divinum*“ — gleichzeitig aber auch jene, die bei genauerem Hinsehen die Schwäche dieser Position am deutlichsten illustriert.

Köln

François Reckinger

KARRER LEO, *Laientheologen in pastoralen Berufen*. Chance in der Kirche? — Chance für die Kirche? Analyse und Beratung. (148.) Grünewald, Mainz 1974. Kart. lam. DM 14.50.

Das Werk baut bewußt auf dem Buch des Vf. „Von Beruf Laientheologe? Kritisches Plädoyer“ (Freiburg 1970) auf. Hunderte von Laien studieren weiterhin an den deutschen und österreichischen kath.-theol. Fakultäten, in geringerem Ausmaß auch schon in anderen europäischen Ländern. Absolventen sind bisher vor allem als Religionslehrer an den verschiedenen Schulen und Schultypen tätig, einige auch schon an theol. Fakultäten; an der Theol. Fakultät in Fribourg wurde kürzlich die Lehrkanzel für Moraltheologie mit einem Laien besetzt. K. geht es vor allem darum, die ganze Breite der Einsatzmöglichkeiten von Laientheologen im pastoralen Bereich sowie deren Integration in die kirchlich-pastorale Arbeit aufzuzeigen und die immer noch bestehenden Vorurteile und Ressentiments abzubauen. Dabei muß uns bewußt sein, daß „die Laientheologen noch nicht identisch sind mit unmittelbaren Anwärtern für pastorale Dienste“ (33).

Nach der geschichtlichen Entwicklung schildert K. die „Marktlage“, den Wandel der Motivation und die Erwartungen der im

pastoralen Beruf Interessierten. Weithin fehlen noch konkrete Berufsbilder und klare Aufgabenumschreibungen; hier wirkt sich die „professionelle Unterentwicklung der pastoralen Berufe“ (29) aus (All-round-Rolle). Eigenverantwortlichkeit und selbständige Gestaltung werden erwartet; die Laientheologen wollen keine „Lückenbüßer“ sein und leiden vielfach an Enttäuschungen über die konkrete Kirche.

Ein Kap. behandelt „Die pastorale Situation“, ihren Wandel, ihre Tendenzen; den Rollenwandel des Priesters; die Grundaufgaben der Gemeinde; die gegenwärtigen Angebote für Laientheologen in Gemeinde, Pfarre, Pfarrverband, Dekanat, Region und Diözese und die damit verbundenen Probleme. Anschließend kommen Strukturfragen zur Sprache: Kompetenzabgrenzung, Stellenvergabe und Kündigung, Laufbahnordnung und Aufstiegsmöglichkeiten; aber auch allgemeine Probleme einer Kirchen- und Ämterstruktur, die sowohl dem NT als auch den Bedürfnissen der Gemeinde von heute entspricht. Schließlich werden Ausbildungsprobleme behandelt, die freilich auch schon im Kap. vorher angeschnitten werden; auch Fragen der Studienreform, der studienbegleitenden Praktika, eines Ergänzungs- und Zweitstudiums und das pastorale Referendariat als 2. praxisbezogene und in den konkreten Beruf einführende Ausbildungsphase werden besprochen. Es folgt ein sehr nützlicher Anhang (97—148), der neben Adressen zur weiteren Information noch konkrete Statuten bzw. Einstellungsordnungen der Diözesen Aachen, Basel, Bamberg, Essen, Hildesheim, Limburg, Mainz, München, Münster, Paderborn, Rotenburg, Speyer, Trier und Würzburg bringt. Die Adressaten, für die das Buch geschrieben ist: Studenten der Theologie, Abiturienten und ihre Berater, vor allem aber auch alle, die für die Pastoral und ihre Strukturen Verantwortung tragen, sind K. zum Dank verpflichtet. Die Einteilung im Textteil ist nicht immer überzeugend.

Wien

Ferdinand Klostermann

KATECHETIK/PÄDAGOGIK

RITTGEN PAUL, „Gott“ in der Berufsschule. Exemplarische Analyse der beiden Rahmenplanentwürfe für den kath. RU an berufsbildenden Schulen in der BRD. (Studien zur praktischen Theologie 5.) (332.) Benziger, Einsiedeln 1974. Kart. lam. DM/sfr 29.80.

Diese Dissertation (Tübingen) hat sich eine kritische Überprüfung der beiden Rahmenplanentwürfe (1970) des DKV. für den kath. RU an Berufsschulen zum Ziel gesetzt. Dazu hat R. eine Umfrage bei den Berufsschülern an 3 deutschen Städten von verschiedener Struktur durchgeführt (Stuttgart, Göppingen und Ehingen). Die Befragung sollte die Einstellung der Schüler zur Existenz Gottes, zu

Religion und RU ans Licht bringen. Das Ergebnis der Befragung wird in der Arbeit eingehend interpretiert. Die Gottesfrage stößt auf ein geringes Interesse, wobei die Streuung in den Meinungsäußerungen sehr groß ist.

R. konfrontiert dieses Ergebnis mit den beiden deutschen Rahmenplänen. Der 1. rückt den Schülern mit der Gottesfrage zu direkt an den Leib und scheint daher pädagogisch weniger geeignet zu sein. Im 2. ist Gott der weite Horizont, wo es um die Frage der Liebe, der Hoffnung, der Zukunft und der Geschichte geht. In der Gestalt des Gottmenschen Jesus Christus wird uns das Angebot und die Möglichkeit gewährt, echte Humanität zu verwirklichen. R. kann in der Verarbeitung seiner Umfrage ein Curriculum erstellen, das die Anliegen der Erziehungswissenschaften aufnimmt, aber auch der Theologie gerecht wird; denn auch wenn man vordergründiger ansetzt, muß man nicht in der bloßen Mittenschlichkeit versanden. Anthropozentrik und Theozentrik sind ja bekanntlich vertauschbar. Rittgens Ansichten dürften über den Bereich der Berufsschule hinaus für die ganze Verkündigung der Gottesfrage an die Jugend ihre Bedeutung haben.

Linz

Sylvester Birngruber

OSENBERG HANS DIETER (Hg.), *Das Leben ist schön — Das Leben ist schrecklich*. Was unsere Kinder denken. Aussagen von 8—15jährigen Schülern. (Stundenbücher Bd. 116.) (128.) Furche-V., Hamburg 1974. Kart. DM 6.80.

Der Hg., evang. Pfarrer und Mitarbeiter beim Saarländischen Rundfunk, hat zur Vorbereitung für eine Fernsehsendung in 5 saarländischen und einigen rheinischen Großstädten durch Lehrer verschiedener Schularten und durch einige Pfarrer Kindern eine Reihe von Themen zur Beantwortung vorgelegt, u. a.: Mein geheimster Wunsch — Wenn ich meine Mutter (mein Vater) wäre — Wenn ich träume — Manchmal möchte ich weglaufen — Wovor ich manchmal Angst habe — Wie ich mir richtige Ferien vorstelle — Wenn es einen Himmel gibt, wie es da wohl aussähe — Was ich mir manchmal über den Tod denke.

Die Schüler machten die Arbeit in der Schule, um nicht direkt vom Elternhaus beeinflusst zu sein, und hatten nur ihren Vornamen und ihr Alter anzugeben. Die Antworten spiegeln in vielem die Lebensgewohnheiten und Ansichten von zu Hause wider, besonders stark in religiösen und politischen Fragen. Wo sie träumen — und das ist ja gerade das Vorrecht der Jugend — zeigen sich die Ansprüche, die eine Konsumgesellschaft diktiert und die die Traumfabrik Fernsehen ihnen ins Haus liefert. Aber das ist lange nicht das Interessante an diesen Antworten.

Man ist erstaunt, wie wenig heil sie die Welt empfinden, in der sie leben. Sie haben Angst vor dem Alleinsein, sie beschäftigen sich sogar schon mit dem Sterben und mit dem Tod und stellen bohrend die Sinnfrage. Und während die Stichwörter Himmel und Hölle nur alt bekannte naive Gemälde wieder auffrischen — z. B. von einem Glaspalast, wo ein alter Mann am Thron sitzt — und sie im allgemeinen für religiöse Begriffe sprachlos bleiben, vielfach altersbedingt, aber auch durch mangelnde religiöse Erziehung, haben sie für die Fragen des Lebens sehr gesunde Ansichten, auch wo sie das Elternhaus und auch die Schule kritisch beleuchten. Pädagogen jeder Sparte können dieses Bändchen mit Gewinn lesen.
Linz *Sylvester Birngruber*

MERZ-WIDMER VRENI, *Sterben und Auferstehen*. Unterrichtsbeispiele zum Osterfestkreis in der Unterstufe. (Modelle für den RU, 10. Bd.) (107.) Walter, Olten 1974. Paperback sfr 17.50, DM 15.—.

Aus dem Kreis um F. Oser ist dieses Werkbuch für die Hand des Lehrers entstanden. Es soll eine Hilfe sein, das Kind in das Verständnis des Ostergeheimnisses hineinzu führen. Die Hinführung geschieht so, daß das Kind sich immer weitere Dimensionen eines menschlichen Erfahrungsbereiches aneignet, bis es vor dem Geheimnis der Auferstehung steht. Den beiden Thematiken Sterben und Auferstehen sind je 7 Lektionen gewidmet. Sterben und Vergehen wird erfahren über eine zerplatzende Seifenblase, eine verwelkte Blume, über einen Kindersarg (oder aktuellen Todesfall), über das Symbol des Staubes und der Asche am Aschermittwoch und einen Gang zum Friedhof. So kann das Kind an Jesu Sterben herangeführt werden. Ähnlich wird die Auferstehung vorbereitet: Ein Samenkorn bricht auf, eine Pflanze öffnet sich, Wasser gibt Lebenskraft, ein Licht wird hell, eine große Freude, Jesus ist auferstanden und seine Jünger erkannten ihn.

Das Kennzeichnende dieses Modells ist, wie bei allen anderen Oserbüchern, daß Wissen nicht im rein verstandesmäßigen Sinn erworben wird, sondern als Erlebnis erfaßt werden soll. Das Kind soll daher jeweils mit entsprechenden Materialien umgehen. Das dürfte da und dort ein wenig schwer durchführbar sein, ist aber für das zu erreichende Lernziel wesentlich. Das Werkbuch soll nach der Intention der Hg. für die Lehrpersonen eine Hilfe sein, daraus Anregungen zu entnehmen, um in selbstschöpferischer Neuarbeit selber Lektionen zu entwerfen, die Modelle aber nicht sklavisch nachzuarbeiten. Für diese Arbeit kann dieses Werkbuch, wie auch die andern Modelle, sehr empfohlen werden, zumal die einzelnen Lektionen nicht

alle in der gleichen Schulstufe behandelt werden müssen.

Linz

Sylvester Birngruber

GÖPFERT HANS, *Religionsunterricht und weltanschauliche Pluralität*. Problem und Lösungsvorschlag für den Primarbereich. (208.) Calwer, Stuttgart/Kösel, München 1974. Paperback DM 22.—.

Diese Dissertation (Regensburg) vertritt die Meinung, man müsse die Kinder schon in der Grundschule mit der weltanschaulichen Pluralität unserer Zeit konfrontieren. Der RU sollte sich daher schon auf der Primarstufe mit den wichtigsten Weltanschauungen auseinandersetzen, da heute kein einheitliches Gottes-, Welt- und Menschenbild mehr vorausgesetzt werden könne, die Schule aber eine gesellschaftliche Wirklichkeit zu erschließen habe. Zur Realisierung seiner Gedanken schlägt G. eine gründliche Behandlung aller bedeutenden Weltanschauungen und eine Herausstellung ihrer Eigenwerte vor. Er verlangt ferner den Verbleib der Betrachtung biblischer Texte auf der Primarstufe, meint aber, daß die Relativität biblischer Aussagen aufgezeigt werden müsse. Schließlich erhebt er noch die Forderung, nicht nur Informationen zur Begründung der eigenen Weltanschauung zu geben, sondern auch Argumente für andere Auffassungen anzuführen.

Dieses Modell eines neu konzipierten RU hat nun aber nach der Meinung des Vf. keine Chance, realisiert zu werden. Es stehen ihm vor allem die geltenden „gesetzlichen Bestimmungen“, die „kirchliche Kontrolle“ und die „Ausrichtung des Faches an der Theologie“ entgegen. G. sucht dies im einzelnen nachzuweisen in einer Analyse der für die Primarstufe vorliegenden Lehrpläne, Schulbücher und Kommentare sowie in einer Darstellung des Zusammenhangs von RU, Kirche und Theologie. Beim zuletzt angeführten Punkt berühren sich die Aussagen des Vf. inhaltlich vielfach mit jenen, die H. Halbfas diesbezüglich in seinem Buch „Aufklärung und Widerstand“ gemacht hat. Um die Notwendigkeit einer Öffnung des RU zum weltanschaulich pluralistisch orientierten Unterricht zu erhärten, beruft sich G. vor allem auf soziologisch-pädagogische, erkenntnistheoretische und didaktische Argumente. Das Buch schließt mit der Angabe von Lernzielen und Themenbereichen für die 3. und 4. Schulstufe. G. hat sich viel Mühe gegeben, seine These von der Notwendigkeit einer differenzierten Betrachtung und kritischen Auseinandersetzung mit der heutigen weltanschaulichen Pluralität schon auf der Primarstufe zu untermauern. Ich bin jedoch der Meinung, daß Kinder im Grundschulalter in ihrer geistigen Entwicklung noch nicht so weit sind, um kritisch zu den verschiedenen Welt-

anschauungen Stellung beziehen zu können.
Linz Bruno Schilling

KALTHEYER ANTON, *Katechese in der Gemeinde*. Hinführung der Kinder zur Eucharistie. Ein Werkbuch. (276.) Knecht, Frankfurt/M. 1974. Ln. DM 25.—.

Der Ruf nach einer „Kirchlichen Katechese“ (= KK.) wird immer lauter, je weniger der RU den Vorstellungen der Kirche von einer Einführung in den Glauben entsprechen kann. Dabei muß vor allen voreiligen Versuchen gewarnt werden. Es kann nicht darum gehen, die ohnehin „braven“ Kinder noch einmal in der Kirche in indoktrinierender Form zu berieseln. Es müssen völlig neue Wege gegangen werden. Wenn man heute von KK. spricht, dann wird man zu bedenken haben, daß sie zuerst Erwachsenenkatechese sein muß. Ihre Entfaltung wird also ausgehen müssen von der heute sich entwickelnden „Gemeindekirche“. Die „Volkskirche“, der man einfach durch die Taufe ohne Entscheidung angehörte, stirbt immer mehr ab. Wer in der Zukunft Christ sein will, muß sich entscheiden. Dann werden aber auch die Eltern ihre Verantwortung für ihre Kinder wahrnehmen müssen. Als Lehrer oder Vermittler in der KK. werden nämlich nicht die wenigen „braven Christen“ in Frage kommen, die ohnehin schon im kirchlichen Leben überstrapaziert sind; es müssen vielmehr die Eltern befähigt werden, als vollwertige Gemeindemitglieder auch die Aufgabe zu erfüllen, erste Katecheten ihrer Kinder zu sein. Hier ist eine Rückkehr zur alten Kirche gegeben.

Es darf nicht vergessen werden, daß der RU in der Schule erst in der 1. Aufklärung vom Staat etabliert wurde, weil er „brave Staatsbürger“ haben wollte, und es ist daher kein Zufall, daß er gerade in der 2. Aufklärungsepoche in seine Krise kommt. Vor der Aufklärung hatte die Katechese ihren Platz in der Gemeinde, und dorthin wird sie wieder zurückkehren müssen. KK. wird nicht ständig neben dem RU herlaufen können; sie wird vielmehr punktuell vorzugehen haben. Erste Ansätze haben wir: Das „Taufgespräch“ mit den Eltern, in dem sie auf die religiöse Erziehungsaufgabe aufmerksam gemacht und für sie befähigt werden sollen. Das setzt sich nachher fort in den „Elternabenden“, besonders vor der Ersteinführung in Eucharistie und Buße. KK. wird wieder aktuell in der Firmvorbereitung. Sie soll die Entwicklung des jungen Christen begleiten bis hinein in die Ehevorbereitung. Einzelne Pfarren haben als Grundlage dieser Arbeit schon Modelle ausgearbeitet (v. u. a. Priesterteam, Wien-Machstraße: Wie die Erstkommunikanten in der Pfarre vorbereiten, Styria 1970). Auch das vorliegende Buch bietet sich als solches Modell an. Neben einer allgemeinen Einführung und Anwei-

sungen für die Gruppenleiter enthält es Katechesen, wo Grundhaltungen eingeübt werden, dann eine Bußvorbereitung und Eucharistievorbereitung und Hinweise und Themen für Elternabende. Als Lernprozesse werden für die KK. vor allem, wenn auch nicht einseitig oder ausschließlich, emotive in Frage kommen: Daher die starke Betonung von Feiern. K. hat seine Erfahrung auf diesem Gebiet auch sonst bewiesen. Das Buch kann daher als Grundlage für die Gemeindegarbeit in den genannten Themen sehr empfohlen werden.

Linz

Sylvester Birngruber

GROSCH HEINZ, *Religionspädagogik am Scheideweg*. Der RU zwischen Humanwissenschaften und Theologie. (216.) Mohn, Gütersloh 1974. Kart. DM 38.—.

Das Buch dient der religionspädagogischen Diskussion um die Stellung des RU in der Schule von morgen. Auch wenn man das überstrapazierte Wort „Krise“ nicht gleich wieder verwenden will, von einer Problematik wird man sprechen müssen. In der säkularisierten Gesellschaft kann der RU nicht „Kirche in der Schule“ sein, also nicht der „Lösung der Nachwuchsfrage“ dienen können, was man ihm verschiedentlich vorwirft. Der RU wird vielmehr vom Selbstverständnis der Schule her zu konzipieren sein, und nur so wird er in der Schule der Zukunft einen Platz haben. Er kann also nicht einseitig von der Theologie her begründet werden: RU als eine integrative Einführung in den Glauben. Die Humanwissenschaften sind mitzubefragen (Pädagogik, Erziehungswissenschaft, Psychologie und Soziologie). Das heißt nicht, gleichsam dem RU in seinen Flügeln alle Federn ausreißen zu wollen, wohl aber, die anthropologische Komponente stärker zu beachten. Es geht um den Schüler, nicht um die Inhalte. Ihm muß die entsprechende Orientierung für das Leben mitgegeben werden. Dabei wird es sicher nicht möglich sein, einen „RU für alle“ zu erstellen, einen solchen nämlich, der allen genehm ist. Die moderne pluralistische Industriegesellschaft mit ihrem minimalen Wertekodex muß zwar beachtet werden, wenn man RU plant, aber sie kann nicht Maßstab für die Forderungen sein.

Der RU wird also nicht bloß das Phänomen Religion und die Religionen vor den Schülern kritisch auszubreiten haben, und es dabei dem Schüler überlassen, ob er von diesem „Warenangebot nach Beliebigkeit“ einen Gebrauch macht. Das heißt wieder nicht, daß er auf Indoktrination ausgehen kann, wohl aber, daß er in Offenheit auch Angebot zum Glauben sein muß und die Wege dahin zu zeigen hat, wobei vor allem dem Religionslehrer durch sein Bekenntnis und seine Überzeugung eine sehr wichtige Aufgabe zukommt. Der RU wird also nicht bloß „pro-

blemorientiert“ sein können, was in der letzten Zeit geradezu „letzter Schrei“ schien. Das Leben besteht nicht bloß aus Problemen. Der RU hat auch das Bewußtsein für weitere Bereiche des Lebens zu erschließen und Interessen zu wecken. Hier liegt eine schwere Aufgabe vor, die nur mit dem ganzen Rüstzeug der modernen Pädagogik anzugehen sein wird. Hier muß sich die RP an den Humanwissenschaften orientieren. Der RU wird aber auch eine befriedigende Antwort auf die Sinnfrage des Lebens zu geben haben. Hier kann auf die Antwort der Bibel nicht verzichtet werden, weil durch das Christusereignis eine Lösung gegeben wurde, die sonst nirgends zu finden ist. So wird die Theologie in der RP immer ihren Platz haben müssen. Der „Scheideweg“ kann also nicht einseitig in die Humanwissenschaften einmünden und die Theologie verlassen. RP und der von ihr konzipierte RU wird immer in Spannung zwischen beiden stehen. Nach welcher Seite er sich stärker hinneigt, das wird auch von der religiösen Situation der kommenden Gesellschaft abhängen, was nicht heißen kann, daß er Prinzipientreue aufgeben kann.

Es dürfte nicht notwendig sein, in dieser Besprechung Namen und ihre Standpunkte zu nennen und dorthin ein Lob und nach der anderen Seite Zensuren zu verteilen. Das Buch erfüllt eine sehr bedeutende informative Aufgabe, und wer sich für den RU interessiert und nicht bloß emotionell einen Standpunkt äußern will, der kann aus ihm sehr viel lernen.

Linz

Sylvester Birngruber

DOEDENS F./LANGE G./ZACHARIAS T., *Farbholzschnitte zur Bibel von Thomas Zacharias. Interpretationen und Unterrichtspraxis mit bildnerischer Kunst.* (109 S., 8 farb. Tafeln, 24 Abb.) Kösel, München 1973, Paperback DM 19,80.

Jeder Religionslehrer wird von Zeit zu Zeit überprüfen müssen, welche Funktion bildnerische Kunstwerke im RU haben. Unbehagen beim Herzeigen von traditionellen Bildern, Unsicherheit über Funktion und Interpretation moderner Schöpfungen waren die Ursache, daß mancher das Bild aus seinem RU verbannt hat. Dieses Buch könnte zu einer wertvollen Hilfe und Neuorientierung der Katecheten werden.

Der 1. Teil informiert über die Entstehung der Zacharias-Bilder. Der Künstler möchte nicht die ausgetretenen Wege alter Ikonographie gehen, er verschiebt bewußt die Akzente, um den Betrachter das überlieferte Thema neu erleben zu lassen. Der Künstler hat nicht nur selbst ein existentielles Interesse am Stoff, er provoziert es auch. Johannes der Täufer wird z.B. „Inbild des Propheten“, der „Gang nach Emmaus“ steht für jeden

Weg aus der Todeszone in den Raum des erfüllten Lebens. Die Bilder werden aber nicht nur bei Kindern einer entsprechenden Auslegung bedürfen, denn die Chiffren der heutigen Kunst und auch dieser Holzschnitte verlangen nach meditativem Betrachten und klärender Hilfe.

Der 2. Teil zeigt an acht Farbholzschnitten, welche Funktion dem Bild im RU bzw. in der Meditation zukommt. F. Doedens erarbeitet das Beispiel „Schöpfung“. Er beginnt mit einer Einführung in die theologischen Zusammenhänge, die orientiert ist an der neueren Theologie und kurz das Wesentliche bietet. Nach einigen didaktischen Perspektiven bietet er eine Bildbeschreibung, die vom Formalen ausgehend, keinen Wunsch offenläßt. Nur sollte man das Bild nicht im Bildanhang, sondern neben dem Text haben! Es folgt die „Planung der Lerneinheit“ (für das 3. u. 4. Schuljahr) und Zielbestimmung, wozu eine Reihe von Medien und Methoden geboten wird. Den eigentlichen Kern der Ausarbeitung bildet die kurze Abhandlung über die Funktion des Bildes. Darin wird neben grundsätzlichen Erwägungen auf das Thema „Schöpfung“ besonders eingegangen. D. behandelt so noch „Inkarnation“ und „Moses am Sinai“. Die weiteren Themen „Blindenheilung“, „Der gute Hirt“, „Jesus vor Pilatus“, „Petrus im Gefängnis“ bearbeitet G. Lange. Die Bilder werden dabei zu Katalysatoren einer Reihe von Gedankengängen, die nicht immer eng dem Thema verpflichtet sind.

Im 3. Teil weist Doedens die Schwächen des traditionellen RU auf und versucht Grundzüge eines neuen RU zu formulieren. Den Ausgangspunkt sieht er im „Bildungsbegriff des Deutschen Bildungsrates“: in der Befähigung des jüngeren Menschen zur Wahrnehmung der Grund- und Menschenrechte. Dann legt er die „Pluralismusthese“ dar, die ihm für die religionspädagogische Konzeption von grundlegender Bedeutung scheint. Es handelt sich dabei um das Konzept des „kontrovers-dialogischen Unterrichts“, das sich an einem inhaltlich bestimmten, qualifizierten Demokratieverständnis orientiert. Daraus ergeben sich dann die didaktischen Funktionsbestimmungen des Kunstwerks im RU: 1. Die Funktion der Information über die Welt. 2. Die Funktion der Deutung der Welt. 3. Die Funktion des Kunstwerkes als Zeichen des sozialen Protestes.

Im Bildanhang finden sich acht Farbtafeln und 24 einfärbige Farbholzschnitte. Es sind gegenständliche Bilder in unterschiedlicher künstlerischer Qualität. Trotz bewußter Deformierung und Abstrahierung der Figuren und Gegenstände — oder vielleicht gerade deswegen —, wird der Betrachter zu tieferem Verständnis des Dargestellten geführt.

Linz

Kurt Andlinger



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

J. L. BACON

Gegründet 1853

Komm.-Ges.

4021 LINZ, Wachrenergasse 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 Schlierbach, OÖ.
A-4553 Schlierbach, OÖ., Telefon 0 75 82 / 27 50

glasmalerei

Lautsprechanlagen, Kirchenheizungen, Elektrische Orgeln

VERITAS

A-4010 Linz, Harrachstraße 5, Postfach 403

Arbeitshilfen für Gemeindekatechese und Erwachsenenbildung

Peter Antes / Werner Rück /
Bernh. Uhde

Islam, Hinduismus, Buddhismus

Projekte zur theologischen
Erwachsenenbildung 1

1973. 132 S. Sn. DM 15.50

Dieses Arbeitsbuch ist eine wertvolle Hilfe für die Erwachsenenbildung. Drei Großreligionen werden in ihrer Thematik, ihren heiligen Schriften und ihrer religiösen Praxis eingehend dargestellt. Der Hinduismus wird mit einer Abhandlung über den modernen Hinduismus ergänzt. Das II. Vatikanum wird als entscheidender Wendepunkt in der Auseinandersetzung des Christentums mit den nichtchristlichen Religionen gewürdigt. Graphische Darstellungen und Literaturangaben erhöhen den Wert dieser Schrift, die eine erste Einführung in die weltbewegenden Probleme gibt.

Amtsblatt der Erzdiözese München und
Freising

Karl-Heinz Bloching

Tod

Projekte zur theologischen
Erwachsenenbildung 2

1973. 152 S. Sn. DM 16.50

K.-H. Bloching informiert in einer begrüßenswerten Untersuchung über den Beitrag von Medizin, Soziologie, Philosophie und Theologie zur Frage des Todes, der ja heute allzusehr verdrängt wird. Er erläutert die Erfahrung des Todes in der Literatur und im Bewußtsein des Menschen und diskutiert kontroverse Positionen innerhalb und zwischen den verschiedenen Wissenschaften, nicht zuletzt auch zwischen verschiedenen theologischen Antwortversuchen auf die Frage nach dem Sinn des Todes.

Kalksburger Korrespondenz

Werner Rück / Hansjörg Volk

Kirche für die Zukunft

Projekte zur theologischen
Erwachsenenbildung 3

1974. 212 S. Sn. DM 22.50

Das hier vorgestellte Seminar über die Kirche hat eine doppelte Ausrichtung: einmal möchte es mehr traditionellen, volksskirchlichen Gemeinden Hilfe zu einem Verständnis von Kirche als Gemeinschaft von Glaubenden aus Überzeugung und eigener Entscheidung geben; zum anderen will es deutlich machen, daß Christsein die Zugehörigkeit zu einer ganz konkreten Kirche mit all ihren Stärken und Schwächen einschließt. In erster Linie geht es dabei nicht um ein „Theoretisieren“ über die Kirche, sondern um die Frage, wie sich die Gemeinde Jesu Christi am jeweiligen Ort konkretisieren kann.

Matthias-Grünewald-Verlag - Mainz

GRÜNEWALD MATERIALBÜCHER

Helmuth Rolfes (Hg.)

Marxismus — Christentum

336 S. Sn. DM 32.—

Im vorliegenden Materialbuch geht es vor allem darum, an zentralen Themen die Anfragen sichtbar zu machen, die vom Marxismus an den christlichen Glauben gerichtet sind. Neben der Darstellung dieser Probleme kommen einige wichtige theologische Positionen zu Wort, die je auf ihre Weise versuchen, sich mit marxistischem Denken auseinanderzusetzen. Schließlich wird die Problematik eines „Dialogs zwischen Christen und Marxisten von christlicher und marxistischer Seite“ aufgezeigt.

Anton Grabner-Haider (Hg.)

Gott

356 S. Sn. DM 28.—

Anhand einer Fülle von Informationsstoff wird eingeführt in das heutige Reden über Gott in der Literatur, in die Kritik am Gottglauben und die Problematik des Bekenntnisses. Im zweiten Teil werden Möglichkeiten aufgezeigt, wie mit dem vorgelegten Material in der Kirche gearbeitet werden kann. Eine kleine Textauswahl, ein Literaturhinweis und Register machen das Buch zu einer Fundgrube.

Die Tat, Zürich

Hans Joachim Türk (Hg.)

Glaube — Unglaube

340 S. Sn. DM 28.—

Wenn nicht der Augenschein trügt, wird in der Welt von morgen das Nichtglauben die Stelle des Glaubens einnehmen. Diesem „bedrückenden Befund“ nachzugehen, ist Ziel dieses Buches. Sein erster, der Information dienender Teil enthält wichtige Beiträge von Soziologen, Psychologen, Literaturwissenschaftlern, Theologen. In einem interpretierenden und didaktisch-methodischen Teil werden exemplarische Leitlinien, Modelle und Texte aufgezeigt.

Religion und Theologie

Anselm Hertz (Hg.)

Moral

276 S. Sn. DM 28.—

Am Anfang steht eine möglichst unvoreingenommene und daher notwendig kritische Analyse der Situation des Verhältnisses von kirchlicher Moral und Gesellschaft — das Ernstnehmen zumal des Beitrages der Humanwissenschaften. Zur kritischen Selbstreflexion der christlichen Moral gehört dann weiterhin die Auseinandersetzung mit nicht-christlichen Gesellschaftsmodellen der Gegenwart.

Neue Zürcher Nachrichten

Franz Jos. Schierse (Hg.)

Jesus von Nazareth

284 S. Sn. DM 28.—

Die Literatur über Jesus ist unübersehbar geworden, es übersteigt die Möglichkeiten eines einzelnen, sie zu überblicken. Wir möchten deshalb dieses Materialbuch empfehlen, das in Kürze eine ausgezeichnete Information bietet. Der Hauptteil des Bandes stammt von Autoren, die nicht nur wissenschaftliches Rüstzeug besitzen, sondern sich auch einem breiteren Kreis verständlich machen können. Keinem „heißen Eisen“ wird aus dem Weg gegangen.

Hessischer Rundfunk

Hans Joachim Türk (Hg.)

Autorität

320 S. Sn. DM 28.—

Das Buch, zu dem 18 Mitarbeiter ihre Beiträge lieferten, bleibt nicht in der philosophischen Spekulation stecken, sondern will dem Autoritätsträger und dem Autoritätsobjekt helfen, aus den Krisen zu lernen. Es zeigt den Unterschied zwischen berechtigter, scheinbarer und usurpierter Autorität, gibt Impulse zur Veränderung der Verhältnisse, zur Reform des Verhaltens, aber auch zur Erhaltung dessen, was sich als notwendig und bewährt erweist.

Das Neue Buch, Luzern

Matthias-Grünewald-Verlag - Mainz

- 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.
- Auslandbezug** über die Buchhandlungen folgender Länder:
- Belgien:** Ancienne Librairie Desbarax, 24, rue de Namur, Louvain.
- Dänemark:** Sankt Ansgars Boghandel, Bredgade 67, Kopenhagen.
- Deutschland:** Verlag Ludwig Auer, Cassianeum, Donauwörth, Bayern.
- Frankreich:** Librairie Saint Paul, 6, rue Cassette, Paris 6e.
- Holland:** Boekhandel H. Coebergh, Ged. oude Gracht 74, Haarlem;
Meulenhoff Bruna N. V., Beulingstraat 2, Amsterdam;
Boekhandel F. J. Vugts, Haaren N. B.
- Italien:** Buchhandlung Athesia, Laubengasse 41, Bozen;
A. Weger's Buchhandlung, Brixen, Prov. Bozen.
- Luxemburg:** Librairie Clees-Meunier, 15, rue du Fort Elisabeth, Luxembourg-Gare;
(Postscheck-Nr. 5390, Brüssel 35.02.12).
- USA:** The Moore-Cottrell Subscription Agencies Inc., North Cohocton, New York;
Stechert-Hafner Inc., Books and Periodicals, 31 East 10th Street, New York 3,
N. Y.

Bezugspreise ab Jahrgang 1973

	<u>Jahresabonnement</u>	<u>Einzelheft</u>
Österreich	S 130.—	S 38.—
Auslandsbezieher mit Zahler in Österreich	S 160.—	S 48.—
	(einschließlich 8 % Mehrwertsteuer)	
Bundesrepublik Deutschland	DM 22.—	DM 6.50
Schweiz	sfr 26.—	sfr 7.50
Belgien, Luxemburg	bfr 320.—	bfr 95.—
USA	\$ 8.50	\$ 2.50

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.

Theologisch- praktische Quartalschrift



Jede Zeitschrift ist so verschieden wie ihre Leser. Eine Anzeige in der richtigen Zeitschrift ist zielgruppenorientierte Information in ungestörter, fachbezogener Atmosphäre. Es gibt etwa 500 verschiedene österreichische Fach- und Wochenzeitschriften. Für jedes Wissens- und Interessensgebiet. Für jede Branche. Keine gleich.

Jede ist anders.

Eine Information des Österreichischen
Zeitschriftenverbandes

GEZIELT INFORMIEREN OHNE STREUVERLUST

Konzeption Dr. Axel Teichgräber





Schutzengel

**Apotheke
Linz**

Promenade

Ruf 78-4-01

Theologisch- praktische Quartalschrift

Aus dem Inhalt:

- J. Finkenzeller: Zur Diskussion über das Verständnis
der apostolischen Sukzession
- F. Scholz: Durch ethische Grenzsituationen aufgeworfene
Normenprobleme
- F. Klostermann: Müssen die Priester aussterben?
- G. Griesl: Praktische Theologie zwischen Verkündigung
und Psychotherapie
- A. Dordett: Streiflichter zur Codex-Reform
- J. Singer: Christ sein – Modell Küng

Inhaltsverzeichnis des vierten Heftes 1975

	Abhandlungen	Seite
Josef Finkenzeller:	Zur Diskussion über das Verständnis der apostolischen Sukzession	321
Franz Scholz:	Durch ethische Grenzsituationen aufgeworfene Normenprobleme	341
Ferdinand Klostermann:	Müssen die Priester aussterben?	356
	Pastoralfragen	
Gottfried Griesl:	Praktische Theologie zwischen Verkündigung und Psychotherapie	368
	Mitteilungen	
Alexander Dordett:	Streiflichter zur Codex-Reform	379
Johannes Singer:	Christ sein – Modell Küng	387
	Berichte	
Peter Gradauer:	Römische Erlässe und Entscheidungen	392
	Literatur	
	Eingesandte Bücher	395
	Buchbesprechungen	397
	Philosophie, Bibelwissenschaft, AT, NT, Kirchengeschichte, Dogmatik, Ökumene, Moraltheologie, Kirchenrecht, Pastoraltheologie, Katechetik/Pädagogik, Homiletik, Spiritualität.	
	Sachregister des 123. Jahrganges 1975	423
	Verzeichnis der Mitarbeiter und Rezensionen	424
	Bezugsbedingungen	letzte Seite

Redaktion:	Josef Häupl, Josef Lenzenweger, Johann Marböck, A-4020 Linz, Stockhofstraße 6.
Anschriften der Mitarbeiter:	Dr. Alexander Dordett, Univ.-Prof., A-1010 Wien, Schwedenplatz Nr. 3–4. Dr. Josef Finkenzeller, Univ.-Prof., D-8 München 60, Neideckstraße 45. Dr. Gottfried Griesl, Univ.-Prof., A-5020 Salzburg, Akademiestraße 3. DDr. Peter Gradauer, Hochschulprof., A-4020 Linz, Herrenstraße 37. Dr. Ferdinand Klostermann, Univ.-Prof., A-1170 Wien, Waldegghofgasse 3–5. Dr. Franz Scholz, Univ.-Prof., D-89 Augsburg, Bergmühlstraße 30/III. Dr. Johannes Singer, Hochschulprof., A-4020 Linz, Rudigierstraße 10.

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

Zur Diskussion über das Verständnis der apostolischen Sukzession

Eine systematische Übersicht

Das Verständnis der apostolischen Sukzession (= AS) spielt in der Theologie im Anschluß an das II. Vatikanum sowohl im innerkatholischen Bereich wie auch in den ökumenischen Gesprächen eine entscheidende Rolle. Seit alters bekennt sich die Kirche nicht nur als die eine, heilige und katholische, sondern vor allem auch als die apostolische Kirche. Apostolisch aber ist die Kirche, weil sie durch die AS die ungebrochene Treue zu ihrem grundlegenden Anfang, zur Kirche der Apostel, gesichert weiß¹.

Die nähere Interpretation der Apostolizität der Kirche hängt engstens zusammen mit dem Verständnis des kirchlichen Amtes und der Möglichkeit einer eucharistischen Gemeinschaft der verschiedenen christlichen Konfessionen. Das letzte Konzil räumt den orthodoxen Kirchen gerade deswegen einen Vorrang gegenüber den Kirchen aus der Reformationszeit ein, weil erstere trotz ihrer Trennung von Rom in der Kraft der AS das Priestertum und daher wahre Sakramente besitzen². Das Fehlen des Weisakramentes ist der Grund, weshalb die aus der Reformationszeit hervorgegangenen kirchlichen Gemeinschaften „die ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit (substantia) des eucharistischen Mysteriums nicht bewahrt haben“³.

Unter den neuesten Publikationen zu unserer Frage hat die Veröffentlichung der Internationalen Theologenkommission „Der apostolische Charakter der Kirche und die apostolische Sukzession“⁴ insofern ein besonderes Gewicht, als dort der Versuch unternommen wird, auf die sehr verschiedenen Fragestellungen eine Antwort zu geben, welche die wesentlichen Gesichtspunkte zusammenfaßt. Die wichtigsten exegetischen, dogmengeschichtlichen und dogmatischen Fragen der kath. und evang. Theologie hat H. Schütte⁵ in einer breit angelegten und übersichtlich darstellenden Studie vorgelegt.

Im folgenden soll zunächst der wichtigste Inhalt des Dokumentes der Internationalen Theologenkommission kurz dargelegt werden (I.). Anschließend kommen die entscheidenden Gesichtspunkte der zeitgenössischen theologischen Diskussion zur Sprache (II.). Da die Literatur zu den anstehenden Fragen kaum mehr überschaubar ist, ist es zweckmäßig, die Problematik in einer mehr systematischen Sicht anzugehen und dabei jeweils wenigstens einige markante Vertreter bestimmter Thesen vorzustellen.

I. „Der apostolische Charakter der Kirche und die apostolische Sukzession“

1. Fragen der Methode (112–114)

Die Studie sagt gleich eingangs, daß sie nur die kath. Lehre über die AS darstellen will.

¹ J. Finkenzeller, Überlegungen zum Verständnis der apostolischen Nachfolge in der gegenwärtigen theologischen Diskussion, in: Ortskirche — Weltkirche. Festschrift für Julius Kardinal Döpfner (Würzburg 1973) 325–356.

² Dekret über den Ökumenismus Nr. 15.

³ A. a. O. Nr. 22.

⁴ Der ursprüngliche französische Text ist enthalten in La Documentation Catholique (7. 7. 1974) 612–618. Eine deutsche Übersetzung enthält die internationale katholische Zeitschrift „Communio“ 4 (1975) 112–124; vgl. dazu HerKorr 28 (1974) 444–446: Zur Studie der Internationalen Theologenkommission über die apostolische Sukzession.

⁵ H. Schütte, Amt, Ordination und Sukzession im Verständnis evangelischer und katholischer Exegeten und Dogmatiker der Gegenwart sowie in Dokumenten ökumenischer Gespräche, Düsseldorf 1974.

Kath. Theologie kann für den ökumenischen Dialog nur unter der Voraussetzung einen Beitrag leisten, daß die Katholiken im Bewußtsein ihrer kath. Identität daran teilnehmen. Von der theologischen Methode her stellt sich das Problem nach den Beziehungen zwischen der Schrift, der Überlieferung und den feierlichen Lehr-erklärungen der Kirche. Die besondere und wesentliche Funktion der AS soll in der gesamten, den apostolischen Glauben bekennenden und ihren Herrn bezeugenden Kirche eingebettet ausgelegt werden.

Grundlage ist die Hl. Schrift in ihrer Doppelbedeutung als geschichtliches und inspiriertes Dokument. Als geschichtliches Dokument erzählt das NT die Haupt-ereignisse der Sendung Jesu und der Kirche des 1. Jh. Als inspiriertes Dokument bezeugt es diese grundlegenden Tatsachen, deutet sie, offenbart deren innere Tragweite und bewegten Zusammenhänge. Als Ausdruck der Gedanken Gottes in menschlichen Worten bleibt die Schrift daher Wegleitung für das Denken der Kirche Christi durch alle Zeiten.

Wer der Schrift (als inspirierter) normativen Charakter für die Kirche aller Zeiten zuerkennt, liest sie notwendig innerhalb der Tradition jener Kirche, die die Schrift als inspiriert und normativ erkannt hat. Normcharakter und Traditionsbezug bedingen sich gegenseitig. Jeder Rekonstruktionsversuch, der einzelne Phasen aus dem Bildungs-prozeß der ntl Schriften herausisolieren und von ihrer lebendigen Annahme durch die Kirche trennen wollte, ist in sich widersprüchlich. Man kann die Schrift nicht in eine Reihe von nebeneinandergeordneten Entwürfen auflösen, deren jeder ein nach Jesus von Nazareth ausgerichtetes Lebensprojekt beinhaltet. Man muß sie vielmehr als einen geschichtlichen Weg deuten, auf dem die Einheit und Katholizität der Kirche in Erscheinung tritt.

Dieser Weg umfaßt drei große Strecken, die vorösterliche, die apostolische und die nachapostolische Zeit. Kennzeichnend für das apostolische Zeitalter ist die persönliche Anwesenheit der Apostel. Die nachapostolische Zeit wird verstanden als die Periode zwischen dem Tod der Apostel und dem Abschluß der kanonischen Schriften, die sich öfter unter dem Namen und mit der Autorität eines Apostels vorstellen, um die Kontinuität mit ihrer Botschaft, die sie aktualisieren, zu dokumentieren. Es gibt einen spezifischen Normcharakter der nachapostolischen Schriften des NT für die gesamte Kirchenzeit nach den Aposteln, die gewiß auf den Aposteln begründet bleibt, die ihrerseits in Christus gründen. In Einheit überliefern uns Schrift und Tradition, wie sie von der Kirche meditiert, vom Lehramt interpretiert werden, getreu die Lehre Christi, unseres Gottes und Herrn, und regeln die Lehre, die die Kirche allen Völkern zu verkünden und für jede Generation bis ans Ende neu anzuwenden hat.

2. Aussagen über die AS im einzelnen (114–124)

Da viele Gesichtspunkte des vorliegenden Dokumentes später deutlicher zur Sprache kommen, mag hier ein verhältnismäßig kurzer Überblick genügen.

Wenn es im Glaubensbekenntnis heißt, die Kirche sei apostolisch, so bedeutet dies nicht nur, daß sie den apostolischen Glauben weiterhin bekennt, sondern daß sie entschlossen ist, unter der Norm der Urkirche zu leben, die von den ersten Zeugen Christi begründet und von dem Geist belebt wird, den der Herr ihr nach seiner Auferstehung verliehen hat (114). Weil die Kirche auf dem Fundament der Apostel aufgebaut ist (Eph 2, 20; Apk 21, 14), kommt die Apostolizität der gesamten Kirche zu. Sinngemäß geht dann das Dokument gleich zu Beginn auf das allgemeine Priestertum ein, dem eine ethische, eine endzeitliche und eine kultische Dimension zukommt.

Zur Begründung, Belebung und Erhaltung dieses Priestertums der Christen hat Christus ein Dienstamt eingerichtet, durch dessen Zeichen und Werkzeuglichkeit er seinem Volke die Früchte seines Lebens, Sterbens und Auferstehens durch die Zeiten hindurch mitteilt. Die ersten Fundamente dieses Dienstamtes wurden schon bei der Berufung

der Zwölf gelegt, die das neue Israel in seiner Gesamtheit repräsentieren und nach Ostern die privilegierten Zeugen der Verkündigung der Heilsbotschaft und die Leiter des Neuen Volkes wurden. Die Funktion dieses Dienstamtes ist für jede christliche Generation wesentlich; deshalb muß es sich auch in einer ununterbrochenen Folge von den Aposteln her überliefern.

Das auszeichnende Merkmal des apostolischen Fundamentes der Kirche ist, daß es zugleich geschichtlich und pneumatisch ist (116). Geschichtlich ist es, sofern der historische Jesus während seiner öffentlichen Tätigkeit die Zwölf berufen hat, die ihn auf dem Wege begleitet haben, der sich in Kreuz und Auferstehung vollendet hat. Die Auferstehung verändert die vorösterliche apostolische Struktur nicht, sondern bestätigt sie. Christus selbst bestellt die Zwölf in einer besonderen Weise zu Zeugen seiner Auferstehung. Das älteste Auferstehungskerygma (1 Kor 15, 5) hebt daher die Zwölf mit Petrus an der Spitze unter den Auferstehungszeugen besonders hervor. Jene, die sich Jesus seit Beginn seiner Verkündigung bis zum Leiden hinzugesellt haben, können öffentlich bezeugen, daß es dieser gleiche Jesus ist, der auferstanden ist (Jo 15, 27). Auch Paulus, der vom Auferstandenen selbst zum Apostel berufen wird, ist sich dessen bewußt, daß er der Gemeinschaft mit den Zwölf bedarf.

Der pneumatische Ursprung des apostolischen Dienstamtes wird in den vom Geiste inspirierten Gebeten Christi sichtbar, worin er, wie an allen großen Wendepunkten seines Lebens, den Willen des Vaters erkennt (Lk 6, 12 f; vgl. Jo 17, 19). Die pneumatische Teilnahme der Apostel am Mysterium Christi erfüllt sich bei der vollen Ausgießung des Hl. Geistes nach Ostern (Jo 20, 22; Lk 24, 44–49). Der Geist erinnert sie an alles, was Jesus gesagt hat (Jo 14, 26) und führt sie in ein tieferes Verständnis seines Mysteriums ein (Jo 16, 13–15).

Bezüglich der Eucharistie wird ausdrücklich gesagt, daß den Aposteln auf Grund ihrer Teilnahme am Abendmahl die Vollmacht verliehen wurde, der eucharistischen Feier vorzustehen (116). Die heute auch in der kath. Theologie diskutierte Frage, ob in Not- und Ausnahmefällen auch ein nicht Ordinierter der Eucharistie vorstehen kann, wird nicht erörtert.

Sinngemäß kommt in den weiteren Ausführungen die Frage des Zusammenhanges zwischen dem Apostelamt und dem kirchlichen Amt eingehend zur Sprache. Die Zeugnisse des NT zu Beginn der Kirchengeschichte zeigen zu Lebzeiten der Apostel gewisse Unterschiede in der Organisation der Gemeinden, aber auch eine Tendenz des Lehr- und Leitungsamtes, sich in der nachfolgenden Periode zu behaupten und zu verstärken. Die Männer, die zu Lebzeiten der Apostel und nach ihrem Tode die Gemeinden lenkten, haben in den ntl Texten verschiedene Namen: *presbyteroi* – *episkopoi*. Sie werden als *poimenes*, *hegoumenoi*, *proistamenoi*, *kyberneseis* beschrieben. Die *presbyteroi* – *episkopoi* sind von der übrigen Kirche durch ihr apostolisches Dienstamt des Lehrens und Leitens abgehoben. Sie nehmen an der Autorität der durch Christus eingesetzten Apostel teil, die trotzdem für immer ihren einzigartigen Charakter behalten. Nach dem Tod der Apostel mußte deren Funktion auf eine adäquate Weise beibehalten und weitergeführt werden.

Bereits in den ntl Schriften, die den Übergang vom apostolischen zum nachapostolischen Zeitalter erkennen lassen, zeichnet sich eine Entwicklung ab, die im 2. Jh. zu einer Stabilisierung und allgemeinen Anerkennung des Bischofsamtes führte. Die Stufen dieser Entwicklung sind in den letzten Schriften des Corpus Paulinum und auch in anderen Texten erkennbar. Was die Apostel für die Gemeinden der Gründungszeit bedeuteten, wurde durch die Reflexion der nachapostolischen Zeit auf ihren Ursprung als für die Struktur der Gesamtkirche wie für die einzelnen Gemeinden wesentlich erkannt (117–118).

Über das Verhältnis zwischen Amt und Gemeinde wird gesagt: Das Leitungsamt darf sich nie von der Gemeinde abtrennen und sich über sie erheben, es hat seinen Dienst

an ihr und für sie zu verrichten. Indem die ntl Gemeinde die apostolische Leitung übernimmt, unterwirft sie sich der Führung dieses Dienstanstandes, das sich selbst auf die Autorität des Herrn zurückbezieht (118).

Wenn die Spärlichkeit der Texte es auch nicht erlaubt, die Übergänge in der Entwicklung der voll ausgebildeten Amtsstrukturen bis ins einzelne zu verfolgen, so steht doch fest, daß bei Ignatius von Antiochien das Bild des einzigen Bischofs als Haupt der Gemeinde wirkungsvoll hervortritt. Im Laufe des 2. Jh. wird dann die Institution des monarchischen Episkopates ausdrücklich als Trägerin der AS anerkannt. Die in den Pastoralbriefen bezeugte Ordination durch Handauflegung erscheint innerhalb des Klärungsprozesses als ein wichtiger Schritt zur Aufrechterhaltung der apostolischen Überlieferung und zur Verbürgung der Nachfolge im Amt. Die Texte des 3. Jh. zeigen, daß sie unangefochten als ein erworbenes Gut galt und als eine notwendige Einrichtung angesehen wurde.

Unter dem Gesichtspunkt des pneumatischen Aspektes der AS werden dann Aussagen über die Glaubensregel, das kirchliche Lehramt und die Verkündigung in der Kirche gemacht (119–121). Die Glaubensregel, d. h. die Urform der Taufkatechese, in der sich der trinitarische Inhalt entfaltet, bildet in ihrer Einheit von Form und Inhalt den bleibenden Angelpunkt der Apostolizität und damit der Katholizität der Kirche. Sie verwirklicht die Apostolizität, weil sie die Herolde des Glaubens an die christologisch-pneumatologische Regel bindet. Vom kirchlichen Lehramt wird in diesem Zusammenhang gesagt, daß es sich sowohl von einem bloßen Lehramt der Doktoren, wie von einer autoritären Macht unterscheidet. Wo das Lehramt an die Professoren überginge, wäre der Glaube an die Ansichten von Individuen gebunden und damit zu einem großen Teil dem Zeitgeist ausgeliefert (120).

Nichts in der Kirche entgeht der apostolischen Vermittlung: weder die Hirten noch ihre Herde, weder die Glaubensaussage noch die Vorschriften des christlichen Lebens. Das ordinierte Amt ist sogar doppelt an diese Vermittlung gebunden, weil es sich selbst einerseits der Regel des christlichen Ursprungs unterworfen hat, und andererseits gehalten ist, sich durch die Gemeinschaft der Gläubigen belehren zu lassen, die es selber belehren muß.

Für die Verkündigung gilt sinngemäß, daß der Prediger den Glauben der apostolischen Kirche und nicht seine persönlichen Hypothesen zu verkünden hat. Die Glaubensregel fordert den gesendeten Zeugen, der sich nicht selber beglaubigt, den auch keine einzelne Gemeinde zu beglaubigen befugt ist, und dies auf Grund der Transzendenz des göttlichen Wortes. Die Beglaubigung kann einzig sakramental erfolgen vermittels derer, die schon gesandt wurden. Sosehr der Geist in der Kirche ständig die verschiedenen Charismen der Verkündigung und des Dienstes erweckt, so müssen diese doch in einem Bezug zu den erwähnten Elementen der Glaubensregel ausgeübt werden.

Zur Weitergabe der AS wird folgendes gesagt: Die AS ist jener Aspekt des Wesens und des Lebens der Kirche, der die aktuelle Abhängigkeit der Gemeinde von Christus durch seinen Gesendeten hindurch offenbart. Der apostolische Dienst ist das Sakrament der wirksamen Gegenwart Christi und des Geistes inmitten des Gottesvolkes, ohne daß darob der unmittelbare Einfluß Christi und des Geistes auf jeden einzelnen Gläubigen verdunkelt würde.

Das Charisma der AS wird in der sichtbaren Gemeinschaft der Kirche erfahren. Es setzt voraus, daß der Anwärter, der durch die Ordination in die Körperschaft der amtlichen Diener eingefügt werden soll, den Glauben der Kirche besitzt. Doch das genügt nicht. Die Gnade des Amtes wird in einem Akte mitgeteilt, der das sichtbare und wirksame Zeichen der Gabe des Geistes ist, einem Akt, der als Werkzeug einen oder mehrere Träger des Amtes miteinbezieht, die selber innerhalb der AS stehen.

Die Weitergabe des apostolischen Dienstamtes geschieht somit im Weihesakrament, dessen sinnvolles Zeichen seit dem NT die Handauflegung ist. Weil das durch das Weihesakrament übergebene Amt den Kandidaten in das apostolische Bekenntnis der Wahrheit des Vaters einfügt, hat die Kirche für die AS im strikten Sinn es als notwendig erachtet, daß die Ordination in dem Glauben verliehen und empfangen wird, den sie selber mit dieser verbindet.

Die AS geht die ganze Kirche an, sie stammt aber nicht aus der Kirche als solcher, sondern geht von Christus auf die Apostel über und von den Aposteln auf alle Bischöfe bis ans Ende der Zeit.

Entscheidend für eine fruchtbare ökumenische Diskussion sind die im letzten Teil des Dokumentes gemachten Ausführungen über die Bewertung der nichtkatholischen Dienstämter (122–124). Dabei ist es nach der Überzeugung der Verfasser unerlässlich, die Verschiedenheiten des Ursprungs dieser Kirchen und Gemeinschaften, ihre Entwicklung sowie ihr Selbstverständnis im Auge zu behalten.

Trotz verschiedener Einschätzung des Amtes Petri sind die katholische, die orthodoxe und andere Kirchen, welche die Realität der AS bewahrt haben, in einer gemeinsamen und grundlegenden Einschätzung von der Sakramentalität der Kirche geeint, die sich seit der Zeit des NT durch die gemeinsamen Väter (vornehmlich Irenäus) hindurch erhalten und entfaltet hat. Diese Kirchen betrachten die sakramentale Eingliederung in das kirchliche Dienstamt, die sich durch Handauflegung und Anrufung des Hl. Geistes vollzieht, als die unerlässliche Form für die Weitergabe der AS, die allein die Kirche in der Lehre und Communion verharren läßt. Diese Einhelligkeit betreffs des nie unterbrochenen Zusammenhanges von Schrift, Tradition und Sakrament ist der Grund, weshalb die Communion zwischen diesen Kirchen und der kath. Kirche nie völlig aufgehört hat und heute wieder belebt werden kann.

Die schwierige Situation der anglikanischen Kirche, die mit der Beurteilung ihrer Weihen zusammenhängt, wird weiteren klärenden Gesprächen überlassen. Sicher ist, daß die anglikanischen kirchlichen Gemeinschaften die Handauflegung bewahrt haben, deren Auslegung aber geschwankt hat. Aus diesem Grund ist es zur Zeit nicht möglich zu sagen, wieweit die tragenden Elemente der Einheit im Ritus der Handauflegung und der dazugehörigen Gebete eingeschlossen sind (123).

Wesentlich schwieriger ist die Beurteilung des Amtes der Kirchen, die in der Folge der Reformation des 16. Jh. entstanden sind. Diese Gemeinschaften sind so verschieden, daß eine allgemeine Beurteilung ihrer Beziehung zur kath. Kirche nicht möglich ist. Fest steht jedoch, daß es ein gemeinsames Streben der Reformation war, das Band zwischen Schrift und Tradition der Kirche zu Gunsten der Normativität der alleinigen Schrift fallen zu lassen. Selbst, wenn man sich nachträglich vielfach auf die Tradition beruft, billigt man ihr doch nicht die gleiche Dignität zu wie die alte Kirche. Da das Weihesakrament der unerlässliche sakramentale Ausdruck der Communion in der Tradition ist, hat die Verkündigung des sola scriptura eine Verdunkelung des alten Kirchenbegriffes und ihres Priestertums zur Folge gehabt. Faktisch hat man dann auch durch die Jahrhunderte hindurch oft auf die Handauflegung durch schon Geweihte oder auch andere verzichtet, und wo sie erfolgte, besaß sie nicht dieselbe Bedeutung wie in der Kirche der Überlieferung (123).

Wenn auch begonnen wurde, durch vielversprechende Annäherungen die Kontakte mit der Tradition wieder herzustellen, so ist doch der Bruch noch nicht wirksam überwunden worden. Unter solchen Umständen bleibt die Interkommunion für den Augenblick unmöglich, weil die sakramentale Kontinuität in der AS seit den Anfängen sowohl für die orthodoxen Kirchen wie für die kath. Kirche ein unverzichtbares Moment kirchlicher Communion darstellt (123).

Mit dieser deutlichen Abgrenzung gegenüber den Kirchen aus der Zeit der Reformation sollen aber keineswegs die kirchlichen und pneumatischen Qualitäten der Ämter in den

protestantischen Gemeinschaften als belanglos bezeichnet werden. Ausdrücklich wird angefügt: Die Amtsträger haben ihre Gemeinden aufgebaut und geistig genährt; durch die Taufe, durch die Erforschung und Verkündigung des Wortes, durch gemeinsames Gebet und Feier des Abendmahls, durch persönlichen Eifer, haben sie die Menschen zum Glauben an Christus erzogen und ihnen geholfen, den Weg des Heiles zu finden. Es bestehen also in diesen Gemeinschaften Elemente, die sicherlich zur Apostolizität der einzigen Kirche Christi gehören.

Selbst wenn die Einigung mit der kath. Kirche sich nur sakramental und nie auf Grund rein rechtlicher oder administrativer Maßnahmen herstellen läßt, ist die pneumatische Qualität dieser Ämter keinesfalls gering einzuschätzen. Ein Einigungsakt müßte bestehende Werte in die Catholica integrieren, und der Ritus der Wiederversöhnung müßte zweifellos ausdrücken, daß real existierende Charismen aufgenommen werden.

3. Eine abschließende Zusammenfassung und Beurteilung des Dokumentes der Internationalen Theologenkommission

Um den Zusammenhang mit den folgenden Ausführungen herzustellen, wird es sinnvoll sein, einige wesentliche Gesichtspunkte des Dokumentes nochmals hervorzuheben und kritisch zu beurteilen. Dabei kommt es nicht nur darauf an, was dort tatsächlich gesagt wird, es ist vielmehr auch bedeutsam, was nicht gesagt ist, welche Fragen bewußt offen gelassen werden. Es versteht sich von selbst, daß in einem Dokument, in dem auf Grund der internationalen Zusammensetzung des Gremiums divergierende Meinungen eingebracht werden müssen, in vielen Punkten ein Ausgleich herbeigeführt werden muß, so daß der endgültige Text einen deutlichen kompromißhaften Charakter trägt. Dies soll nicht etwa als Kritik verstanden werden, aber doch ein Hinweis darauf sein, daß in vielen Fragen die theologische Diskussion weitergehen muß. Das dürfte wohl auch die Meinung der Verfasser sein.

Es ist nahezu unmöglich, in diesem kurzen Bericht die eingangs angeführten methodischen Grundsätze kritisch zu beurteilen, zudem in diesem Zusammenhang auch auf das von der gleichen Kommission im Jahre 1972 erarbeitete Dokument „Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus“⁶, das deutlich im Hintergrund steht, näher eingegangen werden müßte. Mit Recht wird der normative Charakter der Hl. Schrift und der unlösbare Zusammenhang von Schrift, Tradition und kirchlichem Lehramt betont. Gewiß kann man die Schrift nicht einfach in eine Reihe von nebeneinandergeordneten Entwürfen der Botschaft Jesu auflösen. Selbstverständlich verlangt die Anerkennung des Normcharakters des ganzen NT, daß alle 27 Bücher verbindliche Richtschnur des Glaubens sind. Sicher hat erst die Kirche als Gemeinschaft des Glaubens aus der literarischen Sammlung dieser 27 Bücher einen Schriftkanon gemacht. Nicht der Kanon begründet die Einheit der Kirche, sondern die Einheit der Kirche hat den Kanon als Einheit begründet und sie ist ständig die Voraussetzung dafür, daß er Einheit und daß er Kanon bleibt. Nur die eine Kirche hat die keineswegs homogene Sammlung der einzelnen Bücher des NT von ihrem Glauben her als *ein* Buch zu lesen vermocht⁷.

Es kann aber im Rückblick auf die Dogmengeschichte nicht übersehen werden, daß von den durchaus verschiedenen ntl theologischen Entwürfen — so etwa in der Christologie und Ekklesiologie —, nicht alle in gleicher Weise zum Tragen gekommen sind und unter bestimmten geschichtlichen Umständen nur einige weiterentwickelt wurden bzw. in das kirchliche Dogma eingegangen sind. Dieser Tatbestand ist bedeutsam für das Verständnis der Strukturen der Kirche, wie sie im Laufe der

⁶ Einsiedeln 1973. Besondere Beachtung verdient der wertvolle Kommentar, den J. Ratzinger zu den wichtigsten Thesen verfaßt hat.

⁷ Vgl. den Kommentar von Ratzinger zu These VI. A. a. O. 38—39.

Geschichte von der Kirche, die das ganze NT als Norm anerkennt, entwickelt wurden. Selbstverständlich ist es nicht möglich, im Blick auf bestimmte Stellen des NT, die zudem vom Gesamtzusammenhang gelöst werden, eine völlig andere Kirchenverfassung zu postulieren⁸. Es bleibt aber doch zu fragen, ob nicht Strukturen der Kirche, die im normgebenden Anfang der Kirchen des NT vorgegeben sind und von der Kirche jedenfalls einschlußweise stets mitgeglaubt wurden, aber auf Grund der geschichtlichen Entwicklung zu wenig in Erscheinung treten konnten, unter Umständen einer deutlicheren Verwirklichung bedürfen. Gerade in diesem Sinne wird man wohl sagen können: Sowenig die Kirche prinzipiell durch das NT hinterfragt werden kann, sowenig kann das NT durch die Kirche uniformiert werden. Es muß in der Kirche gelesen werden, aber die Kirche muß immer wieder auf seine Fülle hin gelebt werden⁹.

Es ist nicht die Aufgabe der Verfasser des Dokumentes über den apostolischen Charakter der Kirche und die apostolische Sukzession gewesen, die Problematik des Verhältnisses zwischen der Botschaft des historischen Jesus und dem Kerygma der nachösterlichen Gemeinden im einzelnen darzustellen. Es ist auch durchaus verdienstlich, daß hier wenigstens bestimmte Grundlinien angedeutet wurden, so etwa durch den Hinweis auf die Verbindung zwischen den von Jesus berufenen Zwölf und den Aposteln der nachösterlichen Kirchen. Es wäre aber gewiß von Vorteil gewesen, die anstehende Problematik etwas kritischer darzustellen.

Der Satz, daß Jesus den Aposteln auf Grund ihrer Teilnahme am Abendmahl die Vollmacht verliehen hat, der Eucharistie vorzustehen, kann sich ohne Frage auf die Entscheidungen des Konzils von Trient¹⁰ berufen, sollte aber im Blick auf die kritische Exegese unserer Zeit und vor allem wegen der bekannten, durchaus auch in der kath. Theologie aufgetauchten Fragestellungen, etwas differenzierter erläutert werden.

Was die Entstehung des Amtes in den Kirchen des NT betrifft, so wird mit Recht darauf hingewiesen, daß es zunächst nur verschiedene Bezeichnungen für das eine Amt gibt, daß der monarchische Episkopat erst bei Ignatius von Antiochien klar in Erscheinung tritt. Es wäre aber dennoch von Gewinn gewesen, wenn man den Wandel im Verständnis der Kirche und des Amtes auch innerhalb des NT etwas deutlicher dargelegt hätte. Sosehr die echten paulinischen Briefe das Apostelamt und auch den Vorsteherdienst kennen, so besteht doch ein nicht zu übersehender Unterschied gegenüber den Strukturen, die in der 2. Phase der ntl Kirchen auftauchen, die vor allem durch die Apg und die Pastoralbriefe repräsentiert sind¹¹.

Bedeutsam sind die Hinweise auf die Einmaligkeit des Apostelamtes, die Verbindung zwischen dem Apostelamt und dem kirchlichen Amt und auf das Verhältnis zwischen Amt und Gemeinde in der Kirche. Die Ausführungen über das Verhältnis zwischen dem Lehramt der Hirten und dem Lehramt der Lehrenden in der Kirche hätten, wenn sie schon in diesem Zusammenhang erscheinen, einer deutlicheren Differenzierung bedurft.

⁸ So Ratzinger, a. a. O. 39.

⁹ So Ratzinger, a. a. O. 40; vgl. dazu die Ausführungen L. Bouyer, Die Einheit des Glaubens und die Vielheit der Theologien. Eine historische Hinführung, a. a. O. 166—179; Mit Recht sagt Bouyer: Der Pluralismus der Theologie meldet sich bereits im Neuen Testament an. Die verschiedenen Grundentwürfe des Neuen Testaments, die von der Theologie weiter ausgebaut werden, sind zueinander geöffnet. Jeder von ihnen enthält einen nicht zu vernachlässigenden Teil der Offenbarung, freilich so, daß keiner Ausschließlichkeit beanspruchen kann, daß sie aber auch nicht als Teile eines umgreifenden Systems aufgefaßt werden können, sondern eher als konvergierende Visionen, die weder einzeln noch gemeinsam den geistigen Gehalt des „Mysteriums“ auszuschöpfen vermögen (a. a. O. 169—170).

¹⁰ DS 1740—1741, 1752.

¹¹ J. Finkenzerler, Von der Botschaft Jesu zur Kirche Christi. Zweifel — Fragen — Probleme — Antworten (München 1974) 106 f.

Sosehr die gesamte Kirche in der AS steht, so wird doch von der apostolischen Nachfolge im strikten und eigentlichen Sinn gesagt, daß sie eine bischöfliche Nachfolge ist, die durch das gültige Weihesakrament verwirklicht wird. Damit ist der in der kath. Theologie wenigstens in der Regel vertretene Standpunkt klar und unmißverständlich zum Ausdruck gebracht. Die Frage, ob hier nicht ein verengtes Verständnis der apostolischen Nachfolge vorliegt, soll später erörtert werden. Weil AS und apostolische Tradition untrennbar zusammenhängen, muß der Amtsträger als der Bürge der Sukzession und Tradition den rechten Glauben der Kirche besitzen. Für diesen kurzen Hinweis werden die Theologen aus den Kirchen der Reformationszeit besonders dankbar sein.

Aus den bisherigen Darlegungen ergibt sich wie von selbst die Beurteilung des Amtes und damit verbunden der AS der nichtkatholischen christlichen Kirchen. Sosehr das Dokument mit dem Lobe gegenüber diesen Kirchen aus der Reformationszeit nicht spart und ihnen ganz selbstverständlich im Anschluß an das II. Vatikanum eine echte Heilsvermittlung zuspricht, so wird doch gerade in diesem Punkte das Gespräch weitergehen müssen. Als Ansatzpunkt für weitere Gespräche mag die Tatsache dienen, daß nicht nur von ekklesialen Elementen dieser Kirchen gesprochen wird, daß vielmehr auch die Rede ist von Elementen, die sicherlich zur Apostolizität der einzigen Kirche Christi gehören.

II. Die zeitgenössische theologische Diskussion über die apostolische Nachfolge

Wie bereits eingangs gesagt, sollen zum besseren Verständnis der Diskussion in einer mehr systematischen Weise einige Grundlinien herausgestellt werden.

1. Das Apostelamt und das kirchliche Amt nach dem Zeugnis des Neuen Testamentes

Sosehr die kirchliche Tradition in der Zeit nach dem NT von den Theologen der einzelnen christlichen Konfessionen verschieden beurteilt wird, so herrscht doch weitgehend Einmütigkeit im Verständnis der ntl Grundlagen. Die Meinungsverschiedenheiten gehen in der Regel quer durch die Konfessionen, sie ergeben sich einfach aus der schwierigen Textlage des NT selbst.

a) Das Apostelamt¹²

Es ist allgemein anerkannt, daß im NT mit dem Titel „Apostel“ eine sehr unter-

¹² Vgl. dazu u. a. folgende Untersuchungen, die auf weitere Literatur verweisen: Rengstorff, Art. ἀπόστολος, in: WNT I, 397—448; Ders. Art. δώδεκα, ebenda II, 321—328; F. Klostermann, Das christliche Apostolat, Innsbruck 1962; H. v. Campenhausen, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten, Tübingen 1963; P. Bläser, Amt und Gemeinde im Neuen Testament und in der reformatorischen Theologie, in: Catholica 18 (1964) 167—192; Ders., Amt und Eucharistie im Neuen Testament, in: Amt und Eucharistie (Paderborn 1973) 9—50; K. H. Schelkle, Jüngerschaft und Apostelamt, Freiburg i. Br. 1965; B. Rigaux, Die zwölf Apostel, in: Conc 4 (1968) 238—242; G. Hasenhüttel, Charisma. Ordnungsprinzip der Kirche, Freiburg 1969; B. Kötting, Amt und Verfassung in der Alten Kirche, in: Zum Thema Priesteramt (Stuttgart 1970) 25—53; Ders., Amt und Charisma in Theorie und Praxis der Alten Kirche, in: Dienst und Amt (Regensburg 1973) 41—60; O. Kuss, Paulus, Die Rolle des Apostels Paulus in der theologischen Entwicklung der Urkirche (Regensburg 1971) 273—274; Y. Congar, Die apostolische Kirche, in: Mysterium salutis IV, 1 (Einsiedeln 1972) 535 f.; J. Hainz, Ekklesia. Strukturen paulinischer Gemeinde-Theologie und Gemeinde-Ordnung (Regensburg 1972) 104 f, 126 f, 134 f, 172 f, 222 f, 267 f, 332 f; A. Lemaire, Von den Diensten zu den Ämtern. Die kirchlichen Dienste in den ersten zwei Jahrhunderten, in: Conc 8 (1972) 721—728; J. Finkenzeller, Überlegungen zum Verständnis der apostolischen Nachfolge in der gegenwärtigen theologischen Diskussion, 327 f; E. Schlink, Die apostolische Sukzession und die Gemeinschaft der Ämter, in: Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter. Ein Memorandum der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute (München und Mainz 1973) 123 f; H. Schütte, Amt, Ordination und Sukzession im Verständnis evangelischer und katholischer Exegeten und Dogmatiker der Gegenwart sowie in Dokumenten ökumenischer Gespräche, 223 f; F. Hahn, Der Apostolat im Urchristentum. Seine Eigenart und seine Voraussetzungen, in: KuD 20 (1974) 54—77.

schiedliche Personengruppe bezeichnet werden kann. Die Frage, ob und in welchem Sinne eine Verbindung mit dem im Spätjudentum entwickelten Schaliach-Institut besteht, wird verschieden beantwortet. Im einzelnen erscheint der Apostelname, der in der vorliegenden Gestalt im NT eine Schöpfung der Urgemeinde ist, in folgenden Bedeutungen: Während bereits bei den Synoptikern die Zwölf, deren Berufung durch den historischen Jesus in der Regel nicht bestritten wird, als Apostel bezeichnet werden, ist in der lukanischen Tradition der Apostelbegriff jedenfalls der Sache nach eindeutig auf die zwölf Apostel festgelegt.

Neben diesem engeren Apostelbegriff, der in der kirchlichen Tradition und Liturgie nahezu ausschließlich gemeint ist, begegnet uns der weitere und ältere Apostelbegriff in der paulinischen Theologie. Anders als bei Lukas ist bei Paulus der Apostelbegriff nicht auf die Zwölf begrenzt. Andererseits muß es sich aber bereits um einen geschlossenen Kreis von bestimmten Männern handeln, der schon vor Paulus existiert hat und dem die gleiche Bedeutung zuerkannt wird, die Paulus für sich selber postuliert, wenn er sich betont als Apostel bezeichnet¹³.

Ein eigenes, sowohl von der paulinischen wie von der lukanischen Konzeption verschiedenes Apostelverständnis begegnet uns schließlich in den Pastoralbriefen, insofern dort Paulus als die einzige apostolische Autorität gilt¹⁴.

So sehr das Apostelamt im NT im einzelnen verschieden verstanden wird, so werden doch durchgehend bestimmte Elemente als wesentlich erachtet. Wie schon das Wort Apostel besagt, gehört zu seinem Wesen das Gesandtsein durch den auferstandenen und erhöhten Herrn. Der Apostel ist der mit Autorität ausgestattete, bevollmächtigte Stellvertreter und Repräsentant Christi. Als wichtigste Aufgabe des Apostels wird die nur ihm zukommende qualifizierte Zeugenschaft für die Auferstehung Christi und damit verbunden die Verkündigung des Evangeliums genannt. Zeuge der Auferstehung kann der Apostel sein, weil ihm eine Erscheinung zuteil wurde, durch die er den Auferstandenen als lebend erfahren hat.

Die Verkündigung der Apostel ist Verkündigung aus Offenbarung. Das Evangelium, das die Apostel verkünden, ist nicht lediglich etwas Vorgegebenes, das sie nur – wenn auch mit besonderer Autorität – weiterzugeben hätten; das Wort der Apostel selbst ist Evangelium. Der Apostel steht innerhalb des Offenbarungszusammenhangs und bringt diese zum Abschluß. Der Apostel ist Offenbarungsempfänger und Offenbarungszeuge. Der Ausdruck „mein Evangelium“, der bei Paulus öfter begegnet, umfaßt nicht nur die Worte und Taten Jesu, und auch nicht nur Kreuz und Auferstehung Jesu, sondern auch die Rechtfertigung des Sünders durch den Glauben, die Einheit von Juden und Heiden in Christus und vieles andere. Der Apostel ist nicht nur Träger, Bewahrer und Verkünder des schon festgelegten und ihm übergebenen Evangeliums, sondern Christus schafft durch den Apostel das Evangelium, indem er autoritativ durch ihn spricht¹⁵.

Mit der qualifizierten Zeugenschaft und der autoritativen Verkündigung des Evangeliums verbindet sich dann die Gründung und Leitung der Gemeinden. So betrachtet es Paulus, der den Apostelbegriff entscheidend geprägt hat, als eine entscheidende Aufgabe seines Apostolates, durch die Erstverkündigung des Evangeliums das Fundament für die christlichen Gemeinden zu legen, auf dem andere weiterbauen

¹³ *Bläser*, Amt und Eucharistie im Neuen Testament 13–14; Zum paulinischen Verständnis des Apostolates siehe *K. Kertelge*, Das Apostelamt des Paulus. Sein Ursprung und seine Bedeutung, in: BZ 14 (1970) 161–181.

¹⁴ *W. Pesch*, Kirchlicher Dienst und Neues Testament, in: Zum Thema Priesteramt (Stuttgart 1970) 13.

¹⁵ *Finkenzeller*, Überlegungen zum Verständnis der apostolischen Nachfolge 330–331.

können. Auf diese Weise wird Paulus für die von ihm gegründeten Gemeinden von grund-legender Bedeutung¹⁶.

Aus dem eben kurz dargelegten Verständnis des Apostelamtes ergibt sich bereits hinlänglich, daß es sich um eine einmalige Einrichtung handelt, die mit dem Ende der Urkirche zu bestehen aufhörte. Der apostolische Dienst muß aber in der Kirche weitergehen, soll die Kirche apostolische Kirche bleiben. Der Nachweis dafür, daß sie es bis heute geblieben ist, ist gerade das eigentliche Anliegen der Lehre von der *successio* und der damit verbundenen Lehre von der *traditio apostolica*. Auch die in der katholischen Theologie üblich gewordene Formulierung „Die Bischöfe sind die rechtmäßigen Nachfolger der Apostel“ will das Einmalige des urchristlichen Apostolates nicht in Frage stellen, sondern lediglich die Verbindung zwischen dem Apostelamt zu dem kirchlichen Amt sicherstellen¹⁷.

b) Das kirchliche Amt¹⁸

In der Beurteilung der ntl Grundlagen des kirchlichen Amtes gibt es nach einer sicher sehr fruchtbaren ökumenischen Diskussion im wesentlichen keine Meinungs-

¹⁶ Hainz, *Ekklesia* 270—271.

¹⁷ Die amtlichen kirchlichen Formulierungen sind in der Regel präziser und damit weniger mißverständlich. So sagt das Konzil von Trient: *episcopos, qui in apostolorum locum successerunt* (DS 1768). Das II. Vatikanum kennt verschiedene Aussageweisen; so die Formulierung, daß die Bischöfe die Nachfolger der Apostel sind (Dogmatische Konstitution über die Kirche Nr. 18, 22, 28); dann die der tridentinischen Entscheidung im wesentlichen gleiche Formulierung: *episcopos ex divina institutione in locum apostolorum successisse* (ebenda 20); im 3. Kap. der Kirchenkonstitution, das entscheidenden Wert auf die kollegiale Struktur des Apostel- und Bischofsamtes legt, findet sich schließlich der Gedanke, daß das Kollegium der Bischöfe dem Kollegium der Apostel nachgefolgt ist (ebenda Nr. 19, 22); vgl. dazu im einzelnen Finkenzeller, Überlegungen zum Verständnis der apostolischen Nachfolge 331—332.

¹⁸ Die Literatur über das kirchliche Amt, die im Anschluß an das II. Vatikanum erschienen ist, ist nicht mehr überschaubar. Es seien daher im folgenden einige Untersuchungen genannt, die auf weitere Literatur verweisen: K. Rahner, Dogmatische Bemerkungen für eine richtige Fragestellung über die Wiedererneuerung des Diakonats, in: *Theologie in Geschichte und Gegenwart* (München 1957) 135—144; Ders., *Kirche und Sakramente*, Freiburg 1960; Ders., *Vorfragen zu einem ökumenischen Amtsverständnis*, Freiburg 1974; H. Küng, *Strukturen der Kirche*, Freiburg 1962; Ders., *Die Kirche*, Freiburg 1967; H. Schlier, *Die Ordnung der Kirche in den Pastoralbriefen*, in: *Die Zeit der Kirche* (Freiburg 1962) 129—147; Ders., *Die Grundelemente des priesterlichen Amtes im Neuen Testament*, in: *Theol. u. Phil.* 44 (1969) 161—180; H. v. Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen 1963; J. Neumann, *Der theologische Grund für das kirchliche Amt nach dem Zeugnis der apostolischen Väter*, in: *MThZ* 14 (1963) 253—265; P. Bläser, *Amt und Gemeinde im Neuen Testament und in der reformatorischen Theologie*, in: *Catholica* 18 (1964) 167—192; J. Ratzinger, *Die pastoralen Implikationen der Lehre von der Kollegialität der Bischöfe*, in: *Conc* 1 (1965) 16—29; Ders., *Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes*, in: *GuL* 41 (1968) 347—376; Ders., *Das geistliche Amt und die Einheit der Kirche*, in: *Das neue Volk Gottes* (Düsseldorf 1969) 105—120; J. Blank, *Der Priester im Licht der Bibel*, in: *Der Priester in einer säkularisierten Welt* (Maastricht 1968) 15—30; Ders., *Kirchliches Amt und Priesterberuf*, in: *Weltpriester nach dem Konzil* (München 1969) 13—52; G. Schelbert, *Priesterbild nach dem Neuen Testament*, in: *Priester — Presbyter* (Luzern-München 1968) 11—36; W. Kasper, *Neue Akzente im dogmatischen Verständnis des priesterlichen Dienstes*, in: *Conc* 5 (1969) 164—170; W. Pesch / B. Kötting / P. V. Dias / N. Greinacher / A. Bäumer, *Zum Thema Priesteramt*, Stuttgart 1970; R. Pesch, *Amtsstrukturen im Neuen Testament*, in: *Diskussion um Hans Küng „Die Kirche“* (Freiburg 1971) 133—154; K. Kertelge, *Gemeinde und Amt im Neuen Testament*, München 1972; H. Volk, *Priesterberuf heute*, Rodenkirchen 1972; *Der priesterliche Dienst I—VI* (Freiburg 1970—1973); J. Hainz, *Ekklesia. Strukturen paulinischer Gemeinde-Theologie und Gemeinde-Ordnung* (Regensburg 1972); P. Bläser, *Amt und Eucharistie im Neuen Testament*, in: *Amt und Eucharistie* (Paderborn 1973) 9—50; F. Hahn / W. Joest / B. Kötting / H. Mühlen, *Dienst und Amt. Überlebensfrage der Kirchen* (Regensburg 1973); J. Finkenzeller, *Von der Botschaft Jesu zur Kirche Christi* (München 1974) 90 f.

verschiedenheiten mehr. Es mag hier genügen, die wichtigsten Ergebnisse kurz vorzulegen¹⁹.

Grundsätzlich wird von den Theologen festgestellt, daß die Aussagen, die wir aus dem NT vom kirchlichen Amt gewinnen, lückenhaft und unklar bleiben. Das liegt nicht zuletzt daran, daß die entsprechenden Angaben in den einzelnen Schriften des NT nur fragmentarisch und andeutend sind. So wird es auch verständlich, daß das NT noch keinen technischen Amtsbegriff im Sinne der späteren Theologie kennt. Sosehr das Amt zu den Kirchen des NT gehört, so gibt es doch nicht *das* Amtsverständnis des NT, sondern für die verschiedenen zeitlichen Perioden und Kirchengebiete durchaus verschiedene Strukturen des einen Vorsteheramtes.

Von großer Bedeutung ist schließlich, daß das Wort Priester (*hiereus, sacerdos*) im gesamten NT nirgends als Bezeichnung für den kirchlichen Amtsträger gebraucht wird. Priester (oder Hoherpriester) meint entweder den heidnischen und jüdischen Priester oder in einem völlig neuen Sinn Christus als den ewigen Hohenpriester (Hebräerbrieff) bzw. das Priestertum aller Gläubigen (1 Petr 2, 4–10; Apk 1, 6; 5, 10; 20, 6). Zur Bezeichnung des kirchlichen Amtes werden zudem keine Worte verwandt, die im heidnischen und jüdischen Bereich die Würde und Macht zum Ausdruck bringen. Das Wesen und der Vollzug des Amtes wird vielmehr als Dienst verstanden.

Sosehr das Amt als wesentlich für die Kirche anerkannt wird, so wird doch in der Theologie mit Nachdruck darauf hingewiesen, daß es eine nicht unbedeutende Entwicklung des Amtes im NT gegeben hat und daß, wie bereits kurz angedeutet, in der kirchlichen Tradition nur bestimmte Strukturen des Amtes zum Tragen gekommen sind. Die Meinung, die paulinischen Gemeinden seien vor allem nach dem Zeugnis der beiden Korintherbriefe ursprünglich rein charismatisch strukturiert gewesen und erst in der 2. Phase der ntl Gemeinden sei es zum kirchlichen Amt gekommen, ist wohl auch in der evang. Theologie im Grunde genommen aufgegeben.

Mit Recht wird freilich auf die Tatsache hingewiesen, daß in den paulinischen Gemeinden das Amt ein Charisma unter vielen ist. So erscheint in 1 Kor 12, 28 unter den vielen Gnadengaben auch das Charisma der Steuermannskunst, oder wie wir gewöhnlich übersetzen, die Gnadengabe des Amtes. Wie sehr auch in den frühen paulinischen Gemeinden eine festgefügte Ordnung besteht, sieht man am ältesten der paulinischen Briefe, dem 1. Thessalonicherbrief (5, 12 f), der von einer festen Gruppe von „amtlich“ engagierten Gemeindegliedern spricht, den Vorstehern, die sich im Dienst um die Gemeinde mühen und Zucht und Ordnung in der Gemeinde wahren sollen. Die Funktion der Vorsteher gründet freilich in der Verantwortung der gesamten Gemeinde. Einen Widerstreit zwischen Amt und Gemeinde, wie er später in der Kirchengeschichte immer wieder ausgebrochen ist, gibt es in dieser frühen Phase der Kirche noch nicht. Der Ausdruck *diaconia* kann bei Paulus Amt und Charisma bedeuten. Wenn sich das Charisma nicht auf einzelne Akte bezieht, sondern auf Dauer angelegt ist und zum Charisma der Auftrag und die Sendung kommen, wird es zum Amt²⁰.

Eine andere Situation begegnet uns in der 2. Phase der ntl Kirchen, die vor allem aus der Apg und den Pastoralbriefen erkennbar wird. Hier tauchen die später in der katholischen Tradition allein verwandten funktionalen Bezeichnungen Episkopen, Presbyter und Diakone auf, die bereits im vorchristlichen jüdischen und heidnischen Bereich als profane Bezeichnungen verwandt werden. Von Phil 1, 1, wo die Episkopen und Diakone in der Briefanschrift erscheinen, soll hier abgesehen werden.

Es besteht unter den Exegeten weitgehend ein Konsens darüber, daß die Episkopen und Diakone einerseits und die Presbyter andererseits von Haus aus zwei unabhängig

¹⁹ Vgl. dazu Finkenzeller, *Von der Botschaft Jesu zur Kirche Christi* 104 f; Bläser, *Amt und Eucharistie im Neuen Testament* 19 f.

²⁰ Bläser, a. a. O. 24–25.

voneinander entstandene und zunächst auch existierende Gemeindeverfassungen darstellen. Dabei wird die Presbyter-Ordnung auf die Jerusalemer Urgemeinde zurückgeführt, während die Episkopen und Diakone den hellenistischen Gemeinden zugeschrieben werden²¹. Apg 20, 28 zeigt die Identität des Presbyter- und Episkopenamtes. Presbyter und Episkopen sind also zwei verschiedene Bezeichnungen für das eine und das gleiche Amt.

Das Amt des Bischofs liegt in dieser Zeit noch nicht in der Hand eines einzigen Mannes. Daß bei Ignatius von Antiochien der monarchische Episkopat eindeutig ausgebildet ist, wird von niemandem mehr bestritten. Nicht wenige Theologen sehen in der Stellung des Herrenbruders Jakobus im Presbyterkollegium zu Jerusalem und in der Stellung des Timotheus und Titus in den Kirchen von Ephesus und Kreta biblische Ansätze für die spätere Entwicklung des monarchischen Episkopates.

Aus diesen Überlegungen ergibt sich, daß das Amt für die Kirche wesentlich (nach kath. Ausdrucksweise göttlichen Rechtes) ist. Die Frage, inwieweit einzelne Strukturen des Amtes wesentlich für die Kirche sind, und in welchem Sinn und Umfang es eine irreversible geschichtliche Entwicklung gibt, wird von den Theologen der verschiedenen Konfessionen durchaus verschieden beantwortet²².

2. Das Entstehen der Lehre von der apostolischen Nachfolge²³

Es gilt heute trotz vieler Meinungsverschiedenheiten in einzelnen historischen Fragen als gesichert, daß ab der Mitte des 2. Jh. eine klare Sukzessionstheorie ausgebildet wird. Die Großkirche wurde dazu vor allem durch die Abwehr der Gnosis gezwungen.

In dieser Zeit, in der die unmittelbare Verbindung mit den Aposteln endgültig abriß und zudem die Gnostiker sich für ihre Geheimlehren auf eine lückenlose Tradition bis zu den Aposteln beriefen, mußte auf seiten der Großkirche eine explizite Successio- und Traditio-Lehre entwickelt werden. In diesem Zusammenhang wird dann die Successio ganz selbstverständlich an die bischöfliche Nachfolge gebunden.

Die Frage, wer als erster Vertreter dieser neuentwickelten Theorie zu gelten hat, wird dabei verschieden beantwortet. Auch das Dokument der Internationalen Theologienkommission läßt hier alle historischen Fragen offen, wenn es sagt, daß zu Beginn des 2. Jh. in den Briefen des Ignatius das Bild des einzigen Bischofs wirkungsvoll hervortritt und im Laufe dieses Jh. die Institution des monarchischen Episkopates in der Folge des Klemensbriefes ausdrücklich als die Trägerin der AS anerkannt wird. Unbestritten hingegen ist, daß gerade Irenäus die Lehre von der successio und traditio apostolica weiterentwickelt und verteidigt hat, und daß gerade bei ihm dem Bischofssitz von Rom ein entscheidendes Gewicht zukommt.

Wenn auch kaum mehr ein Theologe annimmt, daß in den Schriften des NT eine entfaltete Lehre von der apostolischen Nachfolge zu finden ist, so sind sich doch ebenso fast alle Theologen darin einig, daß in den Spätschriften des NT, vor allem in den Pastoralbriefen, unübersehbare Ansätze gegeben sind, die geradezu zur Entfaltung der späteren Lehre von der apostolischen Nachfolge drängen. Auch auf diesen Tatbestand weist das Dokument der Internationalen Theologienkommission hin, wenn es sagt, daß die in den Pastoralbriefen bezeugte Ordination durch Handauflegung als ein wichtiger Schritt zur Aufrechterhaltung der apostolischen Überlieferung und zur Verbürgung der Nachfolge im Amt erscheint (118).

Es ist nicht nötig, hier die Meinungen der Theologen im einzelnen darzulegen. Folgende Aussagen können aber wohl als unbestritten betrachtet werden: Es ist die wichtigste Aufgabe der Apostelschüler Timotheus und Titus, daß sie das anvertraute

²¹ A. a. O. 26.

²² Vgl. dazu z. B. K. Rahner, Vorfragen zu einem ökumenischen Amtsverständnis 32 f.

²³ Vgl. dazu Finkenzeller, Überlegungen zum Verständnis der apostolischen Nachfolge 335 f.; Schütte, a. a. O. 71 f, 103 f, 231 f.

Gut behüten und bewahren (vgl. 1 Tim 6, 20; 2 Tim 1, 12, 14). Sie müssen die wahre Lehre vertreten, sei es gelegen oder ungelegen. Sie müssen in drangvollen Zeiten das schwere Amt des Verkünders durchhalten (vgl. 2 Tim 4, 1 f). Den gleichen Dienst am Wort müssen die von Timotheus und Titus im Auftrag des Apostels eingesetzten örtlichen Amtsträger übernehmen. Vom Episkopen wird verlangt, daß er im Lehren gewandt ist (vgl. 1 Tim 3, 2). Die Presbyter müssen sich an das zuverlässige Wort halten, der Lehre entsprechend, damit sie imstande sind, in der gesunden Lehre zu ermahnen und die Widersacher zu widerlegen (vgl. Tit 1, 9).

Im Blickpunkt dieser Überlegungen steht ohne Frage die Kontinuität der apostolischen Überlieferung. Dabei spielt wiederum die Handauflegung eine wichtige Rolle. Um der unverfälschten Bewahrung willen empfängt der damit zu Betrauende durch Handauflegung das Charisma Gottes, die Ordination, die von Paulus über Timotheus bis zu den weiteren Dienstträgern reicht. Die Kontinuität, die sich in solcher Ordination durch Ordinierte anzeigt, ist zwar in den Pastoralbriefen noch nicht dezidiert als Amtssukzession im späteren technischen Sinne entfaltet, aber doch in dieser Weise vorhanden. Es geht im Zusammenhang der Ordination wesentlich um die unverfälschte Weitergabe des apostolischen Wortes²⁴.

H. Schütte²⁵ faßt die Meinung führender evang. Theologen der Gegenwart folgendermaßen zusammen: „In den Pastoralbriefen – als Dokumenten des frühchristlichen Kampfes gegen die Gnosis – geht es um die Kontinuität der Paratheke, d. h. darum, daß die maßgebliche Hinterlassenschaft des Apostels Paulus echt bewahrt und rein überliefert wird. Um dieser Kontinuität der apostolischen Paratheke willen gibt es die Kontinuität der Personen, die vom Apostel her durch Ordination Charisma und Legitimierung empfangen. Die in sichtbarer Kontinuität – der Ordinationsukzession – stehenden Amtsträger repräsentieren die *successio* der apostolischen Hinterlassenschaft und haben Auftrag und Vollmacht, sie zu bewahren, sie geltend zu machen und über ihre Reinheit zu wachen. Die Pastoralbriefe enthalten noch kein erklärtes Sukzessionsprinzip, das heißt die Sukzession ist noch nicht definiert, jedoch in den Grundzügen tatsächlich vorhanden.“

3. Die apostolische Nachfolge der ganzen Kirche²⁶

Sowohl von Exegeten wie von Historikern und Systematikern kath. und evang. Zunge wird heute mit Nachdruck der Gedanke hervorgehoben, daß die ganze Kirche mit all ihren Gliedern und Strukturen in der apostolischen Nachfolge steht und daß die Nachfolge im Amt sinnvollerweise in diesen größeren und tieferen Zusammenhang eingeordnet werden muß. Dieser Gedanke taucht dann gerade in den verschiedenen ökumenischen Gesprächen zwischen den christlichen Konfessionen öfter auf.

²⁴ Vgl. N. Brox, Pastoralbriefe (RNT 7/2; Regensburg 1969), 182, 240 (zitiert nach Schütte, a. a. O. 232–233).

²⁵ A. a. O. 76.

²⁶ Vgl. zu dieser Frage u. a.: W. Beinert, Das neue Volk Gottes als Sakrament des Heiles, in: *Mysterium salutis* IV, 1 (Einsiedeln 1972) 287–309, bes. 296 f; P. Bläser, Zur Diskussion um die Bedeutung des Amtes für den Vollzug der Eucharistie, in: *Catholica* 26 (1972) 86–107; Y. Congar, Die Wesenseigenschaften der Kirche, in: *Mysterium salutis* IV, 1, 357–599, bes. 560 f; J. Finkenzeller, Überlegungen zum Verständnis der apostolischen Nachfolge 343 f; W. Kasper, Zur Frage der Anerkennung der Ämter in den lutherischen Kirchen, in: *ThQ* 151 (1971) 97–190; H. Küng, Strukturen der Kirche (Freiburg 1962) 168 f; Ders., Die Kirche (Freiburg 1967) 419 f; Ders., Christsein (München 1974) 481 f; W. Pesch, Kirchlicher Dienst und Neues Testament, in: *Zum Thema Priestertum* (Stuttgart 1970) 9–23; M. Villain, Ist eine apostolische Nachfolge außerhalb der Kette der Handauflegungen möglich?, in: *Conc* 4 (1968) 275–284; J. Remmers, Apostolische Sukzession der ganzen Kirche, in: *Conc* 4 (1968) 251–258; E. Schlink, Die apostolische Sukzession und die Gemeinschaft der Ämter, in: *Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter* (München 1973) 123–162, bes. 147 f; H. Schütte, Amt, Ordination und Sukzession (Düsseldorf 1974) 231, 386, 397, 404.

Im einzelnen wird unter anderem auf folgende Gesichtspunkte hingewiesen: Die ganze Kirche ist apostolisch, weil sie aus den von den Aposteln gegründeten Gemeinden besteht, in denen Getaufte leben, die sich ganz dem Evangelium Jesu verpflichten und die bereit sind, sich in jeder Weise für diese Botschaft einzusetzen. Alle Christen sind an ihrer Stelle Nachfolger der Apostel²⁷. Die Kirche versteht das „Credo ecclesiam apostolicam“ des Glaubensbekenntnisses in dem Sinn, daß es sich primär um eine Eigenschaft handelt, die der ganzen Kirche zukommt. Die ganze Kirche ist apostolisch, insofern sie in der Sukzession des apostolischen Glaubens steht²⁸.

Die Sukzession der Amtsnachfolge muß innerhalb der *successio fidei* der Gesamtkirche verstanden werden. Sie ist dafür ein wichtiges Zeichen, aber nicht die Sache selbst, um die es geht. Die Bestimmung des Apostolischen gilt von der ganzen Kirche vorweg zu jeder Gliederung und Differenzierung des Ganzen, ohne daß diese Differenzierung geleugnet oder in Frage gestellt wird. Sie ist im Gegenteil die innere Konsequenz der Gestalt der Kirche²⁹.

Da nach dem Zeugnis des NT Amt und Charisma für die Kirche wesentlich sind, müssen sinngemäß neben dem Amt auch die Charismen in die apostolische Nachfolge einbezogen werden. Das gilt vor allem für die neben dem Apostolat bedeutsamsten Charismen der Propheten und der Lehrer³⁰.

Aus den für das ökumenische Gespräch bedeutsamen Diskussionen seien wenigstens einige Hinweise gemacht: Das im Auftrage der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des ökumenischen Rates der Kirchen im September 1972 in Marseille erarbeitete Dokument „Das ordinierte Amt in ökumenischer Perspektive“ stellt unter anderem fest: „Unter den Kennzeichen des Amtes nimmt die Apostolizität einen zentralen Platz ein. Die Apostolizität ist darin verwurzelt, daß Gott seinen Sohn in die Welt gesandt hat. Christus ist der wahre Apostel. Durch ihn ist die Welt mit dem Vater versöhnt. Die ganze Kirche – das Volk Gottes, der Leib Christi – ist berufen und gesandt, an diesem Dienst der Versöhnung teilzunehmen in der Kraft des Heiligen Geistes. Die ganze Kirche besitzt somit die apostolische Sendung und das apostolische Amt, ein antizipierendes Zeichen des kommenden Gottesreiches zu sein. Diese grundlegende Apostolizität wird erhalten durch die Treue Christi und das Handeln des Heiligen Geistes in der Kirche. Es gibt daher eine apostolische Sukzession der ganzen Kirche... Die apostolische Sukzession der gesamten Kirche ist ein Ausdruck der Dauer und daher auch Kontinuität von Christi eigener Sendung, an der die Kirche teilhat. Bei der Verwirklichung dieser Teilhabe und Sukzession, an die es gebunden ist, spielt das ordinierte Amt zusammen mit Schrift, Glaubensbekenntnis und Sakramenten eine wichtige Rolle... Das ordinierte Amt ist ein Instrument zur Bewahrung und Aktualisierung der Apostolizität der Kirche“³¹.

In dem Bericht der evangelisch-lutherisch/römisch-katholischen Studienkommission „Das Evangelium und die Kirche“ aus dem Jahr 1971 wird unter anderem ausgeführt: „Die gesamte Kirche steht als *ecclesia apostolica* in der apostolischen Sukzession. Innerhalb dieser ist die Sukzession im speziellen Sinn: die Sukzession der ununterbrochenen Kette der Amtsübertragung zu sehen“³².

In diesem Sinne sagt das von der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute herausgegebene Dokument „Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter“:

²⁷ W. Pesch, *Kirchlicher Dienst und Neues Testament* 14.

²⁸ W. Kasper, *Zur Frage der Anerkennung der Ämter in den lutherischen Kirchen* 104.

²⁹ W. Beinert, *Das Neue Volk Gottes als Sakrament des Heiles* 298.

³⁰ Vgl. dazu vor allem H. Küng, *Die Kirche* 509 f; *Ders.*, *Christsein* 482; A. Dulles, *Die Sukzession der Propheten in der Kirche*, in: *Conc* 4 (1968) 259–263; A. van Ruler, *Gibt es eine Sukzession der Lehrer?*, ebenda 263–268.

³¹ Vgl. *Ökumenische Rundschau* 22 (1973) 237–239; Schütte, a. a. O. 390 f, 397.

³² Vgl. *Um Amt und Herrenmahl* 44.

„Das Gebot der apostolischen Nachfolge gilt nicht nur den Leitern, sondern der Kirche als ganzer und damit jedem einzelnen Glied für den Dienst, in den es durch die Gabe des Geistes gestellt ist. Die apostolische Nachfolge der ganzen Kirche konkretisiert sich in besonderer Weise dort, wo die apostolische Überlieferung bewahrt und der apostolische Dienst fortgesetzt wird“³³. Von der Abfolge der bischöflichen Handauflegung wird dann gesagt, daß sie nicht die ausschließliche Bedingung für die Anerkennung der AS ist, daß die Folge der Handauflegungen wohl aber eine Hilfe für die Bewahrung der apostolischen Überlieferung und als Zeichen der Einheit und Kontinuität ernst zu nehmen ist.

In verschiedenen Publikationen werden noch entscheidende Gesichtspunkte der AS der ganzen Kirche im einzelnen hervorgehoben:

a) Die apostolische Nachfolge als Christusnachfolge

Daß die apostolische Nachfolge nur als Christusnachfolge verstanden werden kann, ist eigentlich selbstverständlich. Doch verdient es Beachtung, daß dieser Gesichtspunkt in dem evang.-kath. Gespräch der „Gruppe von Dombes“, die in den letzten Jahren zu verschiedenen Sitzungen zusammengetreten ist, in einem Teilkonsens über das Amt besonders betont wird³⁴.

Die Kirche als Leib Christi ist in ihrem eigentlichen Sein apostolisch, da Christus der Gesandte sie seinerseits in der Kraft des Hl. Geistes in die Welt sendet. Innerhalb der AS der ganzen Kirche, die von der Treue zu seiner Verheißung, alle Tage bei den Seinen zu bleiben, gegründet ist, spielt das im Herrn eingesetzte Amt eine wichtige Rolle. Wesentlich für die apostolische Nachfolge der ganzen Kirche und insbesondere des Amtes ist die Treue der Verkündigung der apostolischen Lehre und die Gleichförmigkeit des Lebens mit dem Evangelium und den Erfordernissen der Sendung. Jesus Christus selbst, der in seiner Kirche geheimnisvoll gegenwärtig ist, fordert sie durch sein Wort und seinen Geist unaufhörlich heraus, damit sie sich prüfe und ihrer Berufung und Sendung treu bleibe. Christus „nachzufolgen“ und ihm gleichförmig zu werden, gehört ebenfalls wesentlich zur apostolischen „Sukzession“³⁵. Gerade weil das kirchliche Amt wesentlich zur AS gehört, fordert es in seinen verschiedenen institutionellen Modalitäten eine stets erneuerte Treue gegenüber dem Beispiel Christi, wie aus verschiedenen Schriftstellen sichtbar wird: Ich bin aber in eurer Mitte wie der Dienende (Lk 22, 27); denn ein Beispiel habe ich euch gegeben, damit, so wie ich euch tat, auch ihr tut (Jo 13, 15); wenn einer mir dient, der folge mir, und wo ich bin, wird auch mein Diener sein (Jo 12, 26).

b) Die apostolische Nachfolge als Gabe und Aufgabe³⁶

Die Apostolizität der Kirche ist Gabe und Aufgabe zugleich. Sie ist der Kirche grundsätzlich geschenkt und muß im Leben der Kirche stets neu verwirklicht werden. Weil die apostolische Nachfolge in der immer wieder neuen lebendigen Konfrontation der Kirche und all ihrer Glieder mit dem apostolischen Zeugnis steht, weil sie Nachfolge im Glauben, Bekennen und Dienen ist, muß sie stets neu realisiert werden. Die Apostolizität ist sowenig wie die Einheit, Heiligkeit und Katholizität ein statisches Attribut der Kirche, sie ist vielmehr eine geschichtliche Dimension, die sich immer neu im Leben der Kirche ereignen muß.

³³ S. 18.

³⁴ Vgl. dazu: Um Amt und Herrenmahl, Dokumente zum evangelisch/römisch-katholischen Gespräch, hg. v. G. Gassmann u. a. (Frankfurt/M. 1974), 117–118; Ökumenischer Konsens über Eucharistie und Amt. Zu den Studienergebnissen der Gruppe von Dombes, in: Herkorr 27 (1973) 33–39, bes. 36 f.

³⁵ Um Amt und Herrenmahl 117.

³⁶ Vgl. H. Küng, Die Kirche 422 f; Ders., Thesen zum Wesen der apostolischen Sukzession, in: Conc 4 (1968) 248–251.

c) Apostolische Nachfolge als Nachfolge in der apostolischen Lehre und Verkündigung³⁷
Daß die AS untrennbar mit der apostolischen Tradition zusammenhängt und eine Lehre über die apostolische Nachfolge in der Abwehr des Gnostizismus überhaupt nur um der apostolischen Überlieferung willen entstanden ist, konnte bereits gezeigt werden. In der Tat galten die Bischöfe als die Träger der AS seit alters immer als die Garanten der apostolischen Lehre und Überlieferung. Jedoch ist gerade dieser Gesichtspunkt, daß die apostolische Nachfolge wesentlich Nachfolge in der apostolischen Lehre bedeutet, besonders nachhaltig in der Theologie der Kirchen aus der Reformationszeit betont worden, wie gerade auch aus den verschiedenen ökumenischen Gesprächen unserer Zeit sichtbar wird.

Gerade die Lutheraner verstehen im Anschluß an ihre Bekenntnisschriften die AS entscheidend als Übereinstimmung in der apostolischen Lehre und Verkündigung. Das Stehen in der Amtssukzession allein ist keine Garantie dafür, daß jemand die rechte Lehre vertritt. Die Kirchengeschichte zeigt, daß selbst Bischöfe Anhänger von Irrlehren waren und sonst falsche Auffassungen vertreten haben³⁸. Die AS im Sinne einer Kette von Handauflegungen ist lediglich ein Zeichen für den wahren apostolischen Glauben, das seine Kraft verliert, wenn der betreffende Amtsträger aus dem apostolischen Glauben herausfällt³⁹.

Das eingangs erläuterte Dokument der Internationalen Theologenkommission über den apostolischen Charakter der Kirche und die AS betont gerade auch diesen Gesichtspunkt, wenn es nicht nur darauf hinweist, daß der Amtsträger durch die Weihe in die apostolische Nachfolge eintritt, sondern auch betont, daß die Ordination im Glauben der Kirche gespendet und empfangen werden muß.

4. Die apostolische Nachfolge als Amtsnachfolge⁴⁰

Daß die AS als Nachfolge im kirchlichen Amt verstanden werden muß, ist im Laufe der Geschichte immer als selbstverständlich erachtet worden und wird auch in der zeitgenössischen Theologie von niemandem bestritten. Dennoch bestehen über das nähere Verständnis der apostolischen Nachfolge als Amtsnachfolge gerade in der kath. Theologie einige entscheidende Kontroversen, die sich zu einem beachtlichen Teil aus den ökumenischen Gesprächen mit den Theologen anderer christlicher Konfessionen ergeben haben. Es geht konkret um die Frage, ob die Amtsnachfolge grundsätzlich eine bischöfliche Nachfolge sein muß, oder ob auch eine presbyterale Nachfolge als hinreichend erachtet werden kann.

Es besteht kein Zweifel darüber, daß das Dokument der Internationalen Theologenkommission die traditionelle Lehre der kath. Theologie zusammenfaßt, wenn es die

³⁷ Vgl. dazu: H. Schütte, a. a. O. 170 f, 364 f; H. Fries, Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter. Ein Wort zum Memorandum der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute, in: *Catholica* 27 (1973) 198 f; Um Amt und Herrenmahl 93 f; V. Pfnür, Das Problem des Amtes in heutiger lutherisch/katholischer Begegnung, in: *Catholica* 28 (1974) 111—134; W. Pannenberg, Ökumenische Einigung über die gegenseitige Anerkennung der kirchlichen Ämter? Zu den Intentionen des Memorandums der ökumenischen Universitätsinstitute, ebenda 140—156.

³⁸ Schütte, a. a. O. 171.

³⁹ Fries, a. a. O. 199.

⁴⁰ Vgl. dazu u. a.: P. Bläser, Zur Diskussion um die Bedeutung des Amtes für den Vollzug der Eucharistie, in: *Catholica* 26 (1972) 86—107; H. Küng, Strukturen der Kirche 171, 175; Ders., Die Kirche 408 f; G. Fahrnberger, Amt und Eucharistie auf dem Konzil von Trient, in: *Amt und Eucharistie* (Paderborn 1973) 174—207; J. Finkenzeller, Überlegungen zum Verständnis der apostolischen Nachfolge 347 f; H. Fries, Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter. Ein Wort zum Memorandum der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute, in: *Catholica* 27 (1973) 188—208; W. Kasper, Zur Frage der Anerkennung der Ämter in den lutherischen Kirchen, in: *ThQ* 151 (1971) 97—109; K. Rahner, Vorfragen zu einem ökumenischen Amtsverständnis, Freiburg 1974; E. Schlink, Die apostolische Sukzession und die Gemeinschaft der Ämter, in: *Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter*, 123—162.

durch die Weihe bestellten Bischöfe als die Träger und Garanten der AS erachtet. So wurde in der Tat bis in die neueste Zeit die Amtsnachfolge in der kath. Theologie ausschließlich verstanden. Freilich war diese Lehre so selbstverständlicher Besitz, daß eine theologische Argumentation keine Schwierigkeiten bereitete und eine Verteidigung dieser Lehre im wesentlichen gar nicht als notwendig erachtet wurde.

Sosehr man sich in der kath. Theologie dessen bewußt war, daß über das dogmatische Verständnis des Unterschiedes zwischen Bischof und Priester noch viele Fragen ungeklärt sind, so war man doch mehr oder minder der selbstverständlichen Überzeugung, daß die Bischöfe nach dem Ausweis der Konzilien die rechtmäßigen Nachfolger der Apostel sind und damit das Bischofsamt für die Kirche und die zu ihr gehörende AS wesentlich ist. Durch die dogmatische Konstitution des II. Vatikanums über die Kirche⁴¹, die sich dieser Lehre anschließt, erachtet man die Lehre der Tradition als erneut bestätigt. Beruht aber die bischöfliche Struktur der Kirche auf göttlicher Einsetzung, dann ist sie unabänderlich. Wo demnach die bischöfliche Struktur verlorengegangen ist, fehlt sicher ein wesentliches Element kirchlichen Seins und das kann nicht ohne Konsequenzen für die Frage nach der Gültigkeit des Amtes sein⁴².

Diese so selbstverständliche Lehre wird jedoch gerade auch in der kath. Theologie unserer Tage in ihrer Gültigkeit bezweifelt und dazu gleichzeitig die Frage gestellt, ob nicht auch eine presbyterale Sukzession hinreichend sei. Am entschiedensten hat diese Theorie W. Kasper in einem wissenschaftlichen Beitrag⁴³ vertreten, den er auf der 5. Sitzung der gemeinsamen Studienkommission zwischen dem Lutherischen Weltbund und der Römisch-katholischen Kirche im Februar 1971 gehalten hat.

Kasper geht davon aus, daß es im NT sowohl eine episkopale wie eine presbyterale Struktur gibt. Die später im Sinne einer hierarchischen Struktur des kirchlichen Amtes verstandenen Ausdrücke Presbyter und Episkopen sind noch zwei verschiedene Bezeichnungen für das eine Amt. Die Gleichsetzung findet sich auch noch in der Zeit nach dem NT. Bedeutsam ist vor allem, daß Hieronymus die Meinung vertritt, von Anfang an hätte es keinen Unterschied zwischen Bischof und Priester gegeben, eine Ansicht, die großen Einfluß auf die mittelalterliche Theologie und Kanonistik hatte. Das Tridentinum⁴⁴ hat daher auf Grund der Kontroversen es bewußt vermieden, zu definieren, daß der Unterschied zwischen den Presbytern und den Bischöfen *iure divino* bestehe. Das II. Vatikanum⁴⁵ hat auf Grund der inzwischen erfolgten historischen

⁴¹ Nr. 20: Die Bischöfe sind aufgrund göttlicher Einsetzung (*ex divina institutione*) an die Stelle der Apostel als Hirten der Kirche getreten.

⁴² So Bläser, a. a. O. 103.

⁴³ Zur Frage der Anerkennung der Ämter in den lutherischen Kirchen; vgl. dazu *Finkenzeller*, Überlegungen zum Verständnis der apostolischen Nachfolge 349 f; sehr bedeutsam sind in diesem Zusammenhang die Ausführungen von E. Schlink, Die apostolische Sukzession und die Gemeinschaft der Ämter 153 f; vgl. auch H. McSorley, Anerkennung einer presbyteralen Sukzession?, in: Conc 8 (1972) 245—250.

⁴⁴ Vgl. DS 1768, 1776.

⁴⁵ Dogmatische Konstitution über die Kirche Nr. 28; vgl. zu dieser Frage im einzelnen: B. Dupuy, Besteht ein dogmatischer Unterschied zwischen der Funktion der Priester und der Funktion der Bischöfe?, in: Conc 4 (1968) 268—274; L. Ott, Das Weihesakrament, Freiburg 1969, bes. 119 f; G. Fahrnberger, Bischofsamt und Priestertum in den Diskussionen des Konzils von Trient. Eine rechtstheologische Untersuchung, Wien 1970, bes. 113 f; Ders., Amt und Eucharistie auf dem Konzil von Trient, in: Amt und Eucharistie (Paderborn 1973) 174—207, bes. 178 f; K. J. Becker, Der priesterliche Dienst II: Wesen und Vollmachten des Priestertums nach dem Lehramt (Freiburg 1970) 62 f, 83 f, 100 f; Ders., Der Unterschied von Bischof und Priester im Weihedekret des Konzils von Trient und nach der Kirchenkonstitution des II. Vatikanischen Konzils, in: Zum Problem Unfehlbarkeit. Antwort auf die Anfrage von Hans Küng (Freiburg 1971) 289—327; H. Müller, Zum Verhältnis zwischen Episkopat und Presbyterat im II. Vatikanischen Konzil. Eine rechtstheologische Untersuchung, Wien 1971; Ph. Kaiser, Bischöfe und Presbyter nach dem II. Vatikanischen Konzil, in: Ortskirche — Weltkirche (Würzburg 1973) 371—383.

Forschung noch zurückhaltender gesprochen, wenn es sagt, das aus göttlicher Einsetzung kommende Amt wird in verschiedenen Ordnungen ausgeübt von denen, die schon seit alters Bischöfe, Priester und Diakone heißen. Kasper weist schließlich auf die unbestrittene Tatsache hin, daß die Kirchengeschichte eine ganze Reihe von Fällen kennt, in denen die Ordination nicht von Bischöfen, sondern von Priestern vorgenommen wurde.

Aus all dem ergibt sich, daß zwar eine Nachfolge im Amt wesentlich ist, daß aber auch eine presbyterale Sukzession unter Umständen hinreichend ist. Diese ist aber in den lutherischen Kirchen auch dort gegeben, wo die episkopale Sukzession verlorengegangen ist. Später hat Kasper seine Meinung allerdings insofern korrigiert, daß er die Kontinuität im bischöflichen Amt als wesentliches Zeichen und Mittel für die Identität des apostolischen Glaubens versteht⁴⁶.

Der These, daß auch eine presbyterale Sukzession als Voraussetzung für die Amtsnachfolge genüge, ist von anderen Theologen mit dem schon erwähnten Hinweis, daß die bischöfliche Struktur auf göttlichem Recht beruhe, entschieden widersprochen worden⁴⁷. Selbst wenn eine presbyterale Sukzession genügen würde, so wäre nach der Meinung dieser Theologen die genannte Theorie für die Anerkennung des Amtes in den Reformationskirchen nicht brauchbar, weil andere Voraussetzungen fehlten, die nach kath. Amtsverständnis als wesentlich erachtet werden.

Für die Theologie der Kirchen, die aus der Reformationszeit hervorgegangen sind, hat die hier besprochene Frage im Grunde genommen eine untergeordnete Bedeutung, weil die Akzente im Verständnis der AS grundsätzlich anders gesetzt sind und es nicht als entscheidend erachtet wird, welche konkrete Struktur die Amtsnachfolge innerhalb der apostolischen Nachfolge überhaupt hat. Was das Gespräch mit der kath. Kirche betrifft, so kommt noch dazu, daß in beiden Konfessionen das Verhältnis zwischen den Amtsträgern und den Christen ohne Amt theologisch verschieden verstanden wird und in der lutherischen und reformierten Theologie zudem die Unterscheidung von Episkopen und Presbytern (Pastoren, Pfarrern usw.) nicht jene Probleme einschließt, die für die kath. Theologie bei allen Kontroversen im einzelnen eben doch grundsätzlich gegeben sind.

Es ist aber doch im Blick auf das ökumenische Gespräch bedeutsam, daß man in der Theologie der getrennten Kirchen die bischöfliche Nachfolge wiederum stärker in den Vordergrund stellt, ohne jedoch zu behaupten, sie sei die alleinige Form der Amtsnachfolge. Einige Beispiele mögen dies erläutern.

So heißt es in der im Jahre 1957 von der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche in Deutschland angenommenen Erklärung zur AS: Die bischöfliche Sukzession kann als Zeichen der eigentlichen apostolischen Sukzession der Kirche und ihres Amtes geschätzt werden. Es wird aber sogleich hinzugefügt, daß diese Art der Nachfolge zwar sinnvoll, aber keineswegs sachnotwendig ist. Im übrigen ist eine bischöfliche Nachfolge erst verhältnismäßig spät in der frühkatholischen Kirche betont und der Nachweis einer bischöflichen Sukzessionskette bisher nicht erbracht worden. Abgelehnt werden muß die bischöfliche Sukzession, wenn sie als exklusiver Weg zur Weitergabe der Amtsvollmacht betrachtet und als Garantie der Überlieferung der reinen Lehre und der Erhaltung kirchlicher Einheit verstanden wird⁴⁸.

⁴⁶ Ökumenischer Konsens über das kirchliche Amt, in: *StdZ* 98 (1973) 230; zitiert nach *Fries, Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter. Ein Wort zum Memorandum der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute* 200.

⁴⁷ So vor allem *P. Bläser, Zur Diskussion um die Bedeutung des Amtes für den Vollzug der Eucharistie* 103 f.; vgl. *Finkenzeller, Überlegungen zum Verständnis der apostolischen Nachfolge* 352 f.

⁴⁸ Vgl. *H. Küng, Strukturen der Kirche* 169–170.

Eingehend befaßt sich mit dieser Frage das schon öfter zitierte Dokument der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung über das ordinierte Amt⁴⁹ aus dem Jahre 1972: In den besonderen historischen Verhältnissen der wachsenden Kirchen in der nachapostolischen Zeit wurde die Sukzession der Bischöfe zur vorherrschenden Form des Amtes (neben anderen Formen), mit der die Apostolizität der Kirche zum Ausdruck gebracht wurde. Heute ist in den Kirchen eine zunehmende Tendenz bemerkbar, die bischöfliche Sukzession als ein wirksames Zeichen, nicht als Garantie der Kontinuität der Kirche im apostolischen Glauben und in der apostolischen Sendung zu interpretieren. Es besteht zunehmende Übereinstimmung, daß das NT unterschiedliche Typen und sogar mehrere Prinzipien der Organisation der christlichen Gemeinschaften bezeugt. Auf dieser Grundlage haben sich dann im Laufe der Geschichte vielfältige Formen der Kirchenordnung entwickelt, wobei jede ihre Vorzüge und Nachteile hat.

Die bischöfliche Kirchenordnung kann daher nicht gegen die presbyterale Kirchenordnung gestellt und als eine zureichende Rechtfertigung von Trennungen betrachtet werden. Die Anerkennung einer Kontinuität im apostolischen Glauben und in der apostolischen Sendung ist auch in den Kirchen möglich, die nicht die Form des historischen Bischofsamtes beibehalten haben. Unannehmbar ist mit der gegenwärtigen historischen und theologischen Forschung die Auffassung, daß die bischöfliche Sukzession identisch mit der Apostolizität der ganzen Kirche ist und diese umfaßt.

In der lutherisch/römisch-kath. Stellungnahme über Eucharistie und Amt⁵⁰, die ein Ergebnis von ökumenischen Gesprächen aus den USA ist, wird festgestellt: In der lutherischen Tradition gibt es einen Stand ordinierter Amtsträger, die gewöhnlich Pfarrer genannt werden und die Merkmale des Episkopats und des Presbyterats miteinander verbinden. Der Pfarrer, der sein Amt durch die Ordination empfängt, besitzt die Fülle dessen, was den Funktionen des Bischofs der kath. Tradition entspricht. Vom lutherischen Standpunkt aus befähigt eine Ordination in der presbyteralen Sukzession den lutherischen Pfarrer für alle Funktionen, die der kath. Priester (Presbyter) ausübt.

Das von der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute erstellte Memorandum über Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter⁵¹ stellt zu unserer Frage fest, daß sich der Unterschied zwischen bischöflicher und presbyteraler Ordination geschichtlich entwickelt hat und daher nicht aus „göttlichem Recht“ begründet werden kann. Eine Verweigerung der Anerkennung der Ämter (zwischen der kath. Kirche und den Kirchen aus der Reformationszeit) ist daher nicht mehr zu rechtfertigen.

Diese wenigen Hinweise, die aber die Situation der einzelnen Kirchen beleuchten, zeigen hinlänglich, daß sich die christlichen Konfessionen im Verständnis der AS und des kirchlichen Amtes zwar nähergekommen sind, daß aber doch noch erhebliche Unterschiede im einzelnen bestehen. Aus diesem Grund ist die verschiedene Beurteilung des Amtes und der AS der Kirchen aus der Reformationszeit durch die offizielle kath. Kirche und auch ihrer Theologen verständlich. Es kann aber nicht übersehen werden, daß die Implikationen, die ohne Frage die Ekklesiologie des II. Vatikanums enthält, immer mehr expliziert und fruchtbar gemacht werden⁵².

Der unübersehbare Fortschritt der Ekklesiologie dieses Konzils gegenüber der Kirchenlehre, wie sie noch Pius XII. in der Enzyklika „*Mystici Corporis*“ (1943) formuliert hat, liegt darin, daß die Kirchen aus der Reformationszeit „*ecclesiae*“ bzw.

⁴⁹ Das ordinierte Amt in ökumenischer Perspektive, in: Ökumenische Rundschau 22 (1973) 239 f.; Schütte, a. a. O. 390 f., bes. 398.

⁵⁰ Vgl. dazu: Um Amt und Herrenmahl 71 f.; hier 80.

⁵¹ S. 24.

⁵² Vgl. Finkenzeller, a. a. O. 341 f.

„communitates ecclesiales“ genannt werden⁵³. Aus dem „Credo ecclesiam apostolicam“ ergibt sich logisch und notwendig eine Apostolizität und damit auch eine apostolische Nachfolge dieser Kirchen, wie man diese im einzelnen auch verstehen und gegenüber dem katholischen Verständnis abgrenzen mag.

Es ist für die geschichtliche Situation des II. Vatikanums kennzeichnend, daß es zwar von Elementen der Kirche spricht, die sich außerhalb des Gefüges der kath. Kirche befinden, wie etwa das geschriebene Wort, das Leben der Gnade, Glaube, Hoffnung und Liebe und andere innere Gaben des Hl. Geistes⁵⁴, daß aber unter den ekklesialen Elementen weder das Amt noch die AS genannt werden. Es dürfte heute auch für die kath. Theologie selbstverständlich sein, daß sie den Kirchen aus der Reformationszeit das kirchliche Amt zuspricht, sosehr die einzelnen Vertreter der kath. Theologie auf die Unterschiede im Verständnis des kirchlichen Amtes hinweisen.

Es ist ohne Frage ein Gewinn des Dokumentes der Internationalen Theologenkommission über den apostolischen Charakter der Kirche und die AS, wenn dort gesagt wird, daß es in den Kirchen aus der Reformationszeit Elemente gibt, die sicherlich zur Apostolizität der einzigen Kirche Christi gehören. Wenn zudem in diesem Zusammenhang auf die Dogmatische Konstitution des II. Vatikanums über die Kirche und auf das Dekret über den Ökumenismus hingewiesen wird, so darf man das wohl als ein Zeichen dafür werten, daß mit großer Vorsicht und Zurückhaltung den ekklesialen Elementen der Kirchen aus der Reformationszeit ein weiteres hinzugefügt wird, sosehr die Abgrenzung im Sinne der bisherigen Theologie unübersehbar ist. Wenn die Theologen dieser Kirchen auch durch die Veröffentlichung der Internationalen Theologenkommission in manchen Punkten enttäuscht sind, so mögen sie doch sehen, daß der Weg zu einer weiteren Einigung nicht versperrt ist, daß man sich vielmehr wiederum einen Schritt nähergekommen ist. Und das ist ein Zeichen der Hoffnung, die auf beiden Seiten ungebrochen ist und so bleiben möge.

⁵³ Dekret über den Ökumenismus Nr. 3, 19, 22.

⁵⁴ Dogmatische Konstitution über die Kirche Nr. 8; Dekret über den Ökumenismus Nr. 3.

Durch ethische Grenzsituationen aufgeworfene Normenprobleme

Ansätze zur Lösung bei Thomas v. A. und bei Bonaventura († 1274)

Man kann Ethik als „normative Anthropologie“ definieren. Das bedeutet, daß auch die Moralthologie bei der Suche nach konkreten (sekundären) Normen auf die gesicherten Ergebnisse der Humanwissenschaften angewiesen ist. Der Mensch ist ein geschichtliches Wesen, darum muß die Moralthologie auf die Fragen und Probleme des heutigen Menschen hören und zugleich den Zusammenhang mit der kirchlichen Tradition wahren. Welche Ansätze zur Lösung heute aktueller Normenprobleme finden wir bei Thomas v. A. und bei Bonaventura, diesen bedeutenden Lehrern der Christenheit, deren 700jähriges Todesgedächtnis wir im Vorjahr gefeiert haben?

I. Aktuelle Fragen von heute

1. In der Debatte um die Neufassung des § 218 StGB der BRD haben die Kirchen mit Recht die Unverfügbarkeit und den Wert jedes menschlichen Lebens betont. Doch kann der Ethiker fragen, ob es sich hier um eine absolute Unantastbarkeit handelt, in dem Sinn, daß es unter gar keinen Umständen je sittlich zu rechtfertigen sei, direkt in ungeborenes Leben einzugreifen. Die Frage betrifft nicht die Gültigkeit der Norm als solcher, sondern ihre ausnahmslose Gültigkeit¹. In dieser Diskussion um die Strafrechtsreform wollte niemand, auch nicht die Kirchen, den Fall der strengen medizinischen Indikation in die Reihe der pönalisierbaren Delikte einbeziehen, aber in ethischer Hinsicht war die Position der kath. Kirche in diesem Grenzfall unklar. Eine gewisse Unsicherheit in der sittlichen Beurteilung war schon früher darin zu sehen, daß in diesem Fall den Betroffenen (Müttern, Ärzten usw.) guter – wenn auch irriger – Glaube zugestanden wurde, den man nicht unbedacht zerstören sollte.

Von den vier Gesetzesentwürfen zur Reform des § 218 nimmt auch jener, welcher der traditionellen kath. Auffassung am nächsten steht², den direkten Eingriff aufgrund medizinischer Indikation vom Strafrecht aus. Nun erhob sich die Frage, ob nicht dieser strafrechtlich „freigegebene“ Eingriff dennoch sittlich ebenso verwerflich bleibe wie ein solcher aufgrund ethischer, eugenischer oder sozialer Indikation. Bei Erörterung dieser Frage erwiesen sich die eindeutigen kirchenamtlichen Verlautbarungen früherer Zeit als wenig virulent³. Vielmehr zeigte sich im Laufe der Diskussion eine vorsichtige Umorientierung. In der gemeinsamen Stellungnahme der evang. und kath. Kirche

¹ Diese schien bereits entschieden. Denn Pius XII. hatte in seiner Ansprache an die Hebammen Italiens am 29. 10. 1951 erklärt: „Die Rettung des Lebens der Mutter (ist) ein sehr edles Ziel, aber die direkte Tötung des Kindes als Mittel zu diesem Ziel ist nicht erlaubt.“ (Utz-Groner, Soziale Summe Pius' XII. Fribourg 1954, Nr. 1054.)

² Gesetzesentwurf der Abgeordneten Heck und Genossen (Bundestag Drucksache 7/561 vom 15. Mai 1973).

³ Die offizielle Auffassung findet sich bei folgenden Autoren: A. Lehmkuhl: „Einen Unschuldigen direkt töten, ist immer schwerstes Vergehen“ (Theol. mor., Freiburg 1914, nr. 1000); D. Prümmer: „Kraniotomie und andere chirurgische Eingriffe, die den Tod des Fötus direkt verursachen, sind ganz und gar verboten“ (Man. Theol. mor., Freiburg⁷ 1933, nr. 134); Noldin-Schmitt: „Der Abortus ist auch dann verboten, wenn sich die Mutter in sicherer Lebensgefahr befindet und es kein anderes Mittel zur Rettung der Mutter gibt“ (Summa Theol. mor., Monachii 181933, nr. 343, 4); M. Zalba: „Ein direkt verursachter Abortus ist immer streng untersagt“ (Theol. mor. Summa, Matriti 1951, nr. 212, 2); B. Häring: „... die Kirche hält unerbittlich an dem Grundsatz fest, daß es unter keinen Umständen erlaubt sein kann, das Leben eines unschuldigen Kindes im Mutterschoß direkt anzugreifen“ (Das Gesetz Christi III, Freiburg 1961, 261 f.). In der Praxis urteilt er jedoch milder (vgl. III, 226); G. Ermecke spricht von der „Absolutheit des sittlichen Verbotes auf dem genannten Gebiet“ (Kath. Moralth. III, Münster 1961, 272).

Deutschlands von 1970 heißt es: „... für die sittliche Betrachtung ist ein Verstoß gegen den Grundsatz der Unantastbarkeit des werdenden Lebens überhaupt nur im Falle einer Kollision mit höheren oder mindestens gleichwertigen Rechtsgütern und eines darauf beruhenden Gewissens- und Pflichtenkonfliktes diskutabel“⁴. Damit wurde die bisherige amtliche kath. Position wieder zur *quaestio disputata*⁵.

Ein klares Wort zur Sache sprach der Bischof von Augsburg, J. Stimpfle: „Wer abtreibt, es sei denn, um das Leben der Mutter zu retten, versündigt sich schwer und belastet sein Gewissen mit der Tötung menschlichen Lebens“⁶. Theologisch bedeutet das: Die bisher verkündete Norm bleibt gültig und besteht zu Recht, aber wenigstens im genannten Fall wird eine Ausnahme als möglich erachtet. Dann würde die Weisung nicht mehr ausnahmslos gelten. Aus einem Prinzip wäre, logisch gesehen, eine „Faustregel“ für die üblichen Fälle geworden. Tatsächlich stehen wir mitten im Prozeß dieser Grenzverschiebung, damit erleben wir eine Art des Normenwandels. Ist dieser Vorgang legitim? Wie verträgt er sich mit der traditionellen Auffassung von der „innerlich schlechten Handlung“, zu der die direkte Tötung Unschuldiger gerechnet wurde?⁷

2. Als zweites Beispiel solcher Zulassung von Ausnahmen bei vorher als ausnahmslos gültig erklärten Normen diene das Verbot direkter Eingriffe in Organe und leibliche Funktionen, soweit sie nicht durch das sog. Ganzheitsprinzip gedeckt sind. Die Spendung von Organen zur lebensrettenden Transplantation mit allen anderen dem Spenderorganismus selbst nicht dienenden Eingriffen, erschien als sündhafte Anmaßung Gott gegenüber. Bender OP z. B. dozierte 1954, daß jede Gewebsentnahme für Transplantation immer verboten sei⁸. Noch 1961 hielt G. Ermecke jeden Eingriff, der nicht durch das Ganzheitsprinzip, d.h. durch seinen Dienstsinn für den Spender selbst gedeckt ist, für einen „untauglichen, unmöglichen Versuch Eigentümerischer Verfügung“. Es handle sich um partielle Selbstverstümmelung, die den Menschen nicht zusteht und die durch kein Motiv gerechtfertigt werden kann⁹. Kurze Zeit darauf erklärte der Franziskaner Simeone, daß die Verfügung über Organe zu diesem Zweck sicher erlaubt sei¹⁰. Ähnlich lehrte der Niederländer Petheghen¹¹. Auch B. Häring tendierte bereits 1961 in diese Richtung: „... man darf deshalb der Medizin nicht durch ein grundsätzliches Nein zur Organübertragung den Weg verbauen“¹².

Auch hier ist die Tendenz zur Überwindung eines ausnahmslos gültigen Verbotes deutlich. Viele ahnten richtig: wer einem sonst zum Sterben Verurteilten eine seiner zwei gesunden Nieren anbietet, könne sich auf das Herrenwort berufen: „Eine größere Liebe hat niemand, als wer sein Leben hingibt für seine Freunde“ (Jo 15, 13). Sie nahmen

⁴ J. Döpfner / H. Dietzfelbinger, *Das Gesetz des Staates und die sittliche Ordnung*. Güterslohn / Trier 1970, 30.

⁵ Die Kritik an dem in Grenzfällen rigoristisch anmutenden kirchenamtlichen Standpunkt war nie ganz verstummt. M. Jocham († 1893) und F. X. Linsenmann († 1898) hatten sie bereits im 19. Jh. geübt.

⁶ Erklärung vom 27. April 1974. Vgl. *Kirchenzeitung für die Diözese Augsburg* „Ein schwarzer Tag“, 4./5. Mai 1974.

⁷ Im Hinblick auf solche Handlungen sprach man von einer *malitia „intrinsic conditionata“*. Vgl. G. Ermecke, a. a. O. I, 240.

⁸ Vgl. *Organorum humanorum transplantatio*. Angelicum 31 (1954) 160.

⁹ G. Ermecke, a. a. O. III, 253.

¹⁰ *De mutilatione quodam*. MF 55 (1955) 59–87.

¹¹ *De Moraliteit der Biologische Overplantinsen*. CollGand 4 (1954), 351–365; vgl. dazu J. F. Groner, *Die Organverpflanzung beim Menschen in moralischer Sicht*; in: R. Hauser / F. Scholz, *Der Mensch unter Gottes Anruf und Ordnung*, Düsseldorf 1958, 194–200.

¹² Wie selbstverständlich Katholiken diese früher als frevelhaft verworfenen Eingriffe beurteilen, zeigen zwei Berichte im „Weltbild“ (ein „Magazin für kritische Leser“, das im Auftrag der deutschen Bischöfe durch die kirchliche Hauptstelle für Männerseelsorge in Augsburg herausgegeben wird), welche die Spendung einer Niere als Werk christlicher Nächstenliebe feiern (Vgl. Nr. 28/29 vom 26. 6. 1974, 44–47).

der traditionellen Moralthologie nicht ab, daß es sich hier um einen sündhaften Frevel gegen den eigenen Leib handle, sondern meinten, daß dieser „Preis“ im Namen Christi für den Nächsten „gezahlt“ werden dürfe. Das führte zur Aufhebung der lückenlosen Gültigkeit des bisher vertretenen Prinzips, daß direkte Eingriffe *nur* durch das Ganzheitsprinzip begründet werden können.

3. Ein weiteres Beispiel beleuchte die Situation. Das Prinzip: Niemand darf sich das Leben direkt nehmen oder nehmen lassen, wurde durch Jahrhunderte festgehalten. Jetzt kommt aber die Krisis auch über diesen Grundsatz. B. Häring z. B. stellt die Frage: „Ist es Spionen erlaubt, Selbstmord zu begehen?“ Dazu erklärt er: das 5. Gebot verbiete nur den selbstherrlichen und willkürlichen Angriff auf das Leben, nicht aber jede direkte Tötung. Steht für ihn in einer besonderen Situation moralisch sicher fest, daß er seinen Auftrag, dem Vaterland und der Sache des Friedens zu dienen, nur erfüllen kann, indem er gemäß erhaltenem Befehl sich das Leben nimmt, ist das nach seiner Meinung kein Selbstmord. Darüber läßt sich aber streiten. Der Spion handelt nicht selbstherrlich, sondern erfüllt eben einen Befehl. Die Grausamkeit der modernen Diktatoren ist zu bedenken, die quälen und jedes Wissen herauspressen. Ist es nicht ein absolut notwendiges Opfer im Dienst einer einwandfrei guten Sache, so handelt es sich doch um Selbstherrlichkeit und damit um Selbstmord, der nie zu rechtfertigen ist¹³.

In den dargelegten Fällen stellen wir die Tendenz fest, vom Anspruch auf ausnahmslose Gültigkeit abzugehen. Die Beispiele ließen sich vermehren. Die vorgelegten dienen nur als Materie für jenen Typ von Verboten, die nach traditioneller Überzeugung *niemals* Ausnahmen zulassen. Wir fragen nun, ist die Behauptung der lückenlosen Geltung dieser Prohibitive (*Niemals* einen Unschuldigen direkt töten! *Niemals* eine Falschaussage machen! *Niemals* eine Empfängnis verhüten!) wirklich fundiert oder ist es berechtigt, die lückenlose Geltung in Frage zu stellen und Ausnahmen zuzulassen? Wir stehen damit vor einer sehr aktuellen Grundsatzfrage und wollen untersuchen, welche Ansätze bei Thomas v. A. und Bonaventura zur Lösung dieses Problems zu finden sind¹⁴.

II. Was sagt Thomas v. A. zum Thema?

1. *Das natürliche Sittengesetz ist eine Schöpfung der menschlichen Vernunft*, etwas, was durch die Vernunft selbst hervorgebracht wird¹⁵. Diese Vernunft ist bei der Genese des natürlichen Sittengesetzes aktiv am Werk. Sie wird nicht nur von niederen Naturstrukturen, Antriebstendenzen u. ä. passiv bestimmt, vielmehr ist sie selbst aktiv „konstituierend“ tätig. Für Thomas ist das sittliche Naturgesetz jedenfalls ein Ergebnis; etwas, was die menschliche ratio unter Berücksichtigung des *ordo rationis* – nicht willkürlich – erfaßt und aktiv konstituiert, nicht nur passiv rezipiert. Niedere „Schichten“, die der Mensch mit den Säugetieren gemeinsam hat, können hinsichtlich ihrer biologischen Gesetzmäßigkeit und Finalität nicht ohne überlegenes Urteil der Vernunft als „natürlich“ angegeben werden. Das ist entscheidend: *Physische* Gesetzmäßigkeiten sind aus sich heraus noch keine *sittlichen* Weisungen. Zum sittlich bindenden Gesetz werden sie erst durch ein überlegenes Urteil der Vernunft. Die Vernunft ist geschöpflich; sie erkennt nur perspektivisch, zeit- und situationsbedingt; sie dringt immer tiefer ein.

¹³ B. Häring antwortet, Remscheid 1966, 61–63.

¹⁴ Mit „Ansätzen“ sind mögliche, denkerische Ausgangspositionen gemeint, auch wenn sie von den Autoren selbst nicht oder nicht konsequent genug entfaltet oder gleichzeitig mit anderen Strukturen vertreten wurden.

¹⁵ S. th. 1, 2 q 90 a1 ad 2 aliquid per huiusmodi actum (= per rationem) constitutum; 1, 2 q 94 a1 c aliquid per rationem constitutum; vgl. auch 1, 2 q 90 a1 c ... quod lex quaedam regula est et mensura actuum ... regula autem et mensura humanorum actuum est ratio, quae est principium primum actuum humanorum ...

2. Die Vernunft ist daher das Prinzip des eigentümlich menschlichen Tuns und Lassens.

Entspricht das Tun des Menschen der Vernunftordnung, so ist es sittlich gut, im umgekehrten Fall sittlich böse. Um es sittlich zu qualifizieren, muß man es mit der Forderung des Verstandes konfrontieren¹⁶. Diese ist erster Bemessungsgrund alles sittlichen Tuns: „Was immer gegen die Vernunft ist, das ist wider die Natur des Menschen“¹⁷. Man spricht bei menschlichem Tun und Lassen von gut und böse aufgrund eines Vergleichs mit der Vernunft¹⁸. Vernunftgemäß zu handeln ist das Erstprinzip, das sich in den vielfältigen Lebensentscheidungen immer und ausnahmslos zu verwirklichen hat¹⁹, so wie sich die unüberschaubare Fülle der konkreten Einzelweisungen auf dieses Grundprinzip zurückführen lassen muß. Alle Einzelakte müssen daher an dem Kriterium der Vernunft gemessen werden, sie müssen also auch für die Vernunft einsichtig gemacht werden können. Die Vernunft muß darum auch die zur Erklärung aufgestellten Theorien – hier die von der Existenz innerlich schlechter Handlungen im Bereich relativer Werte – hinterfragen. Bei Begründung der konkreten natürlichen Sittlichkeit gibt es keine legitime Berufung auf die Offenbarung in der Weise, daß sie vernünftige Einsicht ersetzen könnte. Die Vernunft erfordert auch eine kritische Unterscheidung der Weisungen, die mit dem Anspruch auf „Natürlichkeit“ und damit auch auf lückenlose Gültigkeit auftreten. Thomas hat diese von der Neuscholastik vernachlässigte Differenzierung in aller Form vertreten.

3. Die lückenlos gültigen und die nur „im allgemeinen“ anfordernden Naturgesetze.

Die Vernunft konstituiert also das sittliche Naturgesetz. Um Unklarheiten zu vermeiden, soll zuerst der doppelte Sinn herausgestellt werden, in dem Thomas vom „Naturgesetz“ spricht.

a) Im engsten und eigentlichen Sinn umfaßt es, formal betrachtet, die unmittelbar einsichtigen Prinzipien der praktischen Vernunft und alle Folgeeinsichten, die sich damit notwendig, d. h. ohne besondere Reflexion aufdrängen²⁰. Thomas folgt darin Wilhelm von Auxerre, der zuerst das Naturrecht im strengen Sinn als das bezeichnet hat, was die natürliche Vernunft ohne alle oder wenigstens ohne erhebliche Überlegung zu tun befiehlt²¹. So wird z. B. der Satz „man muß vernunftgemäß handeln“²² als allgemeines, lückenlos gültiges Prinzip unmittelbar erkannt. Dem natürlich Erkannten im Verstand entspricht dann auch ein naturhaft Gewolltes im Streben und „erst das, was also derart zur Natur von Verstand und Wille gehört“, ist für Thomas in einem engeren und eigentlicheren Sinn von „Natur gegeben“ oder „naturgemäß“²³. Im Hinblick auf solche unmittelbar einsichtige Erstprinzipien (Das Gute ist zu tun, das Böse zu meiden! Man muß vernunftgemäß handeln! Gerechtigkeit soll herrschen!) besitzt das natürliche Sittengesetz *ausnahmslose* Verbindlichkeit²⁴. So betrachtet eignet ihm die Stabilität, die Thomas der Urabsicht des Gesetzgebers zuschreibt²⁵. Wer anders denkt, ist Relativist.

b) Aber in einem weiteren, uneigentlichen und bereits problematischen Sinn bezeichnet Thomas gelegentlich auch die in konkrete Anwendungsmöglichkeiten hinabsteigenden

¹⁶ S. th. 1, 2 q 19 a3 et a8.

¹⁷ De malo q 14 a2 ad 8; vgl. S. th. 1, 2 q 71 a2 c.

¹⁸ S. th. 1, 2 q 18 a5 c.

¹⁹ In III. Sent, dist 37 q 1 a3.

²⁰ S. th. 1, 2 q 100 a3 c; q 94 a2 c.

²¹ Summa aurea in 4 lb. Sent. Paris 1500; zitiert nach O. Lottin, Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles, Louvain/Gembloux 1948, I. 2/76, Anm. 1.

²² S. th. 1, 2 q 94 a4 c; In III. Sent, dist 37 q 1 a3 resp.

²³ Arntz, Die Entwicklung des naturrechtlichen Denkens innerhalb des Thomismus, in: F. Böckle (Hg.), Das Naturrecht im Disput, Düsseldorf 1966, 97.

²⁴ In III. Sent, dist 37 a3.

²⁵ S. th. 1, 2 q 100 a8 c.

Schlußfolgerungen als naturgesetzlich, obschon diesen Imperativen (z. B. Du sollst keinen Unschuldigen direkt töten!) weder Einheitlichkeit noch lückenlose Gültigkeit zukommt. Diese *Ableitungen* versagen nämlich bereits im Hinblick auf ihre Treffsicherheit und das umso mehr, je mehr Einzelheiten ins Auge gefaßt werden²⁶.

Im Sentenzenkommentar²⁷ unterscheidet Thomas demgemäß auch zwei Arten von Gesetzen. Einmal solche, die der Vernunft unmittelbar einleuchten, d. h. die die Urabsicht des Gesetzgebers selbst enthalten. Solche abstrakte Weisungen prinzipieller Art treffen immer zu und gelten ausnahmslos, sie gehören zum natürlichen Sittengesetz im strengen Sinne²⁸. *Daneben* steht aber die andere Art von Weisungen. Diese erheischen „an sich“ ebenfalls (*secundum id quod sunt*) Beachtung, können aber in Kollision mit anderen Werten doch ihre Begrenztheit offenbaren. Thomas vergleicht sie mit Naturgesetzen, die häufig, jedoch nicht ausnahmslos eintreten und die ihrerseits von unveränderlichen, höheren Gesetzen abhängen.

Diese zweite Art von Gesetzen — die abgeleiteten, konkreten Anweisungen — gelten daher nur *bedingt*, nämlich, solange die Urabsicht des Gesetzgebers bei Kollision nicht im Dienste eines höheren Wertes die Verursachung physischer Übel rechtfertigt, ja verlangt²⁹. Thomas bringt folgendes Beispiel: Die Gerechtigkeit fordert für gewöhnlich, ein hinterlegtes Pfand wieder herauszugeben. Dieser unbestrittene Anspruch tritt aber hinter dem konkurrierenden Interesse der Gesellschaft zurück, wenn ein wahnsinnig Gewordener sein hinterlegtes Schwert zurückfordert. Die gleiche Vernunft, die dem unwandelbar Rechten verpflichtet ist, verlangt nämlich immer eine der sich wandelnden Situation angepaßte Verwirklichung, deren konkrete Gestalt erst im Lichte des abwägenden Verstandes zu ermitteln ist. Die Ungerechtigkeit erfordert solche Flexibilität. Denn gerade um der Wahrung der Ungerechtigkeit willen darf im dargelegten Fall die hinterlegte Waffe *nicht* herausgegeben werden. Thomas beruft sich auf Aristoteles: „Das, was immer ist, ist Grund und Ursprung dessen, was häufig und selten ist. ... Daher wird das Letztere auf das Erstere zurückgeführt“³⁰. Das heißt doch nichts anderes, als daß die gleiche, unwandelbare Urrechtheit gerade, um sich in den Wechselfällen des Lebens durchzusetzen, jeweils sich anpassende Formen der konkreten Verwirklichung verlangt, sei es die Herausgabe des Pfandes, sei es die Weigerung.

Hier finden wir den gleichen Grundgedanken wie in der Theol. Summe. Lückenlos gültig sind eben nur die höchsten abstrakten, formalen, sich unmittelbar aufdrängenden Einsichten. Die Ableitungen haben nur (noch) die Qualität von Faustregeln, die nicht mehr alle Situationen berücksichtigen können. Es würde der Klarheit dienen, wenn das natürliche Sittengesetz als lückenlos gültiges Prinzip auch terminologisch auf die unmittelbar einleuchtenden Ursätze und die damit ohne Reflexion gegebenen Folgerungen eingegrenzt würde. Es sollte doch klar bleiben, wie weit wir es mit lückenlos gültigen, im engsten Sinne naturgesetzlichen Weisungen zu tun haben und von wo ab der bloße Faustregelcharakter einsetzt.

Der Grad der Ableitungen muß also beachtet werden. Mit Thomas halten wir unbedingt daran fest, daß die höchsten Grundsätze (Prinzipien), wie „Das Gute soll verwirklicht werden!“, „Der Wille Gottes muß immer erfüllt werden!“, „(Vom Glauben erleuchtete) Vernunft soll herrschen!“ unbedingt und demgemäß ohne jede Ausnahme gelten. Gleiche, lückenlose Verbindlichkeit kommt den Anwendungen dieser Ursätze auf die unwandelbaren Wesensforderungen des Menschen zu, wie „Übe Zucht gegen dich selbst!“, „Verhalte dich zum Nächsten wie zu einem Wesen, das seine Würde in sich selbst hat und niemals zum Mittel für deine Zwecke degradiert werden darf!“, „Sei hilfsbereit, wahrhaftig, treu und tapfer usw.“ Im Gegensatz zum Moralpositivismus betont Thomas die Unwandelbarkeit und lückenlose Gültigkeit der damit aufgezeigten *Grundrichtungen* menschlichen Tuns und Lassens. Christlich betrachtet gehört die Zucht, die Hinordnung auf ein Du mit den darin eingeschlossenen Forderungen eben zum Wesen des Menschen.

²⁶ S. th. 1, 2 q 94 a4 c. . . conclusio propria . . . quidem . . . ut in pluribus verum est . . . sed . . . in paucioribus potest deficere . . .

²⁷ In III. Sent. dist 37 a3 et a4 ad 2.

²⁸ Genau betrachtet handelt es sich um logisch zwingende, einstimmige Aussagen, in denen der Begriff des menschlich Guten a priori ausgelegt wird: Sei gerecht! Übe Zucht! Liebe den Nächsten! usw.

²⁹ Die Tötung in Notwehr ist z. B. ein physisch-innerweltliches Übel, sie kann aber gerechtfertigt, ja verpflichtend sein.

³⁰ In III. Sent. dist 37 a3.

Kompliziert und auch kontrovers wird die Frage in dem Augenblick, in dem die Ableitung (hier 3. Grades) in das unübersehbare Feld der konkreten Realisierungen hineingreift. So lückenlos gültig die Richtungs- und Gesinnungsnormen sind (1. und 2. Ableitung), so bedingt und begrenzt sind die Inhalte der *konkreten* Imperative, zumal die der Verbote (Prohibitive). Uns bewegt eben die Frage: Darf man wirklich sagen: „Die direkte Tötung Unschuldiger ist niemals gestattet!“, „Auch wenn die Welt zugrunde ginge, gäbe es keinen Grund zu einer Falschrede!“, „Jeder nicht durch das Ganzheitsprinzip gedeckte, direkte Eingriff in Organe, Glieder und Funktionen ist ein Frevel gegen Gottes Oberherrschaft!“? Oder gibt es Sondersituationen, in denen sich der Anspruch konkreter Anwendungsnormen auf lückenlose Gültigkeit nicht mehr halten läßt?

Mit der Erweiterung des Anspruchs auf lückenlose Gültigkeit hält dann notwendig die *starre Unveränderlichkeit* der konkreten Verwirklichung ihren Einzug auch in den Bereich der Anwendungen, die nach Thomas flexibel sind und nur für gängige Fälle Geltung beanspruchen. Im folgenden soll aufgezeigt werden, daß Thomas und Bonaventura auch Weisungen der zweiten Tafel (5., 6., 7. Gebot) wie Anwendungen behandeln, die, wenn auch selten, Ausnahmen zulassen.

4. Auch von den Weisungen des Dekalogs kann dispensiert werden

a) Das Problem

Schon Petrus Lombardus hatte die Frage: „Kann von den Weisungen des Dekalogs dispensiert werden?“ in Zusammenhang mit den Ausnahmen, die im AT berichtet werden, gestellt³¹. Es handelt sich um Abrahams Bereitschaft, seinen Sohn Isaak nach Gottes Weisung zu opfern³², um den an die Israeliten ergangenen Befehl Gottes, sich die Gold- und Silbergefäße der Nachbarn auszuleihen, und diese beim Auszug mitzunehmen³³ und um die an den Propheten Osee gerichtete Aufforderung, mit einem „Hurenweib“ eine Ehe zu schließen³⁴. Die Schwierigkeit bestand darin, daß sich Gott, wie man unterstellte, über von ihm selbst gegebene, ausnahmslos gültige Naturgesetze hinweggesetzt hat, indem er Ausnahmen anbefahl. Die im Mittelalter, zumal von Thomas³⁵ herausgearbeiteten Wesenseigenschaften – die Unveränderlichkeit, die Einheit und die lückenlose Gültigkeit – des natürlichen Sittengesetzes wären damit von Gott selbst in Frage gestellt worden. Das erschien als Provokation. Wir wollen sehen, wie der Aquinate mit ihr fertig wird. Die erregende und uns bewegende Frage lautet einfach: Kann Gott vom sittlichen Naturgesetz, wie es auf der 2. Tafel des Dekalogs umrissen ist, dispensieren³⁶?

b) Die Voraussetzung jeder Ausnahme-(Dispens-)Möglichkeit: Spannung zwischen Wortlaut und Sinn.

Thomas untersucht in der genannten Frage³⁷ zunächst die Voraussetzungen *jeder* Dispensmöglichkeit überhaupt. Dispens ist grundsätzlich unmöglich, wenn eine Weisung die *Urabsicht* des Gesetzgebers (also etwa, daß vernunftgemäß gehandelt werden müßte, daß Gerechtigkeit herrschen müsse, daß das Gemeinwohl zu wahren ist) wiedergibt. Von solchen Grundforderungen der Urrechtheit, die unmittelbar die Urabsicht des Gesetzgebers enthalten, kann niemals dispensiert werden. Dispensen und Ausnahmen sind in diesen Fällen also grundsätzlich unmöglich. Denn Gott kann sich

³¹ III. Sent, dist 37.

³² Gn 22, 1–18; Gottes Forderung scheint gegen das 5. Gebot zu sein.

³³ Ex 12, 35 f; der Befehl scheint dem 7. Gebot zu widersprechen.

³⁴ Os 1, 2; die Aufforderung ist nach mittelalterlicher Überzeugung gegen das 6. Gebot gerichtet.

³⁵ S. th. 1, 2 q 94 a4 et a5.

³⁶ Wir beschränken uns hier bewußt auf die Gebote der 2. Tafel, auf das sogenannte Weltethos.

³⁷ Utrum praecepta decalogi sint dispensabilia? S. th 1, 2 q 100 a8.

niemals selbst widersprechen. Er bleibt sich treu (2 Tim 2, 13). Zielt doch die Absicht des Gesetzgebers (Gottes) immer auf das universale Gemeinwohl, das durch die Urrechtheit gewährleistet wird. Solche die Urabsicht des Gesetzgebers artikulierenden Gesetze dulden also ex definitione keine Dispens.

Eine Möglichkeit für Ausnahmen auf dem Dispensweg eröffnet sich nur dann, wenn – in genauer Entsprechung zu der Lehre von der Epikie – ein Zwiespalt zwischen dem formulierten Gesetzeswortlaut und dem eigentlich gemeinten Sinn der Weisung (Absicht des Gesetzgebers) vorliegt. Thomas faßt also den Fall ins Auge, in dem der Wortlaut einer Weisung (*verbum legis*) die Absichten Gottes (*intentio legislatoris*) nicht trifft. Die Feststellung, daß solche Spannungen zwischen dem Ursinn und der Textfassung einer positiven Weisung möglich sind, überrascht nicht. Darauf baut Thomas seine Doktrin von der Billigkeit, der Epikie (Gewissensanspruch gegen Gesetzesformulierungen)³⁸. Das für den heutigen Leser Erstaunliche liegt darin, daß Thomas die Überlegungen, die im Hinblick auf positiv-menschliche Gesetze durchaus plausibel sind, auch auf die Weisungen der 2. Tafel anwendet, um auch gegenüber den – für gewöhnlich als stabil angesehenen – Weisungen des Dekalogs eine Dispensmöglichkeit zu begründen. Der *corpus articuli* schweigt allerdings über diese von ihm angezielte Konsequenz. Im *Sed contra*, sowie am Ende des *corpus* formuliert er so, als ob es die eben dargelegte Spannung für die 2. Tafel nicht gäbe, mit der Folge, daß die Grundvoraussetzung für Dispens wegfallen würde. Er erklärt nämlich: „Die Weisungen des Dekalogs enthalten die Urabsichten Gottes und sind deswegen völlig indispensabel!“ Diese globale Aussage hat Schule gemacht und wird gewöhnlich auch als die eigentlich thomanische Lehre angesehen³⁹. Doch das ist nicht die letzte Auskunft des Aquinaten. Die Antwort auf den 3. Einwand eröffnet erst eine die bisherige Gedankenführung weit überholende Perspektive, in welcher der vorher entwickelte Unterschied zwischen Wortlaut und Sinn von Gesetzen positiv zum Tragen kommt.

c) Die Spannung zwischen Wortlaut und Sinn obwaltet auch auf der 2. Tafel.

Das 5. Gebot ist unbestrittenes Paradebeispiel. Der Wortlaut dieses Gebotes verbietet doch, so wird eingewendet, die Vernichtung menschlichen Lebens. Im Kriege und bei der Vollstreckung des Todesurteils werde aber von diesem Verbot durch Menschen „dispensiert“. Wie läßt sich angesichts dieser Sachlage die Behauptung des *caput articuli*, der Dekalog sei lückenlos gültig, im Hinblick auf das 5. Gebot halten? Zur Aufarbeitung dieses Argumentes läßt sich Thomas näher auf die Sache ein. Das 5. Gebot verbietet – so distinguert er – gar nicht einfachhin die Vernichtung menschlichen Lebens. Es will von vornherein *nicht lückenlos* gelten. Die Absicht Gottes zielt nur darauf, die *moralisch ungehörige* Zerstörung des Lebens⁴⁰ zu untersagen, sie allein widerstreitet der Urrechtheit. „So nämlich enthält das Gebot die eigentlich gemeinte Forderung der Urrechtheit“⁴¹. Die übliche Wortformulierung ist also nicht scharf genug, sie trifft die Absicht Gottes nicht präzise genug. Sie stellt Ansprüche, die durch die Absicht Gottes nicht gedeckt sind. Die Weisung „Du sollst nicht töten!“ läßt durchaus eine Spannung zwischen ihrem Wortlaut und dem eigentlich gemeinten Sinn – mit allen Folgerungen für mögliche Ausnahmen – zu.

Der Wortlaut des 5. Gebotes verbietet freilich die physische Vernichtung menschlichen Lebens ganz allgemein, offensichtlich, weil die gängigen Fälle (*ut in pluribus*) das formulierende Denken beherrschen. Damit wird aber gerade der präzise Sinn des Gebotes, das sich doch nur gegen die *ungerechte* Tötung, den Mord, wendet, überspannt. Gottes

³⁸ S. th. 2, 2 q 120 a1.

³⁹ So verstehen die meisten den Aquinaten; z. B. R. Erni, *Die theol. Summe II*, Luzern 1949, 197; W. Stockums, *Die Unveränderlichkeit des natürlichen Sittengesetzes in der scholastischen Ethik*, Freiburg 1911, 84; D. Prümmer, *Manuale I* nr. 154.

⁴⁰ *occisio hominis . . . secundum quod habet rationem indebiti.*

⁴¹ *ipsam rationem iustitiae.*

eigentliche Weisung richtet sich also gar nicht gegen jede Vernichtung menschlichen Lebens, wie der Wortlaut besagen möchte, sondern nur gegen das gott- und menschwidrige Töten, d. h. gegen das Morden. Daher gilt der Wortlaut des 5. Gebots nur *bedingt*, nämlich nur für die Fälle, in denen die Vernichtung menschlichen Lebens der Urabsicht Gottes widerstreitet („Du sollst nicht ungerecht töten, d. h. du sollst nicht morden!“). Nur in diesem, in der Wortgestalt nicht ausgedrückten Sinn ist die Weisung lückenlos gültig.

Dem *Wortlaut* kommt also logisch nur die Qualität einer Faustregel für gängige Fälle, nicht aber die eines lückenlos gültigen Prinzips zu. Da die Faustregel ihrem Begriff nach an Unschärfe leidet, sind Ausnahmen in den von ihr nicht erfaßten Situationen von vornherein möglich. Indem Thomas sachlich „töten“ und „morden“ (Wortlaut und Sinn) scharf auseinanderhält, regt er hier die zur Klärung dienliche *Unterscheidung zwischen Tatsachenbegriff* (Töten) und *Unwertbegriff* (Morden) an. Das Mißverständnis folgt aus der Gleichsetzung von Tatsachen- und Unwertbegriff (Töten = Morden). Die Lösung des Problems wird also durch die Unterscheidung beider Begriffe angebahnt. Indispensabel ist nur der *Gesetzessinn*, das formell verstandene Verbot, das das Morden untersagt (Absicht des Gesetzgebers), weil damit die Urrechtheit angetastet wird. Die Ungerechtigkeit, der das 5. Gebot wehren will, hängt also nicht an der physischen Tat als solcher, sondern an dem dazutretenden und damit auch vom physischen Vollzug lösbaren „Umstand“ der Ungerechtigkeit. Aus dem bloßen empirisch feststellbaren Vollzug „Vernichtung menschlichen Lebens“ allein läßt sich also noch nicht ablesen, ob eine – nach Überzeugung des Mittelalters – Gottes Absicht entsprechende Tötung oder ein frevelhafter Mord begangen wurde. Der gleiche *physische* Vollzug läßt eben von sich aus diese und jene *moralische* Bewertung zu, er ist also abstrakt gesehen wertneutral, indifferent, er kann der Urrechtheit (nach Thomas in gängigen Fällen) widerstreiten, er kann ihr aber auch (seltener) entsprechen. Im ersten Fall ist er als Mord, im zweiten als erlaubte Tötung zu bewerten.

Thomas gibt nun also auch auf der 2. Tafel eine Spannung zwischen Wortlaut und Wortsinn zu, er suggeriert die Unterscheidung zwischen Tatsachen- und Unwertbegriffen und erschließt damit die Möglichkeit von Ausnahmen aus der Perspektive des Gesetzessinnes in bezug auf den *Gesetzeswortlaut*. Eine Dispens vom *Gesetzessinn* ist selbstverständlich niemals möglich. Der Wortlaut trifft aber den Sinn nicht in allen Fällen. Er hat nur Faustregelcharakter (ut in pluribus). Thomas hat – wie wir gesehen haben – diese fundamentale Unterscheidung leider nicht in das corpus des Artikels hineingenommen. Darum konnte die der Präzision entbehrende globale Formel: „Die Weisungen des Dekalogs . . . sind indispensable“ leicht Geschichte machen. Doch hätte bereits das corpus die fundamentale Einschränkung, die die 3. Antwort sinngemäß nachholt, bringen müssen: Soweit sich die Wortfassungen mit der eigentlich gemeinten Absicht des Gesetzgebers decken – sonst nicht. In der Folgezeit hielt man sich mehr an das unpräzise, statisch formulierende corpus articuli als an die provokativen Aussagen zum 3. Einwand. Es geht dieser Untersuchung darum, diesem dynamischen Ansatz zu neuem Leben zu verhelfen.

Thomas rückt bei näherem Zusehen in die Nähe der noch darzulegenden These Bonaventuras, der von Anfang an einen flexibleren Standpunkt im Hinblick auf Ausnahmen vom Naturgesetz vertreten hatte. Thomas hat also schließlich entgegen der Ungenauigkeit seiner Darlegungen im corpus zugestanden, das 5. Gebot verbiete eben nicht unterschiedslos jede Tötung, wie er aus dem corpus hätte schließen müssen, sondern nur die, die den „Charakter des Ungehörigen hat“ (rationem indebiti). Umgekehrt gilt: „So nämlich (d. h. wenn die Bedingung des nicht Ungehörigen erfüllt ist) enthält es das Wesen der Urrechtheit.“

d) Nach dem Modell des 5. Gebotes werden auch die „Ausnahmen“ (Dispensen) im Hinblick auf das 5. und 6. Gebot erklärt. Die Mitnahme der Gefäße beim Auszug aus

Ägypten war kein Diebstahl⁴², sondern ein erlaubtes Vorgehen, weil Gott als höchster Herr das bisherige Eigentum der Ägypter den Israeliten übereignet hatte⁴³. Obwohl „Stehlen“ und „Mitnehmen“ fremden Besitzes physisch gleich sind, sich physisch ebenso gleichen wie Morden und Töten, unterscheiden sich beide in sittlicher Hinsicht durch den Umstand des Gehörigen, bzw. des Ungehörigen. Gott verbietet nur das jeweils ungehörige Töten, Entwenden usw., nicht aber das „Gehörige“. Entsprechend erklärt Thomas auch Gn 22. Abraham hatte eine Gott wohlgefällige *Tötungsabsicht*, er hegte keinen *Mordplan*⁴⁴. Tötung eines Unschuldigen als physischer Akt ist also nicht ausnahmslos verboten. Auf „göttliche Autorität hin“ kann sie gestattet sein. Auch Osee verfehlte sich durch den geschlechtlichen Umgang mit einem „Hurenweib“ nicht⁴⁵. Gott als souveräner Herr der Eheinstitution hatte ihm diese Frau als Partnerin zugewiesen. „Sie ist Seine gewesen durch göttliches Gebot.“ Auch hier gilt Entsprechendes. Geschlechtliche Beziehungen in einem gesellschaftlich ungeordneten Verhältnis können auf Gottes Wink hin erlaubt sein. So gibt es in einer höheren Perspektive ein erlaubtes Töten, das nicht Mord ist, ein gestattetes Mitnehmen fremden Besitzes, der nicht als Diebstahl zu gelten hat und eine erlaubte Geschlechtsbeziehung in einem gesellschaftlich nicht anerkannten Verhältnis, die kein Geschlechtsvergehen darstellt. Thomas sah darin einmalige Ausnahmen. Hier genügt zunächst die Feststellung, daß solche „Umwertungen“ metaphysisch möglich sind, so daß sich Gott, der sie anordnet, nicht zu sich selbst in Widerspruch setzt.

Was Thomas in der Einleitung des *caput articuli* sagt, erhält erst jetzt sein volles Relief. Wie beim 5. Gebot gibt es nach Thomas auch für das 6. und 7. Gebot Spannungen zwischen dem ausformulierten Wortlaut und dem eigentlichen Sinn der Weisungen, die überraschende, ja bestürzende Möglichkeiten von Ausnahmen eröffnen. Die geläufige Unterscheidung zwischen Tatsachen- und Unwertbegriffen (Töten – Morden) ist in einem umfassenderen Horizont auch für andere Gebote aktuell.

Thomas gibt jedenfalls nicht nur beim 5., sondern auch beim 6. und 7. Gebot erhebliche Randunschärfen zu. Durch solche Ausnahmen hat Gott also die Menschen, denen diese Differenzierungen noch nicht bekannt waren — so müssen wir schließen —, ergänzend belehrt. In Gottes umfassender Perspektive sind auch Ausnahmen möglich, die bis dahin kaum in das Erfahrungsfeld der Gesellschaft getreten sind. Es wird zu fragen sein, ob solche Ausnahmen⁴⁶ heute nicht allgemein auch in die Perspektive der Menschen treten können. Thomas schließt seine Darlegungen (ad 3) mit der Feststellung: „So sind also die Weisungen des Dekalogs (nur) im Hinblick auf die in ihnen zum Ausdruck kommende Urrechtheit unveränderlich.“ D. h. Thomas begrenzt die lückenlose Gültigkeit auf den Sinn, nicht auf den Wortlaut der Weisungen. Dadurch hebt der Aquinate aber den unantastbaren Kernbestand umso deutlicher heraus. Im Hinblick auf seine Abgrenzung sind in der Vergangenheit erstaunliche „Überraschungen“ möglich gewesen. So eindeutig und unbestritten dieser Kernbestand Raum und Zeit übersteht⁴⁷, so verschieden kann für Thomas die Beurteilung sein, ob ein physischer Vollzug wirklich Diebstahl, Mord und Ehebruch ist oder nicht. Die moralische Einschätzung, ob physische Tötung auch Mord, ob die Mitnahme fremden Besitzes auch Diebstahl und ob ein gesellschaftlich nicht anerkanntes Geschlechtsverhältnis als Geschlechtsvergehen zu verurteilen sind, kann sich durch hinzutretende, sittlich erhebliche Umstände ändern; „in manchen Fällen... wie in der Ehe durch göttliche Autorität allein... manchmal (auftragsweise) durch menschliche Autorität.“ Diese Wandelbarkeit in der sittlichen Bewertung physisch identischer Vorgänge beruht nach Thomas auf einem Phänomen, das später als „Änderung der Materie“ bezeichnet worden ist. Ehe wir uns dieser „Änderung“ zuwenden, sei noch vermerkt, daß Thomas empfiehlt, einen gestatteten concubitus außerhalb der gesellschaftlich anerkannten

⁴² „Diebstahl“ ist hier ein dem „Morden“ entsprechender Unwertbegriff.

⁴³ In Entsprechung zum gestatteten Töten.

⁴⁴ Das Bestürzende im Falle Isaaks liegt darin, daß Gott die bisher im sittlichen Bewußtsein geltenden Abgrenzungskriterien zwischen Töten und Morden souverän verschoben hat, so daß das, was dem zeitgenössischen sittlichen Bewußtsein als Mord erschien, als erlaubte, ja gebotene Tötung eines Unschuldigen erklärt wird.

⁴⁵ Vgl. S. th. 2, 2 q 154 a2 ad 2.

⁴⁶ Die im Horizont der traditionellen Normenformulierungen lagen.

⁴⁷ Als Urabsicht des Gesetzgebers, Naturgesetz im strengen Sinn.

ten Ehe nicht mehr als *fornicatio*, bzw. *adulterium* usw. zu bezeichnen. Diese „veränderten“ Vollzüge sollten nicht mehr mit dem Unwertbegriff⁴⁸ belegt werden. Thomas deutet durch seinen Rückzug auf die Tatsachenbegriffe⁴⁹ an, daß die physischen Vollzüge als wertneutral erscheinen und nicht notwendig den Charakter des moralisch Minderwertigen im Sinne einer *actio intrinsece mala* haben. Mit anderen Worten, Gott kann niemals einen Mord, einen Diebstahl und ein Geschlechtsvergehen — wir können auch die Lüge hinzunehmen — anbe-
fehlen. Aber ob ein physischer, frei vollzogener Akt wirklich Mord usw. und nicht nur erlaubte Tötung usw. ist, darüber läßt sich *a priori* nichts aussagen⁵⁰.

e) Die Neubewertung ist möglich infolge der „Änderung der Materie“. Doch wenden wir uns nun dem so wichtigen Vorgang zu, der später treffend als „Änderung der Materie“ bezeichnet worden ist. Sie besteht darin, daß ein Verhalten, das zwar nach dem Wortlaut des Gesetzes als abwegig erschien, so verändert wird, daß es mit Gottes Absichten übereinstimmt. Es geht dabei nicht darum, das „Joch der Gebote“ abzuwerfen, sondern Gottes hl. Willen zu entsprechen. Die von Thomas vorgelegte Lösung⁵¹ enthält Sprengstoff; sie ist voller umstürzender Dynamik, die allerdings in der Neu-scholastik fast völlig entschärft worden ist⁵². Thomas steht nun tatsächlich unnachgiebig für den unantastbaren Grundbestand, an dem alle Versuche, Ausnahmen durch-zusetzen, zerschellen, ein. Aber dieses allen Aufweichungen entzogene, granitene Fun-dament findet seinen adäquaten Ausdruck nicht im artikulierten Wortlaut, sondern nur in dem hinter ihm stehenden, aber doch wieder nicht restlos ausformulierbaren Urwillen des Gesetzgebers⁵³. Von diesem Grundbestand der Urrechtheit, der Absicht des Gesetzgebers, kann auch Gott selbst nicht dispensieren, ohne sich selbst zu wider-sprechen.

Wie wird es aber nun möglich, daß ein Verhalten, das wie Mord aussieht, doch nicht Mord ist und der Urabsicht des Gesetzgebers nicht mehr entgegensteht? Thomas lehnt den Ausweg Okams, der sich auf die *potestas Dei* beruft, ab. Er respektiert die durch Gottes Selbstbejahung gezogenen Grenzen: Gott kann dem Grundsinn seiner Weisungen nicht entgegenhandeln. „... Sich selbst verleugnen kann er nicht“ (2 Tim 2, 13). Er kann weder einen Mord, noch einen Diebstahl, noch eine Lüge, noch unge-ordnetes Geschlechtsverhalten wollen, bzw. anordnen⁵⁴. Von dieser Basis aus unter-nimmt der Aquinate die Lösung, die unter dem Stichwort „Änderung der Materie“ (*mutatio materiae*) in die Moralgeschichte eingegangen ist. Wie stellt nun Thomas den Sachverhalt dar, den wir auch hier kurz mit „Änderung der Materie“ kennzeichnen? Wir müssen auf seine Analysen zum 5. Gebot zurückgreifen, die *strukturell* vorbild-lich sind. Die Tötung wird nur durch den üblichen, unscharfen Wortlaut, nicht vom Sinn der Weisung her untersagt. „Materie“, d. h. Gegenstand des Verbotes, ist näm-lich durchaus nicht jede Vernichtung menschlichen Lebens, sondern nur die *ungerecht-fertigte* Tötung, der Mord, *ohne* daß diese Begrenzung im üblichen Wortlaut des

⁴⁸ Wie „Mord“, „Diebstahl“, „Geschlechtsvergehen“.

⁴⁹ Töten, Mitnehmen, illegitime geschlechtliche Beziehungen haben.

⁵⁰ Cajetan, der bekannte Thomasinterpret, trifft genau ins Schwarze, wenn er betont, daß Gott niemals einen Mord, einen Diebstahl, eine Lüge, ein abwegiges Geschlechtsverhalten gestatten oder gar befehlen könne (vgl. seinen Kommentar zur S. th. 1, 2 q 100 a8). Dem entspricht die Formulierung Caramuels († 1682): „Gott kann bewirken, daß alle jene Hand-lungen, die auf der 2. Tafel verboten werden, seiner Güte moralisch nicht widerstreiten“, nachdem er sehr deutlich auf den Unterschied zwischen physischem Übel und moralisch Bösem hingewiesen hat (Basis Theol. regularis, II concl. 1 et 7, nr. 136, 141).

⁵¹ S. th. 1, 2 q 100 a8 ad3.

⁵² Eine solche „Entschärfung“ hat Thomas selbst begünstigt, insofern das „*Sed contra*“ und der „*corpus articuli*“ die glatten, globalen, nicht differenzierenden Formulierungen bieten, nach denen der Wortlaut der 2. Tafel schlechthin als Ausdruck der lückenlos gültigen Ur-rechtheit erscheint. Damit würde freilich jeder „Ausnahme“ von vornherein die Basis entzogen.

⁵³ Dieser ist seinerseits an die Urrechtheit gebunden.

⁵⁴ Dispensen sind, wie wir sahen, immer nur im Hinblick auf den unzulänglichen Wortlaut, nie in der Perspektive der Urabsicht des Gesetzgebers möglich.

5. Gebotes ihren Ausdruck findet. Eine gerechte Tötung – für Thomas etwa der Vollzug des Todesurteils, die Todesstrafe – ist nicht mehr Materie, Gegenstand des Verbotes. Deswegen fällt der physische Vorgang „Tötung“ dann nicht mehr unter das Verbot. Die „Materie“ hat sich so geändert, daß sie dem Verbot entzogen wurde⁵⁵. Es wurde wohl überlegt getötet, aber nicht gemordet. Menschen (Richter, Vertreter der Staatsgewalt) haben kraft der Änderung der Materie die Tötung angeordnet. Thomas hat das Verständnis für diese „Änderung der Materie“ durch die dargelegten Differenzierungen zwischen Wortlaut und Sinn des Gesetzes, zwischen Buchstaben und Sinnngerechtigkeit (Epikie), zwischen nur „im allgemeinen“ geltenden Faustregeln und ausnahmslos gültigen Prinzipien, zwischen Tatsachen und Wertbegriffen zielbewußt vorbereitet. Was er im Hinblick auf das 5. Gebot entfaltete, hat er zur Erklärung der Ausnahmen im Bereich des 6. und 7. Gebotes angewandt⁵⁶.

In der umfassenden Perspektive Gottes⁵⁷ ist die Absicht, den unschuldigen Isaak direkt zu töten, nicht in jedem Falle, sondern nur beim Fehlen einer Ermächtigung sündhaft. Ähnliches gilt für die Geschlechtsbeziehungen des Osee und für die Mitnahme der Gold- und Silbergeräte durch die Israeliten. Derartige physische Vollzüge müssen abstrakt betrachtet als wertneutral gelten. Durch den hinzutretenden „Umstand“ der Ermächtigung werden sie sittlich erlaubt. Nur im entgegengesetzten Falle, beim Fehlen der Ermächtigung, sind sie *moralisch* böse. Immer und lückenlos abwegig sind sie nur in der unzulänglichen Perspektive des *cursus communis*. Liegt eine Ermächtigung vor – könnte sie nicht im weitesten Sinne in einer vor Gott geltenden *causa proportionate gravis excusans* liegen? – wandelt sich (in bezug auf den *cursus communis*, und nur im Hinblick auf diesen) die Materie (Objekt) in sittlicher Hinsicht. Aus einem Verhalten, das im eben genannten Horizont als Diebstahl gilt, wird erlaubte Mitnahme in der *Sinnperspektive* der Weisungen, aus Mord wird Tötung, aus einem Geschlechtsvergehen eine Gottes Absichten nicht widerstrebende Beziehung. Gleiche physische Tatbestände (wie Töten) können eben je nach Umständen (Ermächtigung oder nicht) sittlich erlaubt oder verboten sein. Die *sittliche* Qualität ändert sich also, ohne daß sich die *physische* wandelt. Das will „Änderung der Materie“ besagen. Im Grunde setzt Thomas hier *via facti* gegen die besonders in der Neuscholastik herausgestellte Möglichkeit „innerlich schlechter Handlungen“ an. Diesen Ansatz zieht er aber nicht aus, er nimmt a. a. O. innerlich schlechte Handlungen (*actiones intrinsece malae*) an, deren scheinbare, unlösliche monolithische Einheit er hier tiefer schürfend in ein indifferentes physisches Objekt und in einen erst hinzutretenden ethisch bedeutsamen Umstand (Ermächtigung) auflöst⁵⁸.

Diese Ermächtigung (*auctoritate divina et partim humana*) darf nicht im Sinne Ockams als *Willkür*entscheidung gedacht werden; vielmehr besagt sie nichts anderes als das Aufleuchten der unwandelbaren Urabsicht Gottes in einer konkreten, für die Menschen seltenen und noch nicht allgemein durchreflektierten Situation. Die Ermächtigung greift daher bei Thomas niemals in den Ursinn der Weisungen ein; sie korrigiert nur die durch unzulängliche Wortformulierungen bedingte, unzutreffende Grenzziehung⁵⁹.

f) Dispensen, Ausnahmen und Überlegungen über Änderung der Materie wären nicht erforderlich, wenn wir Normenformulierungen besäßen, die *alle* Situationen einschlossen. Aber derart umfassende Formulierungen übersteigen unsere Möglichkeiten. Men-

⁵⁵ Vgl. W. Stockums, Die Unveränderlichkeit des natürlichen Sittengesetzes in der scholastischen Ethik. Freiburg 1911, 78 f.

⁵⁶ Vgl. S. th. 1, 2 q 100 a8 ad 3; 2, 2 a 154 a2 ad 2.

⁵⁷ *praecepta quantum ad rationem iustitiae* genommen.

⁵⁸ Vgl. In III. Sent, dist 38 a1 resp.

⁵⁹ Diesen Gedanken hat W. Stockums im oben genannten Werk zu wenig betont. Er übersieht, daß Thomas das Problem nach dem Modell der Dispens (1, 2 q 96 a6; q 97 a4), bzw. Epikie (2, 2 q 120 a1) entknoten will.

schen können immer nur viele Einzelerfahrungen aus konkreten Fällen verallgemeinernd zusammenfassen, aber nicht alle dem Menschen überhaupt möglichen Situationen vorwegnehmen und in der Normenformulierung berücksichtigen. Solche Generalisierungen sind zeitbedingt. Sie dürfen nicht in zeitlosen Wesensbegriffen aufgewertet werden. Daher müssen wir uns, durch neue Erfahrungen (Situationen) belehrt, um schärfere Artikulierungen bemühen. Hier gilt, was Thomas in anderem Zusammenhang gesagt hat: „Solange es noch ein höheres Prinzip (hier: die Urabsicht Gottes) gibt, kann ihm die in Frage stehende Sache noch *unterstellt* werden. Solange die letzte Norm (*finalis sententia*) noch nicht ins Blickfeld getreten ist, bleibt das Urteil in der Schwebe“⁶⁰. Das würde bedeuten, daß in einem letzten, den Horizont des *cursus communis* überragenden Horizont der Anspruch der Weisungen auf lückenlose Gültigkeit in der Schwebe bleiben müßte. Mit anderen Worten – es kann immer wieder völlig neuartige „Situationen“ geben, denen gegenüber das in der Vergangenheit ausgefeilte Normensystem versagt⁶¹.

g) Das Ergebnis der Überlegungen. Das Fragen und Suchen nach Gottes eigentlicher Absicht hört nicht auf. Es gibt hier keine absoluten, der geschichtlichen Dynamik entzogenen, konkreten *Anwendungsnormen*. Lückenlos gültig bleiben freilich die abstrakten höchsten und höheren Normen, wie „Das menschlich Gute ist zu tun!“ und „Gerechtigkeit muß herrschen!“. Sobald die Weisung aber die *konkrete* Art und Weise – wenn auch nur in verallgemeinerter Form –, wie diese unbestritten lückenlos geltenden, aber abstrakten Normen konkret verwirklicht werden sollen, mit einbezieht, beginnt der Raum für mögliche Überraschungen⁶². Selbst ehrwürdige Sätze (wie Teile der 2. Tafel) zeigen dann ihre „Schwäche“ darin, daß sie nicht mehr prinzipiell und lückenlos, sondern nur in den gängigen Fällen Beobachtung erheischen dürfen. Tatsächlich ist es überraschend, daß der Aquinate auch dem verbal formulierten, sittlichen Naturgesetz (soweit es sich mit konkreter Anwendung befaßt) gegenüber die Anwendung der Epikie für möglich hält. Hierin ist ihm die Neuscholastik insofern nicht gefolgt, als sie die bei Thomas durch „Ermächtigung“ bewirkte „Änderung der Materie“ nicht als Epikie erklärt hat.

Die im Zusammenhang mit der Epikie erklärte Änderung der Materie lenkt unsere Aufmerksamkeit auch auf eine andere, schon berührte Unterscheidung, nämlich auf die zwischen dem *moralisch Bösen* und dem nur *innerweltlichen Übel*. Gott befiehlt offensichtlich, physische Übel (Tötung des Isaak, die „Beraubung“ der Ägypter) zu verursachen. Die Verursachung dieser physischen Übel ist also für den sie Bewirkenden keine Sünde, wenn eine Ermächtigung (*causa proportionate gravis?*) vorliegt. M. a. W. Thomas weiß genau zwischen physischem Übel und dem sittlich Bösen zu unterscheiden. Das bekannte Axiom: „Der gute Zweck heiligt nicht die bösen Mittel“, dürfte demgemäß nur besagen: „Ein guter Zweck heiligt nie die sittlich bösen Mittel!“ In der Variante: „Ein guter Zweck kann die physisch üblen Mittel heiligen“, stünde der Satz in Übereinstimmung mit dem hier dargelegten Ansatz des Aquinaten, der zwischen dem sittlich Bösen und dem innerweltlichen Übel scharf zu unterscheiden weiß⁶³. Im Letzten liegt die Ermöglichung der scheinbaren Ausnahmen darin, daß die maßgebliche Wortnorm die Sinn-Norm objektiv nicht erschöpfend wiedergeben kann. Es fehlt ihr in Wirklichkeit die Geltungsbreite, die sie nur aufgrund einer ungenauen Formulierung zu haben scheint. Es wird also der wahren Norm – dem Ursinn des

⁶⁰ S. th. 1, 2 q 74 a7 c.

⁶¹ Vgl. die Beispiele am Anfang des Artikels.

⁶² Der Moralpositivismus leugnet die lückenlose Gültigkeit der Prinzipien, die hier als selbstverständlich vorausgesetzt wird. Uns geht es darum, ob es bei der Realisierung der lückenlos gültigen Erstsätze ausnahmslos verbotene, konkrete, physische Handlungen gibt.

⁶³ Dieser Ansatz wird bei Thomas nicht folgerichtig durchgeführt.

Gesetzes, der Absicht des Gesetzgebers – nichts von ihrer Bedeutung genommen. Umgekehrt, die objektiv begründete sogenannte Ausnahme zeigt die wahre Geltungsbreite der Norm genauer als die bisher üblichen Wortnormen⁶⁴.

III. Wie hat Bonaventura die Frage der „Ausnahmen“ vom natürlichen Sittengesetz gelöst?

Der Doctor Seraphicus kommt im Kommentar zum 1. Buch der Sentenzen des Petrus Lombardus⁶⁵ auf unser Thema zu sprechen. Er fragt: „Kann Gott Übel anbefehlen?“ In der Beantwortung unterscheidet er zunächst – wie Thomas es auch angedeutet hat – zwischen *kontingenten*, innerweltlichen, (physischen und gesellschaftlichen) *Übeln* und dem absoluten, religiös-sittlich Bösen. Die ersten, relativen, weil innerweltlichen Übel nennt er „*mala in se*“, eine Formulierung, die hier mit „an sich innerweltliche Übel“ übersetzt wird. Dieses Übel hebt sich von dem absoluten, religiös-sittlich Bösen ab, das viel tiefer wirkt, weil es das Grundverhältnis zu Gott unmittelbar stört, bzw. zerstört (*malum secundum se* – das in sich Böse). Das an sich (innerweltlich) Üble⁶⁶ steht nun für Bonaventura – und das läßt uns von vornherein aufmerken – nicht in notwendigem und ausnahmslosen Widerspruch zu Gott, dem letzten Ziel. Von diesem Ansatz aus kann Gott daher die Verursachung innerweltlicher Übel (*mala in se*) anordnen, ohne sich notwendig zu widersprechen⁶⁷. Niemals aber könnte Gott das religiös-sittlich Böse (*malum secundum se*), das die 1. Tafel verbietet, anordnen. Bonaventura beruft sich dafür auf Bernhard v. Clairvaux⁶⁸, der die Möglichkeiten von Ausnahmen im Hinblick auf die 1. und 2. Tafel bereits ebenso grundverschieden beurteilt hatte. Bonaventuras Ansatz ist klar. Gott kann zwar die Verursachung innerweltlicher, physischer und gesellschaftlicher Übel aus höheren Gründen seiner Weisheit anbefehlen⁶⁹, das religiös-sittlich Böse kann er aber *niemals* wollen. Daher gelten das 1. und 2. Gebot ohne Ausnahme. Dispensen von der Lebensgrundverbindung mit Gott sind wegen ihrer Sinnwidrigkeit undenkbar.

Anders urteilt Bonaventura aber über die Verursachung innerweltlicher Übel. Auch sie ist „an sich“ unpassend und störend, aber doch nicht ausnahmslos und in jedem Falle. Und darauf kommt es in unserem Zusammenhang an. Die Verursachung solcher Übel berührt nämlich das Grundverhältnis zu Gott nicht immer und ausnahmslos; zur Verwirklichung höherer Werte dürfen geringere innerweltliche Übel offensichtlich bewirkt werden. Die Weisungen der 2. Tafel gelten daher nur in „gängigen Fällen“⁷⁰. Sie haben logisch den bescheideneren Charakter von Faustregeln, nicht aber den von lückenlos gültigen Prinzipien. Von dieser Basis aus läßt sich das Problem der Ausnahmen in der Heilsgeschichte leichter angehen⁷¹. Selbstverständlich gesteht Bonaventura zu, daß das bewußte Bewirken solcher Übel in den *gängigen* Fällen auch die Gottesbeziehung stört, aber diese Wirkung wird eben *nicht immer notwendig* herbeigeführt. Ausnahmen sind grundsätzlich möglich. Daher ist nicht jedes Töten als Mord, nicht jede Wegnahme fremden Besitzes als Diebstahl usw. zu bewerten. So kommen

⁶⁴ Vgl. J. Fuchs, Der Absolutheitscharakter sittlicher Handlungsnormen, in: Testimonium Veritatis, hg. v. H. Wolter, Frankfurt/M. 1971, 228–233.

⁶⁵ In I. Sent. dist 47 a1 q4.

⁶⁶ Gemeint ist offensichtlich die bewußte Verursachung körperlicher, seelischer, gesellschaftlicher Schäden.

⁶⁷ Vgl. die angedeuteten Tatsachenbegriffe bei Thomas.

⁶⁸ In dessen Werk „Über Dispens und Gebet“ Kap. 3. Nr. 6.

⁶⁹ Vgl. die „Ermächtigung“ bei Thomas.

⁷⁰ Im *cursus communis*, ut in pluribus bei Thomas.

⁷¹ Einen Unschuldigen zu töten (Abraham-Isaak), Geschlechtsverkehr mit einer nicht Angetrauten (Osee) und Wegnahme fremden Besitzes (Ex 11, 12) stellen in dieser Sicht zwar ein Übel dar, aber doch nur ein physisches, innerweltliches, das nicht um jeden Preis verhütet werden muß.

unter der Hand wertneutrale Tatsachenbegriffe wie „Töten“, „fremde Dinge an sich nehmen“ usw. unabhängig von der gewöhnlich mit ihnen verbundenen Unwertqualität („Morden“, „Stehlen“) in Sicht. Töten und Wegnahme fremden Besitzes stören zwar für gewöhnlich das Verhältnis zu Gott, aber nicht ausnahmslos. Daher sind Situationen denkbar, in denen Gott – aus Gründen seiner Weisheit – befiehlt, innerweltliches Übel zu bewirken.

Die innerweltlichen Übel, die „*mala in se*“, liegen für Bonaventura auf einer anderen Ebene als die „*mala secundum se*“, die das Grundverhältnis zu Gott antasten und damit das Letztziel gefährden. Das sittlich Böse stört den Lebenssinn, es verstößt gegen die unveränderliche Urabsicht des Gesetzgebers selbst. In Bonaventuras Denkperspektive steht also der grundlegende Unterschied zwischen den vielfältigen innerweltlichen, kontingenten Übeln (2. Tafel) und dem absoluten, religiös-sittlichen Bösen (*relativer* und *absoluter* Unwert). Die „Ausnahmen“ erscheinen bei ihm damit als eine Art Ermächtigung, innerweltlich kontingente Übel im Dienste höherer Sinnwerte zu verwirklichen. Wenn für Bonaventura auch nur Gott die Urteilskraft besitzt, um solche „Ausnahmen“ anzubefehlen, so wird doch der grundlegende Unterschied zwischen dem absolut Bösen und den relativen Übeln deutlich herausgestellt. Die Differenzierung erhält dann praktische Bedeutung, wenn man⁷² feststellt, daß der Mensch in bestimmten Bereichen und auch selbst in der Lage ist, zu erkennen, wann eine vernünftige Beurteilung der Dinge eine „Ausnahme“ gebietet.

Thomas ist von einem anderen Ansatz aus (Epikie) Bonaventura im Ergebnis sehr nahe gekommen. Im Hinblick auf das 5., 6. und 7. Gebot gesteht der Aquinate die Möglichkeit der „Epikie“ zu und relativiert auf *diese* Weise die Stabilität der 2. Tafel. Bonaventura hatte deren Relativität schon in seinen Ansatz hineingenommen⁷³.

Duns Scotus († 1308 in München) ist dem Doctor Seraphicus auf dieser Spur gefolgt⁷⁴. Auch für ihn enthält die 2. Tafel weder höchste praktische Grundsätze noch zwingende Folgerungen aus solchen. Die Realisierung der durch die 2. Tafel untersagten innerweltlichen Unwerte führt von daher nicht notwendig zu einem Widerspruch mit dem Wesen Gottes.

IV. Zusammenfassung und offene Fragen

Thomas und Bonaventura sind die Frage nach der Möglichkeit von Ausnahmen vom natürlichen Sittengesetz von verschiedenen Punkten her angegangen, kommen sich jedoch im Ergebnis sehr nahe. Die Lösung für unsere am Anfang dargelegten Beispiele liegt auf der Hand. Solche Entwicklungen sind möglich. Zurückblickend stellen wir besonders im Hinblick auf Thomas fest:

1. Der Ursinn des Gesetzes, die Absicht des Gesetzgebers ist und bleibt kritischer Maßstab für die Geltungsweite der Wortfassung. Wo beide nicht voll zur Deckung kommen, wie in unseren anfangs dargelegten Beispielen, sind Ausnahmen von der Wortfassung aber nur im Geist des eigentlich gemeinten Sinnes möglich. Das Urrechte wird auch hier – wie in der Lehre von der Epikie – zum kritischen Maßstab des Wortlautgerechten. Die menschliche Vernunft ist hier fähig, Klarheit zu schaffen.
2. In einem weiteren, Gott – gelegentlich auch den Menschen – zugänglichen Horizont ist „Änderung der Materie“ möglich, so daß physisch gleiche Handlungen durch Hinzutreten eines sittlich bedeutsamen Umstandes ihre Qualität ändern. Thomas zielt darauf ab, daß physisch identisches Verhalten im Bereich des 5., 6. und 7. Gebotes

⁷² Vgl. Thomas S. th, 1, 2 q 100 a8.

⁷³ Bonaventura hat ebenso wie Thomas den hier entfalteten Ansatz im Hinblick auf das 8. Gebot (In III. Sent. dist 38 a1 q2, III 843) nicht konsequent durchgeführt. „Der Charakter des innerlich Bösen hängt mehr an der Falschaussage (*mendacium*) als an Diebstahl und Tötung.“

⁷⁴ In III. Sent, dist 37 q unica, nr. 1–7.

sittlich durchaus gegensätzlich beurteilt werden kann. Dabei muß offensichtlich zwischen Tatsachen und Wertbegriffen scharf unterschieden werden.

3. Änderung ist möglich durch „Ermächtigung“, die teils durch Gott, teils durch die Menschen erfolgt. Ermächtigung erfolgt aber nach dem Kontext, in den Thomas seine Auffassung hineinstellt, nicht willkürlich, sondern in der Kraft des Urrechten, gegen das bloße Wortlautgerechte.

4. Gegenüber dem zeitlos und lückenlos durchstehenden Sinn der Weisungen sind keinerlei Ausnahmen denkbar. Die Rede von Ausnahme und Dispens hat nur in der Perspektive des Wortlautgerechten einen Sinn.

5. Dieses Konzept legt uns weitere Fragen nahe: Wieweit kann die „Änderung der Materie“ oder das Eintreten sittlich erheblicher Umstände („Ermächtigung“ durch entsprechend gewichtigen Grund) durch den Menschen festgestellt werden? Könnten Menschen nicht bei wachsender Reife so in die Perspektive Gottes, d. h. des Gesetzessinnes eintreten, daß auch ein entsprechend schwerer Grund als vor Gott ermächtigend erkannt werden könnte?

Besitzen unsere üblichen Normenformulierungen, besonders die als Prinzipien ausgegebenen (z. B. Niemals einen Unschuldigen direkt töten! Niemals eine Falschrede gebrauchen!) schon die von Thomas geforderte Präzision? Ziehen wir die methodischen Konsequenzen, die sich aus der zwischen Wortlaut und Sinn der Weisungen der 2. Tafel herrschenden Spannung ergeben? Haben wir alle unausgesprochenen Bedingungen und Einschränkungen, unter denen die gängigen Normen allein Geltung beanspruchen wollen, schon präzise umrissen und durchreflektiert?

Wie ist eine „*actio intrinsece mala absoluta*“ im Bereich der 2. Tafel möglich, wenn man von dem hier entwickelten Ansatz ausgeht?

6. Es liegt in der Konsequenz der hier dargelegten Ansätze zu folgern, daß auch dem ungeborenen Leben keine absolute Unantastbarkeit eignet. Darf man dann nicht in der strengen medizinischen Indikation so eine Ermächtigung im thomasischen Sinn erblicken, die es rechtfertigt, in diesem Grenzfall in unschuldiges menschliches Leben einzugreifen? Sollte nicht Entsprechendes von der Organspendung, der Empfängnisverhütung und der Falschrede gelten? Thomas und Bonaventura haben Ansätze zu einer positiven Antwort geboten.

Müssen die Priester aussterben?

Überlegungen zur Lösung der derzeitigen Amtskrise in der katholischen Kirche*

Der Hamburger Soziologe G. Siefer analysierte in seinem Buch „Sterben die Priester aus?“ (Essen 1973) den Rückgang der Priesterberufe in der BRD. Man hat lange die Krise zu verharmlosen gesucht, bis dann auch an höchster Stelle von der „schwersten Krise der gegenwärtigen Kirche“, von einer „katastrophalen Situation“, ja von einem „Problem auf Leben und Tod“ gesprochen wurde¹.

I. Die Situation

Die gegenwärtige Krise der kath. Kirche ist weithin eine Strukturkrise, deren Ausstrahlungen sich in der Autoritäts- und Gehorsamskrise wie im Unbehagen der Priester, Ordensleute, Laien und Theologen zeigen, deren Bebenzentrum aber in der Krise des kirchlichen Amtes gesehen werden muß. Länder, die vor dem 2. Weltkrieg noch eine günstige Entwicklung zeigten, sind inzwischen auf die allgemeine Linie eingeschwenkt. Eine gewisse Ausnahme waren Malta und Irland bis 1962 und sind immer noch Polen und Jugoslawien. Aber auch hier melden sich bereits Anzeichen eines Umschwungs. Nur auf einige Fakten sei verwiesen.

1. Immer weniger Kandidaten melden sich in die Priesterseminare.

In der BRD sanken die Eintritte in einem Dezennium (1962–72) um 60 Prozent von 777 auf 314; ginge die Entwicklung so weiter, könnte man 1981 nur mit 130 Eintritten rechnen: das wären 83 Prozent gegenüber 1962 und fast 59 Prozent gegenüber 1972 weniger. In der DDR sanken die Eintritte im gleichen Zeitraum um 31 Prozent von 52 auf 36. In Österreich ist von 1970 bis 1974 ein Rückgang von fast 44 Prozent zu verzeichnen (98, 84, 83, 76, 55). In Frankreich gab es 1963 917 Neueintritte, 1967 810, 1969 475, 1971 354: ein Absinken um 61 Prozent². In den Niederlanden sank die Zahl von 673 (1950/51) auf 118 (1969/70) um insgesamt 83 Prozent³.

2. Immer mehr Priesterkandidaten scheiden vor Erreichung ihres Zieles aus, d. h. die Beharungsziffern sinken.

Für die BRD und Westberlin sank die Zahl von 3548 (1962) auf 1895 (1972) um 46,5 Prozent, die Ordenskandidaten im gleichen Zeitraum sogar um 70 Prozent von 1929 auf 565. Kamen 1961 auf einen Priesterkandidaten⁴ 6986 Katholiken, so waren es 1970 schon 14.770 Katholiken. In Mexiko kommen gegenwärtig auf einen Priesterkandidaten 20.000 Katholiken, in Brasilien 114.000, in Chile 119.000, in Bolivien 172.000⁵. In der BRD erreichten vor acht Jahren zwei Drittel der Kandidaten ihr Ziel, 1972 war es nur noch ein Drittel⁶. Die Diözese München-Freising hatte 1959 34 Neupriester; ihre Zahl sank auf 7 (1971), 5 (1972), 3 (1973), also um 91,2 Prozent seit 1959. In BRD und DDR zusammen sank die Weihezahl von 506 (1960) auf 243 (1970) um 52 Prozent⁷. In der BRD gingen die Priesterweihen von 395 (1966) auf 202 (1973) um fast 50 Prozent zurück. Die einzelnen Jahreszahlen waren 395, 391, 383, 324, 270, 242, 213, 202. Ginge die Entwicklung so weiter, dann gäbe es 1985 in der BRD nur noch 65 Priesterweihen, im Vergleich zu 1966 um 83 Prozent (zu 1971 um 73 Prozent) weniger⁸.

In Österreich kamen 1950 von fünf ins Priester- oder Ordensseminar Eingetretenen noch vier zur Weihe, 1970 hingegen nur einer. Die Zahl der Alumnus sank von 635 (1960/61) auf 391 (1974/75) um fast 40 Prozent, indes die Priesterweihen von 97 (1967) auf 35 (1974) um fast 64 Prozent sanken. Die Weihezahl der Ordenspriester zeigt seit 1968 gewisse Schwan-

* Diesem im Herbst 1974 abgeschlossenen Beitrag liegt ein Gastvortrag zugrunde, der am 29. 5. 1974 an der Universität des Saarlandes in Saarbrücken gehalten wurde.

¹ So der Sekretär der Studienkongregation, Erzbischof Schröffer, auf einem offiziellen internationalen Kongreß (Nov. 1973) in Rom. Kathpress (= KP) v. 21. 11. 1973, n. 268, 6.

² Imprimatur 6 (1973) 137; KP v. 15. 10. 1974, n. 240, 1.

³ Wort und Wahrheit (= WW) 24 (1969) 503; KPI v. 25. 8. 1971, n. 159, 4.

⁴ Von den Klerikern der Orden abgesehen.

⁵ KP v. 19. 6. 1974, n. 140, 5; HerKorr 28 (1974) 254.

⁶ Synode 1/1974, 90.

⁷ Mitteilung des SOG (1973) 2, 21; Österreichisches Klerusblatt (= ÖKBL) 107 (1974) 117.

⁸ Für die deutschen Zahlen vgl. Informationszentrum Berufe der Kirche, Dokumentation 101–108; KP v. 13. 6. 1973, n. 135, 5; HerKorr 27 (1973) 455; Pastoralblatt 26 (1974) 156 f.

kungen, sie fiel aber von 80 auf 34 zurück (57 Prozent); 1974 gab es 50 Ordinationen⁹. Die Erzdiözese Wien hatte 1963/64 noch 131 Alumnus im Großen Seminar, 1973/74 jedoch um 44 Prozent weniger (73). Die Ordinationen gingen von 24 (1965) auf vier (1973) um 82 Prozent zurück¹⁰.

Frankreich zählte 1963 in den Priesterseminaren 5279 Kandidaten, 1971 waren es um 36,4 Prozent (3350), 1972 um 45 Prozent weniger (2900). Die Priesterweißen sanken in neun Jahren (bis 1973) um 61,8 Prozent (von 573 auf 219). In Italien fielen die Ordinationen von 1941 bis 1950 schon um 29 Prozent, in manchen Regionen um 40 Prozent und darüber zurück¹¹. In den Niederlanden gab es 1951/52 3053 Großseminaristen, 1969/70 aber um 76 Prozent weniger (710); die Zahl der Ordinierten sank von 421 (1957) auf 10 (1971) um fast 98 Prozent¹². Selbst im bisher krisenfesten Irland fiel die Zahl der Großseminaristen von 3409 (1961) auf 2235 (1969) um fast 35 Prozent zurück, wobei früher 80 Prozent ihr Berufsziel erreichten, jetzt nur 50 Prozent¹³.

In den USA verminderte sich die Zahl der Großseminaristen von 48.992 (1956/57) auf 38.327 (1967/68) und auf 17.334 (1973/74); das bedeutet einen Rückgang von 64,6 Prozent in 17 Jahren, um 57 Prozent in den letzten sechs Jahren und um 11 Prozent im vergangenen Jahr allein. In Brasilien gingen die Großseminaristen von 1772 (1962) auf 870 (1968) um 51 Prozent zurück, bei einer Zunahme der Bevölkerung von 74 auf 90 Millionen also um 22 Prozent¹⁴.

Nach Berichten aus dem Vatikan mußten in den letzten drei Jahren 20 Priesterseminare wegen Nachwuchsmangel geschlossen werden; 1971 allein vier Priester- und 63 Knabenseminare¹⁵. Die Zahl der Ordinationen auf der ganzen Welt sank in den drei Jahren vor 1971 um 12,5 Prozent auf 4063¹⁶. Nach dem letzten Bericht waren es 1973 nur noch 3009¹⁷.

3. Die Lage wird durch ein drittes Phänomen verschärft: Immer mehr Priester scheiden nach Erreichung ihres Zieles wieder aus dem Amt.

Die Zahl ist nicht genau erfaßbar, da vielfach nur die durchgeführten Laisierungen gezählt werden, das Verfahren oft lange läuft und manche überhaupt auf das Verfahren verzichten. In der BRD wurden 1969 102, 1970 114, 1971 77 Diözesan- und etwa ebensoviele Ordenspriester laisiert¹⁸. In England verließen in den letzten Jahren etwa 50 Diözesanpriester ihr Amt, unter den 2700 Ordenspriestern soll der Ausfall noch stärker sein¹⁹. In Belgien legten in neun Jahren (1960—1969) 173 Weltpriester ihr Amt nieder (in den vorhergehenden 40 Jahren waren es etwa 90); dazu kamen in den letzten acht Jahren noch 165 Amtsniederlegungen von Ordenspriestern²⁰. In den Niederlanden waren die Amtsaustritte bis 1964 höchstens 15 im Jahr; seit 1965 steigen die Zahlen: 44, 79, 151, 196, 400; das sind in fünf Jahren 870, in den letzten drei Jahren vor 1970 allein 747 Austritte. Schon 1968 standen 196 Laisierten nur 145 Neugeweihte gegenüber²¹. In Italien verließen 1969 1500 Priester ihr Amt; allein in den ersten zwei Monaten von 1970 erbat 640 ihre Rückversetzung in den Laienstand²². In Frankreich legten 1970 aus Protest über 100 Priester ihr Amt nieder²³. In Spanien verließen in den letzten Jahren etwa 2 Prozent aller Priester jährlich ihr Amt²⁴. In den USA sollen in den letzten Jahren etwa 10.000 Priester ihr Amt aufgegeben haben (1969 allein 3000) und nach Befragungen denken 40 Prozent des jüngeren Klerus daran, es zu tun (bei den Protestanten sind es nur 12 Prozent). Man spricht von einer „massiven Flucht der Gehirne“²⁵. In Lateinamerika, das unter schwerstem Priesterangel leidet, ist die Lage ähnlich: 400 argentinische Priester (10 Prozent des Klerus) verließen in den letzten 10 Jahren ihr Amt²⁶.

⁹ Initiativen 1971, 1, 2; KP v. 16. 6. 1971, n. 136, 1; v. 17. 7. 1971, n. 163, 1; v. 12. 6. 1973, n. 134, 1; v. 22. 5. 1974, n. 119, 1; v. 15. 10. 1974, n. 240, 1; ÖKBl 107 (1974) 117; Informationsblatt des Institutes für europäische Priesterhilfe 3 (1969) 1/2, 18; Angaben des Canisiuswerkes Wien.

¹⁰ Norbert Baumgartner, Ungedruckte Magisterarbeit 1974, Kath.-Theol. Fakultät Wien.

¹¹ KP v. 23. 2. 1971, n. 44, 5; v. 27. 4. 1972, n. 98, 6.

¹² WW 25 (1970) 222; KP v. 27. 8. 1971, n. 198, 5; HerKorr 25 (1971) 379.

¹³ KP v. 14. 4. 1971, n. 86, 5.

¹⁴ KP v. 2. 12. 1971, n. 279, 5.

¹⁵ KP v. 9. 3. 1974, n. 57, 3; v. 27. 11. 1974, n. 274, 3.

¹⁶ KP v. 14. 4. 1970, n. 86, 3; v. 1. 2. 1971, n. 25, 3.

¹⁷ KP v. 19. 4. 1974, n. 92, 3.

¹⁸ Synode 1/1974, 90.

¹⁹ HerKorr 24 (1970) 309.

²⁰ KP v. 6. 7. 1970, n. 154, 5.

²¹ WW 25 (1970) 222.

²² KPI v. 14. 10. 1970, n. 127, 4.

²³ KP v. 26. 6. 1970, n. 146, 1; v. 20. 7. 1970, n. 166, Beilage 1; HerKorr 24 (1970) 341, 389.

²⁴ KP v. 29. 1. 1971, n. 23, 3.

²⁵ KPI v. 25. 3. 1970, n. 121, 3.

²⁶ WW 24 (1969) 503; KPI v. 25. 8. 1971, n. 159, 4.

Insgesamt schieden in den letzten fünf Jahren nach vatikanischen Angaben rund 20.000 Priester aus dem Amt, das sind etwa 5 Prozent der rund 400.000 Priester²⁷, wobei freilich nur die Laisierungsgesuche, nicht aber die Dunkelziffern berücksichtigt sind. Bedenkt man, daß 80 Prozent der Gesuche von den 30- bis 45jährigen, also von den aktivsten Jahrgängen gestellt werden, so sind das sicher 10 Prozent dieser Jahrgänge. 1963 langten in Rom 167 Gesuche ein; seither stiegen die Zahlen ständig: 640, 1128, 1418, 1769, 2263, 3659, bis sie 4039 (1971) erreichten. Damit gab es im Jahre 1971 um 245 mehr Laisierte als Ordinierte auf der ganzen Welt²⁸. Der Anteil der Weltpriester ist etwas über 50 Prozent gegenüber den Ordenspriestern²⁹.

4. *Dies alles wirkt sich immer stärker auf die Gesamtzahl der Priester aus und bewirkt eine bedenkliche Alterspyramide.*

In der BRD stagniert die Gesamtzahl der Priester seit 20 Jahren bei etwa 26.000: die Weltpriester gingen um 5,4 Prozent zurück auf 19.485, dafür stiegen die Ordenspriester um 2,6 Prozent auf 6562. Die Katholiken nahmen in der gleichen Zeit freilich um 15 Prozent zu und stiegen auf 29,2 Millionen, die Gesamtbevölkerung wuchs um 27 Prozent auf 60,6 Millionen³⁰. Schlimmer ist die Altersstruktur, sie war schon 1961 die ungünstigste unter allen akademischen Berufen; 1971 waren 46 Prozent aller bundesdeutschen Weltpriester über 55 Jahre alt. Um den Bestand zu wahren, brauchte man jährlich 400 Neupriester. Diese Zahl wurde schon 1966 unterboten um fünf, 1971 um 158, 1973 um 198; so mangelten schon 1971 39,5 Prozent, 1973 bereits 49,5 Prozent³¹. In der ordentlichen Pastoral kamen 1962 in der BRD 1719 Katholiken auf einen Priester, 1972 waren es bereits 2073, was einen Anstieg um 20,58 Prozent bedeutet³². Wenn sich die Zahlen der Neugeweihten, der Todesfälle und Amtniederlegungen wie in den letzten Jahren weiterentwickeln, so müssen wir Ende 1978 mit 2000 Weltpriestern weniger rechnen als Ende 1971; eine realistische Schätzung, da die 1978 zur Weihe Gelangenden schon in den Seminarien sind. Man wird bald nicht einmal mehr ein Drittel der freiwerdenden Stellen besetzen können.

In Österreich sind 16 Prozent aller Männer, aber 28 Prozent aller Priester über 60 Jahre alt. Die großen Weihejahrgänge 1930—1939 werden bis 1980 aufgebraucht sein; selbst bei einer allmählichen Trendumkehr könnten zwei Jahrzehnte hindurch nur jeder 4. freiwerdende Posten besetzt werden. Auch auf den Ordensklerus kann nicht mehr zurückgegriffen werden³³. Für die Erzdiözese Wien gibt eine Spezialuntersuchung Aufschluß. 1968 gab es 1008 Diözesanpriester, 1972 einschließlich von 10 Neupriestern 947, 1973 inkl. vier Neugeweihte 913; in 16 Monaten sank die Zahl der Diözesanpriester um 34 (3,5 Prozent): 34 starben, fünf schieden aus dem Dienst, 15 verzogen, 14 wurden ordiniert und sechs zogen zu. Die Gesamtzahl der Priester sank von 1968 bis 1973 um 9,4 Prozent, die Zahl der aktiven aber um 16,3 Prozent (von 771 auf 645). 1844 kamen auf einen Diözesanpriester 1339 Katholiken, 1948 waren es 2239 und 1972 2767, also um 24 Prozent mehr. Hätte sich die Zahl der Priester entsprechend der Katholikenzahl von 1844 bis 1972 entwickelt, dann hätte es 1972 insgesamt 3282 Priester geben müssen; es gab aber nur 1755. Auf der Grundlage von 1964 und 1968 wurden für die Wiener Diözese Prognosen erstellt: sie waren 1964 bei den 23- bis 29jährigen Priestern um fast 73 Prozent günstiger, als die Wirklichkeit von 1973 (auch die von 1968 war noch wesentlich günstiger). Den grotesken Altersaufbau ersieht man daraus: 1973 waren bereits 60 Prozent der 913 Diözesanpriester über 50 Jahre alt. Gingen die über 60jährigen Wiener Priester in den Ruhestand, so würden die 654 Aktiven sofort um 48,4 Prozent absinken auf 333, damit würde jeder 2. aktive Priester ausfallen. Noch stärker wächst die Gruppe der 65jährigen. Nur um den Stand zu halten, müßten pro Jahr 30 Neupriester dazukommen; die Höchstzahl seit 1964 war aber nur 24 (seither waren es 13, 16, 14, 10, 8, 5, 10, 4, 8)³⁴. Schon 1968 waren 50 von insgesamt 640 Pfarreien der Erzdiözese unbesetzt, in Kärnten sogar 96 von 334 Pfarren³⁵.

In Frankreich gab es 1960 43.820 Priester, 1967 40.994, 1970 36.924; 1975 werden es etwa 31.820 sein: Das ist in 15 Jahren eine Abnahme um 12.000 (27,4 Prozent), in den letzten

²⁷ KP v. 7. 1. 1974, n. 5, 5.

²⁸ KP v. 9. 3. 1973, n. 57, 3; Orientierung 35 (1971) 35; HerKorr 25 (1971) 453.

²⁹ Synode 1/1974, 90.

³⁰ Gregor Siefert, Sterben die Priester aus? Essen 1973, 73; HerKorr 27 (1973) 451.

³¹ Informationszentrum Berufe der Kirche, Dokumentation 101.

³² HerKorr 28 (1974) 254.

³³ Synode 1/1974, 90; ÖKBl 107 (1974) 117.

³⁴ N. Baumgartner a. a. O.

³⁵ KP v. 27. 9. 1971, n. 224, 1; v. 24. 6. 1973, n. 145, 1.

acht Jahren um 9147 (22,5 Prozent), in den letzten fünf Jahren um 5104 (13,8 Prozent)³⁶. Bereits 1965 starben 161 mehr Priester als ordiniert wurden, 1970 betrug der Ausfall 465; dazu kamen noch über 200 Austritte aus dem Amt, das bedeutet einen Jahresabgang von mindestens 665³⁷. In Italien sank die Zahl der Priester von 1955 bis 1972 von 45.138 auf 42.482 um über 17,5 Prozent, zur gleichen Zeit nahm die Bevölkerung um 8 Millionen zu. Viele Pfarren sind unbesetzt und feiern den Sonntag ohne Eucharistie. In der Diözese Novara (Oberitalien) sind ein Drittel der 400 Pfarren ohne ständigen Seelsorger³⁸. In den USA sank die Zahl der Priester in einem Jahr (1969/70) von 59.191 auf 58.161 um 1,7 Prozent. 1960 fielen auf einen Presbyter 159 Katholiken, 1973 schon 851³⁹. Zu beachten ist ferner, daß die Hälfte aller Katholiken in der „Dritten Welt“ lebt; für sie stehen aber nur 22 Prozent aller Priester der Welt zur Verfügung bei explosionsartiger Zunahme der Bevölkerung. Zwischen 1949 und 1967 hat sich die Einwohnerzahl von acht asiatischen Ländern verdoppelt. Die Verdoppelung der Weiheziffer von 60 auf 120 bedeutet hier kaum etwas⁴⁰. Indes die Menschheit bis zum Jahre 2000 auf 7,5 Milliarden ansteigen wird und auch die Katholiken von 1968 bis 1972 um 10,7 Millionen (2 Prozent) auf 526,6 Millionen zugenommen haben⁴¹, sinkt die Zahl der Priester nach dem Bericht des Jahres 1974 von 346.236 auf 343.329 (um 0,8 Prozent), die Zahl der Neupriester sogar um 2,5 Prozent. Die Durchschnittszahl der von einem Priester zu betreuenden Katholiken steigt ständig: von 1966 bis 1970 in Europa von 1161 auf 1219 (um fünf Prozent), in Amerika von 4123 auf 4440 (um 7,7 Prozent), in Asien und Afrika von 10.202 auf 11.290 (um 10 Prozent)⁴²; der Welt-durchschnitt stieg in den Jahren 1968 bis 1970 von 1469 auf 1569 um 6,8 Prozent⁴³. Nach den letzten Berichten kamen 1973 in Europa auf einen Priester 1251 Katholiken, das ist gegen 1966 ein Zuwachs von 7,5 Prozent, in Asien und Afrika 12.835, das ist ein Zuwachs um 25,8 Prozent⁴⁴. Die Krise ist demnach massiv und universell.

II. Überlegungen zur Überwindung der Krise

In Katastrophensituationen braucht man Sofortprogramme, die das unmittelbar Drohende abzuwenden suchen, und langfristige Planungen, um die Ursachen der Katastrophe zu beseitigen. Zu beiden seien einige Thesen versucht.

A) Das Sofortprogramm

Da sich die Amtskrise vor allem an der Basis, in den Pfarren und Gemeinden auswirkt, muß auch die Überwindung der Krise hier ansetzen.

1. *Die Priester (besser: die Inhaber der spezifischen Leitungämter der Kirche) sind nicht die Kirche.* Sie heben nicht auf das gemeinsame Priester-, Propheten- und königliche Hirtentum, das der ganzen Gemeinde des NB und allen ihren Gliedern zukommt, auch nicht die verschiedenen Berufungen, Gaben und Dienste der einzelnen Christen. Letztlich gehen alle christlichen Aufgaben: Verkündigung, Liturgie, Versöhnung, Diakonie und die Sorge darum, zunächst die ganze Gemeinde an, unbeschadet der besonderen Funktionen, die dabei (wenigstens normalerweise) einzelnen zukommen.

Schon das volle Ernstnehmen dieser These würde die Lage erleichtern, weil das kirchliche Leitungsamt von Aufgaben entflechtet würde, die es im Laufe der Geschichte an sich gezogen hat, die jedoch die ganze Gemeinde oder einzelne Christen angehen. Es würden die in den Gemeinden vorhandenen Charismen ausgeschöpft, z.B. das Charisma des Theologen, das weder mit dem Lehramt noch mit dem Leitungsdienst identisch

³⁶ Für die Zahlen aus Frankreich vgl. den Bericht von Bischof Fretellières bei der französischen Bischofskonferenz 1972 in Lourdes; KP v. 27. 4. 1972, n. 98, 6; v. 10. 6. 1974, n. 133, 6.

³⁷ Imprimatur 6 (1973) 137.

³⁸ KP v. 17. 5. 1973, n. 114, 5; v. 14. 1. 1974, n. 11, 5.

³⁹ KP v. 2. 12. 1971, n. 279, 5.

⁴⁰ Jetzt 3 (1970) 3, 18 f.

⁴¹ Die letzte vatikanische Statistik gab sogar 548,3 Millionen an, das wäre dann ein Zuwachs um 6,2 Prozent seit 1968.

⁴² KP v. 14. 4. 1970, n. 86, 3; v. 1. 2. 1971, n. 25, 3; v. 19. 4. 1974, n. 92, 3.

⁴³ KP v. 9. 3. 1973, n. 57, 3.

⁴⁴ KP v. 19. 4. 1974, n. 92, 3.

ist. Wohl brauchen die Träger des Lehramtes wie auch die Vorsteher der künftigen Großpfarren, wenigstens bei uns wie überhaupt in hochentwickelten Ländern, mehr denn je eine akademisch-theologische Aus- und Fortbildung. Dennoch ist der theologische Dienst schon von der Begabung her ein eigenes Charisma, das dem Vorsteher und Lehramt gegenüber sogar eine notwendig kritische Funktion hat. In den letzten Jahrzehnten wird uns die Besonderheit dieses Charismas durch die in manchen europäischen Ländern erfreulicherweise zunehmende Zahl von Laientheologen deutlich⁴⁵. Es wäre an der Zeit, das immer noch vorhandene Mißtrauen gegenüber den Laientheologen abzubauen, ihnen alle Wege in die theologische Forschung und Lehre (einschließlich der Habilitation) und alle den Laien grundsätzlich zugänglichen kirchlichen Berufe zu öffnen, wenn wir nicht eine große Chance wieder vertun wollen. Es geht nicht an, Maturanten wegen mangelnder Verwendungsmöglichkeiten vom Theologiestudium abzuraten oder laisierte und sakramental verheiratete Priester, die weiterhin der Kirche dienen wollen, zu Straf- und Unterlaien zu machen, die nicht einmal jene Dienste leisten dürfen, die heute jedem Laien zugestanden werden.

2. Die Kirche bedarf des Leitungsdienstes.

Für die Basis bedeutet dies, daß die Pfarren bzw. Gemeinden, die ein volles Gemeindeleben mit allen seinen Funktionen legitim beanspruchen, nach der gegenwärtigen Kirchenordnung zu ihrer Leitung mindestens einen Presbyter brauchen. Wer darum eine christliche Vollgemeinde wirklich leitet, der soll zum Presbyter ordiniert werden, ob er nun ledig oder verheiratet, ehrenamtlich, neben- oder hauptberuflich tätig ist.

Wenn wir die Eucharistie, die dichteste Memoria Jesu ernstnehmen, dann hat eine christliche Vollgemeinde Anspruch auf die Eucharistiefeier, deren Vorsitz seit vieler Jahrhunderten ausschließlich mit dem gemeindlichen Vorsteherdienst, also mit dem Presbyterat oder Episkopat verbunden wurde. Die Kirche hat das aus guten Gründen getan, und es ist kaum anzunehmen, daß sie von dieser Tradition (abgesehen von extremen Notlagen) wieder abgehen werde. Die Kirchenleitung ist darum verpflichtet, den Gemeinden Christi Presbyter als geistliche Begleiter, Hirten und Vorsteher zu gewährleisten; denn dazu sind diese Ämter der Kirche gegeben und das ist ihr primärer Sinn. Wenn dieser Dienst mit hauptberuflichen, zölibatären Presbytern nicht mehr hinreichend gesichert ist, muß die Kirche andere Wege suchen. Dieser Zustand (von Lateinamerika und den Missionsländern nicht zu reden) ist auch bei uns erreicht; in manchen Diözesen sind viele Pfarren bereits ohne Presbyter, und die Not wird noch größer werden, wenn wir allmählich in unseren Großstadtpfarren zu Substrukturen kommen sollen, zu denen wir aus pastoralen Gründen kommen müssen. Die immer wieder beschworenen Diakone sowie die quasiordinierten Kommunionausteiler können die Not nicht beheben.

Unentschieden bleibt damit die heute auch im kath. Raum erörterte Frage, ob nicht die äußere, administrative, organisatorische Leitung einer Gemeinde unter Umständen vom geistlichen Amt getrennt und Laien übergeben werden könnte. Dem durch Ordination übertragenen geistlichen Amt verbliebe nach wie vor und unabdingbar die amtliche Sorge darum, daß eine konkrete Gemeinde eine Gemeinde Jesu bleibe.

3. Um die heute notwendigen Leitungsämter besetzen zu können, müssen die vorhandenen Presbyter vor allem dort eingesetzt werden, wo sie wirklich als solche gebraucht werden, und müssen geeignete Christen aus den Gemeinden selbst für den presbyteralen Dienst wenigstens nebenberuflich oder ehrenamtlich gewonnen werden.

⁴⁵ Die Wiener Theologische Fakultät hatte schon im vergangenen Studienjahr eine Hörerzahl, wie schon seit Jahrhunderten nicht mehr; sie hat im laufenden Semester (1974) die 600-Marke weit überschritten.

Dabei mag sich herausstellen, daß wir nicht so viele hauptberufliche Presbyter brauchen, als wir meinen und derzeit haben, die aber vielfach mit Dingen beschäftigt sind, für die an sich der Presbyterat gar nicht vorgesehen ist. Der gemeindelose Presbyter würde dann freilich wieder zur seltenen Ausnahme. Im einzelnen heißt das:

a) Nur die Leiter der städtischen Großpfarren sowie der ländlichen Pfarrverbände bzw. Verbandspfarren, die zur Gründung neuer Gemeinden ausgesandten Missionare, die unmittelbaren Mitarbeiter in der Diözesanleitung (General- und Bischofsvikare, Leiter des Pastoralamtes, der diözesane Familien-, Jugend-, Männer-, Betriebspfarrer u. ä.) sollten, solange das irgendwie möglich ist, weiterhin hauptberuflich tätige und entsprechend ausgebildete Presbyter sein.

b) Die Leiter der territorialen und kategorial-personalen Substrukturen der Großpfarren, die Vollgemeinden bilden (auch wenn sie kirchenrechtlich nicht oder nicht mehr Pfarren darstellen), sollen ordinierte Presbyter sein oder dazu ordiniert werden. Wie in der Frühkirche werden sie sich nach dem Urteil des Volkes aus den Gemeinden selbst rekrutieren; d. h. die Gemeinde wird dazu geeignete Leute bitten, sich für den Vorsteherdienst haupt-, nebenberuflich oder ehrenamtlich zur Verfügung zu stellen und wird diese auch nach entsprechender Vorbereitung dem Bischof zur Presbyterordination vorschlagen. Solche Leute werden da sein und sich auch zur Verfügung stellen, solange es überhaupt noch genuine Christen, d. h. Menschen in der Nachfolge Jesu gibt. Sie sind zum Teil jetzt schon mit verschiedenen kirchlichen Aufgaben betraut⁴⁶.

c) Einzelne Dienste, auch die Leitung von Gemeinschaften, die kein volles gemeindliches Leben beanspruchen (wie Rundfunkgemeinden, Bibelkreise, Familienrunden, paragemeindliche Gruppen und Vereinigungen), brauchen keinen vollgemeindlichen Vorsteherdienst und können darum völlig legitim auch Laien oder Diakonen anvertraut werden. Die Mitglieder solcher Gemeinschaften werden anderen Vollgemeinden angehören oder die Gemeinschaften selbst werden in einem Übergangsstadium zur Vollgemeinde einen ihnen nahestehenden Presbyter gewinnen, der ihnen den presbyteralen Dienst ehrenamtlich leistet. Möglicherweise wächst hier überhaupt ein neuer Typ christlicher Gemeinden mit einem äußeren, organisatorischen, laikalen Leiter und einem inneren, geistlichen ordinierten Vorsteher heran. Die Möglichkeit wurde bereits angedeutet.

d) Wir werden zur geforderten Zahl von Presbytern nur kommen, wenn wir neben den akademisch-theologisch ausgebildeten, hauptberuflichen Presbytern auch in Beruf und Ehe bewährte Menschen mit Laienberufen für die nebenberufliche und ehrenamtliche Ausübung des Presbyterdienstes aus den Gemeinden gewinnen. Sie werden einer eigenen Ausbildung (etwa in Abendkursen) bedürfen und den vielen notwendigen Sprengelgemeinden zur Verfügung stehen. Statt der mangelnden akademisch-theologischen Ausbildung wird ihnen die Welt- und Lebenserfahrung der Weltchristen zur Verfügung stehen. Zum Part-Time-Presbyterat drängen übrigens mancherorts nicht nur der Presbytermangel, sondern auch apostolische Gründe, materielle Not und die Solidarität mit den Unterdrückten und Entrechteten.

e) Auch am Problem der Ordination von Frauen, die mehr als die Hälfte des Kirchenvolkes ausmachen, zu Diakonen (und wohl auch zu Presbytern) wird man auf die Dauer nicht vorübergehen können. Die herrschende Antitradition beruht wohl nur auf soziologischen Gründen.

⁴⁶ So hat der deutsche Afrikamissionär F. Lobinger in einer Dissertation (Katechisten als Gemeindeleiter: Dauereinrichtung oder Übergangslösung? Münsterschwarzach 1973) vorgeschlagen, die vielen Tausende Katechisten zu Priestern zu weihen; damit wäre die horrende Priesternot eines ganzen Kontinents mit einem Schlag beseitigt; zugleich hätte man dann bodenständige und — verwurzelte Gemeindeleiter zur Verfügung.

4. Die derzeit geltende Zölibatsgesetzgebung wäre zu modifizieren, um nicht die Verkündigung der Frohbotschaft Jesu zu erschweren und in weiten Regionen den Weiterbestand eines genuine Christentums zu gefährden.

Der Hauptgrund, warum man zu den angedeuteten Lösungen nicht kommt, ist das Beharren auf der westkirchlichen Zölibatsgesetzgebung, für die man immer noch auch Gründe anführt, die Ehe und Eheleute diffamieren oder die den Zölibat derart hinaufsteigern, daß Petrus und seine Mitapostel kaum davor bestehen könnten, denen man die Nachfolge Jesu auch nicht wird absprechen können. Ich möchte ausdrücklich betonen, daß ich es als Unglück für die Kirche erachtete, wenn der Zölibat als presbyterale Lebensform verschwände oder de facto auf Ordensleute beschränkt bliebe, weil diese Lebensform sicher ein beredtes Zeichen und Zeugnis des Glaubens, der Hoffnung und Liebe sein *kann* und weil es Leitungsdienste gibt, für die eine ehelose Lebensweise auch geeigneter erscheint (etwa für den missionarischen Bischof und Presbyter); wie umgekehrt für andere Leitungsdienste (etwa den örtlich gebundenen Vorsteher) die eheliche Lebensform geeigneter sein kann. Es scheint mir ein Mißtrauen gegenüber dem Geist zu sein und ein Widerspruch zum Wesen der Geistgaben, zu glauben, das Charisma der Ehelosigkeit könne nur durch Gesetzeszwang erhalten werden.

Der Zölibat ist sicher nicht die einzige Ursache des gegenwärtigen Presbytermangels, er ist aber *eine* Ursache. Bei den vielen Theologiestudenten, die sich nicht ordinieren lassen, spielt er nachweislich eine gewichtige Rolle, und von den nicht wenigen Presbytern, die aus dem Amt geschieden sind, kenne ich keinen einzigen, bei dem er keine Rolle gespielt hätte; was man schon daraus sieht, daß die meisten ihren presbyteralen Beruf am liebsten weiter ausübten und unter der Laisierung wirklich leiden. Das bestätigen auch die erschütternden „Bekennnisse von Betroffenen“⁴⁷ und eine wissenschaftliche Befragung aus dem Amt geschiedener Presbyter und Ordensleute, die das Innsbrucker Universitätsinstitut für Soziologie durchführte⁴⁸. 44 Prozent nannten den Zölibatskonflikt als hauptsächliche Austrittsursache; bei 64 Prozent war er mindestens Mitursache. Unter entsprechenden Voraussetzungen wären darum 86 Prozent bereit, wieder in den kirchlichen Dienst zurückzukehren: 30 Prozent hauptamtlich, 25 Prozent haupt- oder nebenamtlich. Manche haben die Konfession gewechselt, nur um weiter als Priester tätig sein zu können. Jedenfalls gehen der Kirche wertvolle Kräfte durch das Zölibatsgesetz verloren⁴⁹.

Konkret geht es um die allgemeine oder regionale Abschaffung der Pflichtkoppelung von Ehelosigkeit und Vorsteherdienst. Dabei werden 3 Forderungen gestellt: zunächst die Ordination bewährter verheirateter Männer zu Presbytern (wobei weder die derzeitige ostkirchliche Regelung noch die der Ordination verheirateter Männer zu Diakonen hinsichtlich Ordinationsalter und Verbot der Wiederverheiratung Vorbild sein sollten); die Ermöglichung der Ehe auch für ordinierte Vorsteher; und die Wiederverwendung laisierten Vorsteher im presbyteralen Dienst unter bestimmten Voraussetzungen. Für die 1. Forderung (Ordination bewährter verheirateter Männer) sprechen sich bei allen Enqueten und Synodenbeschlüssen der letzten Jahre zwischen 66 und 82 Prozent der befaßten Gläubigen, Presbyter und Synodalen aus⁵⁰; selbst die

⁴⁷ F. Leist, *Zum Thema Zölibat. Bekenntnisse von Betroffenen*. München 1973.

⁴⁸ J. Morel u. a., *Priesteraustritte, Ordensaustritte, Seminaristenausstritte: Votum der Füße*. Manuskript. Innsbruck 1974.

⁴⁹ Am Rande sei bemerkt, daß die derzeitige Zölibatsgesetzgebung nicht nur aus Presbytermangel, sondern auch aus inneren Gründen immer mehr abgelehnt wird.

⁵⁰ Die positive Einstellung des Limburger Bischofs zur Ordination bewährter, verehelichteter Männer scheint der unmittelbare Anlaß zur Betreibung seiner Absetzung gewesen zu sein. Siehe L. Kaufmann, *Nuntius Bafle gegen Bischof Kempf: Orientierung* 37 (1973) 216–218. Im Österreichischen Synodalen Vorgang sprachen sich in der 1. Lesung zwei Drittel der Synodalen dafür aus, daß sich die Österreichische Bischofskonferenz um die Ordination

2. Forderung unterstützen zum Teil noch 68 Prozent und die 3. Forderung über 50 Prozent, in Lateinamerika sogar bis 89 Prozent der befragten Presbyter⁵¹.

In der Praxis behilft man sich mit völlig unzulänglichen Lösungen und Vorschlägen. Man betraut (auch bei uns schon immer mehr) Laien oder Diakone mit der Leitung von Vollgemeinden und begnügt sich mit Wort-Gottesdiensten. Kardinal Malula will alle kleineren Pfarren und Außenstationen Laien (Katechisten) übertragen, indes die wenigen zölibatären Presbyter von Zentralorten aus die Laien geistig unterweisen und ab und zu in die Pfarren zum Zelebrieren und Absolvieren kommen sollen⁵². Ähnliche Vorschläge gibt es auch für Lateinamerika⁵³. Ich halte solche Notlösungen für äußerst bedenklich und höchstens vorübergehend als Übergang zum nebenberuflichen, verheirateten Presbyter verantwortlich. Auf diese Weise verfallen die Gemeinden mindestens als Vollgemeinden, weil sie der Eucharistie beraubt werden; der Presbyterat wird ausgehöhlt, der Presbyter zum bloßen Kultdiener, Konsekrierer und Absolvierer degradiert und noch mehr verunsichert, ein magisches Priesterverständnis würde dadurch gefördert und die Priesterkrise nur verschärft.

Auch Versuche, ältere, unverheiratete oder verwitwete Männer (ohne Abitur) durch einen 3. Bildungsweg für den hauptberuflichen Presbyterat zu gewinnen, werden kaum eine entscheidende Hilfe bringen. Es ist sogar zu befürchten, daß sie eher eine negative Auslese fördern, die in Verbindung mit einer primitiven, problemlosen und fundamentalistischen Theologie geradezu eine Gefahr für die Kirche werden und unser Elend noch vermehren könnten.

So erhebt sich die ernste Frage, wie lange wir das Weitersagen der guten und befreienden Botschaft Jesu und das Leben unserer Gemeinden noch durch Gesetze gefährden dürfen, die wir selbst gemacht haben. Der erste Schritt wäre die wenigstens regionale Zulassung junger, aber als Christen bewährter verheirateter Männer zum ehrenamtlichen Presbyterat bei Vorliegen von pastoralen Notständen. Dabei wäre auch keine finanzielle Belastung gegeben, falls ein gesichertes Berufseinkommen vorhanden ist. Dieser Weg wäre durch Dispens jetzt schon möglich und könnte nach Bedarf und Dringlichkeit auch auf hauptberufliche Kandidaten und Presbyter ausgedehnt werden.

B) Planung auf weite Sicht

Hinter der gegenwärtigen Amtskrise stehen aber auch schwere Kultur-, Vertrauens-, Rollen-, Identitäts-, Weltbild- und Glaubenskrisen und -probleme, die positiv angegangen und überwunden werden müssen, wenn sich wieder mehr junge und ideale Menschen für die Kirche engagieren sollen. Das bloße und dauernde Gekammer über die glaubensschwache Zeit und den mangelnden Idealismus der Jugend vermehrt nur das Übel.

Die Regenten der deutschen Priesterseminare haben 1973 in einer Adresse an den Papst als Grund für die immer häufigeren Austritte der Seminaristen, nicht allein, aber doch vor allem die nicht mehr volle Identifikation der Studenten mit der Kirche angeführt.

Diese Situation wird auch von den jüngsten Presbyterbefragungen bestätigt, die einen unerhörten Generationenbruch aufzeigen. Nur 11 Prozent aller befragten bundesdeutschen Presbyter identifizieren sich voll mit der Kirche, aber nur 4 Prozent der fünf jüngsten Jahrgänge⁵⁴. Dabei hat man den Eindruck, daß die üblichen Rekurse auf

verheirateter Männer bemühen solle; in der 2. Lesung wurde der Text schon etwas verwässert, und die Bischofskonferenz hat sich nachträglich selbst davon wieder eher distanziert (vgl. Synodalakten).

⁵¹ Vgl. G. Schmidtchen, *Priester in Deutschland*. Freiburg 1973; Institut für kirchliche Sozialforschung, *Priester in Österreich I—V*. Wien 1973.

⁵² HerKorr 27 (1973) 599 f.; KP v. 12. 3. 1974, n. 60, Beilage 1 f.

⁵³ Lateinamerika. Zeitschrift der Freunde Lateinamerikas. Löwen. 18 (1973) 65—72.

⁵⁴ Vgl. G. Schmidtchen, a. a. O. (Anm. 51).

Unglauben und Unmoral der Zeit oft nur von anderen notwendigen Maßnahmen oder auch von der rauen Wirklichkeit ablenken sollen: von der immer weiter geöffneten Schere zwischen den eigentlichen Anliegen Jesu, der umfassenden Gerechtigkeit, Freiheit, Versöhnung, dem Frieden, was ja eigentlich Erlösung, Gnade, Huld Gottes letztlich meint und bringen soll, und dem kirchlichen System; von der Schere zwischen dem Glauben vieler Christen und der offiziellen Lehre der Kirche, zwischen der Meinung und Haltung des Volkes und der der Kirchenführung, auch in Dingen, die sich durchaus im freien Raum der Möglichkeiten bewegen; ablenken von der Nichtbereitschaft, neue Erfahrungen zur Kenntnis zu nehmen; von der Weigerung, die längst fälligen Reformen durchzuführen. Statt dessen bemüht man sich, den Status quo zu erhalten, auch wo er dem Evangelium widerspricht, ja sogar ihn mühsam wiederherzustellen. So wächst das Unbehagen gerade bei aktiven und vitalen jungen Menschen, die wir dringendst für die kirchlichen Leitungsdienste brauchten; viele weichen in den Untergrund aus und emigrieren wenigstens innerlich immer mehr; und die Kontestation, der offene Protest, der immer noch ein Zeichen des Engagements und der, wenn auch schon verletzten, Liebe war, weicht der Resignation.

Auch hier nur einige Imperative.

1. Die Kirche und ihre Vertreter müßten sich wieder mehr mit den Menschen und ihren Fragen, Anliegen und Problemen solidarisieren. Sie müßten sich auch den theologischen Fragen unserer Zeit ehrlich stellen, statt sich mit dem Wiederholen der alten Antworten und Formeln zu begnügen und auf ein neues naives, alogisches, fundamentalistisches Zeitalter zu hoffen. Sie sollten der Geschichtlichkeit, Zeitgebundenheit, der grundsätzlichen Unzulänglichkeit und Reformierbarkeit aller konkreten kirchlichen Formen und Strukturen bis in die Lehrformulierungen hinein mehr bewußt sein.

2. Was den kirchlichen und gemeindlichen Leitungsdienst selbst anlangt, bedarf es zunächst einer Rückbesinnung auf das ursprüngliche Verständnis (was auch für die gegenseitige Anerkennung der Ämter unter den christlichen Kirchen und Konfessionen von größter Bedeutung wäre) und der Abhebung der ntl. Leitungsdienste von atl. oder gar vorbiblisch-archaischen Sacerdotentümern und von all dem, was damit verbunden ist, auch wenn sich vorchristliche Sakralisierungstendenzen noch so früh wieder in christlicher Maske eingeschlichen haben. Es bedarf darum der Unterscheidung der geschichtlichen und deshalb grundsätzlich wandelbaren Formen der Leitungsämter von ihrem unaufhebbaren Kern, sowie der Suche nach den zeitgemäßen Formen dieser Ämter. Diese Formen werden sich der gesellschaftlichen Situation und den spezifischen Erfordernissen heutiger Gemeinden anpassen müssen und sich in Tätigkeit, Ausbildung und Lebensstil auswirken. Auch die maßlosen und jedenfalls für unsere Ohren unerträglichen Übertreibungen sollten endgültig fallen gelassen werden⁶⁶.

3. Die kirchlichen Amtsträger aller Ebenen sollten sich nicht primär als Bremser verstehen, die für Reformen nur schwer zu gewinnen sind, sondern vor allem wieder als (wenn auch amtliche) Zeugen des Geistes, als Vorangeher im Glauben und in der Hoffnung, als Inspiratoren, Anreger, Spender von Trost und Mut. Theologische und spirituelle Qualitäten müßten darum für sie wichtiger sein als bloß kanonistische. Das erfordert freilich eine Amts- und Autoritätsausübung, die deren brüderlichen und dienenden Charakter nicht verdunkelt, die den berechtigten Pluralismus anerkennt, die bereit ist, Fehlentscheidungen zurückzunehmen und getanes Unrecht wieder gut

⁶⁶ Nach Pius X. soll „zwischen einem Priester und einem gewöhnlichen rechtschaffenen Menschen ein Unterschied sein wie zwischen Himmel und Erde“; nach Pius XII. sondert die Weihe den Priester von den anderen Christen wie die Taufe die Christen von den anderen Menschen: A. Rohrbasser, Heilslehre der Kirche. Dokumente von Pius IX. bis Pius XII., n. 1189 (Haerent animo); n. 245 (Enz. Mediator Dei). Solche Übermenschen findet man heute nicht mehr erstrebenswert.

zu machen; die sich dem Gespräch aussetzt, auf Meinungen eingeht und sich Argumenten stellt; die lehramtliche und rein disziplinäre Entscheidungen klar unterscheidet, die die disziplinäre Gewalt nicht übertreibt und für Dinge einsetzt, deren Zusammenhang mit den Anliegen Jesu kaum mehr zu erkennen ist und die mehr mit überholten menschlichen Entwicklungs- und Kulturstufen zusammenhängen als mit der auch davon befreienden Botschaft Jesu⁵⁶. Es geht auch wohl nicht an, jegliche Kritik selbst auch bei möglichem Irrtum mit Berufung auf die Autorität Gottes zu unterbinden oder gar die Geltung der sonst vertretenen Menschenrechte im kirchlichen Bereich zu leugnen⁵⁷. Hier müßte man mit der Pharisäerrede Jesu bei Matthäus antworten: „Sie seihen Mücken und verschlucken Kamele“ (Mt 23, 24).

4. Die kirchlichen Amtsträger sollten sich nicht nur als Befehlsempfänger und -vermittler von oben nach unten, nicht sosehr als subalterne Beamte und Verwalter sehen; vielmehr auch als Anwälte ihres Volkes (die Bischöfe auch ihrer Presbyter und Theologen) und sie sollten die Meinungen, die Glaubenserfahrungen, das Glaubensverständnis auch von unten nach oben tragen.

Überhaupt sollten sich die großen Ortskirchen nicht als Verwaltungssprengel eines absolutistisch geführten Reiches verstehen, sondern als wahre Kirchen, in denen Christus selbst durch seinen Geist präsent und wirksam ist und deren „Vielfalt die Katholizität der ungeteilten Kirche erst in besonders hellem Licht zeigt“, wie das II. Vatikanum sagt⁵⁸. Das bedeutet Abschied von einer uniformistisch verstandenen Kircheneinheit, Anerkennung der legitimen Pluralität weithin selbständiger Kirchentümer, die sich nach sozio-kulturellen Grenzen, nach Nationen, Riten, Spiritualitäten, Disziplinen und (im Rahmen der nötigen Einheit und Kommunikation) auch nach Theologien, Kirchenordnungen und Konfessionen unterscheiden, in denen freilich die Vorstehung der Gesamtkirche den Liebesdienst der Einheit des Glaubens und der Wahrung des Gemeinwohls versieht, sich aber auch darauf beschränkt.

Auch das verlangt den Abbau absolutistisch-feudal-bürokratischer Apparaturen und einen echten Dialog vor wichtigen gesamtkirchlichen Verlautbarungen und Entscheidungen mindestens mit den Bischöfen und Theologen (nicht nur der gewünschten Richtung) und das Ernstnehmen solcher Dialoge; dann würden wohl Enzykliken über die Geburtenregelung, über den Zölibat, manche Bestimmungen über den ständigen Diakonat, über Nuntien und Bischofsernennungen, über Pastoral- und Presbyterräte und vieles andere nicht oder anders geschrieben werden. Sind die Bischofskonferenzen wirklich nicht selbst fähig, neue Hochgebete zu approbieren, wenigstens innerhalb bestimmter Rahmengesetze Bedingungen für die Zulassung geschiedener Wiederverheirateter zu den Sakramenten, für die Verwendung laisiierter Presbyter, für die Laisierung selbst, für die Laienpredigt festzulegen, Regelungen über Erstbeicht und Erstkommunion, über Arbeiterpriester zu treffen, über Bußgottesdienste zu befinden u. ä.?

Ist es nicht ärgerlich, wenn die von Psychologen und Pädagogen dringend empfohlene und von Bischofskonferenzen erlaubte Erstkommunion vor der Erstbeicht, mit der man noch dazu in ganzen Kirchengebieten beste Erfahrungen gemacht hat und zu der die Katecheten die Eltern mühsam erzo-gen haben, mit einem Federstrich weltweit untersagt wird, als ob überhaupt solche Dinge welteneinheitlich gelöst werden müßten. Man muß sich auch ernstlich fragen, ob es die einzige mögliche Reaktion einer Bischofskonferenz auf solch eine gröbliche Mißachtung ortskirchlicher Erfahrungen ist, den Religionslehrern und Seelsorgern für ihre Mühen zu danken und sie zu bitten „für die Gründe und Motive, die zur Beendigung dieses Pastoralversuches geführt haben, Verständnis aufzubringen“ und „den Weisungen aus Rom mit innerer Bereitschaft im Sinne eines sentire cum ecclesia nachzukommen“⁵⁹, wobei ecclesia

⁵⁶ Man denke an das italienische Scheidungsreferendum und an die Behandlung des Erzbischofs Franzoni im Zusammenhang damit.

⁵⁷ Orientierung 38 (1974) 92.

⁵⁸ II. Vat., Kirchenkonstitution, Art. 23.

⁵⁹ Wiener Diözesanblatt 111 (1973) 155.

offenbar nur in Rom vermutet wird. Ist es nicht peinlich, wie mit Bischöfen verfahren wird, wenn sie sich nicht völlig konformistisch benehmen oder nur die augenblicklich gängige Kirchenpolitik stören. Man hat nicht den Eindruck, daß die niederländischen Bischöfe in der Frage des Pastoralkonzils, des Pflichtzölibates, in der Katedismusfrage als Glaubenszeugen ernstgenommen wurden.

5. Dennoch bedarf es auch des Dienstes der Einheit, der freilich niemandem in der Kirche exklusiv zukommt. Und weil es oft gar nicht so leicht ist, festzustellen, was von der Einheit des Glaubens und der Sicherung des Gemeinwohls her geboten ist, bedarf es nach alter kirchlicher Tradition einer möglichst kollegialen Amtsausübung und der Mitsprache des Volkes durch seine informierten Vertreter auf allen kirchlichen Ebenen. Es ist einfach nicht wahr, daß der größere Sachverstand, die bessere Information, das bessere Verständnis einer konkreten Situation und (christlich gesehen) das größere Charisma von vornherein nur an einer Stelle konzentriert seien. Je größer, weltweiter und unübersichtlicher eine Gemeinschaft wird, desto mehr bedarf sie der Substrukturen, der Subsidiarität und Dezentralisation, um den vielen Besonderheiten überhaupt noch gerecht werden zu können. Ein monarchisch-zentralistisches System muß dann, um überhaupt noch effizient werden zu können, notwendigerweise autoritär, diktatorisch werden und seine Gewalt durch einen weithin anonymen und streng weisungsgebundenen Beamtenapparat ausüben lassen, da ihm die nötige Kommunikation mit der Basis fehlt. Beides widerspricht einer sich an den Anliegen Jesu ausrichtenden Kirche.

6. Das alles gilt ebenso für die nationale wie diözesane Ebene. Auch hier muß die Zeit der einsamen, adialogisch zustande gekommenen Entschlüsse vorbei sein, weil auch hier viele mehr sehen als ein einzelner und der Rekurs auf das eigene Gewissen die Rücksichtnahme und Mitberücksichtigung anderer Gewissen nicht ausschließt, weil jeder von uns sich täuschen, irren, mit Vorurteilen behaftet sein und zu Fehlbeurteilungen kommen kann. Darum muß man auf andere Stimmen hören, auf andere Gesichtspunkte achten, unabhängige Gremien und Fachleute befragen. Eine besonders ungute Rolle spielen hierbei falsche, einseitige, kastenartige Solidarisierungen oder Scheinsolidarisierungen der Bischöfe untereinander ohne jegliche Solidarisierung mit den Anliegen ihres Diözesanvolkes und ihrer Presbyter. Es ist kein gutes Zeichen, wenn sich so viele Presbyter vieler Länder von ihren Bischöfen auf der Bischofssynode 1971 nicht vertreten fühlten oder wenn man umgekehrt von Rom Bischöfen gerade das zum größten Vorwurf macht, daß sie sich wie Erzbischof Baldassari und die niederländischen Bischöfe bereit erklärten, die Anliegen ihres Klerus oder die mit überwältigender Mehrheit gefaßten Beschlüsse eines nationalen Konzils nach Rom zu leiten und dort nach bestem Gewissen zu interpretieren, und wenn dann von seiten der Nachbarepiskopate nichts zu merken war als eine peinliche Unkollegialität, die durch nachträgliche Beschwichtigungen und Abschwächungsversuche nur noch peinlicher wirkte.

7. Von größter Bedeutung ist das Gesagte im Konfliktfall. Konflikte sind unter Menschen unvermeidbar. Wir müssen auch in der Kirche lernen, mit Konflikten zu leben. Wir sollten nur versuchen, christlich mit ihnen zu leben. Dazu bedarf es freilich nicht nur klarer Beschwerde-, Berufungs- und Schiedsinstanzen und einer geregelten Verwaltungsgerichtsbarkeit; hier sollte man sich auch der Ergebnisse der modernen Konflikttheorie, der Konfliktpsychologie, -soziologie und -pädagogik⁶⁰, und der Motivation, die uns das Evangelium anbietet, bedienen und seine Konfliktstrategie darnach ausrichten. Würde all das berücksichtigt, so blieben manche Konflikte wohl überhaupt aus oder fänden eine andere Lösung; hätte man nicht mehr so oft den Eindruck der Repres-

⁶⁰ W. L. Bühl (Hg.), *Konflikt und Konfliktstrategie*, München 1972, 48—55.

sion, der Willkür und der Ungerechtigkeit und könnten wir wohl wieder glaubwürdiger anderen Versöhnung und Liebe predigen⁶¹.

8. Ein Letztes: einer besseren und wirksameren Praxis soll auch die Festlegung von Altersgrenzen für Bischöfe, Pfarrer, Kardinäle und die römischen Kurialbeamten dienen. Viel Unbehagen an der kirchlichen Amtsführung hängt damit zusammen, daß überalterte Menschen den Stil der Kirche bestimmt haben und noch bestimmen. Nehmen wir z. B. den „Obersten Senat des Papstes“. Vor der Kardinalsernennung 1969 war das Durchschnittsalter der Kardinäle 72 Jahre, nachher 69. Am 1. Jänner 1971 waren von den 127 Kardinälen 25 über 80 Jahre alt, davon allein 16 Kurienkardinäle. Von den 143 Kardinälen nach der jüngsten Kreierung im März 1973⁶² waren 27 über 80 Jahre alt und selbst unter den Neuernannten befand sich ein 77jähriger Kongregationssekretär, also ein Mann in einem Alter, in dem man normalerweise schon ein Jahrzehnt in Pension ist. Die heutige Altenpsychologie setzt den Beginn der letzten Lebensphase des Menschen mit 68 Jahren an. Als die beiden Charakteristiken des Alters werden Mangel an Anpassung und der Versuch der Selbstrechtfertigung angegeben. Dazu kommen im höheren Alter normalerweise die Herabsetzung der körperlichen und geistigen Leistungsfähigkeit, das Nachlassen der Affektivität und Aktivität und manche Erstarrungserscheinungen; die Versuchung zu Eitelkeit und Beharrung steigert sich, ohne daß der Betreffende etwas dafür kann. Auch die Fragepotenz eines Menschen hängt eng mit dem Lebensalter zusammen. Die Leidenschaft kindlichen und jugendlichen Fragens hat ihr Gegenteil in der Starrheit des Alters, die alle Fragen abweist, von denen Unstetes ausgeht oder auch nur ausgehen könnte. Der Greis hat normalerweise Angst vor solchen Fragen, er wird zum „Lobredner der alten Zeit“. Nicht umsonst ist Dostojewskis Großinquisitor ein Neunziger. Nach all dem wird man mit Kardinal Suenens mehr Gleichgewicht der Generationen in der Kirche wünschen, wenn diese der Verkalkung ihrer Strukturen entgehen und sich der Zukunft öffnen will. Hier liegt der Schlüssel zum Verständnis mancher römischer Erlässe oder kurialer Verfügungen und Reaktionen, zum „Komplex Vorsicht“, zur Kritikfeindlichkeit, zum Haften am Status quo, zur Vorliebe für eine Theologie von gestern und vorgestern.

Aus solchen und anderen Gründen plädiert man auch für eine grundsätzliche Beschränkung der Amtszeit für bestimmte Vorsteherämter, für Bischöfe, Äbte und Pfarrer, wie dies auch bei neueren Ordensgemeinschaften längst üblich ist, besonders wenn (was ja wünschenswert wäre) jüngere Presbyter, Pfarrer und Bischöfe würden. Je länger die Amtszeit, desto mehr nehmen die Initiativen ab, erschläft die erste Liebe, fixieren sich Methoden, Machtstrukturen und herrschaftliche Allüren, wird das pastorale Leben einer Pfarrei oder Diözese vereinseitigt oder gelähmt oder mit nicht mehr überwindlichen Spannungen belastet. Je länger die Amtszeit eines Vorstehers ist, desto mehr müßten auch Möglichkeiten vorgesehen werden, Vorsteher, die ihrer Aufgabe nicht mehr gewachsen sind oder die ihr Amt nur noch zum Schaden der Gemeinde oder der Kirche, der sie vorstehen, ausüben, aus dem Amt zu entfernen. Die zuletzt berührten Imperative scheinen nur am Rand unseres Themas zu liegen; in Wahrheit verursachen gerade sie die tiefe Identitätskrise, die hinter der Priesterkrise steht.



Müssen die Priester aussterben? so könnten wir Gregor Siefers Frage abwandeln. Wir antworten darauf mit einem klaren Nein. Doch wir müssen uns den Fakten stellen und handeln.

⁶¹ Man kann nicht sagen, daß die Fälle Baldassari, Lercaro, Franzoni, Isolotto, Pfürtnner, Holl, Greinacher und Kripp, um nur einige Beispiele aus letzter Zeit zu nennen, Modelle christlicher Konfliktbewältigung wären. L. Kaufmann, Orientierung 37 (1973) 268–272; vgl. S. Kripp, Abschied von morgen, Düsseldorf 1973.

⁶² Vgl. Annuario Pontificio; HerKorr 27 (1973) 163 f.

Praktische Theologie zwischen Verkündigung und Psychotherapie

„Die schwache Seite der Kirche ist nicht ihr Umgang mit Gott. In ihrem Gebet und in ihrem Sakrament ist sie noch immer am reinsten und am besten. Ihr schwächster Punkt liegt in ihrem Umgang mit Menschen“¹. H. Fortmann legt mit dieser Bemerkung den Finger auf einen wunden Punkt kirchlicher Seelsorge, der ernster Behandlung bedarf. Die Schwäche der Praxis hängt eng zusammen mit der theologischen Unsicherheit im Verhältnis zwischen Seelenheil-Kunde und Seelen-Heilkunde, zwischen kirchlicher Pastoral und weltlicher Psychotherapie und wird sich kaum ohne theoretische Orientierung überwinden lassen. Natürlich wird die Praktische Theologie nicht in ihrer ganzen Breite vom Problem betroffen; nach ihrem heutigen Selbstverständnis hat sie sich auch mit Heilsfragen des gesellschaftlichen, sozialen, institutionellen Bereiches bis hin zum Umweltschutz zu befassen; aber die Frage trifft in die Mitte der personalen Seelsorge. In der aktuellen Auseinandersetzung mit dem Säkularisierungsprozeß vollzieht sich ein Funktionswandel der Seelsorge, der gerade an dieser Frage paradigmatisch faßbar wird² und die Pastoraltheologie im Theorie-Praxis-Bezug zu einer besseren Umschreibung ihres Standortes führen kann.

1. Das Paradigma der Schuldentlastung

Therapeutische Methoden

Daß die Sprache nicht nur ein Kommunikationsmedium ist, sondern sich auch als Heilmittel hervorragend bewährt, hat S. Freud wieder entdeckt und als erster in einer methodisch ausgearbeiteten Psychotherapie der Neurosen angewendet. Aufbauend auf seiner Methode oder in bewußter Absetzung von ihr haben sich seitdem verschiedene Arten des helfenden Gesprächs entwickelt. Personale Seelsorge, deren wichtigstes Medium ebenfalls das Wort ist, hatte allen Grund, sich mit dieser umwälzenden Entdeckung zu befassen. Es seien nur die wichtigsten Richtungen genannt: 1. Die psychoanalytische Behandlung von Lebensstörungen von der orthodoxen Spielart bis zur Nootherapie V. Frankls und zur Transaktionsanalyse. 2. Die nichtdirektive, klientenzentrierte Gesprächstherapie von C. R. Rogers. 3. Die im case-work entwickelte „Hilfe zur Selbsthilfe“ durch beobachtete dynamische Interaktion von Haltungen und Gefühlen zwischen dem Sozialarbeiter und dem Klienten. 4. Die psychologische Exploration als Beitrag zu Konfliktlösungen. 5. Die verhaltens- und lernpsychologisch ausgerichtete Beratung nach einem kybernetischen Modell. Um konkret zu bleiben, gehen wir auf den geradezu klassisch gewordenen Fall von Konkurrenz zwischen kirchlicher Heilssorge und säkularer Heilmethode ein: die Behandlung gestörten Lebens auf der analytischen Couch und im Beichtstuhl. Der Unterschied zwischen beiden Kompetenzen springt so in die Augen, daß man eine Konkurrenzangst zunächst auf grobe Mißverständnisse zurückführen muß, die man ausräumen kann.

Analytischer Vorgang

Subjekt der *Therapie* ist der Neurotiker, der an einer Störung seiner psychophysischen Lebensvollzüge leidet, ohne organisch krank zu sein. Der Therapeut hat die Aufgabe, die den quälenden Symptomen zugrundeliegende Störung im Unbewußten aufdecken und heilen zu helfen. Das gelingt über den personalen Bezug der Übertragung auf

¹ H. Fortmann, Geistige Gesundheit und religiöses Leben. Ein Beitrag zur pastoralen Psychotherapie, dt. Übs. Wien 1968, 58.

² Vgl. R. Riess, Seelsorge-Orientierung, Analysen, Alternativen, Göttingen 1973, 31 f.

der „via regia“ der Traumanalyse mit dem Ziel, die verdrängten Inhalte bewußt zu machen: „Wo Es war, soll Ich werden.“ Die Einsicht in den Sinnzusammenhang ermöglicht die Auseinandersetzung mit den bisher unbewältigten und aus dem Unbewußten heraus störenden Konflikten, Traumate, Fixierungen und Arrangements. Mit dieser Neuordnung oder Aussöhnung zwischen bewußten und unbewußten Instanzen verliert das Symptom seinen Signalwert und verschwindet. Unter den Symptomen findet sich u. U. auch ein peinliches Schuldgefühl. Der Therapeut hat es als solches ernst zu nehmen, ob es sich nun um krankhafte Einbildungen handelt, oder ob eine echte moralische Schuld vorliegt. Schuld und Sünde als transzendente Wertbezüge bleiben hier irrelevant. Es wäre ein schwerer methodischer Fehler, wollte der Therapeut das Verhalten des Leidenden auf Übereinstimmung mit ethischen Normen untersuchen, es beurteilen oder gar verurteilen. Jedes Dirigieren oder Kommandieren würde die tragende Basis der Übertragung zerstören und sich dem Behandlungsziel in den Weg stellen, nämlich den neurotisch Fixierten zu befreien, d. h. ihm die aktive Selbstgestaltung seiner Lebensvollzüge zu ermöglichen. Wie verantwortungsvoll die Übertragung gehandhabt werden muß, erhellt schon daraus, daß nach analytischer Auffassung durch diese Behandlung eine künstliche Neurose gesetzt wird, die man steuern kann und durch deren Bewältigung die eigentliche neurotische Störung abheilt. Für das Verhalten des Therapeuten gilt vielmehr das Gesetz der „gleichschwebenden Aufmerksamkeit“, d. h. er nimmt die Mitteilungen des Klienten ohne Kritik entgegen, spiegelt sie wider und artikuliert sie weiter, damit sich der Prozeß zum lösenden „Aha“ der Selbsteinsicht des Klienten entwickeln kann; dabei hat sich der Therapeut in strenger Askese sogar jedes inneren „Bravo“ oder „Pfui“ zu enthalten, so provozierend auch die Vergegenwärtigung ungeordneter Triebdynamik wirken mag.

Natürlich geht es um Konflikte, die nicht nur die Gesundheit, sondern auch das sittliche Leben bedrohen. Aber es wird keine Schuld vergeben, keine Konfliktlösung amtlich befohlen oder beratend empfohlen oder überhaupt abgenommen (außer der Analytiker litte selber an einem schweren Erlöserkomplex). Konflikte werden nicht weggezaubert, sondern bewußtgemacht. Es geht immer nur um die Person des Klienten, die so weit von neurotischen Hemmungen befreit werden soll, daß sie aus eigener Einsicht und freier Selbstbestimmung zur Konfliktlösung befähigt wird. Der Therapeut waltet dabei nicht „seines Amtes“, sondern wird in freier Übereinkunft des Vertrauens gewählt und bezahlt. Jedes darüber hinausgehende engere Abhängigkeitsverhältnis des Amtes, der Freundschaft oder der Verwandtschaft stellt sogar eine strenge Kontraindikation dar; keine Mutter kann ihren Sohn, kein Chef seine neurotische Sekretärin in Therapie nehmen. Die Entlassung in die personale Freiheit nach Auflösung der Übertragung gehört von vornherein zum Ziel dieser ihrem Wesen nach nicht-direktiven Heilmethode. Allein von dieser Bestimmung her wird der Abstand zur Beichte klar, aber auch zu jener nichtsakramentalen kirchlichen Seelenführung, die man herkömmlich als „directio spiritualis“ bezeichnet.

Sakramentaler Vorgang

Im Vollzug der *Beichte* stellen wir fast Punkt für Punkt gegenteilige Positionen fest. Ihr Subjekt ist nicht der Neurotiker, sondern der gesunde Sünder, der sich bekehrt. Wenn schon zur anrechenbaren Sünde – jedenfalls nach katholischer Auffassung – das konkrete Wissen um gut und böse und die freie Entscheidungsfähigkeit, also ein funktionierendes Gewissen, gehört, so noch mehr zur sinnvollen Bekehrung. Eine effektive Reue, die Abkehr von der Sünde und die Initiation eines neuen Lebens unter dem Gesetz Christi ist ein anspruchsvoller Vorgang, der nur bewußt und frei vollzogen werden kann; wenn an die Stelle der Motivation aus dem Glauben unbewußte Mechanismen, Ängste und magische Erwartungen treten, wäre er in seinem Wesen bedroht. Neurotiker gehören nicht in den Beichtstuhl, sondern auf die Couch (auch die

neueren Bußgottesdienste beheben diese Forderung nicht, sondern verschleiern sie nur), damit sie von ihrer seelischen Störung befreit, zu jener Freiheit kommen, in der erst die Auseinandersetzung mit gut und böse in ihrer Lebensgestaltung möglich und fällig wird. Zahllose Seelen haben dafür bezahlt, daß wir diese Forderung nicht gesehen oder mißachtet haben; ihre (wohl oft zweifelhaften) Sünden mögen vergeben worden sein; aber ihr eigentliches Bedürfnis nach Heilung wurde dabei frustriert und ihr Leiden verholzt und vertieft. Wir sollen es nicht bedauern, sondern seelsorglich begrüßen, wenn sie zum zuständigen Therapeuten abwandern; denn wenn dort lege artis geheilt wird, geschieht ebenso Heilswerk Gottes, nur in einer anderen Dimension, nämlich der Gesundheit.

Ich bin mir der Hybris bewußt, den Neurotiker einfach dem seelisch Gesunden gegenüberzustellen. Es verbietet sich jede harte Grenzziehung; gerade die differenzierte Persönlichkeit erweist sich als neuroseanfällig (nur der Primitive ist relativ geschützt) und — wann könnten wir uns überhaupt als neurotischen Tendenzen Enthobene betrachten? Die Schwierigkeit besagt jedoch wenig gegen die pastorale Indikation, daß im einen Fall die Beichte und im anderen Fall — wenigstens zunächst — eine Therapie am Platz ist; und noch weniger gegen die Tatsache, daß es sich um zwei völlig unverwechselbare Ebenen der Schuldentlastung handelt. In der Therapie geht es um eine Entstörung im Erlebensbereich; dort werden u. U. quälende neurotische (= realitätsentfremdete) Schuldgefühle überflüssig und zum Schweigen gebracht. Im sakramentalen Bußvollzug geht es um die Überwindung der Störung im erlebenstranszendierenden Bezug des Menschen zu Gott und seiner realen Welt: es werden Sünden vergeben. Der Seelsorger nimmt das reuige Bekenntnis entgegen und spricht dem Büsser im Auftrag Christi die Rekonziliation zu, ein vermitteltes Machtwort Gottes, das die Verzeihung signalisiert und bewirkt. Die Absolution bezieht sich nicht auf erlebte Schuldgefühle; Schuldgefühle können überhaupt nicht „vergeben“ werden. Sie verschwinden gesunderweise mit der Beseitigung ihres Realgrundes, der Schuld. Wenn die Schuldgefühle aber die Absolution hartnäckig überdauern — und das ist leider nicht so selten —, so besagt das keinesfalls, es habe keine Vergebung stattgefunden, sondern daß der Erlebniszusammenhang des Büssers gestört ist: er vermag affektiv nicht zu realisieren, was in der Glaubensrealität unabhängig von seinem Erleben gegeben ist. Diese Störung liegt auf einer anderen Ebene; hier ist nichts mehr durch Absolution zu vergeben, aber manches durch therapeutische Hilfe zu heilen. Es wäre eine schlechte Theologie, die beiden pastoralen Vollzüge zu vermengen und ontische Vergebung durch psychischen Trost ersetzen zu wollen — oder umgekehrt. Der Mensch braucht beides, aber jedes hat seine eigene Weise.

Disparate Vollzüge und Rollen

Seit die altkirchliche Bußpraxis unterging und durch den Einfluß der angelsächsischen Missionierung der Ohrenbeichte Platz machte, steht im römischen Bußinstitut bis heute der juristische Charakter gegenüber dem medizinischen im Vordergrund. Aus der österlichen Vergebung der Sünden wurde allzusehr ein Bußgericht³. Die Zeichen der Zeit drängen auf Reform. Dennoch kann die richterliche Funktion des Beichtvaters nicht unterschlagen und sein Werturteil außer Spiel gebracht werden, wie es für den Therapeuten nötig ist. Der Beichtvater ist ja in anderer Weise Zeuge und Gewährsmann und begleitet mich auf dem Weg der Bekehrung: da muß die Sünde als Unrecht erkannt, als *meine* Schuld anerkannt und in der Umkehr verworfen werden. Wenn der Beichtvater dabei disponiert und motiviert, kann er mir seine Werturteile natürlich nicht aufdrängen, aber er kann sich ihrer auch nicht enthalten oder sie überhaupt als irrelevant betrachten, wie es der Therapeut tun muß.

³ Vgl. A. Mirgeler, Rückblick auf das abendländische Christentum, Mainz 1961, 79 ff.

Der Beichtvater wirkt wohl auch durch Übertragungsvorgänge auf den Klienten ein wie der Therapeut (und man soll die affektive Ladung dieser Beziehung ja nicht übersehen oder unterschätzen!), aber die Interaktion ist rituell geregelt und hat ihren Kern in der sakramentalen Absolution. Das wirkende Wort ist nicht das Wort des Beichtvaters, sondern das eines transzendenten Dritten, den der Beichtvater repräsentiert. Damit stoßen wir auf den letzten Wesensunterschied, den der Rolle oder des Amtes. Das paternalistische Konzept, auf dem das Begriffspaar Beichtvater-Beichtkind beruht, läßt sich theologisch korrekt durch das einer mitbrüderlichen Heilshilfe ersetzen; darauf weist auch die Kirchenkonstitution des Reformkonzils eindeutig hin⁴. Aber der Beichtvater kann nach wie vor diese Aufgabe nur kraft seines kirchlichen Amtes vollziehen, ob es ihm nun nach evangelischer Auffassung durch die Gemeinde oder nach katholischer Auffassung durch die Weihe aus apostolischer Sukzession übertragen wurde. Wir befinden uns in bester ökumenischer Gesellschaft, wenn wir etwa bei W. Uhsadel lesen: „In der Berufung zur Seelsorge sind alle Christen gleich... Das seelsorgliche Amt hingegen ist nicht an menschliche Qualitäten gebunden. Es geht als Amt, nicht als persönliche Qualifikation oder Leistung, auf die Stiftung durch Jesus Christus zurück“⁵. Die Leistung des Therapeuten kann hingegen nur auf persönlicher und fachlicher Qualifikation beruhen. Uhsadel kritisiert mit Recht „Thurneysens Versuch, den Dienst des Seelsorgers unter Umgehung des Amtsbegriffes zu definieren“ und wirft ihm „akademischen Klerikalismus“ vor, wenn jener schreibt: „So hängt letztlich die Seelsorge in der Gemeinde ab vom Bekenntnisstand und d. h. (!) von der Theologie des Pfarrers, der der Gemeinde vorsteht(!)“⁶. Es ist kein sinnloser Zufall, daß die heutige Krise der Beichte mit der des Amtes zusammenfällt. Zusammenfassend halten wir mit J. Scharfenberg dafür, „daß man sich kaum einen größeren Unterschied wie den zwischen Gespräch und Beichte denken kann“⁷. Wieso wird dann trotzdem die Praktische Theologie von einer harten Rivalität zwischen den beiden pastoralen Konzepten bedrängt?

2. Geschichtliche Konkurrenz

Die Entwicklung des freudianischen Ansatzes zuerst zur autonomen psychotherapeutischen Methode, dann zur umfassenden analytischen Theorie und schließlich zur ideologischen Großmacht mußte ganz allgemein, aber besonders gegenüber der kirchlichen Seelsorge als Herausforderung wirken. S. Freud war sich über die „psychologische Kränkung“ klar, die er dem bürgerlichen Menschen mit der Entdeckung des Unbewußten antat, daß er nun nicht mehr „Herr im eigenen Haus“ sei⁸; er stand auch nicht an, den kommenden Analytiker als „weltlichen Beichtthörer“ und „Seelsorger“ zu bezeichnen⁹. Zur selben Zeit lieferte die Kirche im Säkularisierungsprozeß Rückzugskämpfe um gesellschaftliche Bastionen, Praktische Theologie befand sich in einer Identitätskrise und die Seelenführung hat seit dem Versanden ihrer großen Tradition, seit dem 18. Jh. nicht mehr zu einer gültigen Gestalt gefunden¹⁰. Die Religionskritik der Psychoanalyse einerseits und andererseits ihre zeitweilige Aufblähung zur säkularisierten Seelsorge ließ in ihr eine große Gefahr erscheinen. Man kreidete ihr im einzelnen an, daß sie menschliche Schuld nicht ernst nehme, sie auf neurotische Verhaltensstörungen reduziere und eine Selbstvergebung ohne Gnade praktiziere. Es gab im heftigen Kampf wissenschaftliche Grenzüberschreitungen,

⁴ Dekret über Dienst und Leben der Priester, n. 3, 9, 22.

⁵ W. Uhsadel, *Evangelische Seelsorge*, Heidelberg 1966, 38.

⁶ Ebd. 38 f.

⁷ J. Scharfenberg, *Seelsorge als Gespräch*, Göttingen 1972, 20.

⁸ S. Freud, *Ges. Werke* (Fischer-Frankfurt) XII, 8–11.

⁹ Ebd. I, 285; XIV, 293 („Was wir so treiben, ist Seelsorge im besten Sinn“).

¹⁰ J. Böckmann, *Aufgaben und Methoden der Moralphysikologie*, Köln 1964, 25 ff.

Mißverständnisse und Diffamierungen von beiden Seiten her. Hier konnte inzwischen viel geklärt werden. Aber richtig virulent wurde die Frage wieder, als innerhalb der Praktischen Theologie selbst die Forderung laut wurde, die Seelsorge sollte sich die weltliche Psychotherapie zu eigen machen.

Evangelische Positionen

R. Riess hat nach einem Vorgang von J. Scharfenberg neuerdings die Auseinandersetzung von evangelischer Seite her übersichtlich dargestellt und in drei Musterpositionen gegliedert¹¹: die Ablehnung des gefährlichen Konkurrenten und die Auslieferung an ihn als „Muster von Mißverhältnissen“ und schließlich das „Muster eines Miteinanders“, indem man den anderen annimmt und anerkennt. Als Motiv, hier die eine oder andere Position zu beziehen, tritt nicht nur theologisch-wissenschaftliche Beweisführung in ihr Recht, es spielen auch soziologische Aspekte und manchmal unreflektierte Mechanismen mit wie der analytische Widerstand und die Identifikation als Abwehrmechanismen. Die Auseinandersetzung erweist sich besonders hart, weil nicht nur gefordert wurde, die gültigen Erkenntnisse und Methoden der Psychotherapie anzuerkennen, sondern das ganze System als geeignete Lösung der Misere seelsorglicher Ausbildung und Ausübung zu übernehmen. Radikal argumentiert D. Stollberg: Da es keinen eigenständigen theologischen Sektor der Wirklichkeit gibt, kann es auch keine spezifisch aus dem Evangelium oder aus der Theologie gewonnene Methode geben, die im Gegensatz zu den aus anthropologischen Sachstrukturen erhobenen Methoden stünde. Daher besteht keine Alternative zwischen theologischer und therapeutischer Seelsorge, wie keine Alternative besteht zwischen Christ und Mensch, zwischen Theologe und Therapeut. Seelsorge dient nicht dem Christsein, sondern dem Menschsein. „Der Unterschied zwischen Seelsorge und Therapie beruht also grundsätzlich nicht auf den Methoden, sondern auf dem Glaubens-Vor-Urteil, das der Seelsorger in die Situation der Kommunikation einbringt oder das beide (bzw. alle) Partner in die Seelsorgesituation einbringen, insofern Seelsorge im Raum der christlichen Gemeinde geschieht. Wir können sagen: Seelsorge ist Psychotherapie im kirchlichen Kontext“¹².

Katholische Positionen

Auf katholischer Seite stellen wir ebenso die typischen Positionen Ablehnung bis Miteinander fest. Die Auseinandersetzung spielte sich aber mehr auf akademischem Boden ab und schnitt nicht so tief in das lebendige Fleisch der Seelsorge. Auch fällt eine gewisse Zurückhaltung des sonst entscheidungsfreudigen Lehramtes auf. Außer vorsichtigen disziplinären Einschränkungen für Priesteranalytiker befaßte sich nur Pius XII. mit der Frage; in Ansprachen an Fachkongresse differenziert er sorgfältig und zieht einige moraltheologische Grenzen der analytischen Praxis, die ohnedies schon methodisch gegeben sind¹³. Entlastend wirkte wohl auch die (wiederholte) Erklärung des II. Vatikanums, daß in Anerkennung der berechtigten Eigengesetzlichkeit der Kulturbereiche „die Kirche keineswegs verbietet, daß die menschlichen Künste und Wissenschaften bei ihrer Entfaltung, jede in ihrem Bereich, jede ihre eigenen Grundsätze und ihre eigene Methode gebrauchen“¹⁴. Viel stärker ins Gewicht fällt die Tatsache, daß die katholische Auffassung von Seelsorge immer schon mehr sakramentenorientiert war; nach der konziliaren Erneuerung erhielt wohl die Verkündigung ihre verdiente Aufwertung; aber die hier anstehende Methodenfrage nach

¹¹ R. Riess, a. a. O. 31—78.

¹² D. Stollberg, *Mein Auftrag — Deine Freiheit*, München 1972, 31 u. 33.

¹³ Ansprache an die Teilnehmer des V. Intern. Kongresses für Psychotherapie und Psychologie, in: AAS 1952, 278—286; und an die Teilnehmer des XIII. Kongresses der Ges. für Angewandte Psychologie, in: AAS 1958, 268—282.

¹⁴ Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt, n. 59.

dem *Wie* der kerygmatischen Kommunikation wurde bisher nicht radikal gestellt. So kam der Widerspruch kaum zum Bewußtsein, der zwischen dem gängigen Appell an den mündigen Christen – und einer direktiven Verkündigung und pastoralen Führung bestehen könnte; daß also einerseits kollektive und individuelle Über-Ich-Strukturen verstärkt und andererseits die sündhafte Abhängigkeit von glaubenswidrigen Strukturen verurteilt werde. Schließlich blieb hier die personale Seelsorge – die in der protestantischen Pastoral, als Poimenik, das Zentrum behauptet – neben Liturgik, Homiletik usw. in der Reihe praktisch-theologischer Aufgaben. Das Interessengefälle hin zum Subjekt der Seelsorge, zum Menschen ist aber ökumenisch gemeinsam. Zahlreiche Fragen um den heilsbedürftigen Menschen, die in der Reformation, in der Aufklärung und im Modernismus zunächst abgewiesen worden waren, hat das Vaticanum II neu aufgegriffen und differenziert beantwortet. Bezeichnend erklärt seine Pastoralkonstitution: „Es geht um die Rettung der menschlichen Person, es geht um den rechten Aufbau der menschlichen Gesellschaft. Der Mensch also, der eine und ganze Mensch, mit Leib und Seele, Herz und Gewissen, Vernunft und Willen, steht im Mittelpunkt unserer Ausführungen“¹⁵.

3. Unterscheidungskriterien

Seel-Sorge?

Die hier angesprochene Einheit steht im Gegensatz zu einer theologischen Überlieferung, die Leib und Seele säuberlich zu trennen wußte und nach diesem Modell – sei es neuplatonischer oder cartesianischer Herkunft – die Grenze zwischen geistlicher und weltlicher Zuständigkeit zog. Durch die Entwicklung der autonomen Humanwissenschaften und die gesetzliche Zuteilung der einzelnen Dienste am Menschen im Wohlfahrtsstaat wurde die Frage nach dem Ort und der Kompetenz der „Seelsorge“ immer akuter. Da nun die Psychotherapie ihr Recht auf die Seele durchzusetzen versuchte, wollte man schon resignierend den Terminus Seel-Sorge durch Heils-Dienst ersetzen¹⁶ und die Kompetenzgrenze zwischen säkularem und kirchlichem Dienst theologisch schärfer am Gegensatz von *Heilung* und *Heil* markieren. Aber auch dieser Ort wird noch durch die Doppeldeutigkeit der „Seelenheilkunde“ streitig gemacht.

Und was die theologische Schärfe betrifft: nach den Synoptikern beinhaltet die apostolische Sendung ausdrücklich diese Doppelaufgabe: Jesus „sandte sie aus, das Reich Gottes zu verkünden und die Kranken zu heilen“ (Lk 9, 2; vgl. Mt 10, 5–8; Mk 6, 7); darf die Heilungsaufgabe für die Sendung der Kirche herausinterpretiert werden, so daß sich die Seelsorge heute mit der Verkündigung begnügen könnte? In dieser Richtung ist offensichtlich die Lösung nicht zu finden. Dem biblischen Sprachgebrauch erscheinen derartige Trennungen fremd, „Leib“ und „Seele“ werden vielfach als auswechselbare Begriffe gebraucht und der Mensch als Einheit gesehen; es hat keinen Sinn, aus den Schriften der Offenbarung eine systematische Anthropologie oder gar eine „biblische Psychologie“ ableiten zu wollen; hermeneutisch finden sich Bezüge auf verschiedene „Menschenbilder“ und die Bibel will gar nicht menschliche Forschung durch göttliche Offenbarung ersetzen¹⁷. Soviel wird man jedoch sagen können: Über eine Diskreditierung der Seele kann man sich seit Freud eigentlich nur noch verwundern und der Theologe braucht keine Scheu zu haben, von Seelsorge zu sprechen; freilich vor einem neuen anthropologischen Hintergrund, der näher bei der biblischen Sicht steht als bei der Psychologie des 19. Jh.

¹⁵ Ebd. n. 3.

¹⁶ Vgl. V. Schurr, s. v. „Seelsorge“, in: *Sacramentum Mundi*, Bd. IV, Freiburg 1969, 482; zum ganzen Problem: vgl. A. Görres, *Methode und Erfahrungen der Psychoanalyse*, München 1958, 77 ff; A. Beeli, *Seelsorge und Psychotherapie*, in: *Hb. der Pastoraltheologie*, Bd. IV, Freiburg 1969, 195 ff; W. Uhsadel, *Evang. Seelsorge*, Heidelberg 1966, 25 ff.

¹⁷ Vgl. W. Offele, *Das Verständnis der Seelsorge in der pastoral-theol. Literatur der Gegenwart*, Mainz 1966, 156.

Das ungeteilte Heilssubjekt

„Es geht um den einen und ganzen Menschen“; das heißt: es gibt im Menschen keinen realen Teil oder Bereich — neben anderen Teilen oder Bereichen —, der, erlösungsfähig und -bedürftig, für sich Gegenstand der Seelsorge wäre. Der ganze Mensch mit seinen individuellen, sozialen und kosmischen Lebensbezügen ist erlösungsbedürftig und der Seelsorge aufgegeben. In der Wissenschaft kann diese Einheit als Materialobjekt unter verschiedenen Aspekten behandelt werden; legitim befaßt sich daher die theologische Anthropologie mit der Gottbezogenheit des Menschen im Licht der Glaubensquellen. Aber ihr Gegenstand bleibt wieder der ganze Mensch, man kann keinen eigenständigen „theologischen Sektor“ aus der Wirklichkeit herausisolieren (damit hat D. Stollberg recht)¹⁸. Der praktischen Theologie, sofern sie Theorie der seelsorglichen Praxis darstellt, ist eben diese ungeteilte Wirklichkeit als Gegenstand gegeben. Wenn sie pastorale Methoden reflektiert und entwickelt, so richten sich diese nach dem empirischen Gegenstand, d. h. nach den anthropologischen Sachstrukturen. Es bedeutet keine Grenzüberschreitung, wenn sie in Zusammenarbeit mit den Humanwissenschaften diese Befunde erhebt, theologisch interpretiert und Normen für das Heilshandeln ableitet. Die Angst vor dieser illusionären Grenze hat leider die notwendige empirische Forschung lange unterdrückt — zum Nachteil der Seelsorge.

Der Nachholbedarf sei an einem häufigen Beispiel der Sozialpsychiatrie illustriert: Aus einer Landgemeinde wird ein älterer Rentner in die Nervenlinik gebracht. Altersverwirrtheit. Die Krankheit wird gezielt behandelt und heilt bald ab. Man beobachtet ihn noch einige Tage und entläßt ihn nach Hause. Dort findet er sich schwer zurecht. Er wird nicht angenommen. Zu den bisherigen Schwierigkeiten ist er jetzt auch noch als „Irrenhäufer“ gestempelt. Unter Kontaktmangel, Einsamkeit und Orientierungsstörung kommt es zum Rückfall. Er landet wieder in der Nervenlinik; die Prozedur wiederholt sich — meistens noch öfter — und der Teufelskreis schließt sich. Die Ärzte wissen, daß in solchen Fällen die pathogene Ursache oft mehr in der gesellschaftlichen Störung als in einer Gehirnerkrankung liegt. Die Medikation kann nur eine Hilfestellung geben, während auf die Gesellschaft die Hauptverantwortung für Heilung und Erkrankung dieses Menschen zurückfällt. Doch auch im modernen Sozialstaat findet sich kaum eine zuständige Instanz, die in diesem — und zahlreichen analogen Fällen — das Notwendige leisten könnte. Gesetzt den Fall, die genannte Landgemeinde sei eine funktionierende Pfarre: Kann sich die Seelsorge hier dispensieren mit der Berufung auf ihre theologische Bestimmung, Wort Gottes und Gnade, also „Heil“ zu vermitteln und nicht medizinische Heilung? Es sind oft elementare pastorale Aufgaben, die der Medizin zugeschoben werden. Niemand wäre hier zuständiger und zur Hilfe geeigneter als eine christlich verfaßte Gemeinde. Wie weit ihr selber das Wort Gottes und die Verpflichtung der Heilsgnade real sind, entscheidet sich an dieser mitmenschlichen Situation.

Notwendige Differenzierungen

Wenn der Mann also in einer christlichen Nachbarschaftshilfe seine schützende Geborgenheit findet oder auch therapeutische Hilfe erfährt, so geschieht schon Seelsorge. Therapie gehört bereits im Ansatz zum Erlösungsgeschehen, insofern sie den Zugang zum Heil durch Befreiung aus Angst und Mechanismen ermöglicht. Man kann die Gnadenwelt auch nicht als übernatürliches Dachgeschoß auf die Stockwerke der Natur aufsetzen, wie es eine pseudotheologische Schichtentheorie versuchte¹⁹. Nach allem biblischen, systematischen und pastoraltheologischen Verständnis

¹⁸ D. Stollberg, *Mein Auftrag — Deine Freiheit*, München 1972, 31.

¹⁹ Vgl. G. Chruchon, *Einführung in die dynamische Psychologie*, dt. Übs. Frankfurt/M. 1965, 103 ff; ders., *Psychologia Pastoralis* (gedr. Vorlesungs-Ms.), Rom 1964, 69 ff.

verdient also die therapeutische Hilfe als Seelsorge anerkannt zu werden. Daraus folgt jedoch keinesfalls die Stollbergsche Umkehrung, Seelsorge sei Therapie im kirchlichen Kontext. Überblickt man das pastorale Aufgabenfeld, so hat man mit Recht immer schon zwischen sehr verschiedenen Vollzügen unterschieden, sei es in Gemeindeleitung, Verkündigung, Liturgie, Sakrament, Diakonie und Caritas, Beratung usw. Darunter figuriert auch die personale Glaubens- und Lebenshilfe und der heilende Dienst.

Die Praktische Theologie hat die bestehende Praxis kritisch zu prüfen und systematisch zu ordnen, nicht nur zu begründen und anzuwenden. Dabei spielt die Frage nach dem theologisch Wesentlichen und kairologisch Fälligen eine wichtige Rolle. Die reduktive Tendenz kann aber nie so weit gehen, alle anderen Vollzüge zu ignorieren oder zu subsumieren und die Psychotherapie als Seelsorge schlechthin zu erklären, oder, wie es Stollberg tut, den Begriff der Seelsorge einzuengen auf „einen speziellen Kommunikationsmodus zur Krisenhilfe neben Verkündigung und Unterweisung“²⁰. Ferner: Aus der Verschiedenheit der Aufgaben folgt die Verschiedenheit der den gegenständlichen Aufgaben angepaßten *Methoden*. Wer die Tragweite und den Wert der Gesprächstherapie kennt, versteht die Freude über die Entdeckung dieser Methode für die Seelsorge; aber deswegen geht es doch nicht an, die therapeutische Methode (hier wirklich) als alleinseigmachende aller Seelsorge aufzuzwingen. Die Gemeindepredigt oder die Sakramentenspendung etwa können gewiß auch an den Erkenntnissen der Tiefenpsychologie gewinnen, aber sie haben als eigene Vollzüge *ihre* Vollzugsnormen zu entwickeln. Jeder Methodenmonismus macht sich verdächtig; man kann eine Parlamentsdebatte auch nicht bloß als gruppentherapeutischen Vorgang verstehen, obwohl sich aus solchem Verständnis etwas lernen läßt.

Zwei Dimensionen

Die Ungeteiltheit des Menschen darf uns nicht den Blick für die Tatsache verstellen, daß diese Einheit gleichzeitig zwei verschiedenen Dimensionen angehört. Der Mensch liegt im Schnittpunkt. Man kann die eine Dimension als Immanenz, Diesseitigkeit, Weltlichkeit oder einfach als Horizontale nehmen und die andere als theologische Transzendenz, Gnadenwelt, Übernatur oder Vertikale. Die Vertikale kann nur im Glauben realisiert werden, sie entzieht sich als solche der sinnlichen Erfahrung; Ereignisse wie Sünde, Erlösung, Rechtfertigung, Heil und Heiligung gehören dieser Dimension an. Krankheit, Heilung und Gesundheit liegen in der Horizontalen. Heiligung des Menschen ist etwas wesentlich anderes als Heilung. Trotzdem bestehen zwischen den Vorgängen des Heils und der Heilung Beziehungen, die sich in Sprachanalogie ausdrücken, aber nicht erschöpfen. Die Sünde drückt und wirkt sich auf der Erfahrungsebene als Störung aus, die Erlösung zielt auf einen Zustand letzter menschlicher Integration und Vollendung. Umgekehrt wissen wir, wie durch Erziehungsfehler Neurosen gestiftet und der Zugang zum Glauben, Hoffen und Lieben verbaut werden können. Wenn wir nun Seelsorge hier einordnen, so wird klar, daß sie als gottmenschliche Sendung beiden Dimensionen angehört und nur in der Horizontalen erfahren und verwirklicht werden kann; ebenso aber auch, daß sie ihrem Wesen nach, als Vermittlung von Glaube und Gnade, zur Heilsdimension gehört. Sie kann nur aus dem Glauben geleistet und von keiner anderen Instanz ersetzt werden. Von daher gesehen, provoziert der (sicher gut gemeinte) Slogan von der „ärztlichen Seelsorge“ (Freud, Frankl) einen inneren Widerspruch.

Zum selben Ziel führt eine schlichtere Überlegung: Nach katholischer Auffassung umschreibt die Praktische Theologie *Seelsorge* als den Heildienst der Kirche, der im allgemeinen Heilswillen Gottes gründet und von Gott beauftragt und bewirkt, das Erlösungswerk Christi durch den Hl. Geist in der je aufgegebenen Situation auf die

²⁰ D. Stollberg, a. a. O. 52.

Verwirklichung des Reiches Gottes hin fortsetzt²¹. In diesem Dienst lassen sich mannigfache und unterschiedliche Aufgaben feststellen. Man kann sie in zwei Gruppen einteilen: 1. Solche Aufgaben, die der Heilsinstitution Kirche allein und unabtretbar übergeben sind, so daß sie ihr von keiner säkularen Instanz abgenommen oder streitig gemacht werden können, wie die Glaubensverkündigung, die Sakramente und die kirchliche Liturgie. 2. Solche Aufgaben, die auch im nichtkirchlichen Kontext sinnvoll erfüllt werden können und sollen, wie in den Bereichen der Erziehung, Bildung, Beratung, der Sozial- und Entwicklungshilfe. Auch solche Dienste liegen im Sendungsauftrag des Reiches Gottes und erscheinen insofern genuin und unverzichtbar; sie liegen aber ebenso in der Kompetenz der weltlichen Instanzen. Hier muß es zur sinnvollen Zusammenarbeit, Aufgabenteilung und Partnerschaft kommen. Hier in der Horizontalen, hat der Säkularisationsprozeß berechtigt und unberechtigt den Wirkraum der Seelsorge beschnitten. Praktische Theologie fragt jedoch nicht nur nach dem für die Seelsorge notwendigen Raum, sondern ebenso nach ihren angemessenen Methoden. Aus dieser Perspektive sieht der Pastoraltheologe im Humanwissenschaftler dann nicht so sehr den lästigen Konkurrenten, sondern auch den Partner im Dienst am einen Menschen. Jedenfalls läßt sich die „Diastase“²² nicht dadurch aus der Welt schaffen, daß man die theologische Dimension auf die anthropologische reduziert oder umgekehrt, sondern indem man die doppelte Dimension der Seelsorge als Tatsache anerkennt und daraus die Konsequenzen zieht.

4. Pluriforme und situationsgerechte Seelsorge

„Proprium“ der Seelsorge

In der evangelischen Pastoraltheologie beherrschte lange Zeit die Alternative „Verkündigung oder Lebenshilfe“ die Diskussion. Das hängt zusammen mit der ebenso heiß umstrittenen Frage nach dem eigentlichen Wesen, dem „Proprium“ der Seelsorge. Dabei ist zu beachten, daß „Seelsorge“ im evangelischen Sprachgebrauch immer schon enger gefaßt war und ungefähr das meint, was im katholischen Raum als (sakramentale und außersakramentale) Individualseelsorge oder als seelsorgliches Gespräch bezeichnet wird. Vertreter der kerygmatischen Seelsorge wie Asmussen und Thurneysen sehen das Proprium in der Heilsverkündigung an den einzelnen. Das vom Pfarrer verkündigte Wort Gottes trifft nicht auf ein naturales Vorverständnis, sondern „bricht herein“²³; so „wird das Seelsorgegespräch zum Kampfgespräch, in welchem um die Durchsetzung des Urteils Gottes zum Heil des Menschen gerungen wird“²⁴. Vertreter des Pastoral Counseling und der partner-zentrierten Seelsorge legen den Ton nicht auf die Verkündigung, sondern auf die Hilfe zur Selbstverwirklichung: „Seelsorge ist die in der Nachfolge Christi begründete Glaubens- und Lebenshilfe, die dem einzelnen zu persönlicher Erfüllung, zur Eingliederung in den Leib Christi und zur Bewährung in allen Fragen der Weltdeutung und Weltordnung führen will“²⁵. Der Grund für die harte, bis heute nicht ausgetragene Kontroverse liegt nicht darin, daß die einen das pastorale Anliegen der anderen nicht gewürdigt hätten, sondern vielmehr im verschiedenen Proprium: Die Methode der Seelsorge muß anders sein, je nachdem ich ihr Proprium in der Verkündigung oder aber in der Hilfe zur christlichen Selbstverwirklichung sehe. Ist das aber eine echte Alternative?

Der katholischen Pastoraltheologie scheint das Problem (noch?) nicht akut geworden zu sein. Der Trend geht hier in folgende Richtung: 1. Seelsorge übt ihren Heilsdienst

²¹ V. Schurr, s. v. „Seelsorge“, in: Herders Theol. Taschenbuch, Bd. 7, Freiburg 1973, 10.

²² R. Riess, a. a. O. 179 f.

²³ Vgl. E. Herdieckerhoff, s. v. „Seelsorge“, in: Religion und Theologie, Taschenlexikon, hg. v. E. Fahlbusch, Bd. 4, Göttingen 1971, 33.

²⁴ E. Thurneysen, Die Lehre von der Seelsorge, 2. Aufl., Zollikon-Zürich 1957, 114.

²⁵ A. D. Müller, Grundriß der Praktischen Theologie, Gütersloh 1950, 289.

in verschiedenen Wirkformen: als Verkündigung (mit Predigt, Katechese, Gespräch), als Liturgie und Sakrament, als christliche Lebensgestaltung und als Kirchenleitung. Schwerpunktmäßig stellt sich hier als *Proprium* unangefochten die „Vertikale“, nämlich die Heilsvermittlung durch Wort und Sakrament dar. 2. Aufgaben in der Horizontalen wie Lebensberatung und Psychotherapie werden von der kirchenamtlichen Seelsorge konkurrenzlos den Humanwissenschaften bzw. den säkularen Instanzen überlassen. Insofern diese Vollzüge heilsrelevant sind, fallen sie in den Bereich nichtamtlicher Seelsorge als christlicher Bruderdienst der Laien. Dieser Bereich wurde allerdings seit dem Konzil stark aufgewertet. 3. Wenn sich im Einzelfall die Bedürfnisse überschneiden, der Heilsbedürftige also sowohl der Absolution wie der Therapie bedarf, strebt man nach einer guten Zusammenarbeit zwischen Seelsorgern und christlichen Therapeuten; Priestertherapeuten haben Seltenheitswert und „therapeutische Seelsorge“ (Stollberg) findet noch wenig Verständnis. Aber handelt es sich wirklich um Einzelfälle? Ist die Überschneidung der seelsorglichen Bedürfnisse nicht geradezu *Conditio humana*?

Entweder – oder?

E. Thurneysen hat von der kerygmatischen Seelsorgelehre her dargestellt, daß jedes echte seelsorgliche Gespräch auf zwei Ebenen verläuft²⁶. Das Gespräch nimmt zuerst seinen Stoff aus der allgemeinen menschlichen Lebenslage mit den darin wirksamen psychologischen, weltanschaulichen, soziologischen und moralischen Deutungen; dann aber läßt der Seelsorger alle diese Einstellungen als Vor-Urteil erkennen und überbietet sie durch eine übergreifende Betrachtung der Dinge, indem er sie unter das Urteil des Wortes Gottes stellt. Denn „Seelsorge findet sich in der Kirche vor als Ausrichtung des Wortes Gottes an den einzelnen“²⁷. Der unabdingbare Überstieg in die Verkündigungsebene hat einen Bruch zur Folge, der das Seelsorgegespräch durchzieht. Wenn der Seelsorger überhaupt zum *Proprium*, zur Verkündigung kommen will, muß er das Gespräch geradezu auf diesen Bruch anlegen. Im Fahrwasser der dialektischen Theologie ist diese Sicht besonders verständlich. Die Erkenntnis der beiden Ebenen und die pastorale Konsequenz des Bruches im Seelsorgegespräch wird jedoch völlig unabhängig von K. Barth weithin vertreten.

Neuerdings hat J. Scharfenberg²⁸ an dieser „methodischen Verkrampfung“ scharfe Kritik geübt. Die Probleme eines in die Seelsorge Kommenden betrachte man hier als etwas völlig Irrelevantes, das möglichst rasch zur Seite geschoben werden soll, um das eigentliche Ziel anzusteuern, nämlich mit Hilfe von passenden Schriftworten eine Triebunterdrückung zustande zu bringen. Die „liturgische“ Einengung auf die Verkündigung mache es unmöglich, sich der Freiheit eines wirklichen Gespräches zu überlassen, und bedeute geradezu „Mißbrauch des Gesprächs“. Er erinnert in diesem Zusammenhang sogar an die ekklesiogenen Neurosen und glaubt, daß die psychologische Situation nicht mehr für die Wiedereinführung der Beichte spreche. „Der therapeutische Effekt der Sprache liegt ja keineswegs im Aussprechen von bewußtgewordenen Verfehlungen, sondern in der sprachlichen Rekonstruktion unbewußtgewordener, also verdrängter traumatischer Szenen“²⁹. Noch weiter geht Stollberg, indem er die Position Thurneysens umkehrt und für alle Seelsorge die therapeutische Methode verlangt; Seelsorge unterscheide sich ja nur durch das Vor-Urteil des Glaubens von säkularer Psychotherapie³⁰; sie sei Freiheitszeugnis und könne „daher nicht als autoritäre Predigt vom übermächtigen Anspruch des Heiligen Gottes geschehen“³¹. Die Kritik wird hier sicher ungerecht, da sie der Eigenbedeutung und

²⁶ E. Thurneysen, a. a. O. 114 ff.

²⁷ Ebd. 9.

³⁰ D. Stollberg, a. a. O. 33.

²⁸ J. Scharfenberg, a. a. O. 15 ff.

²⁹ Ebd. 22.

dem Auftrag der Verkündigung nicht gerecht wird und ihr nur autoritäre Vermittlung zuschreibt. Aber leiden nicht beide Positionen an derselben Schwäche, nämlich an einem Methodenmonismus, der die Kontroverse von vornherein vergiftet?

Beichte als Modell

Wie verdächtig das Entweder-Oder wirkt, läßt sich gerade am Beispiel der Beichte zeigen. Kaum eine seelsorgliche Institution hat im Lauf der Geschichte einen so starken Gestaltwandel erfahren wie die Beichte. Hier ist das Problem der Überschneidung pastoraler Funktionen uralte. Geht man von der konkreten pastoralen Situation aus, so muß der sündige Christ von der Seelsorge Bekehrungshilfen erwarten, die verschiedene Wirkformen darstellen und daher auch unterschiedliche Methoden verlangen: 1. Die Kirche sagt ihm das Urteil Gottes über die Sünde und die frohe Botschaft seiner Erlösung „auf den Kopf“ zu (kerygmatischer Vollzug). 2. Sie vollzieht durch die liturgische Lossprechung seine Rekonziliation (sakramentaler Vollzug). 3. Sie bietet ihm durch gezielte seelsorgliche Beratung die Hilfe zur Erneuerung seines christlichen Lebens an („Seelenführung“). Es leuchtet ohne weiteres ein, daß alle drei Vollzüge vonnöten sind, daß jeder seine eigene Gestalt und Methode hat und daß keiner durch die anderen verdrängt werden soll. Die unbewältigte Schwierigkeit besteht aber darin, daß sich schwerlich alle drei Vollzüge in einem Bußakt zur methodischen Einheit verbinden lassen (in derselben Lage befindet sich der Lehrer, der in derselben Klasse sowohl unterrichten wie auch erziehen soll; wobei sich die Methoden der beiden Vollzüge teilweise zuwiderlaufen; es gibt hier keine institutionelle Lösung, sondern nur eine Überbrückung in der Person des Lehrers).

In der Geschichte der Bußinstitution hat die Schwierigkeit dazu geführt, daß fast immer eines der drei Elemente die anderen unterdrückte oder daß die Aufgaben getrennt vollzogen wurden. Unter früheren gesellschaftlichen Bedingungen war es auch noch leichter, die christliche Lebenshilfe als Anweisung und „Zuspruch“ mit der Absolution zu verbinden. Der Vollzug hatte immer sakramentalen und liturgischen Charakter, wenn auch in letzter Zeit durch die Bußgottesdienste das Element der Verkündigung aufgewertet wurde. Daß die seelsorgliche Beratung und damit der mitmenschliche Bezug in der liturgischen Anonymität so lange vernachlässigt wurde, dürfte Mitursache dafür sein, daß die Beichte ihren Sitz im Leben zu verlieren droht. Die protestantische Erfahrung sollte uns aber davor warnen, eine Rettung der Beichte davon zu erwarten, daß man sie wieder einseitig auf Verkündigung und Lebenshilfe allein abstellt³¹. Das Problem scheint heute abstrakt und institutionell nicht lösbar. Wir können aber – in ökumenischer Übereinstimmung – berechnete Hoffnung auf die Person des ausgebildeten Seelsorgers setzen, der in der konkreten Situation die Entscheidung trifft, welche Aufgabe fällig ist, und der, wenn nötig, sakramentale Absolution, Seelenführung und Verkündigung verbindet, ohne daß der methodische Bruch seinen Heildienst beeinträchtigen muß.

Aufgaben der Praktischen Theologie

Die Praktische Theologie hat in der gegebenen Lage noch viele humanwissenschaftliche Erkenntnisse zu integrieren. Sie kann dabei nicht einfach und freimütig ins Arsenal der Psychoanalyse greifen und sich auswählen, was paßt, während sie andererseits ein weltanschauliches Verdikt verhängt³². Das Verhältnis zu den „Hilfswissenschaften“ wandelt sich zu einer sinnvollen Zusammenarbeit. Hier können nicht Methoden

³¹ D. Stollberg, *Seelsorge praktisch*, 3. Aufl., Göttingen 1971, 13.

³² Luther sah noch die verschiedenen Heilsaufgaben im Beichtvollzug verbunden als „vierte“ Wirkungsweise des Evangeliums „durch die Kraft der Schlüssel und auch per mutuum colloquium et consolationem fratrum“, zit. bei E. Herdieckerhoff, a. a. O. 37.

³³ Vgl. R. Riess, a. a. O. 60 f.

kopiert werden, schon aus dem Grund, weil den Humanwissenschaften das pastoral-theologische Formalobjekt fehlt: der Heilsbezug. Praktische Theologie hat vielmehr aus der Zusammenarbeit mit den säkularen Disziplinen ihre eigene Pastoralpsychologie, -soziologie usw. zu entwickeln. Dabei bleibt in der Praxis, etwa im Krankenhaus, immer noch das Postulat des Teamworks zwischen Seelsorger, Arzt, Sozialarbeiter und Therapeut.

Da sich die notwendige pastorale Ausbildung nicht auf Information beschränken kann, schiebt sich die Einübung wieder stark in den Vordergrund, wie sie sich, ausgehend von der amerikanischen Seelsorgebewegung, im Clinical Pastoral Training, im Pastoral Counseling und in der Gruppenseelsorge bereits eingeführt hat.

Die Auseinandersetzung zwischen kirchlicher Seelsorge und weltlicher Therapie im Säkularisationsprozeß einerseits und zwischen kerygmatischer und therapeutischer Bestimmung der Seelsorge andererseits hat wohl der Praktischen Theologie schwere Probleme gebracht, gleichzeitig aber neue Denkanstöße gegeben, einer Lösung näherzukommen auf dem Weg zu einer zeit- und sendungsgerechten Seelsorge.

ALEXANDER DORDETT

Streiflichter zur Codex-Reform

Die folgende Übersicht wurde geboten unter Verwendung der amtlichen Verlautbarungen der Codex-Revisions-Kommission mit dem Titel „*Communicationes*“. Sie erscheinen halbjährlich seit dem Jahre 1969 und bieten fortlaufende Berichte über die Tätigkeit der Kommissionen. Mein privates Wissen als Konsultor dieser Kommission habe ich nicht verwendet.

I. Allgemeines

1. Notwendigkeit einer Reform

Als am 28. März 1963 die Codex-Revisions-Kommission gegründet wurde¹, waren seit der Promulgation des CIC (1917) keine 50 Jahre vergangen. Die Frage ist nicht unberechtigt, warum ein Gesetzeswerk in so kurzer Zeit veraltet war. In etwa beantwortet der Codex diese Frage selbst, wenn im can. 6 vermerkt wird, daß das neue Gesetz die frühere Disziplin zum großen Teil beibehalte². Das bedingt eine Bindung an eine Rechtsentwicklung, die in den Sammlungen zwischen dem 12. und 15. Jh. festgehalten worden war. Als Leitsatz für die Tätigkeit der päpstlichen Kommission gilt diese Bindung nicht, sondern das Recht ist unseren Zeitverhältnissen auftragsgemäß anzupassen. Wenn diese Tätigkeit als Revision bezeichnet wird, so darf der Ausdruck nicht darüber hinwegtäuschen, daß eher an eine gründliche Revision als an eine behutsame Anpassung zu denken ist. In diesem Sinn kann man von einer Reform des Kirchenrechts sprechen³.

Wir wollen nicht übersehen, daß unsere Zeit nicht die günstigsten Voraussetzungen mit sich bringt. Auch wenn es heißt, die Erneuerung des Rechts habe gemäß den Dekreten des II. Vatikanums zu erfolgen, so darf nicht unbeachtet bleiben, daß dieses

¹ *Communicationes* (= C) I (1969) 5.

² Ansprache des Papstes an die Kardinäle, Konsultoren und Beamten der Kommission: AAS 57 (1965) 985—999 mit dem Hinweis auf can. 6 als Prinzip.

³ Vor der Bischofssynode (30. 9. bis 4. 10. 1967) berichtete Kard. Felici über die Arbeit der Kommission: es handle sich um eine grundlegende Erneuerung des Gesetzeswerkes unter Berücksichtigung der theologischen Voraussetzungen.

Konzil eine Reihe von Denkanstößen gegeben hat, die einen Anfang bedeuten. In manchen Belangen bedürfte es noch einer theologischen Weiterarbeit, ehe man durch eine juristische Formulierung einen Versteinerungsprozeß einleitet. Deshalb wird man den oft beklagten schleppenden Gang der Kommissionsarbeit nicht als einen unbedingten Übelstand ansehen. Vielleicht hätte man noch behutsamer vorgehen und durch eine möglichst umfassende Meinungseinholung die Weichen stellen können. Auch wäre es denkbar gewesen, durch vorläufige Regelungen jener Materien, die einer dringenden Neuordnung bedurften, eine Zeit der Kritik und Erprobung einzuschalten.

2. Arbeitsvorgang

Bei dem erwähnten Gremium handelt es sich um eine Kardinalskommission, der die Entscheidungen zukommen. Unterstützt wird sie von Konsultoren, unter denen als Fachleute Bischöfe, Priester, Ordensleute und Laien vertreten sind. Nach Fachgebieten geordnet sind sie 13 Spezialkommissionen zugewiesen worden, so daß eine Zentralkommission die Arbeiten koordiniert⁴. Nach einem jüngsten Bericht des Kardinal-Präses Felici wurden vom Mai 1966 bis zur Gegenwart insgesamt 180 Sitzungen abgehalten⁵. Der weitere Vorgang besteht darin, daß die Ergebnisse der Bischofs-synode zur Stellungnahme vorgelegt werden, dann aber der Gesamtepiskopat zur Mitarbeit aufgerufen wird. Die Schemata werden versandt und die beigelegten Voten dienen der Verbesserung des Entwurfes. Das geschah beim Grundgesetz der Kirche, beim Strafrechtsentwurf und nunmehr ist es das Sakramentenrecht, zu dem die Bischofskonferenzen Stellung beziehen sollen.

Dieser Arbeitsvorgang hat Kritik erfahren wegen unangemessener Geheimhaltung. Auch wenn es sich nicht um ein Geheimnis im eigentlichen Sinn des Wortes handelt, so ist nicht zu verkennen, daß eine Diskretion an den Tag gelegt wurde, die mit dem kurialen Ausdruck als Reservation gekennzeichnet ist⁶. Grundsätzlich müßte einem Gremium das Recht eingeräumt werden, in Ruhe arbeiten zu können, ohne durch vorzeitige Veröffentlichungen Pressionen zu unterliegen. Absichtlich hochgespielte Indiskretionen wurden dazu benützt, um die Kommission zu verdächtigen. Dazu gehörte auch die unbewiesene Behauptung, es handle sich um eine Manipulation seitens der römischen Kurie. Dabei vergaß man ganz, daß es gerade die Bischöfe waren, die aufgefordert wurden, Namen jener zu nennen, die als Konsultoren geeignet schienen. Es darf nicht wundernehmen, daß die Bischöfe vielfach jene nannten, die auch sonst ihre Ratgeber in kirchenrechtlichen Belangen waren. Das Bemühen um eine Manipulation hätte auch erfolglos bleiben müssen, da von Anfang an eine Ratseinholung und damit eine Kritik durch das gesamte Bischofskollegium vorgesehen war.

3. System des Codex

Die erste Frage ging dahin, ob für die Lateinische Kirche und die Ostkirchen ein gemeinsames Gesetzbuch zu schaffen sei, ungeachtet der Tatsache, daß für die Ostkirchen bereits 1935 eine Kommission zur Schaffung des Orientalischen Codex eingesetzt worden war. Seit 1949 sind Teilkodifikationen erschienen, die allerdings ihr Vorbild deutlich verrieten: den Lateinischen Codex⁷. Da nun die Ähnlichkeit gegeben war, so erschien die Frage nicht so sinnlos, ob es nicht besser sei, sich auf einen

⁴ Im Jänner 1966 waren 10 Spezialkommissionen (Unterkommissionen je nach Sachgebieten) sowie eine Zentral- oder Koordinierungskommission errichtet worden. 1967 wurden weitere Spezialkommissionen errichtet: C I (1969) 44 f. Die Zentralkommission erhielt den Auftrag, die Prinzipien der Revision aufzustellen.

⁵ Der Bericht des Kard. Felici nennt für 1975 den Stand von 48 Kardinälen, 104 Konsultoren und erwähnt insgesamt 180 Sitzungen seit 1966: PerRMCL 64 (1975) 24.

⁶ C I (1969) 98: „*reservatio prudens, quae labori peragendo proculdubio prodest.*“

⁷ Eherecht 1949; Prozeßrecht 1950; Ordensrecht 1952; Personenrecht 1957.

gemeinsamen Codex zu einigen. Auf diesen Vorschlag ist nicht eingegangen worden, vielmehr entschloß man sich dazu, getrennte Gesetzbücher zu schaffen. Das Problem wird vielmehr darin bestehen, daß die vielen Ostkirchen nun auf ein Gesetzbuch, das ihnen allen gemeinsam sein soll, festgelegt werden. Gleichsam als Klammer für alle Kirchen, aus denen die eine Gesamtkirche zusammenwächst, sollte ein Grundgesetz dienen, das mit der Bezeichnung „Lex fundamentalis“ bedacht wurde⁸. Die Begrenzung des Stoffes erlaubt es uns nicht, auf dieses Thema eigens einzugehen, da dies eine gesonderte Darstellung notwendig machte.

Zu entscheiden war, nach welchen Gesichtspunkten der neue Codex zu ordnen sei. Das bestehende Gesetzbuch wurde nach dem System des römischen Rechtsgelehrten Gaius eingeteilt: *personae*, *res*, *actiones*. Das System befriedigt keineswegs, da das kirchliche Verfassungsrecht nicht einfachhin als Personenrecht bezeichnet werden kann. Ebenso wenig befriedigt der Begriff des Sachenrechts, da so verschiedenartige Dinge wie Sakramente, kirchliches Lehramt, Benefizialwesen, Vermögensverwaltung u. a. m. sich nicht in den Begriff „Sache“ pressen lassen. Im deutschen Sprachraum bildete sich eine Einteilung in Verfassungsrecht und Verwaltungsrecht aus. Auch diese lehrbuchartige Einteilung konnte sich nicht allgemein durchsetzen. Zur Zeit besteht noch kein definitives System, sondern eine vorläufige Ordnung nach Sachgebieten⁹. Man möge nicht vergessen, daß auch das weltliche Recht nicht in eine gekünstelte Einteilung gepreßt worden ist, sondern die einzelnen Gesetzbücher gleichsam nebeneinander stehen. Neben der allgemeinen Weisung, gemäß den Dekreten des II. Vatikanums zu verfahren, hat die Zentralkommission Prinzipien erarbeitet, nach denen die Codex-Revision zu vollziehen ist. Es sind Leitsätze, die nicht willkürlich erfunden wurden, sondern dem Geist des Konzils entsprungen sind¹⁰.

II. Kleriker und Hierarchie

1. Allgemeine Klerikerbestimmungen

Auch weiterhin muß ein Kleriker einer Diözese inkardiniert sein. Die Neuerung wird darin bestehen, daß es sich hier auch um eine personale Prälatur handeln kann, sowie der Ordensmann seiner Gesellschaft inkardiniert wird. Die Exkardination wird insofern erleichtert, als dafür eine gerechte Ursache genügt und ein Kleriker fünf Jahre nach seiner Auswanderung für die neue Diözese optieren kann, sofern weder der ursprüngliche Ordinarius noch der Oberhirte, der den Betreffenden aufnehmen muß, Einspruch erhebt¹¹. Klerikerprivilegien im herkömmlichen Sinn werden nicht mehr genannt, geistliche Übungen werden nur empfohlen, lediglich das Breviergebet ist vorgeschrieben¹².

Es bleibt dem partikularen Gesetz überlassen, im einzelnen zu bestimmen, was standeswidriges oder standesfremdes Verhalten ist. Verboten bleiben lediglich: freiwillige Leistung des Militärdienstes, Übernahme öffentlicher Ämter, Beteiligung an

⁸ Am 20. November 1965 sprach Paul VI. vor den Mitgliedern und Konsultoren davon, daß zwei Codices und eine gemeinsame Lex fundamentalis vorgesehen seien: AAS 57 (1965) 985.

⁹ In der Sitzung vom 3. bis 7. 4. 1967 wurden die 10 Prinzipien der Reform beschlossen, das Schema der Lex fundamentalis behandelt sowie ein provisorisches System formuliert, da weder die römische Einteilung (*personae* — *res* — *actiones*) noch die deutsche Behandlung als Verfassungs- und Verwaltungsrecht befriedigen konnten. Eine endgültige Feststellung des Systems wurde als „nimis ardua“ bezeichnet: C I (1969) 101—113.

¹⁰ Stichwortartig werden sie genannt: I. Juristischer Charakter des Codex, II. Unterscheidung der beiden fora, III. Rücksichtnahme auf die pastorale Sorge, IV. Einverleibung der speziellen Fakultäten in den Codex, V. Anwendung des Subsidiaritätsprinzips, VI. Rechtsschutz der einzelnen, VII. Verwaltungsgerichtsbarkeit, VIII. Territoriale Gliederung der Kirche, IX. Erneuerung des Strafrechts, X. Schaffung eines neuen Systems für den Codex. — Die Grundsätze wurden von der Bischofssynode (30. 9. bis 4. 10. 1967) angenommen: C I (1969) 99 f.

¹¹ C III (1971) 189 ff.

¹² Ebd. 192 f.

politischer Parteitätigkeit, außer die zuständige kirchliche Autorität erachtet das für nützlich. Unverändert bleibt das Verbot, Handel zu treiben¹³. Da der Begriff des Benefiziums fragwürdig geworden ist, wird in Zukunft das kirchliche Amt zumindest den Vorrang gewinnen. In diesem Zusammenhang ist die Rede davon, daß gewisse jurisdiktionelle Befugnisse auch Laien verliehen werden können¹⁴.

2. Kirchliche Gliederungen

Neben den Bischöfen der Diözese, des Apostolischen Vikariates und der Präfektur wird auch die Abtei und Prälatur mit eigenem Volk (statt dem kodikarischen Ausdruck „nullius“) erwähnt. Neu ist die Nennung der Apostolischen Administratur, die im Codex als eigenes Gebiet nicht erwähnt wird (genannt wird nur der Administrator als Bistumsverweser)¹⁵.

Das territoriale Prinzip wird insofern durchbrochen, als auch andere Kriterien genannt werden, die eine kirchliche Sprengelbildung ermöglichen. Es handelt sich um personale Prälaturen für eine bestimmte Menschengruppe¹⁶. Im Codex vermißt man eine Definition der Pfarre. Im Entwurf wird sie bezeichnet als eine Gemeinschaft von Gläubigen oder ein Teil des Volkes Gottes, deren Sorge einem Pfarrer anvertraut wurde. Wie bei einer Diözese kann auch der Bischof Personalpfarren errichten (nach Ritus, Volkstum, Sprache u. a. Gründen)¹⁷.

Im Anschluß an das II. Vatikanum wird der Ausdruck kirchliche Region erwähnt, zu der die Kirchenprovinzen der gleichen Nation zusammengefaßt werden können. Es wäre denkbar, daß man über die Grenzen einer Nation (im kirchenrechtlichen Sinn) hinaus noch größere Regionen schafft. Die Bedeutung einer derartigen Region zeigt sich darin, daß nun an die Stelle des Plenar- oder Nationalkonzils das Regionalkonzil tritt. Der Codex schreibt nicht vor, wie häufig solche Kirchenversammlungen abzuhalten sind; der Entwurf sieht nunmehr vor, daß dies alle 20 Jahre zu geschehen habe. Für Kirchenprovinzen hingegen, die einer derartigen Region angehören, ist betreffs Abhaltung des Regionalkonzils keine Zeit vorgesehen. Das Regionalkonzil wird von der Bischofskonferenz einberufen; der Vorsitz wird von der Bischofskonferenz gewählt. Die Beschlüsse bedürfen einer Bestätigung durch den Apostolischen Stuhl¹⁸. Hinsichtlich der Bischofskonferenzen erwähnt der Entwurf die vom II. Vatikanum und dessen Ausführungsbestimmungen erlassenen Neuregelungen¹⁹.

3. Bischöfe

Es wird unterschieden zwischen Diözesan- und Titularbischöfen. Bei letzteren zwischen Koadjutoren bzw. Hilfsbischöfen und den einfachen Titularbischöfen, die keine bestimmte Funktion in einer Diözese haben²⁰.

Bezüglich der bischöflichen Kurie, dem Generalvikar, dem Bischofsvikar, dem Priester- rat und Pastoralrat werden die bereits erlassenen Bestimmungen erneut aufgezählt²¹. Neu ist die Erwähnung eines Kollegiums von Konsultoren, das aus einigen Mitgliedern des Priesterrates besteht. Dieses Kollegium (also der verkleinerte Priesterrat) wählt auch im Falle der Sedisvakanz den Administrator der Diözese, der anstelle des bisherigen Kapitularvikars den Sprengel interimistisch leitet²².

4. Ordensleute

Einige terminologische Änderungen sind zu erwähnen. Der Ordensstand wird als *institutum perfectionis* bezeichnet, die einzelnen Ordensgenossenschaften als *institutum*, die einzelne Provinz als *pars instituti*, das einzelne Haus als *sedes*, die

¹³ Ebd. 194.

¹⁴ Ebd. 195.

¹⁵ C IV (1972) 40.

¹⁶ Ebd. 42.

¹⁷ Ebd. 42.

¹⁸ Ebd. 44—46.

¹⁹ Ebd. 48 f.

²⁰ C V (1973) 217.

²¹ Ebd. 226, 230.

²² Ebd. 230 u. 235.

Novizen als *candidati*, durch die Profeß erfolgt die *cooptatio*. Bei den Gelübden wird nicht unterschieden zwischen einfachen und feierlichen (die Frage ist noch nicht geklärt), sondern zwischen zeitlichen und definitiven. Der Obere wird als *moderator* bezeichnet, der Untergebene als *sodalis*²³. Für den Ordensstand gilt, daß die *vita communis* als integrierender Teil betrachtet wird, so daß auch jener nicht aufhört Ordensmann zu sein, der nicht innerhalb einer Kommunität leben kann. Hingegen ist die Übernahme der 3 Räte durch Gelübde für den Ordensstand wesentlich²⁴.

Für die Klassifizierung wird unterschieden zwischen Mönchen, Kanonikern, Konventualinstituten und Apostolischen Instituten. Dazu kommen die Institute ohne Gelübde, die nunmehr den Namen erhalten: *instituta vitae apostolicae consociatae*. Säkularinstitute schließlich unterscheiden sich zwar nicht von den Laien, sie führen jedoch ein Leben nach den evangelischen Räten und werden als solche von der Kirche anerkannt²⁵. Bei den monastischen Instituten fällt der Ausdruck *klerikal* und *laikal*. Die Unterstellung von Nonnen unter den parallelen Mönchsorden gilt nicht als ein Zeichen der Reife und wird deshalb als Diskriminierung aufgegeben. Nichts spricht jedoch gegen das Bestehen einer *consociatio*²⁶. Die Nonnenklausur ist nur in beschaulichen Klöstern einzuführen und gilt dann als päpstliche Klausur. Andere Nonnenklöster, die sich Apostolatsaufgaben weihen, werden nicht zur Errichtung der päpstlichen Klausur verhalten. Für andere Ordensleute, Männer und Frauen, wird über die Klausur nichts ausgesagt; das bleibt der partikularen Gesetzgebung überlassen²⁷.

Die Kanoniker führen ein Leben, das dem Gotteslob und dem priesterlichen Dienst, besonders in Pfarren, geweiht ist²⁸. Konventualinstitute sind zwar nicht mit den Bettelorden gleichzusetzen, zeichnen sich jedoch durch eine gewisse Strenge des Lebens aus²⁹. Die Apostolischen Institute hingegen sind vor allem dem priesterlichen Dienst gewidmet³⁰.

Eine gewisse Änderung hat auch der Gedanke der Exemption erfahren. So wird festgehalten, daß für alle Ordensgenossenschaften der Gedanke der Autonomie ausschlaggebend ist, damit sie ihre Identität wahren können. Auch die exempten Orden unterstehen dem Ordinarius in ihrer Tätigkeit, dem Kult, der Predigt, der Katechese, der Unterweisung, der Schule und dem Apostolat. Die Exemption bezieht sich auf die innere Ordnung, durch welche die betreffenden Ordensleute der bischöflichen Jurisdiktion entzogen werden³¹.

III. Eherecht

Da das Schema des neuen Eherechts in einer italienischen Zeitung vollständig veröffentlicht worden ist und Navarrete den Artikel in den „*Periodica*“ bringt, halte ich mich an diesen Text³².

Die Definition der Ehe hält sich an die herkömmliche Ausdrucksweise. Auch wenn die kodikarische Ausdrucksweise über den primären und sekundären Zweck nicht aufgegriffen wird, so klingt sie auf in der Wendung, daß die Ehe hingeordnet sei auf die Zeugung von Nachkommenschaft (can. 2 § 1). Den Bischofskonferenzen kommt es zu, das Aufgebot zu regeln (can. 9 u. 12). Es ist zu fragen, warum diese Einrichtung überhaupt beibehalten wurde. Navarrete bezeichnet sie als eine verehrungswürdige Reliquie³³. Die Ehehindernisse sind nur für jene verpflichtend, die in der katholischen

²³ C VII (1975) 90.

²⁴ C VI (1974) 79.

²⁵ C V (1973) 67 sowie C VII (1975) 71—81.

²⁶ C VI (1974) 87 u. 90.

²⁷ Ebd. 85 ff.

²⁸ U. Navarrete beruft sich auf die Veröffentlichung in: *Il Regno* (19, Doc. 1 apr. 1974, 192—203) und brachte das Schema in: *PerRMCL* 63 (1974) 611—658 unter dem Titel: *Schema iuris recogniti „De Matrimonio“*, *Textus et observationes*.

²⁹ Ebd. 617.

²⁷ Ebd. 91 f.

²⁸ C VII (1975) 71.

²⁹ Ebd. 73.

³⁰ Ebd. 75 f.

Kirche getauft oder in sie aufgenommen worden sind. Das wäre eine selbstverständliche Folge, wenn der Gesetzgeber sich dazu aufrufen könnte, die Verbindlichkeit des positiven kirchlichen Rechts nur auf jene Personenkreise zu beschränken. Neu ist die zusätzliche Bestimmung, daß die Ehehindernisse für jene nicht gelten, die durch einen formellen Akt oder notorisch von der Kirche abgefallen sind (can. 21). Der formelle Akt dürfte in einer ausdrücklichen Erklärung zu sehen sein, was ein notorischer Kirchenabfall ist, läßt Zweifel offen.

Im Dringlichkeitsfall hat der Bischof Dispensgewalt von allen positiv-rechtlichen Ehehindernissen und — falls der Bischof nicht mehr angegangen werden kann — auch jene Personenkreise (mit kleinen Abänderungen), die im Codex erwähnt werden (cann. 26 bis 28). Ob das Hindernis der Priesterweihe darunterfällt, muß noch vom Papst entschieden werden. Terminologisch ist beim aufschiebenden Hindernis an die Stelle des Wortes „impediens“ der Ausdruck „prohibens“ getreten (can. 18). Leider ist bei der Definition des öffentlichen Hindernisses (can. 19) so manche Unklarheit geblieben, da es heißt, es müsse sich um ein Hindernis handeln, das aus öffentlichen Fakten hervorgeht oder sonstwie bewiesen werden kann.

Geblieben sind von den Eheverboten das öffentliche Gelübde der Keuschheit (can. 32) (wenn es zeitlich ist), die gesetzliche Verwandtschaft (can. 33) und die Mischehe (can. 38). Unseres Erachtens sind alle 3 Hindernisse überflüssig³⁴. Die Eheschließung ist für einen Ordensmann nach Ablegung der Gelübde bereits von anderer Seite her verboten, entgegenstehende staatliche Bestimmungen könnten durch eine generelle Klausel erfaßt werden, die bekenntnisverschiedene Ehe bedarf zwar einer Regelung, sollte aber nicht mehr als Ehehindernis aufgestellt werden, zumal aus jedem vernünftigen Grund dispensiert werden kann und durch die Dispenspraxis der Gedanke einer Nachsicht vom Gesetz verlorengegangen ist. Von den trennenden Hindernissen wurden jene gestrichen, die bisher als Hindernisse minoris gradus galten. Geblieben sind das öffentliche ewige Gelübde der Keuschheit (can. 46), der Gattenmord (can. 48) im Hinblick auf eine neue Eheschließung, Verwandtschaft, Schwägerschaft und öffentliche Ehrbarkeit (cann. 49–51).

Bei der Impotenz (can. 41) wird vermerkt, daß es sich um eine Unfähigkeit zum Geschlechtsverkehr handeln müsse. Nähere Umschreibungen gibt der Gesetzgeber nicht, aufschlußreich ist jedoch ein Sitzungsbericht über Beratungen zu dieser Materie. Die bisherige Rotaljudikatur wich nicht nur von medizinischen Erkenntnissen ab, sondern ist auch in sich inkonsequent. Eine Frau gilt als ehefähig, auch wenn sie der postvaginalen Organe entbehrt, vom Mann wird jedoch die Erzeugung und Ausstoßung des semen verum verlangt. Die Inkonsequenz wird noch größer, wenn in einem Atemzug vermerkt wird, daß das „semen verum“ nicht kindererzeugend (prolificum) sein müsse. Über die Notwendigkeit dieses semen verum im Sinne der Rotaljudikatur stimmten die Konsultoren ab. Von ihnen waren 16 gegen diese Begriffsbestimmung, zwei dafür. Man beschränkte sich auf den Ausdruck einer „seminatio ordinaria“. Es scheint, daß der Ausdruck nicht genügend abgeklärt ist, denn anschließend daran wurde noch die Frage erörtert, ob es genüge, daß der Mann fähig sei zu einer copula, die imstande ist, die libido zu sättigen. Der Ausgang war unbefriedigend: 7 stimmten dafür, 7 dagegen und 1 Konsultor enthielt sich der Stimme³⁵.

Das Hindernis des Frauenraubes (can. 47) ist geblieben, unseres Erachtens überflüssigerweise. Hinsichtlich des ehelichen Konsenses gibt es zwei wichtige Neuerungen: Bisher wurde die Geisteskrankheit nicht im Eherecht eigens erwähnt, man konnte sie allenfalls bei can. 1081 subsumieren, wenn vom ehelichen Willen die Rede war, ohne den keine Ehe geschlossen werden kann. Jetzt heißt es, daß jemand eheunfähig ist,

³⁴ Im selben Sinn *Navarrete*, ebd. 629.

³⁵ De impotentia matrimonium dirimenti: C VI (1974) 188—191.

wenn er des Vernunftgebrauches entbehrt. Die Formulierung läßt wohl die Deutung zu, daß es sich nicht nur um Mängel des Erkennens handelt, sondern auch um eine intellektuelle oder volitive Beeinträchtigung der Urteilsfähigkeit im Sinne einer Entscheidungsunfähigkeit (can. 54). Neu ist die Bestimmung, daß auch die Unfähigkeit zur Übernahme ehelicher Verpflichtungen (can. 55) die Ehe ungültig macht, weil sich niemand zu etwas verpflichten kann, was er nicht zu erfüllen vermag. Es handelt sich also um einen neuen Nichtigkeitsgrund, dem freilich ein arger Schönheitsfehler anhaftet. Die Anomalie wird als psycho-sexual bezeichnet. An diesem Ausdruck sind beide Elemente anfechtbar. Es könnte sich um eine sexuelle Anomalie handeln (etwa eine hormonale), die nicht unbedingt psychisch sein muß. Es kann aber ebensogut psychische Beeinträchtigungen geben, die nicht sexuell verursacht sind.

Eine weitere Neuerung ist die Verungültigung der Ehe durch eine arglistige Täuschung, welche die eheliche Gemeinschaft in schwerwiegender Weise stört (can. 58). Es fragt sich hier, warum nicht einfachhin von einer Täuschung über einen schwerwiegenden Umstand gesprochen worden ist. Ferner müßte man prüfen, ob man nur den verschuldeten Irrtum berücksichtigt, oder auch jene irrige Annahme, die ohne Täuschungsabsicht entstanden war, weil z. B. der Ehegatte selbst nicht um diesen Umstand, der objektiv vorhanden ist, gewußt hat. Bedenklich erscheint uns auch bei der Aufzählung der Vorbehalte gegen die ehelichen Güter (Nachkommenschaft, Unauflöslichkeit und Treue) die Erwähnung des Ausschlusses der *communio vitae* (can. 61 § 2). Für die Ehegerichte werden sich zweifelsohne zahlreiche Unklarheiten ergeben.

Bedauerlicherweise ist bei der Neufassung des Konsensmangels von Furcht und Zwang (can. 62) die bisherige Formulierung mit einer geringfügigen Änderung übernommen worden. Die Rechtsprechung hat jedoch gezeigt, daß die Unterscheidung einer Furcht von außen oder von innen, gerechter- oder ungerechterweise eingefloßt, nicht nur mit Unklarheiten belastet ist, sondern in sich fragwürdig erscheint. Es würde genügen zu sagen: Eine Ehe ist ungültig, wenn sie unter schwerer Furcht zustandegekommen ist, so daß die Heirat sich als der einzige Ausweg erwies.

IV. Prozeßrecht

1. Das Streitverfahren

Das Anliegen besteht in einer Beschleunigung des Verfahrens, da die Kritik sich vor allem gegen die Verschleppung von Eheprozessen richtet. Ursache dafür ist zum Teil auch der Personalmangel, da nicht genügend Priester für eine Tätigkeit am Gericht freigestellt werden können. Aus diesem Grund ist im Entwurf im Anschluß an das *Motu Proprio „Causas matrimoniales“* eine Mitwirkung von Laien vorgesehen. Die Ernennung von Laien zu Notaren ist keine Neuerung, hingegen ist die Mitwirkung als Assessor oder Instruktor eine Erweiterung der Möglichkeiten. Von einer Entscheidung der Bischofskonferenz hängt es ab, ob in 1. Instanz auch ein Laienrichter neben zwei geistlichen Richtern tätig werden kann. Dem gleichen Gremium kommt es zu, über die Errichtung von Regionalgerichten zu befinden. In Zukunft soll der Offizial statt dieses nichtssagenden Titels als bischöflicher Vikar für die Gerichtsbarkeit bezeichnet werden, dem die Diözesanrichter zur Seite gestellt werden.

Um von überflüssigen Beschränkungen abzusehen, ist jedem das Klagerecht zugesprochen worden, auch Nichtgetaufte können vor dem kirchlichen Gericht agieren. Im Sinne einer Vereinfachung kann der Präses eine Klageschrift zurückweisen, allerdings mit Rekursrecht an das Kollegium. Wenn die Parteien nicht darauf beharren, selbst die Streitpunkte festzulegen, dann ist es Sache des Richters, die Festlegung der Streitpunkte zu formulieren. Im Sinne der Parteien werden dem Bandanwalt sowie den Advokaten — die Advokatur kann auch von Frauen ausgeübt werden — die gleiche

Stellung eingeräumt; wenn nicht besondere Gründe dagegen sprechen, kann der Advokat auch den Vernehmungen beiwohnen.

Die Aussage der Parteien soll in Zukunft nicht mehr als Geständnis, sondern als Bekundung (*declaratio*) bezeichnet werden. Der Sinn ist folgender: Ein Geständnis spricht zugunsten des Prozeßgegners und gegen das eigene Interesse. Eine Bekundung ist eine einfache Aussage, die auch im eigenen Interesse geschehen kann. Dieser Bekundung kommt zwar nicht volle Beweiskraft zu, sie soll jedoch in Zukunft mehr Berücksichtigung finden, um die Gefahr eines Beweisnotstandes abzuwehren. Eine Vereinfachung liegt auch in der Reduzierung der Gründe für die Nichtigkeit eines Urteiles. Im Anschluß an „*Causas matrimoniales*“ wird die Zuständigkeit erweitert auf den Ort, an dem der Beklagte einen nichtvorübergehenden Aufenthalt hat, sowie auf das Gericht, an das die Beweise leichter herangebracht werden können. Die zweitinstanzliche Bestätigung kann auch durch Dekret erfolgen³⁶.

2. Das Verwaltungsverfahren

Im Sinne eines Rechtsschutzes für den einzelnen und in Ansehung der Tatsache, daß bei der Apost. Signatur durch Errichtung einer 2. Sektion eine Art Verwaltungsgerichtsbarkeit eingeführt worden ist, soll nun dieser Gedanke einen Ausbau nach unten finden. Das bedeutet, daß jemand, der durch einen Verwaltungsakt sich benachteiligt glaubt, nicht nur einen Rekurs an den Apost. Stuhl einlegen kann, sondern die Möglichkeit hat, sich an ein Verwaltungsgericht zu wenden. Auf diese Weise ist die Wiederherstellung verletzter subjektiver Rechte eher gewährleistet als durch einen Rekurs.

Durch die Schaffung von zwei Instanzen ist eine Behandlung der Sache innerhalb des Landes ermöglicht. Während die Kommission bestrebt war, ein gesamtkirchliches Rahmengesetz zu schaffen, haben die Bischöfe Bayerns einen Entwurf erarbeiten lassen, der für die Kirchenprovinzen in Bayern vorgesehen ist. Die vorbildliche Arbeit diente auch der Kommission als Anregung³⁷.

V. Strafrecht

Es war ein Wunsch der Zentralkommission, das Strafrecht wirklichkeitsnaher zu gestalten. Aus diesem Grund wurden zwei Forderungen aufgestellt: Die Strafen sind im äußeren Rechtsbereich zu verhängen und nachzulassen, die Tatstrafen (sie treten durch Begehung der Tat automatisch ein) sind auf wenige Fälle zu reduzieren. Der bisherige Nachteil bestand darin, daß ein kompliziertes System geschaffen worden war, der Beichtvater jedoch befugt war, im Zusammenhang mit der Spendung des Bußsakramentes die Strafen nachzulassen. Es wurden theoretisch Berge errichtet, die dann einfachhin weggewischt erschienen. Damit im Zusammenhang steht auch das Überwuchern von Tatstrafen, deren Eintreten unkontrollierbar ist, so daß der Delinquent selbst darüber urteilen muß, ob die Strafe eingetreten ist oder nicht. Damit war der Laie überfordert und das Strafrecht zur Wirkungslosigkeit verurteilt. Freilich geriet man damit in ein Dilemma, weil der Exkommunizierte erst im äußeren Rechtsbereich um Absolution von der Strafe ansuchen muß. Das bedeutet Diffamierung und Verzug des Strafnachlasses. Deshalb schuf die Kommission die etwas seltsam anmutende Möglichkeit: Der Exkommunizierte kann und darf das Bußsakrament empfangen, auch wenn die Strafe nicht nachgelassen ist³⁸.

³⁶ C II (1970) 184—190.

³⁷ C II (1970) 192 ff u. C IV (1972) 36—38.

³⁸ C II (1970) 100—106.

Inzwischen wurde der Entwurf den Bischöfen vorgelegt, die Stellungnahmen sind eingegangen und im letzten Heft der „*Communicationes*“ in einem knappen Referat zusammengefaßt. Kritik wurde geübt, daß eine kirchliche Strafe auch ohne vorherige Strafandrohung durch das Gesetz in Ausnahmefällen verhängt werden kann. Fast alle loben die Unterscheidung zwischen dem äußeren und inneren Rechtsbereich, manche befürchten jedoch das Aufkommen einer zu rechtlichen Betrachtungsweise. Vor allem richtet sich die Kritik jedoch dagegen, daß der Exkommunizierte die sakramentale Absolution empfangen könne, weil das ekklesiologisch falsch sei. Hingegen wurde die Verminderung der Tatstrafen gelobt; manche wollen sie zur Gänze abschaffen, andere hingegen halten sie für höchst angemessen, weil sie an das Verantwortungsbewußtsein des einzelnen appellieren. Schließlich wurde daran Kritik geübt, daß bei Aufzählung der einzelnen Delikte — ihre Zahl wurde stark vermindert — zu oft von unbestimmten Strafen die Rede ist. Dadurch werde das Prinzip der Legalität geschwächt⁹⁹.

⁹⁹ C VII (1975) 93—97.

JOHANNES SINGER

Christ sein — Modell Küng*

„Diese Buch ist geschrieben für alle, die sich, aus welchen Gründen auch immer, ehrlich und aufrichtig informieren wollen, um was es im Christentum, im Christsein eigentlich geht“ (13). So die erklärte Absicht des Verfassers; es ist nun „faktisch doch so etwas wie eine kleine ‚Summe‘ des christlichen Glaubens geworden“ (14). Dazu muß Küng in vielen Sätteln reiten; er betätigt sich nicht nur in sämtlichen theologischen Disziplinen, in den biblischen vor allem, sondern auch in Religionswissenschaft, Philosophie, Sozialethik, Geschichte, Literatur, Musik, Soziologie, als Theoretiker und als Praktiker. Die Situation der Gegenwart schreit nach einem Zusammen des im Spezialistentum Zerfallenen, wie auf anderer Ebene das Phänomen Teilhard de Chardin bewiesen hat. Es ist Küng zu danken, den Mut zum Versuch (14) einer Synthese aufgebracht zu haben. Mit gutem Gespür greift er ein entscheidendes Anliegen der gegenwärtigen Stunde auf, die wachsend von Orientierungslosigkeit bedroht ist; das Buch „muß jetzt und nicht erst in drei oder dreißig Jahren erscheinen“ (14). Ob freilich die Theologie, insbesondere die für das Buch so zentrale Christologie, die überzeugende Auskunft parat hält, ist füglich zu bezweifeln¹. (Von der Bibelwissenschaft her hält der Autor die Situation für günstig.) Die Gefahr, den zweiten Schritt vor dem ersten zu machen, hat Küng auf sich genommen, offensichtlich um der Not und der Sache willen.

★

Trotz des enormen Umfanges des Buches ist die Grundaussage angenehm einfach: Inmitten der Herausforderung durch den modernen Humanismus und die Weltreligionen erhebt sich dringend die Frage nach dem unterscheidend Christlichen. Es ist dies der konkrete Jesus Christus von Nazaret. Seine Sache ist die Sache Gottes; diese aber ist das Wohl des Menschen, seine wahre Größe, seine letzte Würde (241).

* *Küng Hans*, *Christ sein*. (676.) Piper, München 21974. Ln. DM 38.—.

¹ Vgl. z. B. P. Schoonenberg, *Christologische Diskussion heute*, in: *ThPQ* 123 (1975) 105—117.

Um dieser Sache willen muß er sterben, wird aber von Gott in der Auferweckung bestätigt, daß er – und nicht seine Gegner – die Sache Gottes vertreten. Seine Nachfolge, das Christsein, ist darum göttlich radikales Menschsein in der individuellen und sozialen Dimension, im Leben und im Sterben.

Damit geht Küng auf ein Grundanliegen der Neuzeit ein, das in der Verkündigung noch immer nicht ernst genug aufgegriffen wird: „Der Mensch will heute vor allem Mensch sein“ (18). Der aber hat den geheimen Verdacht, daß das Christsein ihn daran hindere, weil es ihn sich selbst entfremde. Es scheint ihm durch ein Fremdgesetz verordnet. Wozu dann Christ sein? Gegen Ende des Buches artikuliert sich die Antwort immer deutlicher: „Um wahrhaft Mensch zu sein!... Das Christliche ist also kein Überbau und Unterbau des Menschlichen, sondern es ist im besten Sinne des Wortes – bewahrend, verneinend und übersteigend – die ‚Aufhebung‘ des Menschlichen“ (594); „wahrhaft Gottes Kind und so wahrhaft Mensch“ (391). Christsein ist durch Christus vermitteltes radikales Menschsein.

Es liegt ganz auf dieser Linie, wenn Küng in größter Entschiedenheit jeglicher Theologie den Prozeß macht, die das Wesen des Christentums auf „allgemeine Wahrheiten“ (104) reduzieren möchte, auf eine „Weltanschauung“, auf „ewige Ideen“ (112, 116), auf ein „ewig gültiges Prinzip“ oder einen „tiefsinnigen Mythos“ (138): „Nicht idealistisch nur um bleibend gültige Ideen ging es im Christentum von Anfang an“ (374). Vermutlich steht dem Verfasser die Tendenz vor Augen, in christlicher Theologie vielleicht doch ohne Christus auskommen zu können. Jedenfalls hat der Trend zum Wesen, zu immer abstrakteren Allgemeinheiten, eine lange Vergangenheit. Man erhofft sich die Entlastung vom Skandal eines für alle bedeutsamen geschichtlichen Ereignisses, vom Angewiesensein auf Zeugen, um den häßlichen Graben der Geschichte im Blick auf den Himmel ewiger Einsichten immer schon überstiegen zu haben. Vielmehr ist nach Küng „das Besondere des Christentums... dieser Jesus selbst, der in alter Sprache auch heute noch Christus genannt wird“ (115), eine „sehr konkrete Person“ – „Christentum besagt Bekenntnis zu diesem einen Namen“ (118). Die Stoßrichtung des Evangeliums geht in die Richtung vollendeter Konkretheit, dem durchschnittlichen abstrahierenden Denken geradezu entgegengesetzt. Die „konkrete Geschichte des Jesus von Nazaret“ hat in allem Theologisieren den Primat (453). Diese Geschichte verdichtet sich noch einmal: „Im gekreuzigten und doch lebendigen Christus ist die christliche Botschaft und der christliche Glaube konkret zusammengefaßt“. Er selbst ist die konkrete Wahrheit des Christentums (401). Konsequenterweise ist das Gesetz des christlichen Handelns nicht ein „abstraktes Prinzip“, sondern die „konkrete Person“ Jesu (535).

*

Weitere Positiva wurden und werden sicherlich von anderen – und besser – aufgezeigt. Die stellenweise sehr kritische Synthese Küngs wirft aber ihrerseits kritische Fragen auf. Eine Kritik an der Kritik nun ist generell heute eine Notwendigkeit, wenn sie auch von unerleuchteten Geistern leicht als Konservativismus mißverstanden wird. Der, an dem sich das endgültige Gelingen unseres Daseins in der Nachfolge entscheidet, ist Christus: nicht unbedingt aber in allen Zügen der Christus Küngs. Der Autor will ohnehin kein neues Christentum propagieren, und die Türen für die größere Wahrheit bleiben offen (14). Die Bedenken fasse ich so zusammen: Ich wünschte mir die oben gelobte Konkretheit Jesu Christi in einer gleich aufzuzeigenden Richtung noch konsequenter durchgehalten.

Wieder ist vorerst Küng ohne Einschränkung zuzustimmen, daß er das Konstitutivum Jesu dort sucht, wo es nach dem Zeugnis der Zeugen wirklich ist: in der Beziehung zur letzten Wirklichkeit, zu Gott – im wohlthuenden Gegensatz zu allerlei modischer Duodeztheologie. Dieser Bezug wird charakterisiert als „ungewöhnliche Verbundenheit“, als „besondere Gotteserfahrung“, als „eigenartige Unmittelbarkeit“ (307).

Durch sie ist Jesus Gottes „Sach-Walter in einem zutiefst innerlich-existentiellen Sinn“ (ebd. 427, 430), „persönlicher Botschafter“, „Treuhänder“, „Vertrauter“, „Freund Gottes“, so daß in der Begegnung mit ihm der Mensch unausweichlich und unmittelbar mit der letzten Wirklichkeit konfrontiert wurde (307). Aber eine einfache oder direkte Identifikation mit Gott habe er abgelehnt (166, 306, 434); andererseits ist er doch wieder „der sich mit Gott Identifizierende“, vermutlich analog zur Identifizierung Gottes mit ihm in der Auferweckung (373). „Sohn Gottes“ bedeutet, daß für den Glauben der wahre Mensch Jesus von Nazaret des einen wahren Gottes wirkliche Offenbarung ist. Daß sich in ihm Gott als der zeigt, der er ist. Daß im Wirken und in der Person Jesu Gott begegnet (434). Jesu göttliche Würde ist primär funktional aufzufassen, nicht physisch oder metaphysisch (438). Nach Kungs exegetischen Gewährsmännern habe sich Jesus nie einfach als der „Sohn“ bezeichnet (306; vgl. 308, 278). Die Frage ist dann allerdings, welche andere Grunderfahrung Jesus zu seiner spezifischen Abba-Anrede ermächtigte.

Es geht um die Tiefe dieser Beziehung: je tiefer sie ist, desto profunder die Identität seiner Person, desto konkreter die Gestalt. Nun erscheint aber die von der traditionellen Botschaft anvisierte letzte Tiefe bei Küng eher verschüttet. Er hat alle Mühe, das Mehr an Nähe zu bändigen, das sich im NT (427–430) und in den alten Konzilien (438–440) anmeldet. Der undifferenzierte Vorwurf einer „massiv hellenistisch-physizistisch verstandenen Gottessohnschaft“ (106) ist sofort da. Radikaleres Einssein Jesu mit Gott ebnet keineswegs das Anderssein in Differenz ein, sondern ermöglicht um so radikaleres Selbstsein, ermöglicht eine schlechthin unüberbietbare Identität seines Menschseins. Und je radikaler das Einssein Gottes mit Jesus, desto näher ist Gott in ihm der Menschenwelt. Diese Nähe muß aber nach dem Selbstverständnis des Evangeliums eschatologisch, qualitativ unüberbietbar sein. Wodurch unterscheidet sich letztlich der von Küng gemeinte Jesus Christus in seiner Gottesbeziehung von einem Propheten Jeremia etwa? Und drittens geht es, nochmals anders gewendet, auch um die Nähe Jesu zu seinen Menschenbrüdern. Nach einem unbestreitbar wahren Prinzip des Autors entspricht dem Verhältnis Jesu zum Vater das Verhältnis Jesu zu den Menschen (435). Eine nur funktionale Einheit mit dem Vater läßt nicht mehr als eine nur funktionale Einheit mit den Menschen zu. Genügt sie dem Heilshunger und der Erlösungsbedürftigkeit der Welt? Küng spricht davon, daß Gott in Jesu Leid sein ganzes „Mit-Leid“ geoffenbart habe (426); das Mitleid wäre noch glaubwürdiger, wenn sich dieser Gott noch radikaler als nur funktional ins Mit-Sein mit uns engagiert hätte: wenn er sich selbst nicht heraushielte. Mir scheint, daß die traditionelle hypostatische Union als Quellort der Erlösung eine höhere Meinung von der unermesslichen Tiefe und auch Würde des menschlichen Leides impliziert: daß Gott es nämlich nicht nur durch einen geopfertem Funktionär wegräumt, sondern in seinen personalen Innenraum einläßt, um es so aus der Welt zu schaffen, indem er es an sich selbst sich zu Tode rennen läßt.

Dieses m. E. verminderte Sohnsein Jesu hat Konsequenzen für die Auffassung von Gott. Die Trinität sei nach dem NT nur eine Wirk- und Offenbarungseinheit von Vater, Sohn und Geist. Der Sohn habe keine reale Präexistenz beim Vater, sondern nur eine ideale, indem er „schon immer in Gottes ewigem Schöpfungs- und Heilsplan“ sei (436). Angesichts der von Küng versuchten „Neuaussage“ taucht die folgenschwere Frage auf, ob ein von der Tradition asymptotisch angezielter trinitarischer oder eher ein „unitarischer“ Gott in Aporien oder gar in den Mythos führt, wenn es darum geht, in absolut bedürfnisloser Selbstentäußerung echte geschöpfliche Freiheit so zu begründen, daß jeder postulatorische Atheismus immer schon zu spät kommt. —

Dementsprechend liegt auch Kirche im Schatten. Sie lebt ja davon, wer ihr Gott und ihr Christus ist. Sie erscheint als eine aus der Leistung der Glaubenden stammende Vergemeinschaftung (468), in der vom Herrn gegebene Charismen wirksam wer-

den (476). Das Band Christus – Kirche ist nicht gerade begeisternd und einladend eng. Wieder einmal fehlt es diesem Gott an „entschiedener Entschiedenheit“ (H. Schlier). Können da noch so ehrliche und gutgemeinte Motive, in ihr zu bleiben (512 ff), etwas retten?



Zwar ließe sich die Abdunkelung noch weiter verfolgen. Wichtig ist jedoch, das Phänomen nach den Ursachen zu befragen.

Das hohe pastorale Ethos, die Sorge um die Botschaft in gegenwärtiger Zeit, das Fasziniertsein von Jesus – sie sind unbestritten. Küng kennt die Mentalität der Neuzeit, der das Evangelium in der Verleiblichung Kirche immer um Nummern zu groß ist. Geht dies aber einzig und allein auf Konto der übersetzenden Sprache? Eine Verkürzung des Evangeliums in seiner Substanz – man muß realistisch mit dieser Gefahr rechnen – bedeutete Verkürzung der Hoffnung und wäre ein Unrecht an den Menschen. Die Geschichte entgegenkommender Aggiornamenti, die nach einem befreiten Entlastungsgefühl in den Unglauben führten, ist vermutlich noch nicht geschrieben.

Auch das heiße ökumenische Interesse steht außer Zweifel. Ein allen gemeinsamer und akzeptabler Jesus Christus soll vorgestellt werden. Werden aber die Ostkirchen mit ihm einverstanden sein? Gewisse Positionen Küngs (z. B. Präexistenz, Jungfrauengeburt, Wort Gottes) würden, so scheint mir, tiefere Gräben aufreißen als jedes Filioque. Die katholische Theologie in Deutschland sollte endlich aufhören, unter Ökumenismus ein katholisch-protestantisches Gespräch zu verstehen².

Im Hintergrund des abgeschwächten Sohnseins Jesu, wie ich sagen zu müssen glaube, steht aber die Frage nach der Angemessenheit und Reichweite der Methode. Im Gegensatz zum Christus der Frömmigkeit, des Dogmas, der Schwärmer und der Literaten ist der Christus der historisch-kritischen Methode der wahre, wirkliche, geschichtliche Christus (148). Wiederum soll vorerst nicht bestritten werden, daß sie im Anderssein Jesu gegenüber der gesellschaftlichen Umwelt für die plastische Konkretheit seiner Gestalt Bedeutsames leistet (169–204).

Ist sie aber die zuständige – weil angemessene – Methode, wenn es um das eigentliche Geheimnis einer Person geht, um ihre tiefste Identität? Angesichts des Christusereignisses läßt sich nämlich eine Skala von Fragen aufstellen, etwa: War etwas? – Wie war es wirklich? – Wie war er wirklich? – Wer ist er wirklich? Nach dem bekannten Ranke-Wort, es gelte zu „zeigen, wie es eigentlich gewesen“³, dominiert eindeutig das Wie. Es spricht gewiß für die neutestamentliche Jesusüberlieferung, daß sie auch in diesem Sinn als relativ zuverlässig zu bezeichnen ist (vgl. 149). Aber es geht dem Evangelium nicht nur um das „Wie er“ oder gar „Wie es“, sondern um das „Wer er“. Das Christusereignis wirkte sich nämlich als adäquate literarische Gattung nicht die neutrale wissenschaftliche Geschichtsschreibung, sondern das engagierte und engagierende Zeugnis (145), erzwungen durch das abgründige Du Jesu in sich, das die von unserer „objektiven“ Wissenschaftlichkeit ersehnte Neutralität gar nicht zuläßt. Die Frage, wer er wirklich ist, ist bereits die Frage der Zeitgenossen Jesu und vor allem auch seine eigene an die Jünger. Sie ist die Frage der alten Konzilien und der Theologen bis Rahner, Kasper, Schoonenberg und Wiederkehr. Küng kennt diese Frage auch (146), biegt sie aber dahin ab, was in den Evangelien Bericht von wirklich Geschehenem und was Interpretation sei (ebd.); bezeichnenderweise käme gerade das vierte Evangelium für das Problem nur sehr beschränkt in Frage (145).

² Vgl. J. Ratzinger, Vorwort zu St. Harkianakis, Orthodoxe Kirche und Katholizismus, München 1975, 7.

³ Sämtliche Werke 33, VII.

H. Schlier ist der Meinung, daß die Historie außerstande sei, Antwort zu geben auf die Frage, wer Jesus ist. Sie diene der geistigen Annäherung an das vernünftig begreifbare Außenwesen vergangener Personen, Verhältnisse, Ereignisse⁴. Daher kommt es wohl, daß derartige Professorenchristusse — es gibt sie seit der Aufklärung in Mengen — im Durchschnitt so blaß sind. „Der historische Jesus ist nicht der wirkliche geschichtliche Jesus, sondern der unter bestimmten, begrenzenden Voraussetzungen ausgemachte und ausgelegte Jesus“⁵.



Diese und viele andere Fragen wirft Küngs Buch auf. Er ist vermutlich darüber nicht unglücklich; denn Fragen sprechen für, nicht nur gegen das Buch. Hier ging es um die nun schon bald 2000 Jahre alte Frage: Wer ist dieser? Die Zeiten, in denen sie aufs neue wach wird, sind nicht die schlechtesten. Sach-Walter Gottes in noch so innerlich-existentiellern Sinn zu sein, in noch so funktionaler Einheit mit dem Vater, scheint mir die Identität Jesu im Schatten zu belassen. Die Neuzeit hat im Rückgang in die Subjektivität wachsend das *Selbst*-Bewußtsein reflektiert. Solche Identität wird nur an absoluter Identität heil. Reicht da ein *Sach*-Walter?

⁴ H. Schlier, Zur Frage: Wer ist Jesus?, in: J. Gnllka (Hg.), Neues Testament und Kirche, Freiburg 1974, 363.

⁵ H. Schlier, a. a. O. 363 f. Zu diesen Voraussetzungen vgl. auch F. Hahn, Methodologische Überlegungen zur Rückfrage nach Jesus, in: K. Kertelge (Hg.), Rückfrage nach Jesus, Freiburg 1974 (Qu. disp. 63) 11—77. Hahn spricht von einer „letztlich inadäquaten Tendenz dieser Methode“ (57). — A. Grabner-Haider, Historisch-kritische Theologie und Glaube, in: *Communio* 3 (1974) 110—128. — K. Lehmann, Der hermeneutische Horizont der historisch-kritischen Exegese, in: *Gegenwart des Glaubens*, Mainz 1974, 54—93. Dort weitere Literatur der letzten Jahre (92 f). — G. Maier, Das Ende der historisch-kritischen Methode, Wuppertal 1974.

Römische Erlässe und Entscheidungen

Über die christliche Freude

Zum Pfingstfest 1975 rief Papst Paul VI. in einem Apostolischen Schreiben zu christlicher Freude auf, zur Freude im Hl. Geist, „die in der ganzen Welt widerhallen soll“. Er spricht einleitend von der Sehnsucht aller Menschen nach innerer Freude. An äußeren Glücksgütern mangle es heute oft nicht, dennoch blieben Überdruß und Traurigkeit bei vielen vorherrschend und steigern sich nicht selten zu Angst und Verzweiflung, die sich dann auch vom Lebensgenuß und von „künstlichen Paradiesen“ nicht vertreiben ließen. „Spürt man etwa die Ohnmacht, den industriellen Fortschritt in den Griff zu bekommen und die Gesellschaft in menschenwürdiger Weise zu gestalten? Oder handelt es sich eher um Einsamkeit, um einen ungestillten Hunger nach Liebe und Mitfühlen, um eine bestimmte innere Leere?“, fragt Paul VI. Um Licht in dieses Dunkel zu bringen, empfiehlt der Papst weltweite Solidarität der Menschen, Erziehung zu natürlicher Freude, Überwindung der „müden Traurigkeit“ im eigenen Herzen durch die Besinnung auf den göttlichen Heilsplan und die Frohbotschaft von seiner Liebe.

Der Christ wisse, daß sich in der Auferstehung Christi das Leid des Menschen verkläre. Die christliche Freude, eine Frucht des Hl. Geistes, bestehe darin, daß der menschliche Geist im Wissen um Geborgenheit und Liebe in Gott Ruhe und innere Erfüllung finde. Beispiele dafür sind die Heiligen, besonders die Gottesmutter Maria, sowie die Märtyrer, „die auch heute noch in manchen Ländern alles für Christus auf sich nehmen“, die Lehrmeister des geistlichen und mystischen Lebens im Osten und Westen. Der Papst nennt drei Gestalten, „die heute noch auf die Gesamtheit des christlichen Volkes eine große Anziehungskraft ausüben“: Franz von Assisi, der fast erblindet und in äußerster Armut seinen unvergeßlichen Preisgesang der Schöpfung anstimmte, Theresia von Lisieux, die sich ganz in die Hände Gottes fallen ließ, und Maximilian Kolbe, der freiwillig sein Leben hingab, um einen unbekannten Bruder zu retten. Dieser Anruf zur Freude gelte allen, den Kindern wie den Verantwortlichen in Familie, Beruf und Gesellschaft, den Kranken und Alten und auch denen, „die jenseits der sichtbaren Sphäre des Gottesvolkes leben“.

Das gegenwärtige Hl. Jahr sei ein Aufruf zur Bekehrung als „Fortschritt in der wahren Freiheit und in der Freude“. Weil aber keine Last mehr drücke als die der Sünde, sei das Jubiläumsjahr auch eine Einladung, Sinn und Übung des Bußsakramentes neu zu entdecken.

In einem eigenen Kapitel wendet sich der Papst an die Jugend. Wohl gäbe es im Verhältnis zur Jugend Schwierigkeiten für die Kirche, er habe aber dennoch allen Grund, der Jugend zu vertrauen; sie werde der Kirche nicht fehlen, „wenn es genügend Ältere gibt, die fähig sind, sie zu verstehen, sie zu lieben, sie zu führen und ihr eine Zukunft zu erschließen, indem sie ihr in aller Treue die bleibende Wahrheit überantworten“. Die gegenwärtige Krise der Welt verwirre viele, weil die Gesellschaft durch ein merkantiles, genußsüchtiges und materialistisches Zukunftsbild geprägt sei, gegen das sich zahlreiche Jugendliche instinktiv wehrten. Diese Generation stehe in Erwartung „von etwas anderem“. Der Papst versichert der Jugend: „So lähmend vielleicht das heute allgemein verbreitete Vorurteil ist, der menschliche Geist sei unfähig, die ewige und lebendigmachende Wahrheit zu finden, so tief und so befreiend ist die Freude der schließlich in der Kirche erkannten göttlichen Wahrheiten.“

Im letzten Kapitel erläutert der Papst erneut Sinn und Zielsetzung der Pilgerfahrten: Sie sollen, „sei es in Rom oder in der ganzen Kirche, die sich zu einem Leben im

Einklang mit der in Rom bewahrten authentischen Tradition verpflichtet weiß“, die Einheit neu beleben, und der Papst müsse „demütig, geduldig und mit Ausdauer – wenn auch vielleicht von vielen nicht verstanden – Zeugnis ablegen für den vom Herrn empfangenen Auftrag, die Herde zu leiten und die Brüder zu bestärken“. (Adhortatio Apostolica „Gaudete in Domino“ vom 19. Mai 1975, AAS LXVII [1975], 289–322.)

Übertritt von Geistlichen in eine andere Diözese

Die Apostolische Konstitution „Exsul Familia“ (1. August 1952) wie das Motuproprio „Ecclesiae sanctae“ (6. August 1966) haben den Übertritt von Geistlichen aus einer Diözese in eine andere und die Überseereisen des Klerus geregelt. Nun erweist es sich als notwendig, beide Dokumente aufeinander abzustimmen und den heutigen seelsorglichen Bedürfnissen anzupassen. Die Kongregation für die Bischöfe hat dazu folgende Normen erlassen: 1. Priester, die aus pastoralen Gründen in überseeische Länder reisen, brauchen kein Reskript des Hl. Stuhles, wie es „Exsul Familia“ vorsieht. 2. Die Verantwortung bezüglich der Reisen in überseeische Länder aus nicht streng pastoralen Gründen (studien-, erholungs- oder bildungshalber oder zum Zweck von Besuchen, Wallfahrten etc.) fällt in die Kompetenz des Ortsordinarius. Wenn diese Reisen mehr als zwei Monate dauern, ist die Zustimmung des Ordinarius a quo und des Ordinarius ad quem erforderlich. 3. Die Inkardination von Priestern in überseeische Diözesen erfolgt nach den Normen des CIC und „Ecclesiae sanctae“ (I, art 3, par. 5). 4. Ist der Ordinarius a quo verhindert, so ist die Erlaubnis der päpstlichen Kommission für die Betreuung der Auswanderer und Reisenden einzuholen. Alle entgegenstehenden Verordnungen sind aufgehoben. Diese Normen wurden von Paul VI. am 16. März 1974 bestätigt. (Veröffentlicht in Rom am 29. Juni 1974; „Linzer Diözesanblatt“ 1975, Nr. 5, 65 f.)

Studium des Kirchenrechts

Die Kongregation für das katholische Bildungswesen weist in einem Rundschreiben an die Bischöfe, Ordensoberen und Seminarrektoren auf Zweck, Bedeutung und Notwendigkeit des kanonischen Rechtes hin und regt zur Förderung dieses Studiums an, da unter den Priesteramtskandidaten Interesselosigkeit oder Abneigung gegenüber dem Kirchenrecht festgestellt wird. Man meint, das bisherige Kirchenrecht sei überholt und ein neues noch nicht vorgelegt. Dagegen betont die Kongregation, daß der CJC in seinen wesentlichen Teilen noch in Geltung stehe; es werde aber ständig getrachtet, den Zeiterfordernissen nach Möglichkeit zu entsprechen; die kirchliche Rechtsprechung sei nicht auf dem Stand von 1917 stehengeblieben, die Rechtsentwicklung sei in vielen Belangen durch zahlreiche Verordnungen des II. Vatikanums und durch nachkonziliare Dokumente weitergeführt worden. Zum anderen Teil sei das Unbehagen gegenüber dem Studium des Kirchenrechts in einer unvollständigen und unrichtigen Darstellung der Kirche als einer rein charismatischen und von jeder rechtlichen Struktur freien Gemeinschaft begründet. Dagegen wird auf die Ausführungen des letzten Konzils verwiesen, daß die Kirche „von Christus gegründet und als Gemeinschaft in dieser Welt organisiert und mit den geeigneten Mitteln für eine sichtbare und soziale Einheit ausgestattet worden ist“. Aus der Tatsache, daß die Kirche nicht nur eine Liebeskirche, sondern auch eine Rechtskirche ist, ergibt sich die Bedeutung des Kirchenrechtes und die Notwendigkeit des Rechtsstudiums. Im 3. Teil wird angeordnet: In jedem großen Seminar (Scholastikat), besonders in jeder theol. Fakultät sei ein Lehrstuhl für Kirchenrecht; sein Inhaber müsse den zukünftigen Priestern die Prinzipien und Normen für ihr pastorales Wirken vermitteln, ebenso einen Überblick über die allgemeine Rechtsgeschichte und die speziellen Verhältnisse in ihrem Gebiet unter Einbeziehung des jeweiligen Staatskirchenrechtes; dabei soll

die ökumenische Situation mit ihren eigenen Regelungen berücksichtigt werden; die Studenten sollen außerdem für eine spätere administrative oder richterliche Tätigkeit befähigt werden. Die Dozenten des Kirchenrechtes sollen ihre Lehrtätigkeit in enger Zusammenarbeit mit den Professoren der anderen kirchlichen Disziplinen ausüben. Schließlich werden die Ortsordinarien (und Ordensoberen) an ihre Verpflichtung gemahnt, das Studium des Kirchenrechtes nach Kräften zu fördern, die angehenden Priester dazu anzueifern und fähige Kandidaten für die Weiterbildung an die hiezu eingerichteten Studienanstalten zu schicken. (Rundschreiben der Kongregation für das katholische Bildungswesen vom 2. April 1975; PerRMCL 64 [1975] 3–10.)

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 die Vollmacht, von der im Ordo für die Aufnahme schon gültig Getaufte in die volle Gemeinschaft der Kirche (Praenotanda, n. 8) und im Ordo für die Firmung (Praenotanda, n. 7) die Rede ist und nach der ein vom Bischof für die Aufnahme bevollmächtigter Priester beim Akt der Aufnahme auch firmen kann, auch den Fall der Wiederaufnahme eines noch nicht gefirmten Apostaten einschlieÙe:

Antwort: Ja.

2. Ob durch das Dekret „Christus Dominus“ (n. 26) und durch das Motuproprio „Ecclesiae sanctae“ (I, n. 13 § 3) der Canon 355 § 2 CIC aufgehoben sei, nach dem das Amt eines Hilfsbischofs zugleich mit dem Amte des Diözesanbischofs erlischt:

Antwort: Ja, wenn nicht vom Apost. Stuhl im besonderen Fall ausdrücklich etwas anderes vorgesehen wird.

Papst Paul VI. hat diese Entscheidungen am 25. April 1975 gutgeheißten, approbiert und ihre Veröffentlichung angeordnet. (AAS LXVII [1975], 348.)

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.

- ADLER MANFRED, *Die Söhne der Finsternis*. 1. Teil: Die geplante Weltregierung. (65.) Künzli, Jestetten 1975. Kart. lam. S 29.—.
- ANALECTA CRACOVIENSIA V—VI, 1973 bis 1974. (564.) Polska Towarzystwo Teologiczne w Krakowie 1975. Brosch.
- BARDTKE HANS / PLÜGER OTTO, *Zusätze zu Esther*. Zusätze zu Daniel. (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit. Bd. I/1) (87.) Mohn, Gütersloh 1973. Kart. DM 25.—.
- BAYER NIKLAUS u. a., *Religion im Untergrund*. Die religiösen Randgruppen Jugendlicher in der Schweiz — Eine Herausforderung. (300.) Benziger, Einsiedeln 1975. Brosch. sfr 12.80.
- BECKER JÜRGEN, *Die Testamente der zwölf Patriarchen*. (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit. Bd. III/1) (163.) Mohn, Gütersloh 1974. Kart. DM 46.—.
- BISER EUGEN, *Glaubensverständnis*. Grundriß einer hermeneutischen Fundamentaltheologie. Theologisches Seminar) (192.) Herder, Freiburg 1975. Kart. lam. DM 24.—.
- DODD CHARLES HAROLD, *Der Mann, nach dem wir Christen heißen*. (Gestalten und Programme, Bd. 5) (190.) Lahn-V., Limburg 1975. Paperback DM 15.—.
- EDER PETER, *Gottes Reich in dieser Welt*. (155.) Pustet, Salzburg 1975. Kart. S 112.—, DM 16.—.
- FEULING FRITZ, *Die Freimaurer — unsere Brüder? Veränderte Freimaurerei oder veränderte Kirche?* (74.) Miriam-V., Jestetten 1975. Kart. lam. S 29.—.
- FRIES HEINRICH, *Von der Partnerschaft Gottes*. Wir sind nicht allein. (125.) (Herderbücherei 528) Freiburg 1975. Kart. lam. DM 4.90.
- GAVIGAN JOHANNES, *The Austro-Hungarian Province of the Augustinian Friars, 1646—1820*. Vol. I: Founding, External Development, and Superiors 1646—1683. (Studia Augustiniana Historica 1) (XV u. 150.) Ed. Analecta Augustiniana, Roma 1975. Kart.
- GRABNER-HAIDER ANTON, *Sprechen und Glauben*. Ein sprachanalytischer Beitrag zur Theorie und Methode der Religionspädagogik. (166.) Auer, Donauwörth 1975. Kart. lam. DM 18.80.
- HOFFMANN PAUL / EID VOLKER, *Jesus von Nazareth und eine christliche Moral*. Sittliche Perspektiven der Verkündigung Jesu. (Quaest. disp. 66) (259.) Herder, Freiburg 1975. Kart. lam. DM 35.—.
- KASTNER JÖRG, *Historiae foundationum monasteriorum*. Frühformen monastischer Institutionsgeschichtsschreibung im Mittelalter. (Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung 18) (VIII u. 193.) Argeo-Gesellschaft, München 1974. Kart. DM 24.—.
- KILIAN RUDOLF, *Ich bringe Leben in euch*. Propheten sprechen uns an. Biblische Situationen heute. (106.) KBW Stuttgart 1975. Snolin DM 12.80, S 98.60.
- KUPRANEC OREST F., *The Orthodox Church in Poland 1918—1939*. (Analecta OSBM, Ser. II, Sectio I, vol. XXXI) (XXI u. 235.) PP. Basiliani, Roma 1974. Kart.
- LUCIA M. SR., *Gott ist Liebe*. Worte der hl. Theresia von Lisieux. (30.) Künzli, Jestetten o. J. Kart. lam. S 9.90.
- NOWAK CLEMENS MARIA, *Und warum ich? Gedanken und Gebete*. (143.) Herder, Wien 1975. Kart. lam. S 82.—, DM 11.80.
- PAKOCs KARL, *Im Schatten Luzifers*. Roman. (234.) Miriam-V., Jestetten 1975. Brosch. lam. S 90.—.
- PATRYLO IS. I., *Fontes et Bibliographia historiae Ecclesiae Ucrainae*. (Analecta OSBM, Ser. II, Sectio I, vol. XXXIII) (XII u. 376.) PP. Basiliani, Roma 1975. Kart.
- PESENDORFER MARIANNE, *Partikulares Gesetz und partikularer Gesetzgeber im System des geltenden lateinischen Kirchenrechts*. (Kirche und Recht 12, Beihefte zum ÖAKR, hg. v. W. M. Plöchl) (134.) Herder, Wien 1975. Kart. lam. S 98.—, DM 16.80.
- PILZ JOSEF A., *Alles ist einmal Ankunft*. Meditationen. (56.) Carinthia, Klagenfurt 1975. Kart. S 42.—, DM 6.50.
- PRO ORIENTE, *Konziliarität und Kollegialität — Das Petrusamt — Christus und seine Kirche*. (267.) Tyrolia, Innsbruck 1975. Kart. lam. S 240.—, DM 34.—.
- PRÖLL FLORIAN (Hg.), *Johann Worath 1609—1680*. Bildhauer zwischen Renaissance und Barock. (Schlägler Schriften 3) (124 S., 54 Bildtafeln, 1 Faltkarte) ÖÖ. Landesverlag Linz 1975. Ln.
- ROTTER HANS, *Grundlagen der Moral*. Überlegungen zu einer moraltheologischen Hermeneutik. (184.) Benziger, Einsiedeln 1975. Kart. lam. sfr 25.—.
- RUF AMBROSIIUS KARL, *Grundkurs Moraltheologie*. I. Gesetz und Norm. (176.) Herder, Freiburg 1975. Kart. lam. DM 16.80.

SCHICK EDUARD, *Die Wahrheit siegt durch die Liebe*. Priesterliche Existenz nach dem zweiten Korintherbrief. (190.) KBW Stuttgart 1975. Snolin DM 24.—, S 184.80.

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.

SCHRANER ANTON, *Katholischer Katechismus*. (271.) Christiana-V., Stein am Rhein/Schweiz 1975. Plastik DM/sfr 9.80, S 69.—.

SCHWERMER JOSEF, *Psychologische Hilfen für das Seelsorgegespräch*. (120.) Don-Bosco-V., München 1974. Linson DM 14.80.

STUDIA WARMINSKIE XI 1974. (655.) Olsztyn 1974. Brosch. zl. 160.—.

TENZLER JOHANNES, *Selbstfindung und Gotteserfahrung*. Die Persönlichkeit C. G. Jungs und ihr zentraler Niederschlag in seiner „Komplexen Psychologie“. (Abh. z. Phil., Psychol., Soziol. d. Religion u. Ökumene, hg. v. J. Hasenfuß, NF 31) (400.) Schöningh, Paderborn 1975. Kart. DM 38.—.

TOURNIER PAUL, *Jeder Tag ist ein Abenteuer*. (222.) (Herder-Bücherei 531) Freiburg 1975. Kart. lam. DM 6.90.

VENETZ HERMANN-JOSEF, *Der Glaube weiß um die Zeit*. Zum paulinischen Verständnis der „Letzten Dinge“. Biblische Beiträge 11) (188.) Schweizerisches Kath. Bibelwerk 1975. Kart. sfr 24.—.

VRBECKY JOHANNES, *55 Arbeitsblätter zum Alten Testament*. (123.); Lösungsheft. Methodische Hinweise. Wiederholung in Quizform. (40.) Herder, Wien 1975. Kart. S 110.—, DM 16.80, bzw. S 26.—, DM 4.20.

WEBER WILFRIED, *Wege zum helfenden Gespräch*. Gesprächspsychotherapie in der Praxis. Ein Lernprogramm mit kurzen Lernimpulsen, konkreten Hinweisen und vielen praktischen Übungen. (158.) Reinhardt, München² 1974. Snolin DM 13.80.

WEHRLE PAUL, *Orientierung am Hörer*. Die Predigtlehre unter dem Einfluß des Aufklärungsprozesses. (Studien zur praktischen Theologie, hg. v. E. Feifel/E. Paul/G. Stachel. Bd. 8) (315.) Benziger, Einsiedeln 1975. Kart. lam. sfr 29.80.

WELTE BERNHARD, *Zeit und Geheimnis*. Philosophische Abhandlungen zur Sache Gottes in der Zeit der Welt. (325.) Herder, Freiburg 1975. Ln. DM 58.—.

ZIEGENAUS ANTON, *Umkehr — Versöhnung — Friede*. Zu einer theologisch verantworteten Praxis von Bußgottesdienst und Beichte. (324.) Herder, Freiburg 1975. Kart. lam. DM 35.—.

HERAUSGEBER

CARLEN LOUIS / STEINEGGER FRITZ, *Festschrift Nikolaus Grass*. I. Bd.: Abendländische und deutsche Rechtsgeschichte. Geschichte und Recht der Kirche. Geschichte und Recht Österreichs. (XIX, 813, 4 Farb-, 48

Schwarzweißtafeln) Universitäts-V. Wagner, Innsbruck 1974. Halb-Ln. S 1476.—.

CASSIANEUM DONAUWÜRTH, *Festschrift*. Hundert Jahre Cassianeum 1875—1975. (120.) Auer, Donauwörth 1975.

COMENIUS-INSTITUT, MÜNSTER / DEUTSCHER KATECHETENVEREIN MÜNCHEN, *Christliche Erziehung in Europa*. Bd. 1: England. (128.); Bd. 2: Niederlande. (154.) Calwer, Stuttgart/Kösel, München 1975. Kart. DM 15.80, bzw. 19.80.

FAKULTÄTSVERTRETUNG DER HOCHSCHÜLERSCHAFT AN DER THEOL. FAK. DER UNIV. INNSBRUCK, *Franz Schupp — Vermittlung im Fragment — Überlegungen zur Christologie*. (51.) ÖH-Druck, Innsbruck 1975. Geh.

HUCKE H. / QUACK E. / RENNINGS H., *Musik in der feiernden Gemeinde*. Hilfen zur Orientierung in der kirchenmusikalischen Theorie und Praxis. (Pastoralliturgische Reihe, hg. v. d. Lit. Inst. Salzburg, Trier, Zürich) (223.) Benziger, Einsiedeln / Herder, Freiburg 1974. Kart. lam.

LITURGISCHE INSTITUTE SALZBURG, TRIER, ZÜRICH, *Die Feier der Krankensakramente*. Volksausgabe. (93.) Benziger, Einsiedeln / Herder, Freiburg 1975. Kart. lam. DM 3.80.

NEIDHART WALTER / EGGENBERGER HANS, *Erzählbuch zur Bibel*. Theorie und Beispiele. (384.) Benziger, Einsiedeln / Kaufmann/TVZ, Zürich 1975. Snolin DM 21.50, sfr 24.50.

ROBERT CHARLES, *L'homme manipulé*. Pouvoir de l'homme sur l'homme, ses chances et ses limites. (Hommes et Eglise 6) (243.) Cerdic, Strasbourg 1974. Kart.

SCHMIDTCHEN GERHARD, *Umfrage unter Priesteramtskandidaten*. Studien- und Lebenssituation, Amtsverständnis, Berufsmotive, Einstellung zu Kirche und Gesellschaft. (Forschungsbericht des Instituts für Demoskopie Allensbach über eine im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz durchgeführte Erhebung) (X u. 242.) Herder, Freiburg 1975. Kart. lam. DM 45.—.

SCHWAGER HANS, *Schriften der Bibel*, literaturgeschichtlich geordnet. Sonderausgabe in einem Band. (691.) Calwer, Stuttgart / Kösel, München 1975. Paperback DM 18.—.

TORSY JAKOB, *Der große Namenstagskalender*. 3500 Namen und 1495 Lebensbeschreibungen unserer Heiligen. (Pastoralliturgische Reihe) (364.) Herder, Freiburg 1975. Kart. lam. DM 34.—.

VERBAND KATH. VERLEGER UND BUCHHÄNDLER, *Das kath. Schrifttum*. Ein systematisches Verzeichnis für Wissenschaft und Praxis. Gesamtausgabe 1975. (479.) Stuttgart 1975. Kart. DM 17.—.

WIENER JOSEF / ERHARTER HELMUT, *Zeichen des Heils*. Leitideen künftiger Sakramentenpastoral. Österreichische Pastoraltagung 2.—4. Jänner 1975. (144.) Herder, Wien 1975. Kart. S 106.—, DM 17.80.

BUCHBESPRECHUNGEN

PHILOSOPHIE

KRENN KURT, *Der einfache Mensch in Kirche und Theologie*. (Linzer Phil.-theol. Reihe, Bd. 3) (269.) Linz 1974. Kart. lam. S 98.—, DM 16.—.

Zum 300jährigen Bestehen einer phil.-theol. Hochschule dieses Thema für eine Festschrift zu wählen, ist bemerkenswert und lenkt allein schon durch die Themenstellung die Aufmerksamkeit auf sich. Nicht nur, daß die Linzer Phil.-theol. Hochschule inmitten „einfacher Menschen“ ihren Standort hat (wie schon aus dem historischen Aufriß des Festvortrages von J. Lenzenweger hervorgeht) — es sind fürwahr die einfachen Menschen, die die Basis der Kirche bilden und krisenhafte Entwicklungen in ihr durch ihre Konstanz überwinden helfen. Warum sollte nicht ihnen das theologische Interesse gelten? In der Tat sind nahezu alle Beiträge zum Thema des Nachdenkens wert.

Dazu einige inhaltliche Hinweise: So zeigt die Hebräerbriefinterpretation J. Singers zur Einfachheit des Glaubens, daß menschliche Existenz beinhaltet, eine Zukunft zu haben, welche die Gestalt des Du hat, unverfügbar ist und dem Menschen als freie Gnade begegnet. Der Mensch wird so vorgestellt als homo viator. Der atl. Beitrag von J. Marböck fragt nach der Möglichkeit des einfachen Menschen, die echten prophetischen Geister von den falschen zu unterscheiden, und erkennt sie in der ehrlichen und demütigen Frage nach dem alle menschlichen Maße brechenden, größeren Worte Gottes. Weihbischof A. Wagner zeichnet Jesus, den einfachen Gottmenschen, als den vollkommenen und gottgewollten Menschen. Von ganz besonderem Wert sind die Überlegungen von F. Klostermann über den einfachen Menschen. Sie vermitteln nicht nur ein sehr realistisches Bild vom Menschen in und außerhalb unserer Gemeinden, sondern verdeutlichen vor allem, daß es neben dem genuin einfachen Glauben auch eine sehr unreife, unterentwickelte „Einfachheit“ des Glaubens geben kann, die es als Fehlform des Glaubens und somit als Gefahr und Hindernis für den echten, ausgereiften Glauben zu überwinden gilt. Besonders dringlich ist eine gläubig-personale Grundhaltung und Hand in Hand damit gehend eine Konzentration auf das Wesentliche, Fundamentale und Zentrale des Glaubensinhaltes (Kurzformel!).

A. Gruber konfrontiert sodann mit den Schwierigkeiten der Erziehung der Jugend zum einfachen Leben; F. Huemer versucht im Anschluß daran konkrete Wege zur sittlich-religiösen Formung der Hauptschüler aufzuzeigen. Aus den Überlegungen K. Böcklingers zur Gewissensbildung geht hervor, daß der einfache Mensch weder simpel noch

kompliziert ist, sondern schlicht geprägt sein muß durch persönliche Verantwortung, personale Liebe und ein autoritäres Gewissen. So kommt es zu einer neuen Einheit der Einfachheit im Zusammenfallen von Simplität und Kompliziertheit. Einfach leben beinhaltet schließlich nach E. Röthlin von der gottgegebenen Mitte her leben. In einer ausführlichen Darlegung versucht G. Wildmann u. a. die Vorteile der übergegenständlichen Meditation in „bildloser Schau“ für den einfachen Menschen gegenüber der gegenständlichen Meditation mit der zumeist intellektuell überfrachteten Vorlage biblischer Grundgehalte darzutun. Je mehr Verstand, Leistung, Rentabilität in unseren Tagen dominieren, desto heftiger meldet sich auch die Kehrseite der menschlichen Natur: das Gefühl, das Verlangen nach dem unmittelbaren Erleben, nach der Emotion, desto mehr bedarf es nach J. Bergsmann auch der Gefühlsprache der Musik, wodurch Erlebnisse nicht über das Intellektualbewußtsein, sondern unmittelbar über die Emotion eintreten. Gefordert ist allerdings, daß die Musik in ihrer Art wahrhaftig sei, damit sie so eine „Funktion der menschlichen Gesamtpersönlichkeit“ werde.

R. Zinnhobler stellt das „Reformationswerk“ des G. F. Koller in Wels als ein Paradigma für den Umgang mit dem einfachen Menschen im Zeitalter der kath. Erneuerung vor. — G. Rombold skizziert J. H. Newmans Rechtfertigung des Glaubens des einfachen Menschen. Er verdeutlicht, daß N. dabei sowohl den Rationalismus als auch den Irrationalismus überwinden will, hinsichtlich der eigentlichen Lebensfragen (getreu der englischen Geistesgeschichte) das konkret-persönliche Denken über das theoretisch-wissenschaftliche stellt und deshalb hinter den Wahrscheinlichkeiten des Lebens letzte Wahrheit erkennt. Höchst interessant, aber auch brisant sind die Überlegungen K. Krenns, der den Weg (bzw. Irrweg) der einfachen Menschen zum Absoluten nachzeichnet. Im Gegensatz zur transzendierenden Bewegung im Verallgemeinern des Inhalts (der absoluten „Güte“, des absoluten „Lebens“), wie das etwa bei Thomas v. A. geschieht, erkennt Krenn die transzendierende Bewegung des einfachen Menschen im „Modus des Regelmäßigen, Konstanten, Ritualen“. Er nennt sie eine „modale und empirisch versuchte Transzendenz“ — ein Überlegungsgang, dem sich auf jeden Fall nachzugehen lohnt.

Nach der Lektüre der Beiträge kann man sich freilich des Eindrucks nicht erwehren, daß es sich mit dem „einfachen Menschen“ gar nicht so „einfach“ verhält, wie man das zunächst annehmen möchte. Ist aber der einfache Mensch weder simpel noch kompliziert, dann bleibt tatsächlich nur die „coincidentia oppositorum“, in der Gegensatzliches in einer neuen Einheit der Einfachheit

zusammenfällt. Vielleicht ist es dies, was die Beschäftigung mit diesem Band so interessant macht.

Passau

Heinrich Döring

DARMS GION, 700 Jahre Thomas von Aquin. Gedanken zu einem Jubiläum. (179.) Paulus-Verlag Freiburg/Schweiz 1974. Kart. lam. sfr. 24.—.

Bei dem Buch handelt es sich — meinem Eindruck nach — um eine Art Manifest des gesunden Menschenverstandes, so wie ihn D. versteht. Die einzelnen Teile dieses Manifestes schließen sich teils enger, teils auch sehr locker an Texte des hl. Thomas an. Der literarische Charakter des Buches ist polemisch gegenüber den Bewegungen vor allem in der Kirche, in denen D. den Geist der Zeit zu erkennen glaubt. Freilich bleibt alles ziemlich summarisch. Eine nähere Auseinandersetzung mit neueren Erörterungen zum Wahrheitsbegriff (etwa Heidegger, Gadamer, Wiplinger u. a.) gehört ebenso wenig zum Ziel des Vf. wie eine nähere Auseinandersetzung mit dem neueren spekulativen Thomismus (Maréchal, M. Müller, K. Rahner, G. Siewerth, E. B. Lotz).

Im 1. Abschnitt wird ein Wahrheitsbegriff dargelegt, der einem naiven Objektivismus zuzurechnen ist. Dieser ist nicht falsch, aber er geht auch nicht auf die Probleme ein, die dazu heute eigentlich zu erörtern sind. Der 2. Abschnitt, über Aktion und Kontemplation, bietet eine temperamentvolle Verteidigung des kontemplativen Lebens angesichts der modernen Hektik des Daseins, freilich in Verbindung mit einer angemessenen Aktivität. Der 3. Abschnitt behandelt das Verhältnis von Tradition und Fortschritt. Beide gehören nach D. zusammen und sind zu beurteilen vom jeweiligen Beitrag zur Wahrheit der Sache. Auch dies ist richtig gesehen, wenn es auch wenig hilft dort, wo konkrete Fragen, etwa der historischen Exegese, aufzuarbeiten sind. Der 4. Abschnitt plädiert für objektive Normen in der Moral, was verdienstvoll ist, wenn auch der Wunsch nach einer näheren Erläuterung dessen, was hier unter „objektiv“ verstanden wird, unerfüllt bleibt. Im 5. Abschnitt über Symbolik polemisiert D. gegen antisymbolische und puritanische Tendenzen, vor allem in der Liturgiereform, gestützt auf den allgemeinen Gedanken des hl. Thomas, daß der Geist sich im Sinnlichen ausdrücke. Auch dies ist nicht zu bezweifeln, nur hilft es wenig, wenn gefragt wird, welche Symbole etwa heute ins Spiel der Liturgie einzubringen sind. Der 6. Abschnitt gibt zwei ökumenische Perspektiven anhand von Texten des hl. Thomas. Zunächst wird darauf hingewiesen, daß Thomas wie Luther und K. Barth die Allwirksamkeit Gottes in Natur und Gnade betont, dann wird darauf eingegangen, daß Thomas die allen Menschen gemein-

same Vernunft unterstreicht, von der aus ein Gespräch mit allen möglich ist.

D. bemüht sich, in seinen polemischen Ausführungen immer auch dem Standpunkt seiner Gegner einigermaßen gerecht zu werden. Dies wirkt sympathisch. Der gesunde Menschenverstand, für den D. eine Lanze bricht, ist durchaus nicht engherzig und kleinlich verstanden. Im ganzen bleiben freilich die Ausführungen des Vf. in jener etwas unbestimmten Allgemeinheit, die für solche Manifeste kennzeichnend ist. Zwar werden einige der Diskussionspartner genannt, wie H. Küng (15) oder S. H. Pfürner (96). Aber häufig wird nur auf den „heutigen Menschen“ hingewiesen. Auch der eigene Standpunkt des Vf. wird zwar als traditionell bezeichnet, aber wiederum erfährt man nicht, was näher und genauer unter diesem Ausdruck verstanden werden soll. So bleibt der Eindruck einer zwar sympathischen, aber sehr allgemeinen und unbestimmten Diskussion.

Freiburg

Bernhard Welte

HIRSCH EIKE CHRISTIAN, Das Ende aller Gottesbeweise? Naturwissenschaftler antworten auf die religiöse Frage. (Stundenbücher Bd. 121) (120.) Furche-Verlag, Hamburg 1975. Kart. DM 7.80.

Der 1937 in Holland geborene Vf., Redakteur des Norddeutschen Rundfunks für den Problembereich „Religion und Gesellschaft“, war 1967 bis 1969 Mitarbeiter einer Projektgruppe im Kernforschungszentrum Karlsruhe. Er geht von der Glaubensnot vieler Christen aus und will berühmte Naturwissenschaftler zu Apologeten des Glaubens machen. Der „Gott der Philosophen“ und der „Gott der Bauern“ ist tot und so wird nach dem „Gott der Physiker“ gefragt.

Vf. führte mit W. Heisenberg, P. Jordan, C. Fr. von Weizsäcker und M. Eigen Gespräche, die zunächst für den Rundfunk aufgenommen wurden, hat diese Gespräche durch viele Zitate aus ihren Schriften erweitert und versucht in den einzelnen Kap. die religiös-wissenschaftliche Weltanschauung dieser Forscher darzulegen. H. geht der Frage nach dem Verhältnis von Religion und Naturwissenschaft nach. Für die großen „Klassiker der modernen Naturwissenschaft“ (Einstein, Heisenberg, Planck) ist die Frage nach dem Ganzen und Göttlichen gegeben. Für die große Zahl der gegenwärtigen Physiker, die im wesentlichen Kleinarbeit zu leisten haben, stellt sich deswegen diese Frage kaum. C. Fr. von Weizsäcker meint zwar: „Ich glaube persönlich sogar . . ., daß es letzten Endes eine der Hauptaufgaben der Wissenschaft ist, die Herrlichkeit Gottes darzutun.“ Im letzten Kap. versucht H., den Begriff „Kontingenz“ bei Kant und von Weizsäcker darzulegen und meint, eine „Gesprächsbasis“ damit für Physiker und Theologen anbieten zu können.

Dieses Büchlein, das man sich in die Hand eines jeden Religionslehrers an höheren Schulen wünscht, ist trotz fachlicher Trächtigkeit, leicht und überaus anregend zu lesen und verhilft dem interessierten Leser, besonders in der Methodenfrage klarer zu sehen.

Linz *Josef Hager*

BIBELWISSENSCHAFT AT, NT
WESTERMANN CLAUS, *Forschung am Alten Testament*. Gesammelte Studien II. (Theologische Bücherei, hg. von G. Sauter. AT, Bd. 55) (338.) Kaiser, München 1974. Brosch. DM 30.—.

Der von R. Albertz/E. Ruprecht hg. Bd. mit Aufsätzen von Cl. Westermann ist dem Heidelberger Alttestamentler zum 65. Geburtstag gewidmet. Der Sammelband enthält vor allem seit 1964 erschienene Beiträge und macht die Weite der exegetischen Arbeit von W. sichtbar: sie reicht von der Hermeneutik über die Arbeit am großen Genesiskommentar, am Prophetenwort und an der Spruchweisheit hinüber ins NT und versucht von atl.-biblischen Lebensvorgängen, Institutionen und Wortfeldern immer wieder den Brückenschlag zum gegenwärtigen Menschen. Anstelle einer Aufzählung aller Aufsätze sei exemplarisch auf einige Beiträge hingewiesen.

Die zwei grundlegenden Beiträge ‚Zur Auslegung des Alten Testaments‘ (9–67) u. ‚Das hermeneutische Problem in der Theologie‘ (68–83) situieren W.'s Exegese innerhalb der 3 großen Verstehenskreise der christlichen Kirche, nämlich Gottesdienst, Tradition (als Vorgang!), Bekenntnis und Lehre (15 f) mit den Problemen, die sich daraus ergeben. Der dabei schon auf S. 47 ff genannte religionsgeschichtliche Vergleich, für das neuere wissenschaftliche Werk von W. in besonderer Weise bestimmend, erhält im Beitrag ‚Sinn und Grenze religionsgeschichtlicher Parallelen‘ (84–95) für das AT eine wesentliche methodische Orientierung: „Ein dem Verstehen biblischer Texte dienendes Vergleichen muß von phänomenologisch faßbaren Ganzheiten herkommen und auf sie zielen“ (85). Dieser Vergleich ist ferner für das AT unabdingbar, weil die Religionsgeschichte unverkennbar und unleugbar in den Kanon des AT hineinragt (88). ‚Die theologische Bedeutung der Urgeschichte‘ (96 bis 114), eine meisterhaft prägnante Zusammenfassung der theologischen Konzeption des monumentalen Kommentars zu Gen 1–11 (Bibl. Kommentar AT I/1. Neukirchen-Vluyn 1974), illustriert den genannten religionsgeschichtlichen Vergleich, „weil in keinem anderen Teil der Bibel eine solche Offenheit des Redens von Gott, der Welt und der Menschheit zur Umwelt und zur Vorwelt der Bibel festzustellen ist“ (99). Die Bedeutung von Gen 1–11 im Ganzen des Pentateuchs und der Bibel überhaupt besteht darin, daß sie bewußt von dem Gott redet,

„der für alle und für alles da ist“ (99). Den Beitrag möchte man allen Systematikern als Pflichtlektüre zum Thema Schöpfung (und Anthropologie) empfehlen.

‚Weisheit im Sprichwort‘ (149–161) bringt interessante Aspekte zum israelitischen Weisheitsspruch und seiner Geschichte aus dem Vergleich mit einer afrikanischen Spruchsammlung. (Aussagespruch als ursprüngliche Form der Weisheit, die eine Form der Lebensbemächtigung noch jenseits unserer Scheidung von Theologie und Wissenschaft darstellt. Erwähnenswert auch die Auseinandersetzung mit U. Skladny über Spr 10–15, ebd. 160 f A. 81). ‚Die Rolle der Klage in der Theologie des Alten Testaments‘ (250 bis 268), theologisch bisher kaum beachtet, zeigt von der Struktur der atl Klage her u. a. bedeutsame Aspekte für eine ganzheitliche Anthropologie gerade auch des klagenden und leidenden Menschen (257 f) sowie für die Soteriologie, die es nicht nur (in nachchristlicher Engführung) mit dem sündigen, sondern auch mit dem leidenden Menschen zu tun hat, wie es auch im Wirken Jesu sichtbar wird (262 f).

Für das Gesamtverständnis des AT und den Zusammenhang mit dem NT sei der wichtige Aufsatz ‚Der Weg der Verheißung durch das Alte Testament‘ (230–249) erwähnt. Gegenüber einer isolierenden Frage nach Worten der Verheißung bzw. einer (punktuellen) Erfüllung im NT betont W. mit Nachdruck, daß die verheißenden Worte im AT „Bestandteil einer im Alten Testament berichteten Geschichte sind und nur im Ganzen dieser Geschichte mit der endgültigen Erfüllung im Neuen Testament in Beziehung gebracht werden können“ (231). Die Heilsworte im AT stellen einen Weg dar, und die Erfüllung im Kommen und Werk Christi ist nur als Erfüllung des ganzen Weges zu verstehen (246 f). Der letzte Beitrag ‚Die Illusion des Atheismus‘ (309–318) zeigt von fundamentalen atl und zutiefst menschlichen Phänomenen menschlichen Daseins her (Gotteslob — Klage — Anrufung — festliche Begehung — Verantwortung) die Tiefendimension der Geschöpflichkeit des nach Gottes Bild geschaffenen Menschen — damit das immer wieder aufgenommene Gespräch des atl Exegeten mit dem heutigen Menschen. Der Exeget wird noch für manch andere nun leicht zugängliche Beiträge des Bandes dankbar sein: Die Herrlichkeit Gottes in der Priesterschrift (115–137); Die Begriffe für Fragen und Suchen im AT (162–190); Der Gebrauch von ‚aschre im AT (191–195); Der Frieden (shalom) im AT (196–229) u. a. Die ausgewählte Bibliographie am Schluß des Bandes weckt den Wunsch, daß W., dem für die Weiterführung des Genesiskommentars noch viel Schaffenskraft zu wünschen ist, in absehbarer Zeit eine Reihe weiterer Aufsätze in dieser Reihe zugänglich macht.

Linz

Johannes Marböck

SCHEELE PAUL WERNER, *Halleluja — Amen. Gebete Israels aus drei Jahrtausenden.* (219) Bonifacius-Druck, Paderborn 1974. Snolin DM 12.—.

Die neue Reihe „Oecumenismus spiritualis“ des Johann-Adam-Möhler-Instituts Paderborn will der Realisierung des „geistlichen Ökumenismus“ dienen. Daß sie mit Gebeten Israels aus 3 Jahrtausenden (vom AT und nachbibl. Judentum bis in die Gegenwart) eröffnet wird, ist besonders erfreulich. Ein tieferes Verständnis von Judentum und Christentum wird auch der innerchristlichen Einheit dienen. Die Gebetsrufe des Titels „Halleluja — Amen“ charakterisieren das atl Beten und das Beste des nachbiblischen Betens Israels; sie gliedern auch die Auswahl der 213 Texte des Bändchens. Die Einführung zu diesen zwei Grundworten (11—28) stellt eine kostbare Besinnung zum Gebet überhaupt dar. Die Quellenangaben zu den ausgewählten Gebeten ermöglichen dem Interessierten ein sicheres Eindringen in den Reichtum jüdischen Betens. Die Sammlung bestätigt M. Bubers Wort über die Sendung Israels: „Es lehrte, es zeigte: der wirkliche Gott ist der anredbare, weil anredende, Gott.“ (Werke, III, 742 f.). Zum innersten Geheimnis dieses Betens gehört das Opfergeschehen, das Sich-Überantworten. „Der Mensch besinne vor dem Gebet, daß er bereit ist, in diesem Gebet zu sterben.“ (Buber, Werke III. 62). So sind Israels Gebete mehr als Beispiele und Hilfen, was man beten soll: hier sprechen Glaubende, die wußten, mit wem sie reden, wenn sie beteten. Ob das nicht auch uns Christen nützt?

Linz

Johannes Marböck

GOUDERS KLAUS, *Herr, öffne meine Lippen.* Aus dem Buch der Psalmen. (SKK AT 22/I) (76.).

SCHÜNGEL PAUL, *Schule des Betens.* Die Klage- und Dankpsalmen. (SKK AT 22/II) (76.). Beide KBW Stuttgart 1974. Kart. DM 6.80.

Die 2 Hefte zu den Psalmen versuchen der Psalmenerschließung in unterschiedlicher Weise zu dienen. Gouders behandelt auf sehr knappem Raum die Hymnen, Jahwe-Königshymnen, Königpsalmen, Zionslieder, Weisheitspsalmen, Gerichtpsalmen und prophetische Gerichtpsalmen. Während nach einer kurzen Einführung zu den betreffenden Gattungen den einzelnen Psalmen bzw. dem Text jeweils nur einige Sätze gewidmet werden, kommen die spezifischen theologischen Themen einer Gattung ausführlicher zur Sprache. Darin liegen Vorteil und Grenze des Heftes. Die Hinführung zum Text ist durch Exkurse schwerlich zu ersetzen, vor allem dann, wenn deren Sprache stark im biblisch-theologischen Wortfeld verbleibt, kaum Versuche eines Brückenschlages zum heutigen Leser (Beter) versucht und für Leser ohne

theol. Vorbildung manchmal überfrachtet erscheint (vgl. S. 14 den Schlußsatz vor dem Zitat u. ö.). Die Königpsalmen z. B. würden eine solche Hilfeleistung sehr erfordern: eine Sachkritik, die sich bereits in der Geschichte des Königtums in Israel abzeichnet und eine Hinführung zu einem möglichen Nachvollzug. Bei Ps. 73 fehlt merkwürdigerweise jeder Hinweis auf das Herzstück in den Versen 23 ff (54 f.).

Schüngel gibt eine Hinführung zu den Psalmen als Lehrbuch des Betens; eine ausführliche Einführung in die Gattung der Klage- und Dankpsalmen sowie zu den Psalmen als Schule des Betens ermöglicht es tatsächlich auch dem heutigen Leser der Psalmen, sich in diesen Gebeten selber zu erkennen und ist eine empfehlenswerte Ermutigung und Hilfe zum Psalmengebet. Die Kurzerklärung einzelner Psalmen, die eine Vorliebe für Bubers Übersetzung und Gliederung des Textes verrät, bietet durch den Hinweis auf den Aufbau und auf theologische Akzente manche Hilfen, vor allem dort, wo wirklich auf den Text und seine Bewegung eingegangen wird (z. B. Ps. 36.51.69. 130.139.).

DOMMERSHAUSEN WERNER/ARENHOEVEL DIEGO, *Im Schatten des Tempels.* Esra — Nehemia, 1/2 Makkabäer (SKK AT 8, hg. von Miller/Stendebach) (134.) KBW Stuttgart 1974. Kart. DM 8.80.

Dieses Bändchen des Stuttgarter Kleinen Kommentars ist eine dankenswerte Hilfe für die Lektüre von Esr/Neh, 1.2 Makk. Dommershausen bietet neben der Einleitung zu Esr/Neh (Ansetzung der Mission Esras um 398 v. Chr.) eine gut gegliederte, knappe und sachlich hilfreiche Erklärung als Begleitung zur Lektüre von Esr/Neh. Ein Blick auf den historischen und theologischen Zusammenhang des chronistischen Geschichtswerkes wird wohl dem Heft zu 1.2. Chronik vorbehalten sein. Arenhoevel legt eine sehr gut lesbare Kurzerklärung zu 1.2 Makk vor, die es versteht, für den biblischen Text zu interessieren. Der Leser wird für die Hervorhebung theologischer Linien aber auch sachkritischer Bemerkungen zur Geschichtsschau der Makkabäerbücher dankbar sein.

Mein „Ceterum censeo“ an den Verlag: Kleinkommentare sollten (bei aller Anerkennung der soliden gefälligen Gestaltung) weiteste Leserschichten durch die Preisgestaltung nicht von der Anschaffung und Lektüre abschrecken, sondern dazu einladen.

BARTH CHRISTOPH, *Diesseits und Jenseits im Glauben des späten Israel.* (Stuttgarter Bibelstudien 72) (120.) KBW Stuttgart 1974. Kart. lam. DM 16.—.

D. Vf., bekannt durch seine Studie „Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des Alten Testaments“ (1947) untersucht in diesem Bd. der SBS die

Bedeutung des Diesseits-Jenseits-Themas in der Literatur des „späten Israel“ (zwischen den makkab. Freiheitskriegen u. dem Aufstand Bar Kochbas). Da gerade für diese Epoche weithin ein Trend vom Diesseits zum Jenseitsglauben angenommen wird, fragt B., ob das abendländische Modell der Alternative bzw. Unterscheidung von Diesseits-Jenseits (zeitlich/ewig; immanent/transzendent; stofflich/geistig; im Leben/nach dem Tod; vor/nach dem Weltende u. a.) dem Aussagewillen der Dokumente der zwischentestamentlichen Zeit entspricht. Methodisch fragt B. von den jüngsten (spätesten) Zeugnissen zurück, um das Jüngere nach Möglichkeit aus dem jeweils Älteren verständlich zu machen (12).

Teil 1 (15–34) gilt 2 jüdischen Apokalypsen der Zeit nach 70 n. Chr.: der syrischen Baruch- und der Esraapokalypse (4 Esra), die als klassische Belege für die Vorstellung von zwei Äonen („diesem“ und dem „kommenden“ Äon) gelten. Intention von 4 Esr (ähnlich SyrBar) ist die Ermunterung zur Standhaftigkeit in der gegenwärtigen Drangsal (nach 70 n. Chr.). Das wirklich Jenseitige des neuen Äon ist die Wende von der sichtbar verdorbenen zur sichtbar erneuerten Schöpfung, nicht jene vom Sichtbaren zum Unsichtbaren (34).

Teil 2 behandelt ältere jüdische Schriften apokalyptischen Inhalts (35–63) und zwar: den slavischen Henoch, das Leben Adams und Evas (Apok Mos), die Himmelfahrt Moses, die Psalmen Salomos, die Weisheit Salomos, die Testamente der zwölf Patriarchen, den äthiopischen Henoch und das Jubiläenbuch, also Schriften des Zeitraumes zwischen 66–70 n. Chr. und 198 v. Chr. Ein spiritualistisches Verständnis des kommenden Äons läßt sich für slav. Hen, VitAd, AssMos, PsSal nicht beweisen, ja für PsSal (1. Jh. v. Chr.) begegnet die Rede von den beiden Äonen noch nicht (45 f). Der Weisheit Salomos geht es um den Gegensatz zwischen der Welt der gottlosen Machthaber und der am „Tag der Entscheidung“ (Weish 3, 18) durchbrechenden Gottesherrschaft. Jenseits und Diesseits bzw. „gute“ und „böse Welt“ (4, 14) bezeichnen auch hier nicht den Gegensatz zwischen materieller (irdischer) und geistiger (überirdischer) Wirklichkeit, sondern die vom Königtum Gottes bestimmte bzw. nicht bestimmte Welt mit ihren Bewohnern (3, 8.10) (49 f), die aufgerufen sind, auf den „Tag der Entscheidung“ hin heute schon das Richtige zu wählen. Auch in den verschiedenen Teilen des äthHen ist kein Übergang zu einer rein geistigen Vorstellung des Jenseits festzustellen (59). Jub ist erst in seinen jüngsten Bestandteilen von der Erwartung des kommenden Äons geprägt, der wiederum zwar überirdischen Charakter aber einen irdischen Schauplatz hat (63).

Teil 3 verfolgt die Thematik in Schriften aus dem Kreis der Qumrangemeinde (Regeln — Danklieder — Pescharim: 64–81): „Jenseits“ ist nicht erst der Zustand nach dem Tod, „dem Weltende“, sondern die Wende durch Umkehr vom Weg des Frevels und Eintritt in das neue Leben, in die neue Welt Gottes (vgl. 74.78.81), die mitten in der Drangsal des Diesseits ihren Anfang nimmt.

Teil 4 (82–100) ist den Visionen des Danielbuches, und zwar chronologisch zurückschreitend Dan 8–12, Dan 7 und Dan 2 gewidmet. Das Interesse der Visionen gilt der von Gott erwarteten endzeitlichen Wende, nicht so sehr der vergehenden alten bzw. der kommenden neuen Welt. Die Kategorien „Diesseits“ und „Jenseits“ werden der angekündigten Wende im Bereich der irdischen Verhältnisse nicht gerecht. Die Ankündigung von Gott her ist Imperativ zu aktiver Teilnahme des Menschen (vgl. 98 ff). Die Erwartung geht also nach B. „durchwegs auf das Neuworden der konkreten, geschichtlichen Welt, in deren Mitte sich ein bestimmtes Land, eine bestimmte Stadt und ein bestimmtes Volk mit einer unverwechselbaren und unaufhebaren Geschichte befindet...“ (101).

Das Verdienst der Studie besteht im Versuch, von der zwischentestamentlichen Literatur her nicht textgemäße Alternativen und Fixierungen im Verständnis von Diesseits und Jenseits aufzubrechen und zu zeigen, daß die durch Gottes Kommen erneuerte Welt dieselbe konkrete geschichtliche Welt ist, für die sich der Mensch bereits in der Gegenwart zu entscheiden hat. Das redliche Zugeständnis des Autors, dabei zuweilen „das Opfer einer gewissen Einseitigkeit geworden zu sein“ (102), läßt Raum für einige kritische Fragen, die gewiß in dieser Studie nicht alle gelöst werden konnten und sollten. Die Lektüre von Texten der Apokalyptik wird bei aller Berechtigung der Anliegen von B. immer wieder die Frage provozieren, was denn dieses Schrifttum über die Endgültigkeit der neuen Schöpfung, des kommenden Äons und damit über ein Ende der Geschichte denkt: geht Geschichte nach den Vorstellungen der Apokalyptik, wenn auch in einer neuen Welt, einfach weiter? Wenn auch die Alternative Tod/nach dem Tod, Weltende/nachher nicht vorrangig ist, wollen die behandelten Schriften dazu wirklich nicht (bzw. so wenig) Stellung nehmen? Kann bei der Thematik „Diesseits-Jenseits“ die Frage der Auferstehung, die zwar im Text öfters anklingt, so ausgeklammert werden bzw. wie verhält sie sich dazu? Gerade bei Behandlung der Weisheit Salomos sollte die Frage nach dem Schicksal der Gerechten und Gottlosen nach dem Tod nicht aus dem Zentrum von K. 1–6 gerückt werden. Der Einfluß des hellenistischen Denkens gerade bei dieser Fragestellung ist, wie neuerdings Monographien von Larcher (1969), Reese (1971) und Ruppert (1973) gezeigt haben,

nicht zu übersehen. (Auch für die Abfassung des Buches in Alexandrien scheinen weitaus die stärkeren Argumente zu sprechen: anders B. 44 A. 47). Auch bei Dan 12, 1–3 (86 ff) scheint das Bestreben, von der Alternative eines überirdisch-geistigen Jenseits in die Gegenwart auszuweichen, dazu zu führen, die Frage der Auferstehung, die für die Glaubenden in ihrer Bedrängnis gewiß bedeutsam war, zu isolieren bzw. ortlos zu machen. Die anregende Studie fordert heraus, die genannten Fragen noch differenzierter weiter zu verfolgen.

Linx

Johannes Marböck

EINHEITSÜBERSETZUNG DER HEILIGEN SCHRIFT. *Das Alte Testament.* Hg. im Auftrag der Bischöfe Deutschlands, Österreichs, der Schweiz, des Bischofs von Luxemburg und des Bischofs von Lüttich. (1810.) KBW Stuttgart 1974. Ln. DM 38.—.

Ende 1974 erschien die 1. Aufl. der Einheitsübersetzung (= EÜ) des AT (Zum Werdegang der EÜ s. ThPQ 122 [1974] 57–62), an der seit 1962 von Bibelwissenschaftlern, Germanisten, Katechetikern und Liturgikern gearbeitet wurde. Das Buch enthält in einem reichhaltigen Anhang zum Text die Namen und Abkürzungen der biblischen Bücher (n. d. Loccumer Richtlinien), Hinweise auf die Geschichte des Urtextes und die ältesten Übersetzungen, auf die Psalmenzählung, ein Verzeichnis der atl Maße, Gewichte und Münzen, den Kalender und die Festtage des AT sowie eine Zeittafel zur atl Geschichte im Raum des Vorderen Orients mit 6 Karten.

Die Übersetzung der Psalmen stellt eine völlige Überarbeitung der 1971 publizierten Übertragung dar und liegt als ökumenischer Text bereits in der endgültigen Gestalt vor; vom übrigen AT wurden nur noch Jes 60, 1–6 und Joel 2, 12–19 ökumenisch übersetzt. D. h. außer dem Psalter liegt (nach dem Vorwort der Ausgabe) der Text aller übrigen Schriften zur Erprobung vor, deren Frist auf 2 Jahre angesetzt ist. Eingehende Kritik und Würdigung einer Übersetzung ist erst nach langem, intensiven Umgang damit möglich. Und nur wer selber versucht, für Verkündigung oder persönliche Arbeit aus dem Urtext zu übersetzen, weiß um die Schwierigkeiten eines Unternehmens wie das der EÜ. Was die Grundsätze einer offiziellen Übersetzung betrifft, die in Zukunft in der Liturgie, von Seelsorgern, Fachtheologen und interessierten Laien benutzt werden wird, scheint dem Rez. (bei allem Verständnis für die kritischen Anmerkungen von P. Schüngel, Orientierung 39 [1975] 112 f) die gewählte deutliche Orientierung am Urtext notwendig, selbst wenn damit an mancher Stelle etwas von der Fremdheit des Textes in Kauf zu nehmen ist. Die Frage und das Anliegen einer Übersetzung des

AT für weitere Kreise nach Art der „Guten Nachricht“ sowie einer kommentierten Ausgabe wird freilich gerade von daher dringlich.

Einige Anmerkungen zur Übersetzung: für Jos 8, 18.26 hat O. Keel (Wirkmächtige Siegeszeichen, Freiburg-Göttingen 1974) die Übersetzung von „kidon“ (EÜ: Speer) mit Sichelschwert äußerst wahrscheinlich gemacht: „Josua aber zog seine Hand, die er mit dem Sichelschwert ausgestreckt hielt, nicht zurück, bis man an allen Bewohnern von Ai den Bann vollstreckt hatte“ (a. a. O. 138). Zur Übersetzung von Spr 8, 22–31 sei auf eine andere Studie Keels hingewiesen (Die Weisheit spielt vor Gott, Freiburg-Göttingen 1974), die eine beachtenswerte Auseinandersetzung mit den Textproblemen enthält. Der Sirachtext berücksichtigt zum erstenmal in einer deutschen Übersetzung die neueren Textfunde zum hebr. Sirach. Sir 1, 10 b scheint mir (gegen Ziegler) mit Smend, Haspecker und Rickenbacher die Lesart „denen, die ihn fürchten“ vorzuziehen (EÜ: „denen, die ihn lieben“). Ist in 17, 11 f wirklich schon von der Erwählung Israels die Rede, wie die Überschrift andeutet? Sir 24, 10 ist das καὶ οὕτως nicht temporal, sondern modal „und so“ wiederzugeben. 38, 15 verdient der Vorschlag neuester Arbeiten „Denn gegen seinen Schöpfer sündigt, wer sich dem Arzt verschließt“ auf jeden Fall Beachtung, wenn nicht den Vorzug. Ijob 13, 15 lies: mich (Druckfehler: mit). Weisheit 2, 23 b scheint mir gegen die leichtere Lesart „zum Bild seines eigenen Wesens“ (ιδιότητος) die Lesart αἰδιότροτος (Ewigkeit) vorzuziehen. Die Übersetzung der Propheten verdient ob ihrer sprachlichen Gestaltung besonders hervorgehoben zu werden. Sollte allerdings die so gewichtige Gottesbezeichnung „der Heilige Israels“ bei Jesaja wirklich abgeschwächt werden zu „der heilige Gott Israels“? Auch die Psalmenübersetzung stellt trotz mancher Kritik, die man an der strophischen Gliederung und der Textgestaltung im einzelnen anbringen möchte, eine erfreuliche neue Grundlage für das gemeinsame Psalmengebet dar (vgl. bereits ThPQ 120 [1972] 248).

Die beste Würdigung der Leistung dieser neuen Übertragung aus den Urtexten wird es zweifelsohne sein, wenn möglichst viele, vor allem Seelsorger, Katecheten und alle, denen Verständnis und Verkündigung des atl Gotteswortes am Herzen liegen, der Bitte der bischöflichen Beauftragten für die EÜ nachkommen und aus ihrer Erfahrung heraus Verbesserungsvorschläge einbringen. Zu hoffen bleibt nur, daß der Preis von 38 DM für eine drucktechnisch gewiß gut gestaltete, aber eben vorläufige Textausgabe nicht zu viele abhält, sich mit dem Text zu beschäftigen. Ein Bibeltext, der als eine Art „neuer Vulgata“ für lange Zeit Sprache und Denken

nicht nur innerhalb des Gottesdienstes prägen wird, ist aller Mühe und allen Interesses wert.

Linz

Johannes Marböck

VOGT KLAUS, *Wenn ihr in das Land kommt. Kleine Geschichte Israels.* (SKK AT 24) (98.) KBW Stuttgart 1974. Kart. DM 8.40.

Die Erschließung des AT für weite Kreise von Lesern und Hörern der biblischen Botschaft ist ein sehr dankenswertes Ziel des Stuttgarter Kleinen Kommentars zum AT. Dieses Heft vermittelt als notwendigen Hintergrund eine „Kleine Geschichte Israels“. Dies geschieht erfreulicherweise auf wenigen Seiten in einfacher, gut lesbarer Sprache. Die Darstellung reicht von der Väterzeit bis zum Untergang Jerusalems 70 n. Chr. und verweist auf die aus den entsprechenden Epochen herausgewachsenen atl Schriften. Die aus der Einheitsübersetzung (EÜ) beigegebenen Listen und Karten (Abkürzungen d. bibl. Bücher, Maße, Gewichte, Münzen) wird der Bibelleser gut gebrauchen können.

Gerade um des bibelpastoralen Anliegens dieser Reihe willen seien einige Wünsche und Kritiken für eine Neuauflage angemeldet: Der Leser würde es m. E. gewiß dankbar vermerken, wenn er zu den dargestellten Ereignissen der Geschichte Israels jeweils auch die atl Belegstellen angegeben fände, und zwar nicht nur dort, wo wörtlich aus dem AT zitiert wird (wie 23, 42 ff, 44, 52). Nur so kann die Geschichte Israels das Verständnis des Textes fördern; wo soll z. B. ein nicht biblisch geschulter Leser die „Jerichoerzählung“ (24) oder andere Ereignisse im AT suchen? Den Tabellen sollte gerade in einer „Geschichte Israels“ auch die Zeittafel aus der EÜ beigegeben werden.

Bei aller berechtigten Zurückhaltung in der Datierung des Auszuges aus Ägypten (19 f) dürften die Namen der Pharaonen Seti I, Ramses II und Merneptah nicht fehlen; die historische Kritik hätte man sich z. B. bei der Erwähnung der „Pferdeställe König Salomos“ in Megiddo gewünscht (35), von denen bereits seit einem Jahrzehnt in den Handbüchern nachzulesen ist, daß sie etwa 100 Jahre später in die Zeit König Achabs von Israel zu datieren sind (z. B. J. Bright, *Geschichte Israels* 1966, 203; K. Kenyon, *Archaeology in the Holy Land*, 1965, 249.269 f.). S. 59 oben verwechselt den Sachverhalt: die Sintfluterzählung der Priesterschrift erwähnt die Unterscheidung reiner und unreiner Tiere gerade nicht! Die Charakterisierung der Gottesreden und des Schlusses des Ijobbuches (63) trifft das Anliegen nicht! Will der 2. Schöpfungsbericht mit seinen Bildern wirklich die Unterlegenheit der Frau (30) aussagen?

Nochmals: die angemeldeten Desiderata entspringen dem Wunsch, das Bändchen möge

recht vielen Lesern des AT als brauchbare Orientierung durch die wechselvolle Geschichte Israels dienen. Ein letztes Anliegen — es gilt auch für die übrigen Hefte des Kleinen Kommentars: wäre es nicht möglich (und notwendig), in der Preiskalkulation darauf Rücksicht zu nehmen, daß gerade durch diese Reihe sehr breiten Leserschichten das Wort des AT zugänglich gemacht werden soll?

Linz

Johannes Marböck

ARENHOEVEL DIEGO, *So wurde Bibel.* Ein Sachbuch zum Alten Testament. (158.) KBW Stuttgart 1974. Ln. DM 29.80.

Das Sachbuch zur Formkritik von G. Lohfink „Jetzt verstehe ich die Bibel“ hat seiner hervorragenden Didaktik und anregenden Illustration wegen mit Recht begeisterte Aufnahme gefunden und bietet weitesten Kreisen einen Zugang zu den Redeformen der Bibel. In ähnlicher Gestaltung wird hier eine Hinführung zum AT versucht. In 9 Kap. informiert d. Vf. anregend und instruktiv über die wichtigsten Fragen atl Einleitung: Bemerkungen rund um das AT (Zählung — Einteilung — Sprachen — Schrift) — Vom rechten Verstehen — Auffindung des richtigen Textes — Die Suche nach den Vf. (Ergebnisse und Bedeutung der Literarkritik) — Die mündliche Vorgeschichte des Textes (Sitz im Leben — Formkritik — Gattungen) — Gattungen in der schriftlichen Überlieferung (Geschichtswerke — Lehrerzählungen) — Vergleichende Religions- und Kulturgeschichte — Geschichtswissenschaft und Archäologie — Das Glaubenszeugnis. Übungen zu einzelnen Kap. am Schluß des Bd. ermöglichen eine Kontrolle des Lesers, wieweit er einzelne Kap. verstanden hat bzw. anzuwenden vermag.

Diesen Bd. kennzeichnet hohes didaktisches Geschick, das in selten erreichter Einheit von Text, Illustration und Gestaltung interessierte Bibelleser mitten aus ihrer Welt fast unmerklich, ja geradezu spannend an Beispielen immer wieder zu Fragestellungen und Anliegen der atl Schriften zu führen vermag. Manche etwas „journalistisch“ geratene Formulierungen wird man dem durchwegs zuverlässig informierenden und informierten Autor nicht übel nehmen, so z. B. die etwas einseitige Charakterisierung des literarischen Genus der Pseudepigraphie (11), die Behauptung, daß alle hebr. Bücher des AT aus Qumran belegbar sind (35). Daß „Literarkritik in ihren Grundzügen so einfach und überzeugend“ sei, „daß man sich wundert, wie lange sie übersehen oder doch nicht konsequent durchgeführt wurde“ (44), wird der Alttestamentler heutzutage nicht mehr mit diesem Brustton der Überzeugung nachsprechen. Die Feststellung, daß das chronistische Geschichtswerk aus dem deuteronomistischen Geschichtswerk „seitenweise abgeschrieben wurde“ (62), vermittelt ebenfalls

ein etwas schiefes Bild dieses letzten großen atl Geschichtswerkes.

Zu verbessern sind: Pseudepigraphen (11), Jes 34 (64), 1370 (155).

Das letzte Wort des Buches möchte man abgewandelt als Wunsch diesem Sachbuch mit auf den Weg geben: „So ist das Alte Testament mehr als nur ein Lehrbuch. Es ist eine ganze Welt, die den Leser in ihren Bann ziehen will, um ihm zu bezeugen, was sie erfährt: die Wirklichkeit Gottes“ (141). Interessierte Laien, Religionslehrer an Pflichtschulen, aber auch Seelsorger, die vor dem Umgang mit dem AT und vor seiner Verwendung (noch immer) Angst haben, werden die Lektüre nicht bereuen.

Linz

Johannes Marböck

SEYBOLD KLAUS, *Bilder zum Tempelbau*. Die Visionen des Propheten Sacharja (Stuttgarter Bibelstudien, hg von Haag/Kilian/Pesch, 70) (128.) KBW Stuttgart 1974. Kart. lam. DM 16.—.

Seybold, Dozent für AT und Hebräische Sprache an der Theol. Fak. der Universität Kiel, führt uns in seiner neuesten Studie in die sacharjanische „Bildergalerie“ ein. Er tut dies mit Hilfe „einiger neuerer linguistischer Interpretationsverfahren“ (Vorwort) in folgenden Arbeitsgängen: „Im ersten Kapitel wird das Textareal erschlossen und abgegrenzt, im zweiten die Grundschrift freigelegt und präpariert: Ein Bilderzyklus von sieben Visionen kommt ans Licht. Das dritte Kapitel fragt nach der Komposition und dem Einheitsprinzip des Gesamtgefüges, das vierte nach den Darstellungsmitteln, Bauformen und Ordnungsgesetzen im Zyklus. Das fünfte Kapitel untersucht die Formgebung in den Einzelvisionen und das gemeinsame Formschema — neue Gesetzmäßigkeiten zeichnen sich ab. Das Verhältnis von Bild und Wort in den Visionen ist das im sechsten Kapitel verhandelte Problem. Es folgen — immer weiter und tiefer ins Detail gehend — ein Kapitel über die Bildmotive und ihre Herkunft (siebtes Kapitel), über die Symbolik und ihr Verhältnis zur Tempeltradition (achtes Kapitel). Das neunte Kapitel beschäftigt sich mit dem Versuch, Methoden psychologischer Analyse für das Verständnis der Visionen fruchtbar zu machen. Das zehnte Kapitel versucht die Aussageintention aus der Beziehung von Tempelperspektive und geschichtlicher Situation zu bestimmen“ (Vorwort).

Das Studium der einzelnen, mit insgesamt 326 bisweilen ausführlichen Fußnoten versehenen Kap. wird erleichtert, wenn man zuerst die „Zusammenfassung“ (107–110) liest. Die „Studie“ ist wie ein „Werk“ ausgestattet mit einem Verzeichnis der Abkürzungen (111–113), der Literatur (114–121), der Bibelstellen (123–126) und der Autoren (127–128). Das Studium der Literaturpalette

ist allein schon eine Köstlichkeit, wobei ich die Angabe eines erst später erscheinenden Zeitschriftenartikels (121) nicht besonders im Auge habe. Wer der Bilder- und Symbolsprache der Bibel Interesse entgegenbringt, wird hier mit einer Spezialität vertraut gemacht: „die Tempelsymbolik beherrscht die Wahl der Begriffe und Vorstellungen“ (108) in den Nachtgesichten des Sacharjabuches. Er erfährt von der Realität der Symbole: Sacharja schaut „auf den Serubbabel-Fundamenten den Salomo-Tempel, sieht das Heiligtum restituiert als Residenz des göttlichen Großkönigs, die Grundfunktionen in 7 (8) Symbolhandlungen wieder in Kraft gesetzt und demonstriert die zugleich weltweite wie hautnahe Wirkung der im sakralen Kultzentrum architektonisch-institutionell vermittelten Gottespräsenz. Er versucht damit, der nachexilischen Gemeinde eine Orientierung zu geben“ (107). Die Bildwelt der Nachtgesichte lebt fort in den apokalyptischen Schriften — auch des NT (Stellenverzeichnis 106, Anm. 46).

Wer sich für das Buch Sacharja, für die Symbolik oder für die Apokalyptik interessiert, dem kann ich dieses Buch bestens empfehlen.

St. Pölten

Heinrich Wurz

DIEPOLD PETER/RITTER ULRICH P., *Taschen Tutor. Altes Testament*. Teil 1. Von den Anfängen bis zum Exil. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1974. Geh. DM 16.80.

Dem alten Anliegen der Studierenden nach einer übersichtlichen Zusammenfassung des Grundwissens wird im Taschentutor für das AT in neuer Weise Rechnung getragen. Diese Arbeitshilfe in Form von Karten (DIN A 6), aus Übungen des theologischen Stiftes der Universität Göttingen herausgewachsen, dient sowohl der Einführung in wesentliche Zusammenhänge und Fragen des AT für Anfangssemester als auch als Überblick für Examenskandidaten. Teil I enthält nach einer Einführung in den Gebrauch des Taschentutors in 9 Kapiteln einen Überblick über die Geschichte Israels von der Väterzeit bis zur Epoche Josias. Die einzelnen biblischen Bücher und theol. Themen werden der jeweiligen Epoche der Geschichte Israels zugeordnet. Auf knappem Raum wird zweifellos ein Maximum an (gedrängter) Information zu Geschichte, Literatur u. Theologie des AT mit reichhaltigen Literaturangaben geboten.

Das Spezifikum des Arbeitsbehelfes liegt im Karteisystem, in das Kap. 0 einführt. Verschiedenfarbige Karten zu jedem Kapitel (Einführung und Lernziele — Kapitelleitkarte — Aufgabenkarten — Weiterführende Literatur — Materialkarten — Diskussionsthemen — Lernkarten als sachliches Rückgrat des Taschen-Tutors — Testkarten zur Lernkontrolle) berücksichtigen den Lernprozeß und machen den Behelf für das Einzelstudium wie

auch für Arbeitsgruppen gut verwendbar: Ergänzung durch Literaturstudium wie durch Vorlesungen/Übungen wird von der Anlage her gefordert. Das Karteisystem ermöglicht eine vielfältige Disposition des Materials und Ergänzung durch eigene Karten.

Zwei Wünsche für die Fortsetzung des Taschentutors wären: Ein Kapitel zu Text- und Kanongeschichte des AT (am Anfang von Teil I oder am Ende von Teil II) sowie nach Möglichkeit die Berücksichtigung der deuterokanonischen Schriften (atl Apokryphen). Gerade letzteres würde die Verwendbarkeit auch für Studierende der kath. Theologie noch erhöhen. Dem Hg. gebührt für die Initiative Dank von Lehrern und Studenten des AT. Die Benutzung des Taschentutors als Einführung bzw. zur Repetition sei nachdrücklich empfohlen.

Linz

Johannes Marböck

SCHWEIZER EDUARD, *Matthäus und seine Gemeinde*. (Stuttgarter Bibelstudien, hg. v. Haag/Kilian/Pesch, 71.) (182.) KBW Stuttgart 1974. Kart. lam. DM 18.—.

Das Buch des bekannten evang. Theologen setzt sich aus 10 größeren und kleineren Aufsätzen und Meditationen zusammen, die außer dem ersten und letzten Beitrag bereits publiziert wurden. Den roten Faden bildet die Frage nach der Ekklesiologie und der sie tragenden Christologie des Evangelisten. Besonders in dem um Synthese bemühten 1. Beitrag versucht d. Vf. anhand vieler Einzelbeobachtungen zu zeigen, daß jene im Judentum beheimatete und diesem zugleich in kritischer Distanz gegenüber stehende Kirche des Mt ihr Selbstverständnis nicht sosehr mit christologischen Reflexionen des Todes und der Auferstehung Christi zu gewinnen versucht, als vielmehr anhand der Gesetzesinterpretation Jesu und seiner „Gebote“. Der das atl Gesetz vom Liebesgebot her interpretierende Jesus erscheint als menschgewordene endzeitliche Weisheit, die das Gesetz vollendet, erfüllt und zugleich Norm des Handelns ist. Daraus erklärt sich, daß kein Jota aufgehoben wird, zugleich aber an der Interpretationsnorm Jesu gemessen, alles Handeln aus dem Raum der Freiheit vom Buchstaben erwächst. Der Messias-Lehrer, dem ob der Verbindlichkeit seiner Weisheit zugleich die Funktion des Menschensohn-Richters eignet, begründet ein neues Volk, das aus jenen besteht, die seine Gebote halten und „Frucht bringen“. Der prophetische Zeugendienst der Jünger, die ihm in Selbstlosigkeit und Leidensbereitschaft folgen, bildet somit die „Verlängerung“ Christi, der selbst als „der Kleinste“ den „Kleinen“ vorausging. Damit zeichnet sich das Konzept einer Kirche ab, die als Gemeinschaft der Jünger, der Kleinen, der Propheten und Lehrer die Gebote Jesu verwirklicht und allen Völkern lehrt. Die übrigen Abschnitte des

Buches gehen auf einschlägige Einzelfragen ein, die das erstellte Konzept verdeutlichen oder begründen.

Trotz der Frage, ob ein Sammelband dieser Art es dem Leser nicht allzu schwer macht, den anfangs dargestellten Wald ob der vielen liebevoll untersuchten Bäume noch präsent zu halten, stellt das Buch in vielerlei Hinsicht einen wertvollen Beitrag zur Erhellung der Aussageabsichten und Theologie des Mt dar.

Graz

Franz Zeilinger

SCHELKLE KARL HERMANN, *Theologie des Neuen Testaments*. Bd. IV/1: Vollendung von Schöpfung und Erlösung. (124.) Patmos, Düsseldorf, 1974. Ln. DM 27.—.

Erfreulicherweise in jetzt recht zügiger Fortsetzung, wird der 1. Teilband des ausstehenden Schlusses der Theologie des NT des Tübinger kath. Neutestamentlers vorgelegt. Es fehlt noch der 2. Teilband über Gemeinde, Kirche und Gesellschaft. Zur allgemeinen Charakteristik dieses Bandes siehe ThPQ 122 (1974) 191 f. Gerade die inhaltlich weit ausholende Darstellung des Vf. signalisiert die Notwendigkeit eines umfassenden Neudenkens und Neubedenkens der Gottesoffenbarung vom NT her (vgl. Vorwort 9). Freilich dispensiert die Art des hier Vorgelegten den systematischen Theologen nicht von der Aufgabe, „auf heutige Verwirklichung des Glaubens hin auszulegen und zu beziehen“ (9). Gehandelt wird in diesem Bd. über Königsherrschaft Gottes, Endzeit, Tod und Leben, Parusie, Auferstehung der Toten, Gericht, Himmel und Hölle, neue Schöpfung. Dabei wird nach der bereits bekannten Art meist anhand der griechischen Vokabel das Material des AT, der Synopse, der Apg, des Jo-Ev, der Paulusbriefe, der Deuteropaulinen (jetzt hält auch Sch. den 2. Thess für unecht), des Hebräerbriefes, der Kath. Briefe und der Jo-Apk dargelegt.

Ungeachtet des zu respektierenden Gesamtcharakters des Werkes hätte man wohl ein entschiedenes Eingehen auf das Problem der „Parusieverzögerung“ erwartet. Gerade eine ntl Theologie, die nicht nur beschreiben, sondern Verständnis ermöglichen will, sollte dieses Problem nicht nur in wenigen, gewiß gescheiterten, Sätzen darlegen, sondern Dimensionen und Konsequenzen entschieden bedenken. Die bekannten Naherwartungsworte der Synopse hätten wohl eine differenziertere Darstellung verlangt (27 f). Der 2. Teilband wird vermutlich eingehender über die Versuchung für die Kirche berichten, „sich als Herrschaft und Reich Gottes auf Erden zu erachten und zu predigen“ (33). Meines Erachtens stellt immerhin Lukas Jesus nach bestimmten Kategorien der Märtyrertheologie dar (57). Die Verwendung des Begriffes „societas perfecta“ (78) scheint mir mißverständlich zu sein. Die im allgemeinen guten und auf bemerkenswertem neuem Stand gehal-

tenen Literaturangaben sind bisweilen (vgl. 88 f) erst nachträglich an unvermutetem Ort ergänzt worden. Auf Grund der recht eingehenden Diskussion hätte die paulinische Auferstehungstheologie differenzierter dargestellt werden sollen (vgl. z. B. 2 Kor 4, 12—5, 10!).

Rez. freut sich schon auf den hoffentlich baldigen Abschluß dieser echten Hilfe für viele Interessierte.

Salzburg

Wolfgang Beilner

KIRCHENGESCHICHTE

BUXBAUM ENGELBERT MAXIMILIAN, *Petrus Canisius und die kirchliche Erneuerung des Herzogtums Bayern 1549—1556*. (Bibliotheca Instituti Historici S.J. Vol. XXXV.) (XXXII u. 310.) Institutum Historicum S.J., Rom 1973. Brosch.

Dem Werk liegen eine Lizentiatsarbeit (1962) und eine Doktordissertation (1967) zugrunde. Man wird B. recht geben, daß ähnliche Einzelstudien, trotz der reichlich vorhandenen Werke über Canisius, für die endgültige Beurteilung seines Lebens und Wirkens unentbehrlich (XII), weithin jedoch noch ausständig sind. Vf. hat sich seine Aufgabe nicht leicht gemacht. 61 bisher unbekannte oder unausgewertete Schriftstücke (vgl. 239—244) wurden in die Darstellung ebenso einbezogen wie bereits publizierte Quellen und vorhandene Literatur. Die zähen Bemühungen der Gesellschaft Jesu, sich in Ingolstadt eine Basis der Wirksamkeit in der Universität und in einem eigenen Kolleg zu schaffen, werden ausführlich geschildert und mit zahlreichen neuen Details belegt. Die Darstellung bleibt allerdings (von knappen Hinweisen auf das literarische Schaffen abgesehen) fast zur Gänze auf die Tätigkeit im Rahmen der Universität beschränkt. Das hängt mit der Quellenlage zusammen, kann also nicht dem Autor zur Last gelegt werden. Man hätte aber diesem Umstand vielleicht durch eine andere Formulierung des Buchtitels Rechnung tragen können.

Auf jeden Fall stellt das Werk eine willkommene Bereicherung der „Canisiana“ dar; man würde sich die geplante Fortsetzung bis 1580 bald wünschen und hoffen, daß dabei die kirchliche Erneuerung im Herzogtum Bayern in verstärktem Maße zur Sprache komme.

Linz

Rudolf Zinnhobler

FISCHER JOSEF MICHAEL, *Volksnahe Verkündigung*. Alfons von Liguori und sein Einfluß auf die Predigt in Österreich. (Veröff. d. kirchenhist. Instituts der Kath. Theol. Fakultät der Universität Wien, Bd. 17.) (126.) Dom-Verlag, Wien 1974. Kart. lam. S 150.—, DM 21.—.

Wer das Buch in die Hand nimmt, um daraus etwas für volksnahe Verkündigung zu ler-

nen, muß sich darauf gefaßt machen, vor allem eine — mit viel Fleiß und Akribie zusammengetragene — historische Studie zu finden. Diese stellt im letzten Kap. den Einfluß Alfonsens auf seine österreichischen Schüler dar, in den 3 vorausgehenden seine eigene Predigtstätigkeit. Zutreffend und durch Beispiele anschaulich wird der „volksnahe Stil“ des erfolgreichen Barockpredigers beschrieben, freilich ohne textanalytische, statistische oder psychologische Hilfsmittel in Anspruch zu nehmen. Ebenso anschaulich sucht der Vf., Alfons als biblischen Prediger darzustellen. Der Rez. vermag jedoch in dem zutage geförderten Befund nicht allzu viel biblisches Gedankengut zu entdecken und hält das angeführte Urteil Friedrich Heilers für zutreffender, der Alfons (zu hart) „als Zeugen für die Dekadenz des nachtridentinischen Katholizismus, als Typus von Vulgärreligion, Gesetzesdienst“ bezeichnet und schließlich fragt: „Aber wo bleibt das Evangelium?“ (83).

München

Winfried Blasig

KNOBLOCH STEFAN, *Prediger des Barock*. Franz Joseph von Rodt. (Schriften zur Religionspädagogik und Kerygmantik, hg. von Th. Kampmann, Bd. XI) (266.) Echter, Würzburg 1974. Kart. DM 45.—, S 346.50.

Doktoranden beschäftigt man gern mit historischen Monographien. Sicher eine wirksame Weise der Einarbeitung in die theol. Wissenschaft, oftmals eine unendliche Mühe um Personen oder Werke, die für Glauben und Kirche von heute und morgen wenig Bedeutung haben. Dazu mag man stehen wie man will — wer eine solche Arbeit vor sich hat, der findet bei K. ein respektables Vorbild. Klar in Konzept und Gliederung spricht seine Diss. zunächst von Einleitungsfragen, dann über die Bibliographie, wobei er dankenswerterweise nicht nur Schriften und Fundorte nennt, sondern Inhalte geschickt zusammenfaßt. Die folgenden Kapitel sind den Hintergründen des Opus von F. J. Rodt gewidmet: das 3. dem biographischen, das 4. dem geistesgeschichtlichen, das 5. dem theoretisch-rhetorischen Hintergrund. Schließlich kommt Vf. auf die Quellen zu sprechen, aus denen Rodt schöpfte und auf die materialkerygmatischen Schwerpunkte seiner Predigtwerke.

Das Ganze ist nicht nur fleißig, zuverlässig und anschaulich geschrieben. K. versteht es, auf dem gefährlichen Felde der Geistesgeschichte sich zu behaupten und vermittelt allerhand neue Erkenntnisse über die kath. Barockpredigt überhaupt.

München

Winfried Blasig

FORSTER KARL (Hg.), *Priester zwischen Anpassung und Unterscheidung*. Auswertungen und Kommentare zu den im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz durchgeführten Umfragen unter allen Welt- und Ordenspriestern in der Bundesrepublik

Deutschland. (239.) Herder, Freiburg 1974, Kart. lam. DM 35.—.

Anfang 1971 wurde eine berufssoziologische Untersuchung aller Welt- und Ordenspriester der BRD mit einer Rücklaufquote von 76 % durchgeführt. Der sozialwissenschaftliche Forschungsbericht darüber von G. Schmidtchen „Zwischen Kirche und Gesellschaft“ (Freiburg 1972) wird durch diesen Sammelband von 17, die Befragung thematisch umkreisenden Kommentaren ergänzt. Es geht um Wandelbares und Bleibendes im priesterlichen Amtsverständnis, um pastorale Probleme und Reformvorstellungen der Priester, um ihre Meinung über das Priester-Laien-Verhältnis, um die Konfrontation der Meinungen der Priester mit denen der Laien (Katholikenbefragung), um die Identitäts- und Berufskonflikte, um Spiritualität und Lebensform der Befragten, um die Pastoral am Priester, um Ausbildungsfragen; ein Vergleich der deutschen Umfragenergebnisse mit solchen aus europäischen Ländern (erschütternd der „spanische“ Bericht; sehr problematisch die italienische Befragung) und den USA wird angestellt; ein guter, aber nur sehr lose mit der Befragung zusammenhängender Aufsatz über „Kriterien der Zulassung zu kirchlichen Berufen“ schließt ab. Leider ist die hier versuchte Ordnung der Themen im Werk nicht zu finden. Auch zusammengehörige Themen finden sich an ganz verschiedenen Stellen (Forster — Vogl; Semmelroth — Sauer). Auch das Alphabet der Autoren bietet keine Hilfe bei der Ordnungssuche.

Es kann nicht Aufgabe dieser Rez. sein, die einzelnen Artikel zu behandeln. Überschneidungen sind bei 17 Autoren nicht zu vermeiden. Auch sind seit der Umfrage schon einige Tendenzwenden festzustellen (109). Im übrigen lassen die Befragungsergebnisse einen breiten Spielraum der Interpretationsmöglichkeiten zu. Darum wird man manche Akzente auch anders setzen und eine andere Meinung vertreten können. Die verschiedenen Autoren tun dies auch selbst, ergänzen (Semmelroth — Sauer) und korrigieren sich mitunter gegenseitig oder setzen sich von der Deutung des Forschungsberichtes ausdrücklich ab (216 f, 219). Man vgl. den Satz des Hg.: „Angesichts der Bedeutung, die der priesterlichen Ehelosigkeit im Schnittpunkt vieler Tendenzen, Konflikte und Krisen zukommt, wäre es — abgesehen von gewichtigen spirituellen und theologischen Motiven — sicher verfehlt, in der gegenwärtigen Situation auf dieses Zeichen der Unterscheidung des priesterlichen Dienstes in irgendeiner Weise (!) zu verzichten“, in dem angesichts der sehr deutlichen Befragungsergebnisse zum mindesten die Sicherheit verblüfft, mit den ausgewogenen „ntl Überlegungen“ von A. Schulz zur priesterlichen Lebensform (179—189; vgl. 207 f). Man vergleiche das

zur priesterlichen Armut Gesagte (151) mit den nüchternen Ausführungen W. Webers (215—220). Die Polemik von P. J. Cordes (151) beruht auf einem Mißverständnis. Es geht nicht darum, „jeden Ansatz von Differenzierung in der Konzeption des geistlichen Tuns“ zu beargwöhnen, sondern nur darum, ihn richtig anzusetzen, nämlich vom spezifischen Dienst und der spezifischen Stellung im Gottesvolk her (daher auch seine spezifische Beispielfunktion — 1 Kor 11, 1), und in die gemeinsame christliche Spiritualität einzuordnen, wie dies W. Hagemann (163—177) und A. Schulz (179—189) darlegen.

Auch sonst stellen sich manche Fragen: Es scheint zu billig, den Teilzeitpriester als „Scheinlösung“ abzutun (80); wie soll man sonst den Basisgemeinden, die wir dringend brauchen, den priesterlichen Dienst sichern? Wie kann man von einer „Fixierung des Priesters auf die Funktion des Gemeindeführers“ (81, ähnlich 103) sprechen, angesichts etwa einer Untersuchung der ersten zwei christlichen Jh., wie sie Zollitsch „Amt und Funktion des Priesters“ (Freiburg 1974) vorgelegt hat? Kann man angesichts vieler geschichtlichen und theol. Erkenntnisse jede Mitentscheidung diözesaner Räte noch weiterhin ablehnen (85)? Ist nicht der Bischof schon nach dem geltenden Recht in seiner Vollmacht verschiedentlich beschränkt, abgesehen davon, daß das Bischofsamt selbst auch kollegial ausgeübt werden könnte?

Trotz dieser Bemerkungen haben wir alles in allem ein aufschlußreiches Werk mit hervorragenden Beiträgen vor uns, das man nicht nur in der BRD studieren sollte. Es werden interessante Ergebnisse der Befragung herausgehoben, die man sonst vielleicht übersehen könnte, und es werden auch Wege in die Zukunft gewiesen.

ZOLLITSCH ROBERT, *Amt und Funktion des Priesters*. Eine Untersuchung zum Ursprung und zur Gestalt des Presbyterats in den ersten zwei Jahrhunderten. (Freib Th St hg. v. Vinke/Deissler/Riedlinger, Bd. 96) (310.) Herder, Freiburg 1974. Kart. lam. DM 45.—.

Diese Dissertation untersucht Ursprung und Gestalt des Presbyterates von den jüdischen bzw. judenchristlichen Wurzeln an bis zu Hippolyt von Rom. Dabei kann der Presbyterat nicht isoliert von den anderen kirchlichen Ämtern, von Episkopat und Diakonat, von den Aposteln, Lehrern und Propheten oder auch von den „Sieben“ in Apg 6, 1—6 behandelt werden. Z. geht darum aus von den jüdischen Wurzeln des Presbyterates und den heidenchristlichen Wurzeln des Episkopates (Kap. I) und behandelt dann in chronologischer Folge (wobei jedoch Quellen mit verwandtem Amtsverständnis zu gemeinsamen Gruppen zusammengefaßt werden) „das Presbyteramt in den aus presbyteria-

lem Ansatz kommenden Gemeindeverfassungen" (Apg, 1 Pt, Jak, 1 Clem, Herm, 2 Clem), „Presbyterat und Episkopat im Spannungsfeld von charismatischer Autorität und institutioneller Entfaltung" (2 Jo, 3 Jo, Apk, Did), „Die Verbindung des Presbyteramtes mit dem monarchischen Episkopat in den Pastoralbriefen", „Das Presbyterat in den frühen Schriften mit entfalteter Ämtertrias" (Ign, Pol), „Das Presbyterat auf dem Wege zur klaren Abgrenzung vom Episkopatenamt und zur eigenen Konsolidierung" (Irenäus, Pap, Klemens Alex., Hippolyt) (Kap. II—VI). Ein letztes Kap. „Das Presbyterat in seiner Entfaltung und konkreten Ausgestaltung" behandelt zusammenfassend „Funktionen und Vollmacht", „Amt und Stellung" der Presbyter und „Kontinuität und Flexibilität" ihres Amtes, schon im Vergleich mit den Aussagen des II. Vatikanums und der gegenwärtigen theologischen Diskussion.

Z. greift dankenswerter Weise ein Thema auf, das zwar vom Konzil wie auch von der theol. Literatur bisher eher vernachlässigt wurde, aber in der derzeitigen Auseinandersetzung um das Selbstverständnis des Presbyteramtes von hoher Aktualität ist; auch andere heute brisante Fragen finden eine gewisse Klärung, etwa das Verhältnis von Episkopat und Presbyterat, Amt und Charisma. Gewiß sind mit einer historischen Studie die Fragen der Gegenwart noch nicht beantwortet (13), aber diese Fragen kann man nicht sachgemäß beantworten, wenn man nicht weiß, was mit diesem Amt ursprünglich überhaupt gemeint war. Trotzdem müssen manche Fragen, die uns heute berühren, in Schwebe bleiben, weil die vorhandenen Quellen einfach nicht mehr hergeben oder weil sich die Fragen damals noch gar nicht so stellten.

Das Ergebnis dieser Untersuchung: Vom Ursprung her gibt es eine Fülle von Möglichkeiten der Ämterordnung und von tatsächlichen Kirchen —, besser: Gemeindeordnungen, aus denen sich erst allmählich die derzeitige Ordnung herausentwickelte; die Entwicklungslinien sind zum Teil noch nachzuziehen: Etwa bis zur Verbindung des kollegialen Presbyteramtes mit dem monarchischen Episkopat. Die Presbyter und Episkopen der ntl Schriften sind nicht einfach unseren Presbytern (und Episkopen) gleichzustellen; auch die Sieben (Apg 6, 1—6) sind keine Diakone in unserem Sinn (48—54). „Die umfassende, verantwortliche Vorsteheraufgabe, die durch das Hirtenbild konkretisiert und vertieft wird", erweist sich „als die Grundfunktion des kirchlichen Amtes. Aus diesem Ansatz ist das Amt in der Gemeinde entstanden. Von hier aus führen auch die Linien zum Verkündigungsauftrag" (266 f) und zum Dienst an den Sakramenten (257—259). Vorsteherung, Leitung ist freilich nicht primär im technisch-organisatorischen Sinn zu verstehen, sondern im pneumatischen mit

organisatorischen Konsequenzen. „Von der historischen Entwicklung her ist das Verständnis des Presbyterats vom Bischofsamt her zu ergänzen durch die Profilierung des Episkopenamtes und seiner Stellung aus dem Presbyterium heraus." Von daher „bleibt dem Amt insgesamt stets der kollegiale Charakter" (281). „Das Verhältnis von Episkopat und Presbyterat ist nach dem Verständnis und Aufweis der frühen Kirche auf verschiedene Weise ausgestaltbar... Dies dürfte sich vor allem auch auf die Verteilung der Vollmachten und Aufgaben auf Episkopat und Presbyterat beziehen" (287). „Das Presbyterat ist nicht nur Ausfluß oder Delegation des Bischofsamtes" (282). Es wäre nun wohl an der Zeit, daß auch Lehre und Verkündigung von diesen nun doch ziemlich gesicherten Erkenntnissen allmählich Notiz nehmen.

Bei der schwierigen und lückenhaften Quellenlage bleibt manche Schlußfolgerung nur Ermessenssache. Auch sonst wird man über manche Urteile mit Fug und Recht verschiedener Meinung sein können: So über den „leitenden Episkopos als Zwischenstufe zwischen kollegial amtierenden Episkopen und monarchischem Bischof" in Rom (101, 115) und Philippi (198). Mitunter wird vergessen, daß „Priester" von Presbyter kommt (248, 257, 274). K. Rahner muß man nach seinen letzten Veröffentlichungen als Vertreter der Leitungsfunktion als Grundfunktion des Presbyteramtes anführen (261). Den Satz „Die Ausrüstung mit dem Heiligen Geist ist für Episkopat und Presbyterat konstitutiv" (270), darf man natürlich nicht exklusiv verstehen; sie ist auch für charismatische Dienste konstitutiv. Das gilt auch für den Satz „Die Ordination erfolgt wegen des Opferdienstes in der Eucharistie" (257) oder: „Die Einsetzung in das Presbyterat erfolgt von Anfang an durch Handauflegung (270); man denke an die nichtordinierten Märtyrer und Konfessoren zu Zeiten Hippolyts, die ohne Ordination und Handauflegung Presbyter und Diakone wurden (238 f). Überhaupt scheint manche Formulierung im 7. Kap. zu sehr vom heutigen, jedenfalls einem späteren Verständnis beeinflußt und von den ersten 6 Kap. nicht gedeckt zu sein, ja diese eher zurückzunehmen. Vom NT her scheinen mehrere Möglichkeiten offen, und was sich bei Tertullian, Origenes und Hippolyt erstmalig zeigt, kann sehr wohl legitime Entwicklung sein, aber nicht die einzig mögliche und legitime. So könnte man sich hinsichtlich der „Reinheitsforderung" für die ntl Amtsträger und des Verhältnisses von Presbyter bzw. Presbyterium und Bischof eine kritischere Sicht vorstellen (275 f, 278 f, 282—284, 286 f), wenngleich die gebrauchten Konjunktive ohnedies zur Vorsicht mahnen.

Nicht berücksichtigt wurden der internationale Kongreß für europäische Priesterhilfe

in Luzern im September 1967 (I), auf dem sich das Verständnis des ntl Priestertums als Leitungsdienst meines Wissens erstmals wieder durchsetzte (Informationsblatt des Institutes für europäische Priesterhilfe 2 [1968] 1/2), und J. Hainz, *Ekklesia* (Regensburg 1972); letzteres Werk hätte vielleicht manche Formulierung noch mehr abgeschwächt. Ein Personen- und noch mehr ein Sachregister vermißt man. Doch diese kleinen Bemerkungen ändern nichts an dem Wert des Werkes (der weit über den einer üblichen Dissertation hinausgeht) und am Verdienst seines Vf.

Wien

Ferdinand Klostermann

BORNEMANN FRITZ, (Hg.), *Erinnerungen an P. Josef Freinademetz*. (152.) St. Gabriel Mödling o. J. Kart. lam. S 65.—

Das Buch gibt in schmuckloser Form die Aussagen von 112 Erzählern wieder, die ihre Erinnerungen an P. Josef Freinademetz, dessen Seligsprechung zu erwarten ist, als Zeugen berichten. Es sind Landsleute und Verwandte aus seiner ladinischen Heimat in Südtirol sowie Chinamissionare und chinesische Christen, die den eifrigen Glaubensboten gekannt haben. Das Buch ist eine Vorarbeit für ein angekündigtes größeres Lebensbild.

Zams/Tirol

Igo Mayr

DOGMATIK / ÖKUMENE

BEINERT WOLFGANG, *Christus und der Kosmos*. Perspektiven zu einer Theologie der Schöpfung. (128.) Herder, Freiburg 1974. Kart. DM 15.60.

Zwei Entdeckungen führen auch den Theologen wieder zum Geheimnis der Schöpfung zurück: Die Entdeckung der erhöhten Verantwortung für die „Erde“ angesichts der totalen Weltverwüstung und die Entdeckung der geschichtlichen Dimension des Glaubens, in deren Licht die Aussagen über Christus als Urheber und Herrn der Schöpfung neue Beachtung finden. Aus beiden Motiven kommt ein neues Verständnis der Wirklichkeit. Neben vielen anderen Sünden hat die Theologie lange Zeit das Vergessen der „kosmischen Rolle“ Christi auf sich geladen. Als eine gute Einführung in das umfassende Thema kann das Buch von Beinert empfohlen werden. In einer vom Anfang bis zum Ende klaren und allgemein verständlichen Darstellung (das Buch ist aus Vorlesungen vor Studenten verschiedener Fakultäten entstanden) leuchten Funktion und Bedeutung Christi im Weltprozeß auf. Hier handelt es sich wirklich um Geschichte, weil sich die Dinge nicht selbst produzieren, sondern personale Kräfte — Wort und Geist — am Werk sind. Nur auf dem Grund der christozentrischen Schöpfung ist auch die Erlöserrolle Christi begründet.

Die Untersuchung befragt zunächst die Hl. Schrift, vor allem wird das ntl Zeugnis ausführlich interpretiert: der Christushymnus des Kolosserbriefes (1, 15–20), die Eulogie von Eph 1, 3–10, der Prolog des Jo-Ev, Hebr 1, 1–4 a bilden die Grundlagen einer kosmologischen Christologie. Im II. Kap. wird das „Zeugnis der Tradition“ vorgestellt, die heilsgeschichtlich-christozentrische Schöpfungsauffassung in der Patristik (vor allem bei Irenäus) bis zum Verfall dieser Idee im Mittelalter und wieder zu ihrer Auferstehung im II. Vatikanum, abgesehen von der Liturgie, wo sie immer erhalten blieb (Hymnen des Breviers). Im ganzen hängt die Geschichte des Vergessens mit dem Rückgang des heilsgeschichtlichen Denkens zusammen, an dessen Stelle mit und (gegenreformatorisch bedingt) nach der Scholastik immer deutlicher der Versuch an verführerischer Macht gewinnt, „die Offenbarungswahrheiten in naturphilosophische Kategorien zu übersetzen“ (66). Erst durch Pierre Teilhard de Chardin empfängt die kath. Theologie im 20. Jh. wieder entscheidende Antriebe für eine christozentrische Schöpfungslehre. Auch in die Dokumente des II. Vatikanums hat diese Sicht Eingang gefunden. Im III. Kap. wird die „theologische Reflexion“ der in Christus gründenden Schöpfung zusammengefaßt: Im „mysterium nexus“ ergeben sich beachtliche Auswirkungen für die Trinitätstheologie, Christologie, Schöpfungslehre und Eschatologie. In Christus schließt sich dieser Nexus von Anfang und Ende.

Dem wertvollen Buch sind hilfreiche Hinweise auf weitere Literatur sowie „Begriffserklärungen“ und Register beigegeben. Der Leser wird mit der Erkenntnis beschenkt, die Teilhard de Chardin in die Worte faßt (zit. 113): „Wer von der Schöpfung redet, redet bereits von der Zukunft“.

Graz

Winfried Gruber

PEIL RUDOLF (Hg.), *Die wichtigsten Glaubensentscheidungen und Glaubensbekenntnisse der katholischen Kirche*. (XVI u. 108.); *Kleiner Erwachsenen-Katechismus zum Credo Paul VI.* (XV u. 107.) Miriam-V., Jestetten 1974. Kart. je S 44.10.

1. „Nüchtern und kommentarlos“ (Klappentext) wird die Lehre der Kirche vorgetragen. Von Denzinger und Neuner-Roos will sich das Büchlein dadurch unterscheiden, „daß es zur Hauptsache solche Texte vorlegt, die *unfehlbare* kirchliche *Lehrentscheidungen* enthalten und so die unabänderliche Lehre der Kirche vortragen“ (VII f). Eine derartige Auswahl zu treffen ist wohl nur unter Anwendung einer dogmatistischen Stecknadelmethode möglich. Aber wer an behördlichen Sprachregelungen Freude hat, möge ruhig nach diesem Behelf greifen. Er wird zwar nicht an Glauben reicher werden, aber sicher an sicheren Lehrsätzen.

2. Hier will sich P. zum authentischen Interpret des Papstes machen. Das haben bekanntlich auch schon andere — im Zusammenhang mit dem „Credo des Gottesvolkes“ von Paul VI. — getan, aber nicht in der Form eines „Katechismus“. Das geschieht hier mit dem Erfolg, daß wir nicht über den Glauben, sondern über eine gläubige Meditation des Papstes belehrt werden. Ob sich die jedermann unter den Gläubigen zueigen machen kann, haben wir schon einmal in Frage gestellt (ThPQ 118 [1970] 382 f.). Die Seitenhiebe gegen den „Holländischen Erwachsenen Katechismus“ sind vom Standpunkt des Vf. aus verständlich, bleiben aber wirkungslos, weil ein „Katechismus“ dieser Art, angestopft mit rationalistischem und bibelpositivistischem Zeug, gegen ein Christentum der Erfahrungen unserer Zeit nichts vermag. Abgesehen davon, daß auch theologisch alles nur verkürzt und bisweilen verzerrt erscheint (so wenn einfach von einer „Petruskirche“ geredet wird (55); damit im Zusammenhang eine Amtstheologie, die alle ökumenischen Ansätze mißachtet). Auch hier haben wir es leider mit einer sterilen Formelsammlung zu tun.

Graz

Winfried Gruber

KASPER WALTER, *Jesus der Christus*. (332.) Grünewald, Mainz 1974. Ln. DM 39.—

Christologie — das ist nicht einfach „Lehre über“, sondern Verkündigung des Christus, im Doppelsinn des Genitivs: als Darstellung der Botschaft, die Jesus der Christus gebracht hat, und des Glaubens, den er erweckt hat. Christologie ist ohne Zweifel das Zentrum der Glaubens-Kunde. In sie fließen darum alle Vorzüge, aber auch alle Schwierigkeiten christlicher Glaubenserfahrung ein. Beide können nur dann zur harmonischen Abstimmung kommen, ohne daß das eine zugunsten des anderen verkürzt wird, wenn das Ganze des Glaubens aus dem Leben und Leiden der Kirche geschöpft wird, also vom Standort konkreter Gläubigkeit nach- und vorausgedacht wird. Dann wird daraus ein Glaubens-Buch. Das ist das — wie mir scheint — markanteste Charakteristikum dieses Buches: es belehrt nicht in erster Linie, es hilft glauben.

Treibendes Moment ist — wie am Anfang der Kirche — „die Frage nach Jesus Christus heute“ (I. Teil), eine Frage, die eingebettet ist in eine ebenso diffizile Situation des Menschen wie der Christologie unserer Tage, die vor allem Teil einer noch tiefer gründenden Frage nach Gott ist. Alles andere, was daraus folgt, sind Antworten auf wirkliche Fragen, d. h. auf solche, die nicht einem methodischen Zynismus folgen, der Fragen ersinnt, um private Meinungen loszuwerden, sondern die zum Lebensvollzug des Menschen in seinem Ringen um Personalität, Identität, Sinn gehören. Von daher wird Jesus ein

Mensch wie wir und Sohn wie Gott. Es ist eine „Christologie von unten“, von der Erfahrung aufsteigend, die der Mensch mit sich selbst und mit dem Christus des Glaubens macht.

Der II. Teil geht darum zuerst auf „Geschichte und Geschick Jesu Christi“ ein: Das Auftreten Jesu, seine Botschaft (die Herrschaft Gottes!), die Wunder, der Anspruch Jesu, Tod und Erhöhung. Durch alle Phasen und Mysterien des irdischen und erst recht des erhöhten Christus spricht der „eschatologische Anspruch“ Gottes durch, der ihn ganz zum Wort und Sohn — in der adäquaten Aussage des Anspruches — macht. Der darauf bezogene Glaube ist darum auch nur als eschatologische Haltung zu vollziehen, als ein Leben aus dem Unbedingten, Absoluten, Endgültigen. „Weil sich in Jesus Christus Gott selbst definitiv, rückhaltlos und unüberbietbar geoffenbart und mitgeteilt hat, gehört Jesus in die Definition des ewigen Wesens Gottes hinein... Das Wesen Gottes erweist sich selbst als ein Geschehen. Damit führen die ntl Präexistenzaussagen zu einer umfassenden Neuinterpretation des Gottesbegriffs“ (207).

Der III. Teil geht dem „Geheimnis Jesu Christi“ nach und deckt im Person-Sein Jesu den doppelten Ansatz auf: wahrer Mensch und wahrer Gott. Die kirchliche Verkündigung, in ihren dogmatischen Formulierungen durch Konzilien und in der unausgesetzt geübten Praxis des Lebens, gibt von der Stellung Jesu als des „Mittlers zwischen Gott und Mensch“ Zeugnis. Meisterhaft gelingt die Auswertung der christologischen Themen für das Selbstverständnis und Wirklichkeitsverständnis des heutigen Menschen. Der Weg geht aber für K. nicht vom transzendental angelegten Wesen des Menschen aus — wie bei Rahner, den er hierin kritisiert —, sondern auf dieses zu: Nicht der Mensch erhellt das Geheimnis Christi, sondern in diesem erhellt sich das Dunkel des Menschen. Freilich läßt die Kritik auch wieder Fragen an K. zu, so etwa, ob nicht der bei Rahner doch in der „gläubigen“ Vorentscheidung für den Menschen gesehenen Transzendentalität gebührend Rechnung getragen wird (und damit der ihr gleichermaßen zugrunde liegenden Christozentrik der Schöpfung, speziell des Menschen).

Methodisch weiß sich die Arbeit „der katholischen Tübinger Schule, besonders den christologischen Entwürfen von Karl Adam und Joseph Rupert Geiselman verpflichtet“ (9), deren Tradition K. würdig fortsetzt. Es geht ihm darum, „in einer tiefer bohrenden systematischen Reflexion die leitenden Motive sowohl der Überlieferung als auch der gegenwärtigen Neuansätze herauszustellen und in Auseinandersetzung mit ihnen einen eigenen systematischen Neuansatz zu wagen, der die Reichtümer der Tradition wie die Ergebnisse der gegenwärtigen Diskussion vor dem neu-

zeitlichen Denken verantwortet" (10). Der „Neuansatz“ liegt im „eschatologischen Anspruch Gottes“, der durch Jesus ergeht und ihn zum Christus salbt. Es ist nicht mehr die anthropologisch, sondern die pneumatologisch gewendete und damit biblisch wieder voll integrierte Christo-Logie des bleibenden Anfangs in aller Tradition.

Das Werk müßte zur Pflichtlektüre und Meditation heutiger Christen werden!

Graz

Winfried Gruber

PESCH OTTO Hermann, *Kleines katholisches Glaubensbuch*. (134.) (Topos Taschenbücher, Bd. 29) Grünewald, Mainz 1974. Kart. lam. DM 4.90.

In den 21 Kap. dieses Büchleins wendet sich P. „an katholische Christen — und solche, die sich für Glaube und Leben in der katholischen Kirche interessieren“ (9). Alle Themen, die er aufgreift, beantworten „brennende Fragen“ des Glaubenden, gerade in unserer Zeit: Gott, Jesus Christus, Hl. Geist, Dreifaltigkeit, Bibel, Moral, Sünde, Taufe, Sonntagsmesse, Firmung, Beichte, Ehe, Krankensalbung, Priester, Gebet, Wiedervereinigung, Tod, Freiheit des Christen. Schon beim 1. Kap. wird man so angesprochen, daß man sich auf das nächste freut. Und so geht es das ganze Büchlein durch. Eine gediegenere Unterlage für Glaubensrunden zu diesen Themen oder auch zur Predigtvorbereitung, läßt sich in dieser Kürze wohl kaum noch finden. Außerdem ist diese Darstellung des kath. Glaubens ein zwar unscheinbares, dafür aber um so wertvolleres Geschenk für jeden, der seinen Glauben vertiefen oder überhaupt einmal kennenlernen will. P. will versuchen, ganz einfach vom Glauben zu reden. Dieser Versuch ist ihm wirklich und überzeugend gelungen.

Spital am Pyhrn

Erich Tischler

KREMER J./SEMMELOTH O./SUDBRACK J., *Neues und Altes*. Zur Orientierung in der augenblicklichen Situation der Kirche. (Kirche im Gespräch) (92.) Herder, Freiburg 1974. Kart. lam. DM 10.80.

Bereits im Vorwort klingt das Anliegen des Buches an: „daß alle eins seien“, trotz der Spannung zwischen Neuem und Altem und des Pluralismus in der Theologie. Im 1. Teil geht der Wiener Exeget Jakob Kremer dem Worte des Evangeliums über die christlichen Schriftgelehrten nach und zeigt, daß es für den Schriftgelehrten der Gegenwart dieselben Spannungen und Probleme gibt wie zur Abfassungszeit des Mt-Ev. Als „Diener des Wortes“, als „Verwalter der Geheimnisse Gottes“ und als „Mitarbeiter Gottes“ müssen sie Neues und Altes aus dem Schatz der Offenbarung an die Menschen heranbringen. Mancher, der noch immer in der Todesstarre eines statischen Glaubens verharret, würde

bei der Lektüre dieser nüchternen Abhandlung erleben, wie „biblisch“ die modernen Schriftgelehrten (Exegeten) eigentlich sind!

Im 2. Teil: „Recht und Grenzen eines Pluralismus in der Theologie“ geht der Frankfurter Dogmatiker Otto Semmelroth das Problem grundsätzlich an und grenzt die Theologie, als wissenschaftlichen Selbstvollzug des Glaubens, ab von der objektiven Religionswissenschaft, die nur sachlich feststellen will, nicht aber das Engagement des Glaubens fordert. Theologie ist demnach nicht voraussetzungslos, sondern an die Offenbarung Gottes gebunden, die im Glaubensbewußtsein der Kirche präsent ist. Offenbarung wiederum bedeutet Dialog Gottes mit den Menschen. Dieses Du-Sagen des Menschen zu Gott macht die Entäußerung Gottes notwendig im Menschsein Christi und in der Institution der Kirche. Der sich offenbarende Gott erfordert das Glaubensbekenntnis vertikal im „Gehorsam des Glaubens“ und horizontal in den Dimensionen der Mitmenschlichkeit. Dieses Glaubensbekenntnis der Kirche ist nicht ein altes, starres Erbstück, sondern ein lebendiger, interpersonaler Geistvollzug. Daraus folgt, daß dieses Glaubensgut zu jeder Zeit „glaubwürdig“ angeboten werden muß, d. h. mit Hilfe der Erkenntnisse und Vorstellungen einer bestimmten Zeit. Die Anfragen an die Offenbarung sind ebenso zu jeder Zeit verschieden. Es wäre direkt ein Verrat an der Verkündigung, würde sich daraus nicht notwendig ein Pluralismus ergeben. Die Grenze eines Pluralismus ist aber dort, wo dieser dem einen Glaubensbekenntnis der Kirche widerspricht. Das Studium gerade dieses Beitrages wäre heilsam für jene Verunsicherten, die im Pluralismus der Theologie eine geistige Selbstzerfleischung der einen Kirche befürchten.

Im 3. Teil: „Richtet nicht“ versucht Josef Sudbrack, der Münchner Experte für Geschichte und Probleme der geistlichen Theologie, diese alte asketische Weisheit für die Gegenwart fruchtbar zu machen. Die Wüstenväter sahen darin eine „Kurzformel“ für das geistliche Heilsleben: „Urteile über niemand! Das beachte, und du wirst das Heil finden!“ Die Spannweite reicht von einem stoischen „Urteile nicht!“ — denn, was außerhalb deiner geschieht, geht dich nichts an — bis zum verzeihenden „Richte nicht!“ — denn Gottes Güte ist größer als dein Urteil. Diese Weisheit erlebte in der mystischen Bewegung des 14. Jh. einen Höhepunkt, wo „Umformung in Jesus Christus“ bedeutet: „Über kein Geschöpf richten!“ Bei Ignatius verbindet sich damit der Imperativ, dem Sünder mit „allen passenden Mitteln“ zum Heile zu verhelfen, und die Einsicht, daß die eigene Geisterfahrung auf der Ebene des zwischenmenschlichen Dialogs geschehen sollte, weil die eigene Urteilssicherheit immer neu geboren wird aus dem Gespräch mit dem Herrn,

mit dem kirchlichen Ganzen und mit dem Mitmenschen.

Linz

Josef Hager

LEHMANN KARL, *Gegenwart des Glaubens*. (310.) Grünewald, Mainz 1974. Ln. DM 39.—

Das Werk des Freiburger Dogmatikers umfaßt 11 Aufsätze (davon nur einer bisher unveröffentlicht) aus den Jahren 1969 bis 1973. Der Titel umschreibt sehr präzise den Formalhorizont aller Beiträge; es geht um Fragen und Probleme, die sich dem Glaubensvollzug und der Glaubensreflexion heute stellen: Der Ort des Glaubens in der heutigen säkularisierten Welt; Sinn und Bedeutung des Dogmas; Verbindlichkeit und Neuformulierungen des Glaubensbekenntnisses; Probleme der Erwachsenen- und Kindertaufe, der Interkommunion, der Unauflöslichkeit der Ehe und Pastoral an Wiederverheirateten sind die wichtigsten behandelten Themen. So aktuell diese auch sind: nie werden — was bei einigen praktischen Fragen naheläge — „nuraktuelle“, einseitig-modische Lösungen vorgeschlagen. Vielmehr geht es in fast allen Beiträgen wesentlich darum, „über die üblichen Antithesen“ hinauszukommen und die Probleme differenziert „aufzuschlüsseln“ (295), ja überhaupt erst einmal „den sachgerechten Ort [des] Problems sichtbar zu machen und die angemessene Fragestellung zu eröffnen“ (276).

Nicht zuletzt darin liegen das Besondere und die Stärke dieses Aufsatzbandes, der deshalb in den heiß diskutierten Fragen um Glaubensbekenntnis, Kindertaufe, Interkommunion und Unauflöslichkeit der Ehe sehr zur Versachlichung der Diskussion beitragen könnte. Könnte! Denn ein Bedenken sei genannt: für den ex professo Theologie Treibenden (Dozenten wie Studenten) sind die hier veröffentlichten Aufsätze durchaus leicht am primären Veröffentlichungsort zugänglich. Sinn hat m. E. ein solcher Aufsatzband nur, wenn er — was Not täte — die Schichten derer erreicht, die nach Beendigung des Studiums in der Praxis stehen. Für viele von ihnen aber wird der erhebliche Preis dieses Buches (DM 39.—; S 300.30) de facto eine unübersteigbare Barriere sein. Müßten darum nicht Autor und Verlag eine Form der Publikation wählen (Paperback, Taschenbuch o. dgl.), die wirklich der Veröffentlichung und nicht der weiteren Vergrößerung theologischer Fachbüchereien diene?

Wien

Gisbert Greshake

SUENENS KARDINAL LÉON-JOSEPH, *Hoffen im Geist*. Ein neues Pfingsten in der Kirche. (226.) Müller, Salzburg 1974. Kart. lam. S 105.—

Ein neues Pfingsten sollte die Kirche — nach den Worten Johannes XXIII. — durch das II. Vatikanum erleben. Vielleicht zeigt aber gerade diese Anspielung, daß Pfingsten auch

sehr nüchtern erfolgen kann. Aber zu Suenens Buch: Die Hoffnung liegt im Geist, in der Wirklichkeit und Wirksamkeit des Hl. Geistes. Im 1. Abschnitt, der 3 Kapitel umfaßt, sucht S. der oft beklagten Unterentwicklung der Pneumatologie in der kath. Theologie ein wenig nachzuhelfen. Die pneumatische Dimension der Wirklichkeit Kirche, die vom Konzil wieder herausgestellte Charismenlehre der paulinischen Briefe sowie die „geist“-lichen Aspekte der liturgischen Erneuerung, gerade auch der Erneuerung der Liturgie der einzelnen Sakramente werden in diesem Zusammenhang aufgezeigt. Ein 2. Teil (Kapitel 4—6) sucht vor allem jene Bewegung zu präsentieren, die sich „charismatische Erneuerung“ nennt. Nach einer kurzen geschichtlichen Reminiszenz geht S. auch auf Phänomene ein, die in diesen Gemeinschaften aufbrechen, wobei er besonders der Glossolalie Aufmerksamkeit widmet. Der letzte und umfangreichste Teil (Kapitel 7 bis 12), sucht auf dem Hintergrund dieser charismatischen Bewegung die Hoffnung im Geist an entscheidenden Fragen des Christen und der Kirche heute zu artikulieren. Dabei wird z. B. die Frage der Kindertaufe diskutiert, gleichzeitig aber auch die Frage der Gemeinschaft (Verhältnis von Pfarrgemeinde und Basisgemeinden), die Situation des Christen und der Kirche in der Welt, wobei die soziale Dimension christlichen Engagements zur Sprache kommt. Schließlich wird über die ökumenische Situation und über Maria gesprochen. In all diesen Problemen und Fragen ist ein Ernstnehmen des Hl. Geistes und damit der Wirksamkeit des Geistes die Hoffnung.

Die Darlegungen des Kardinals vermögen zweifellos viele Christen auf die „Geistvergessenheit“ unseres Christseins aufmerksam zu machen. Damit werden Dimensionen wieder deutlich ins Bewußtsein gerufen, die ansonsten meist unbeachtet bleiben — und damit Hoffnungslosigkeit erzeugen. Bezüglich der ausschließlich positiven Würdigung der charismatischen Erneuerung hat Rez. Vorbehalte. Vor allem sollte offenbleiben, daß der Geist vielfältig wirkt; das Modell der charismatischen Erneuerung ist sicher nicht die einzig mögliche Weise, wobei diese „enge“ Sicht nicht dem Kardinal unterstellt werden darf.

Wien

Josef Weismayer

LORTZ JOSEPH, *Ökumenismus ohne Wahrheit?* (34.) Aschendorff, Münster 1975. Kart. DM 3.—

Diese letzte Schrift von J. Lortz ist von Verschiedenen verschieden benannt worden: Abgesang, Schwanengesang, Testament. Das Letztere scheint uns im Blick auf den Inhalt und den baldigen Tod besonders kennzeichnend zu sein. L. war aufgefordert worden, zum „Malta-Bericht“, dem Schlußpapier einer

gemeinsamen röm.-kath. und evang.-luth. Kommission, ein Votum abzugeben. Es stand bei allen Beteiligten von vornherein fest, daß diese Gespräche, die in Malta ihren Abschluß gefunden hatten, weitergehen sollten. L. hat ausführlich Stellung genommen. Das ist der Inhalt eines Aufsatzes in der CATHOLICA, der dann später als eigene Schrift veröffentlicht wurde. Das Votum zum Malta-Bericht interessiert wenig, wohl aber der Schluß, der einen gezielten Angriff auf die ökumenische Bewegung in Genf darstellt. Die ökumenische Bewegung in Genf hat sich verloren in einen Horizontalismus von sozial-ethischer Hilfe in Behandlung von Rassismus-Problemen und hat darüber die vertikalen Probleme vergessen. Im Vordergrund stehen nunmehr neue Themen, wie Friedensstrategie, Gewalt, Revolution, soziale Gerechtigkeit, Kampf gegen Kolonialismus, Umverteilung von Macht, Neuorganisation der internationalen Politik, Kampagnen gegen Rassismus und Faschismus, Begegnung mit dem Kommunismus. Das alles ist eine gefährlich einseitige Humanisierung des christlich-missionarischen Auftrags.

Die Kirche dient nicht mehr der Wahrheit. Diese Welt, die erlösungsbedürftige, ist nie der Ort, in dem die Kirche ihre Einheit findet. Diese Einheit, der allein die ökumenische Bewegung zu dienen hat, ist nur durch einen vertieften Glauben an die unverkürzte christliche Botschaft zu erreichen; sie ist enthalten in dem gekreuzigten und auferstandenen Gottmenschen Jesus Christus. Das alles gilt es zu bedenken zumal in der Zeit vor Nairobi, wo über die Einheit der Kirche nachgedacht werden soll. Das fast in klassischer Reife geschriebene Büchlein erfordert ein immer neu zu beginnendes Studium.

Paderborn

Albert Brandenburg

EVANG.-KATH. ARBEITSGEMEINSCHAFT FÜR MISCHHEHENSELSORGE DER SCHWEIZ (Hg.), *Das Traugespräch*. Eine ökumenische Handreichung. (59.) Benziger, Einsiedeln/TVZ-V., Zürich 1975. Kart. Snolin DM/sfr 5.80.

Ausgehend von der Schweizer Situation werden dem Seelsorger, der bekenntnisverschiedene Brautpaare auf die Trauung vorzubereiten hat, methodische und inhaltliche Hinweise für die Gesprächsführung gegeben. Die Akzente sind zeitgemäß gesetzt. Empfehlenswert für alle in der ökumenischen Ehevorbereitung Tätigen, zur Überprüfung des eigenen Verhaltens und der Aussagen, die gemacht werden.

Linz

Bernhard Liss

MORALTHEOLOGIE

VONLANTHEN ALBERT, *Idee und Entwicklung der sozialen Gerechtigkeit*. Zu einem bedenklich gewordenen Theologenstreit

(275.) Universitätsverlag, Freiburg/Schweiz 1973. Brosch. sfr 35.—.

Vf. unterzieht sich der Mühe, die Geschichte eines Begriffs und seine Wandlung innerhalb eines Jh. zu beleuchten und zu beurteilen. Es läßt sich ausweisen, daß der Terminus „soziale Gerechtigkeit“ im kirchlichen und sozialetischen Sprachgebrauch keine lange Tradition hat — trotz der Tatsache, daß ausdifferenzierte Lehrmeinungen die Kardinaltugend der Gerechtigkeit im Lauf der Theologiegeschichte und besonders der Moral zu erörtern und relevant zu machen suchten. Die vorliegende Monographie ist über weite Strecken (besonders im 2. systematischen Teil) daran interessiert, das Beziehungsverhältnis der sozialen Gerechtigkeit zu nahestehenden Begriffen zu bestimmen, etwa zur Gesetzesgerechtigkeit und (immer wieder) zum Gemeinwohl. Bei der Auseinandersetzung mit der in unserer Epoche so relevanten Frage der sozialen Grundrechte (Kap. V und VI) wird eine rechtsphilosophische Position des Vf. offenbar, die latent immer gegenwärtig ist und bisweilen in kritischen Formulierungen manifest wird: Soziale Gerechtigkeit hängt an der sanktionierten Verteilung von Rechten und Gütern. Damit erschöpft sich der Realitätshorizont dieser Monographie aber im großen und ganzen. Der reale gesellschaftliche, politische und ökonomische Hintergrund in der Entstehung und im Gebrauch des Begriffes der sozialen Gerechtigkeit wird in der Abhandlung fast nicht ausgeleuchtet. Dem Vf. liegt wenig daran, den Begriffsinhalt und die Begriffshülle in ihrer Relevanz und in ihrer Funktion getrennt bzw. in ihrer Spannung zu diskutieren. So wird aus der geschichtlichen Erörterung ein isolierter, mehr oder wenig interessanter und damit auch mehr oder weniger wahrer Bericht über einen Gelehrtenstreit.

Die aktuelle Relevanz der Problematik von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit sollte im abschließenden Kapitel „Schlußbetrachtungen und neue doktrinaire Entwicklungsrichtungen im Bereich der sozialen Gerechtigkeit“ noch zur Sprache kommen. Die Beurteilung der „Politischen Theologie“ und der „Theologie der Revolution“ im schmalen Horizont einer abstrakten, „rechtsphilosophischen Untersuchung“ (6) bleibt notwendigerweise dem existentiellen Interesse an Gerechtigkeit bzw. Veränderung der ungerechten Gewaltstrukturen fern. Es stellt sich abschließend die Frage nach der Funktion und dem Wert einer derartigen Untersuchung. Einen Satz, den Vf. über eine spezifische Begriffsformulierung inmitten des Textes gebraucht, möchte man auf die ganze mühsame Arbeit anwenden: „Übrigens vermag dieser ungefährliche Streit den Geist der heutigen Juristen auch nicht im geringsten zu fesseln“ (128). Die Abhandlung über die bewegte Geschichte

einer Begriffshölse kann leicht dem so formulierten Verdikt verfallen.

Salzburg *Ferdinand Reisinger*

STEINMETZ FRANZ JOSEF, *Befreit aus Enge und Zwang. Jesu Moral für den Menschen.* (Biblisches Forum 10) (84.) KBW Stuttgart 1974. Kart. DM 9.80.

Diese Schrift hält das Versprechen ihres Titels: Sie vermag dem nicht nur in seinem Glauben, sondern vor allem in seiner Lebensführung verunsicherten Christen zum Bewußtsein zu bringen, daß „das Joch Christi nicht drückend und seine Last leicht ist“. Diese befreiende Unterweisung geschieht in drei Schritten. — Zunächst wird gezeigt, daß Jesus zwar die starre „Gesetzlichkeit“ und das Festhalten am „tötenden Buchstaben“ überwindet, aber keineswegs eine „Gesetzlosigkeit“, eine Relativierung aller sittlichen Normen verkündet. Er setzt vielmehr die bleibende Gültigkeit des Dekalogs voraus, verlangt jedoch von den Seinen, ihn zu erfüllen, d. h. ihn in der alle Grenzen und Zäune sprengenden Dynamik der Liebe bis in seine letzten Konsequenzen situationsgerecht zu verwirklichen.

Diese „Erfüllung“ muß nicht aus eigener Kraft geleistet werden. Die an den Christen gestellte sittliche Forderung lautet nicht mehr: „Du kannst, weil du sollst“, sondern: „Du kannst, weil Christus dir neues Leben geschenkt hat“ (59); du kannst, weil die Weisung Christi nicht mehr „auf steinerne Gesetzestafeln, sondern in der Kraft des Geistes in unsere Herzen eingeprägt wurde“ (2 Kor 3, 3). Dieses tiefste Wesen christlicher Lebensführung kann heute nicht eindringlich genug verkündet werden: „Ich bin wirklich der Ansicht, daß eine Ethik, die von den gnadenhaften Möglichkeiten der Erlösungstat Christi ausgeht, ein ganz anderes Gesicht haben wird als eine Ethik, die sich mit der sogenannten Natur des Menschen befaßt. Es würde nicht bloß der finstere Charakter einer Sollenethik verschwinden, es würde wirklich eine zur Liebe hin geöffnete Moral gepredigt...“ (59).

Diese klar gegliederte und trotz der Schwierigkeit der behandelten Probleme leicht verständliche Schrift kann nicht nur den christlichen Wortverkündigern, Erziehern, Lehrern und Eltern aufs wärmste empfohlen werden; sie kann auch der so verheißungsvollen charismatischen Erneuerungsbewegung gute Dienste leisten. Eine solche bibeltheologische Besinnung auf die Bedeutung des Pneumas im christlichen Leben könnte diese Bewegung vom Abgleiten in das bloß Ekstatische bewahren und langsam in der Christenheit das Bewußtsein wachrufen, daß das „Gesetz des Geistes und des Lebens uns frei macht vom Gesetz der Sünde und des Todes“ (Röm 8, 2).

Bertholdstein

Mirjam Prager

KIRCHENRECHT

NEUMANN JOHANNES, *Synodales Prinzip.* Der größere Spielraum im Kirchenrecht. (Kirche im Gespräch) (120.) Herder, Freiburg 1973. Kart. lam. DM 12.50.

Seit der Mitte unseres Jh. ist in Staat und Kirche der Ruf nach mehr Demokratie und Mitbestimmung laut zu hören. Bei vielen Katholiken erregten jedoch die zahlreich errichteten „Räte“ und die synodale Woge Besorgnis und Enttäuschung. Können diese Einrichtungen eine zeitgemäße Demokratisierung der Kirche bedeuten? N. stellt gleich eingangs klar, daß der Begriff „Demokratie“ nicht in gleicher Weise auf die staatlichen wie auf die kirchlichen Belange angewendet werden kann: die Kirche hat ihre Vollmacht vom Herrn, weder ihre Gewalt noch ihr Sinngehalt können aus dem Willen des Volkes abgeleitet werden. Die Formen der kirchlichen Beratung und der gemeinsamen Entscheidung sind vor allem als geistliche Vorgänge zu sehen; es vollzieht sich ja ein geistliches Geschehen, wenn in der Kirche um eine gemeinsame Haltung auf Grund des gemeinsamen Glaubens gerungen wird. Die geistlichen Amtsträger haben dabei eine unaufgebbare Verantwortung; die konsultativen Ratsgremien und die synodalen Versammlungen können sie davon nicht entlasten, wohl aber ihnen bei der Ausübung ihres Amtes entscheidend helfen. Vf. zeigt sodann auf, was sich an kollegialen und synodalen Formen in der Kirche entwickelt hat und wie es um die Verwirklichung dieser Tradition heute steht: synodale Versammlungen sind ein originäres Verfassungselement der universalen christlichen Kirche; im Osten hatten allerdings die Synoden eine prägendere Bedeutung als im Westen; die Ankündigung eines ökumenischen Konzils durch Johannes XXIII. brachte auch in der Verfassung der Kirche des Westens eine Wiederentdeckung der synodalen und kollegialen Elemente.

Der CIC kennt zwar bestimmte synodale Organe, vom ökumenischen Konzil über teilkirchliche Synoden bis zu den Diözesansynoden, behält ihnen aber bestimmte Rechte ausdrücklich vor, so z. B. die Mitsprache und das Stimmrecht der Kleriker auf den rein hierarchischen Versammlungen; von Laien ist bei Diözesansynoden überhaupt nicht die Rede. Die römische Kirche kennt auch Kollegien als ständige Organe der Kirchenleitung, so das Kardinalskollegium und das Domkapitel; sie sind jedoch, wie Vf. meint, aristokratisch-feudalen Ursprungs und dürfen nicht als „demokratische“ Weisen der Mitbestimmung verstanden werden. Als Institut, das geeignet ist, bei der Leitung der Kirche den Grundsatz der „Brüderlichkeit“ zu verwirklichen, biete sich die

kollegiale Konsultation, die gemeinsame Beratung des Amtsträgers mit seinen Beratern, an. Diese wird verwirklicht in der Bischofssynode, in der rechtlich aufgewerteten Bischofskonferenz, in den überdiözesanen „Synoden“ neuer Art, in den neu gestalteten Diözesansynoden (unter Beiziehung der Laien), in den Priester- und Pastoralräten. Der letzte Abschnitt ist den nachkonziliaren Synoden im deutschen Sprachgebiet gewidmet; verschiedene Formen haben sich da herausgebildet: neben Synoden einzelner Diözesen stehen das Schweizer Synchron-Modell sowie die gemeinsamen Synoden: das niederländische Pastorkonzil, die gemeinsame Synode der Bistümer der BRD und die Pastoralssynode in der DDR. Im abwägenden Vergleich findet der in Westdeutschland eingeschlagene Weg eine bessere Beurteilung als die österreichische Form mit den Synoden der einzelnen Diözesen und mit dem zusammenfassenden „Synodalen Vorgang“. Heute geht es im wesentlichen darum, daß die kirchlichen Leiter ihre Entscheidungen informierter und sachkundiger zu fällen vermögen und dabei von einem breiten Konsens der Gläubigen getragen werden. Es braucht dazu eigentlich keine Neueinführung von kollegialen Kollektivgremien und synodalen Organen, sondern nur ihre zeit- und sachgemäße Reaktivierung. Die Diözesansynoden, das Konsistorium und das Domkapitel sind aus Versammlungen des Presbyteriums und teilweise der verantwortlichen Laien hervorgegangen. Der Vf. meint, daß die Aufgabe dieser Gremien sachentsprechender von — freilich neu zu gestaltenden — Priester- und Diözesanräten wahrgenommen werden könnte; neben den integrierten Diözesan- bzw. Pastoralräten der einzelnen Bistümer könnte auf überdiözesaner, nationaler Ebene ein permanenter Pastoralrat als dauerndes synodales Gremium bestehen; ein solches Organ wäre integrierendes Glied der Bischofskonferenz und zugleich ein ihr selbständig gegenüberstehender Gesprächspartner. Ein derartiger überdiözesaner Pastoralrat brauchte durchaus nicht größer zu sein als die derzeitigen Vollversammlungen der Bischofskonferenzen; er soll diese ja auch nicht ablösen, sondern sachlich ergänzen. Die kollegialen Räte und synodalen Versammlungen stellen nicht nur Medien der Information und Koordination, der Konsultation und der Mitregierung dar, sie sind vielmehr als geistliche Versammlungen vor allem auch Organe der Mitverantwortung, des brüderlichen Beistandes, der gemeinsamen Sorge und nicht zuletzt auch des Trostes und der Auf-erbauung. Bis jetzt sind also die Möglichkeiten des Kirchenrechtes noch nicht voll ausgeschöpft. Für verantwortungsbewußte und fruchtbare Mitarbeit für die Belange der Kirche nach den heutigen theologischen und gesellschaftlichen Gegebenheiten gibt diese sachlich und

überzeugend geschriebene Abhandlung neue Einsichten und richtungsweisende Impulse.
Linz Peter Gradauer

PASTORALTHEOLOGIE

GASTAGER / GASTGEBER / GRIESL u. a. (Hg.), *Praktisches Wörterbuch der Pastoralanthropologie. Sorge um den Menschen.* (XXIV u. 1228 Sp.) Herder, Wien/Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1975. Ln. S 398.—. DM 68.—.

Aus mehreren Gründen ist dieses Buch notwendig: Wer heute wissenschaftlich oder praktisch mit Pastoral zu tun hat, braucht den Anschluß an die modernen Humanwissenschaften. Das „Praktische Wörterbuch“ gibt in kürzester Form eine erste Auskunft über den neuesten Stand jener Bereiche, die für den Seelsorger, Arzt, Berater, ja für jeden, dem die „Sorge um den Menschen“ ein besonderes Anliegen ist, bedeutsam sind. Das Buch war auch notwendig zur Vervollständigung des enzyklopädisch-lexikalischen Werkes, das heute für den Bereich der Pastoraltheologie zur Verfügung steht, insbesondere des Handbuches der Pastoraltheologie, vor allem des Bandes V (Lexikon) sowie der 12 Bändchen des „Pastorale“. Es war aber auch notwendig, weil A. Niedermeyers fünfbandiges „Handbuch der Pastoralmedizin“ in vielen Teilen bereits so veraltet und überholt ist, daß es nicht mehr neu aufgelegt werden konnte. Zudem war eine Ausweitung der dort behandelten medizinischen Fragen auf die heutige Psychologie und Soziologie hin wünschenswert.

Dieses letzte Motiv, eine neue Pastoralmedizin herauszugeben, die durch andere humanwissenschaftliche Fragen ergänzt ist, merkt man dem Wörterbuch stark an. Medizinische Fragen nehmen einen breiten Raum ein und werden mit Sorgfalt behandelt. Man merkt aber auch das starke Engagement für psychologische und soziologische Fragen. Das alles wirft freilich die Frage nach dem Gesamtkonzept auf, die ja durch den recht anspruchsvollen Titel provoziert wird. Nach einer genauen Durchsicht der Stichwörter scheint „Pastoralanthropologie“ doch etwas hoch gegriffen. Die phil. und theol. Anthropologie kommen viel zu kurz. Das Stichwort für eine pastorale Anthropologie schlechthin, nämlich Jesus Christus, fehlt überhaupt (allerdings werden wesentliche Fragen unter dem Stichwort „Menschwerdung“ behandelt). Auch andere wichtige Stichwörter sucht man vergebens, etwa Mahl, Fest oder Feier. Ja ganze Bereiche werden nicht behandelt, etwa Kunst oder Politik. Malerei und Musik kommen nur unter dem Stichwort „Maltherapie“ und „Musiktherapie“ vor, was die Einseitigkeit der Fragestellung auf Medizin und Psychologie hin überdeutlich macht. Manche Stichwörter gehören eher in den Lexikonband

des Handbuches der Pastoraltheologie, etwa „Missionarische Seelsorge“ oder „Ökumene“. Besondere Beachtung verdienen die Beiträge von W. Molinski, die eine präzise Information über den neuesten Stand heikler moral-theologischer Fragestellungen bieten (vgl. die Stichworte Sexualität, Jungfräulichkeit, Masturbation u. a. m.).

Bei der breiten Streuung der Mitarbeiter ist es unvermeidlich, daß die wissenschaftliche Qualität der Beiträge unterschiedlich ist. Allerdings hätte man den Literaturangaben mehr Sorgfalt zuwenden können. Manche bringen eine ausgezeichnete Zusammenfassung der wichtigsten Werke, andere gelegentlich nur den Zeitschriftenartikel, aus dem der Beitrag als Exzerpt erstellt wurde. Auch die Zeichnung der einzelnen Artikel ist unterschiedlich und ohne genau erkennbares Prinzip: Längere Beiträge sind gewöhnlich mit vollem Namen gezeichnet, manche sind jedoch nur mit einer Abkürzung signiert. Manche kurze Artikel sind gar nicht signiert („Morning-After-Pill“, „Sonderschulen“), andere, noch kürzere („Release“), wieder wohl. Das Nachschlagen ist mühsam. Man sollte alle Artikel einheitlich mit vollem Namen zeichnen.

Die gewiß recht schwierige Redaktionsarbeit eines solchen Werkes verdient Anerkennung. Manche Artikel hätten jedoch einer sprachlichen Vereinfachung oder Kürzung bedurft. Als Beispiel sei das Stichwort „Wohnen“ genannt, unter dem der längste Beitrag des ganzen Buches gebracht wird (5 Spalten), was in keinem Verhältnis zur Bedeutung des Stichworts und den gemachten Aussagen steht. Unter vielen manierierten und weitschweifigen Erörterungen findet sich der Satz: „Entscheidend dabei ist die Beachtung der Rückwirkung des Angebotes auf die Wohnungsanforderungen, wobei empirisch belegbar ist, daß der Grad der Anpassung insofern zunimmt, als eine tendenziell steigende Übereinstimmung insofern festzustellen ist, als sich die subjektiven Wohnungsanforderungen den tatsächlich verfügbaren Wohnungen anpassen.“ Ein solcher Un-Satz müßte zumindest der Redaktion auffallen, zumal es unter dem Stichwort „Sprache“ heißt: „Sprache ist das umfassendste Medium der Kommunikation und Verständigung zwischen Menschen.“

Linz

Wilhelm Zauner

SPORSCHILL GEORG (Hg.), *Wie heute beichten?* Konkrete Schritte zu einer neuen, sinnvollen Praxis. (136.) Freiburg 1974. Kart. lam. DM 16.80.

Das Buch zeigt gangbare Wege zur Bußerziehung. Es geht nicht davon aus, daß der Christ nach dem Tridentinum jure divino zum Einzelbekenntnis seiner schweren Sünden verpflichtet sei, sondern macht dem Willigen ein Angebot für christliche Lebens-

gestaltung, für ein reicheres christliches Leben. R. Feneberg tut das zunächst grundsätzlich in der Abklärung der Bedeutung von Bußgottesdienst und Einzelbeichte mit ihren je verschiedenen Aufgaben, entkoppelt den — noch gar nicht so alten — Brauch von Beichte und Kommunionempfang und vertieft dann den Vorgang von Einzelbekenntnis und persönlicher Absolution. W. Feneberg zeigt Wege und Hilfen zum persönlichen Bekenntnis durch meditative Gewissensforschung und Reue, wobei er aus dem Exerzitienbüchlein des hl. Ignatius den „Weg der Reinigung“ dem modernen Menschen vollziehbar macht: ein sicher fruchtbarer und sehr praktischer Versuch. Den Beichtspiegel alter Art ersetzt G. Sporschill, ein ausgewiesener Fachmann in der theol. Erwachsenenbildung, durch einen der heutigen christlichen Anthropologie entsprechenden Kommentar zu den 10 Geboten mit sehr konkreten Fragen. G. Niggel schließlich bietet einen Zugang zum neuen Bußordo am Leitthema „versöhnende Berührung mit Gott“ in sehr positiver Weise.

Das Buch ist außerordentlich praktisch, läßt unnötigen historischen Ballast beiseite und wendet sich unmittelbar den heutigen konkreten Bedürfnissen zu. Die gezeigten Wege sind nicht die einzig möglichen, natürlich nicht. Aber sie sind alle bemüht und redlich und zeugen von viel praktischer Erfahrung. Ich möchte den Band allen Seelsorgern, aber auch den Beichtwilligen selbst sehr empfehlen.

Wien

Johannes H. Emminghaus

REUSS JOSEF MARIA, *Familienplanung und Empfängnisverhütung*. Überlegungen im Anschluß an die Synodenvorlage „Christlich gelebte Ehe und Familie“ sowie an die Enzyklika „Humanae vitae“. (64.) Grünewald, Mainz 1975. Kart. lam. DM 8.50.

Der Weihbischof von Mainz ist einer der Pioniere für ein neues Denken in der Kirche in Sachen Empfängnisregelung. Siehe seine Artikel in der ThQ 1963, 454 ff und 1964, 445 ff. Anlässlich der deutschen Synode meldete er sich in dieser Frage wieder zu Wort und setzte sich grundsätzlich und verständlich mit der vieldiskutierten Aussage von Humanae vitae — „Ein absichtlich unfruchtbar gemachter“ ehelicher Akt ist ein „in sich unsittlicher“ Akt — auseinander. Da das Problem in der Kirche immer noch nicht bewältigt ist, kann die Lektüre der kleinen, aber außerordentlich informativen Schrift allen Interessierten empfohlen werden. Wichtige Punkte aus der Argumentation:

Die zitierte Aussage von Humanae vitae ist weder unfehlbar (die Unfehlbarkeit reicht so weit wie die Offenbarung; aus Schrift und Tradition läßt sich die Frage der Empfängnisverhütung aber nicht beantworten) noch eine mit Vernunftgründen als richtig bewiesene Lehre.

Eine Lehre steht und fällt mit ihren Begründungen. Wenn einst als wichtig angesehene Begründungen für die sittliche Disqualifizierung der Empfängnisverhütung im Lauf der Geschichte weitgehend hinfällig geworden sind, so ist diese kirchliche Lehre, die nicht unfehlbar ist, nicht mehr unverändert zu halten.

„Liebende Vereinigung“ ist ausnahmslos Sinngehalt des ehelichen Aktes, „Fortpflanzung“ nur bedingt und relativ selten und in Abhängigkeit und Unterordnung unter die „liebende Vereinigung“. Darum ist — wenn man die traditionelle Sprechweise von der Hierarchie der Ziele des ehelichen Aktes beibehalten will — „liebende Vereinigung“ als das vorrangige Ziel (*finis primarius*) und „Fortpflanzung“ als das zweitrangige Ziel (*finis secundarius*) zu bezeichnen.

Wenn einem Akt ein Zielgefüge innewohnt und wichtige Gründe dafür sprechen, daß er gesetzt wird, so ist er, wenn sein zweitrangiges Ziel nicht erreicht werden kann oder darf, um des vorrangigen Zieles willen, das den Akt auch vorrangig spezifiziert, sittlich erlaubt.

Allerdings ist auf die Notwendigkeit gewichtiger Gründe für die Berechtigung der Auflösung dieses Zielgefüges hinzuweisen. Objektive Kriterien: Verantwortung für die Ehe, die Familie, die Situation der Kinder und für die Gesellschaft.

Die Schlußfolgerung: Die Autorität des kirchlichen Lehramtes wird nicht gemindert, wenn es in Fragen, die nicht zur Offenbarung gehören, auch zuweilen irrt und das auch zugibt.

Linz

Bernhard Liss

HÖRMANN K./JÄGER A./MEYER H. B., *Brutgespräch und Trauung*. (123.) Tyrolia, Innsbruck 1975. Kart. Snolin S 88.—, DM 12.80.

Der 1. Teil „Sinn und Methode der Brautleutegespräche“ bringt einige gute Ratschläge, die dem Seelsorger helfen können, die Situation der Brautleute zu begreifen. Bei den Ansätzen für das Gespräch ist auch jener Text abgedruckt, der im Behelf des österreichischen Pastoralinstituts „Der pastorale Dienst an Ehe und Familie“ 1973 veröffentlicht wurde. Es fehlt allerdings der Hinweis, daß es sich dabei um eine Skizze für das Gespräch des Priesters mit den Brautleuten handelt, wenn diese das Eheseminar schon besucht haben. Wertvoll sind im 2. Teil „Inhalt der Brautleutegespräche“ die Ausführungen über *Glauben, Hoffen und Lieben*. Es fehlt aber die Umsetzung der theol. Aussagen für den praktischen Gebrauch. Besser ist dies gelungen beim Kapitel *Ehe — Sakrament*.

Bedenklich sind die Ausführungen über Empfängnisregelung. Trotz Österreichsynode heißt es hier wörtlich: „Die Braut- und

Eheleute müssen positiv zur Zeitwahl motiviert werden.“ (70). Für jene, die anders leben: „Nicht weil es an gutem Willen fehlte, sondern weil das Verstehen und Können dieser Eheleute einfach nicht weiter reicht“ (71). Diese Diskriminierung läßt man sich heute nicht mehr gefallen. Seelsorger, die das Gespräch mit den Brautleuten in diesem Sinne führen würden, könnten der Kirche nur Schaden zufügen. Die verschiedenen nachkonziliaren Synoden geben hier für die Pastoral einen besseren Weg an. Der 3. Teil „Die Feier der Trauung“ enthält den ganzen Trauungsritus mit kurzen Erläuterungen.

Linz

Bernhard Liss

KATECHETIK/PÄDAGOGIK

GRUBER ALOIS, *Jugend erlebt die Welt*. Gedanken zu einer Jugendsoziologie. (256.) Veritas-V., Linz 1974. Ln. S 114.—.

Wenn ein Pädagoge auf eine jahrzehntelange wissenschaftliche Arbeit und auf eine noch längere erzieherische Tätigkeit zurückblicken kann und nun versucht, seine Einsichten und Erfahrungen der pädagogisch interessierten Mitwelt zu überliefern, so darf man eine reiche Ausbeute erwarten. Bei G. treffen beide Voraussetzungen zu. Damit ist auch schon ausgesagt, daß sein gründlich vorbereitetes, in den Jahren seit seiner Emeritierung herangereiftes Werk die angezielten Erwartungen erfüllt. Er hätte es freilich in der oft schwer verständlichen, einem Großteil der potentiellen Leser kaum zugänglichen Fachsprache abfassen können. Er tat es nicht, sondern wendete einen Schreibstil an, der seiner Geistesart genuin ist: schlicht, ehrfurchtsvoll, manchmal fast poetisch nach Art eines G. Stewerth — und trotzdem wissenschaftlich fundiert und orientiert. Man spürt den Menschen heraus, der die Jugend nach wie vor mit der Kraft seines Herzens liebt und in dieser pädagogischen Heilsliebe sie zu verstehen und ihr zu helfen sucht. Und da der unmittelbare Umgang mit den Heranwachsenden ihm nun nicht mehr im gewünschten Ausmaß möglich ist, wendet er sich in seinem Buch an alle jene, die mit ihnen in Kontakt stehen, für sie Verantwortung tragen und ihnen Wege in die Zukunft weisen sollen. Darum oft sein beschwörender Ton, sein Mahnen und Warnen vor Irr- und Abwegen, sein unermüdliches Hinweisen auf die unaufgebbaren erzieherischen Fundamente und Zielsetzungen, ohne die eine Führung zur Selbstwerdung mißlingen muß.

G. macht dabei keinen Hehl daraus, daß er die gesamte soziale Erziehungs- und Bildungsaufgabe nur dann für sinngebend und heilbringend betrachtet, wenn humane Grundwerte im Licht christlicher Lebensdeutung gesehen und weiterentwickelt werden. Als spiritueller — und noch mehr —

priesterlicher Erzieher holt er wie der weise Hausvater im Evangelium Altes und Neues aus seiner Schatztruhe gläubig interpretierter Erfahrung hervor. Die Fülle der Einzelbeiträge markiert deutlich die Absicht, den sozialen Werdeprozeß junger Menschen möglichst vielseitig zu beleuchten. Auswahlweise sei dabei besonders auf folgende Beiträge verwiesen: Welt des Kindes — Wenn die Familie versagt — Am Tor zum Leben — Arbeit, Beruf und Freizeit — Weltbegegnung der Jugend — Atomzeit — Massenmedien — Jugend und Sport — Rauschgift — Jugend und Sex — Gott, die Freude meiner Jugend, usw.

Der Autor hat mit diesem Werk ein lang angekündigtes Versprechen erfüllt, seine schon 1956 in 1. und 1961 in 2. Aufl. erschienene Jugendpsychologie durch eine Jugendsoziologie zu ergänzen. Mögen zahlreiche Leser die hier niedergelegte Lebensweisheit eines engagierten Fachmannes für sich und die ihnen anvertrauten Jugendlichen fruchtbringend nutzen!

BAUR ANDREAS/HÖING MARIANNE, *Gesprächsbilder — Bildergespräche.* 30 Kontrastfotos für den Religionsunterricht. Thema: Unser Leben — Frage und Auftrag; *Gott einlassen.* Zur Vorbereitung auf die Sakramente der Eucharistie und der Buße. (32.) Auer, Donauwörth 1974.

Dieses Bildheft, das neben einem kurzen Einführungswort und den abschließenden Bildinterpretationen 30 großformatige, schwarzweiße Kontrastfotos beinhaltet, will den RU an Volks- und Hauptschulen medial beleben. Nach der Intention der Vf. können diese Bilder zur Einführung eines neuen, zur Weiterführung eines schon besprochenen Themas, sowie im zusammenfassenden Gespräch herangezogen werden. Wer die im Begleittext angeführten 9 Arbeitsmöglichkeiten überdenkt und dabei die Qualität der heraustrennbaren Bilder miteinbezieht, wird sich angeregt fühlen, diese Bildmedien im RU einzusetzen. Da aber doch jeder Schüler diese Bilder vor sich haben sollte, um damit arbeiten zu können, muß wohl auch die Kostenaufbringung mitbedacht werden.

Linz

Franz Huemer

DABALUS IRENE, *Wer ist dieser? Jesus Christus im Religionsunterricht heute.* (Münsterschwarzacher Studien, Bd. 29) (XXVIII u. 260). Vier-Türme-V., Münsterschwarzach 1975. Snolin DM 32,—.

Die Benediktinerin auf den Philippinen machte in diesem Buch eine kritische Bestandaufnahme der Christologie im RU. Im 1. Teil behandelt sie die Vielfalt der Christologien im NT (Paulus, Synoptiker und Johannes). Der Leser wird kurz, aber informativ, mit den Erkenntnissen der modernen Exegese

vertraut gemacht, daß es eine Vielfalt von Christologien im NT gibt und auch einen Wachstumsprozeß im Erfassen des Christusgeheimnisses. Alle Christusbilder des NT zeigen uns den Christus des Glaubens in der Sicht der nachösterlichen Gemeinde, also ein vertieftes Christusbild. Die Rückfrage nach dem geschichtlichen Jesus ist ein vollberechtigtes Anliegen der Theologie, es ist aber auch pädagogisch relevant, wie D. zeigt. Dieses Anliegen ist aber nie befriedigend zu lösen, weil das Bekenntnis so mit der Geschichte verflochten ist, daß es nicht mehr abgehoben werden kann. Einiges kann allerdings mit Sicherheit wahrgenommen werden: Jesu irdisches Leben gilt den Menschen, er ist „der Mensch für andere“, „weil er der Mensch für Gott ist“ (Rahner/Thüsing, Christologie 142). Sein für die Menschen engagiertes Leben versteht sich von seiner radikalen Bezogenheit auf Gott hin; es geht ihm um Gott, den er seinen Vater nennt. Die Gottesherrschaft ist das zentrale Thema seiner Predigt. Dieses Leben erfährt im Tod eine scheinbare Katastrophe. Ostern aber ist das Ja Gottes zum Weg des Menschen Jesu und seiner Botschaft.

Es gab im Leben Jesu einen Vollmachtsanspruch, der in seinem Reden und Handeln sichtbar wurde. Dieser wurde zusammen mit dem Osterereignis das Fundament für die spätere Reflexion der Gemeinde über ihn. Es kann nicht genug betont werden, daß alle spätere Reflexion aus dem Reden und Wirken Jesu erfließen muß, denn wo es nichts Deutbares gibt, verliert jede Deutung ihren Sinn und ihre Berechtigung. Die ersten Glaubensbekenntnisse schlugen sich in Hoheitstiteln nieder, die auf alt geprägte Motive zurückgreifen: Prophet, Davidssohn, Gottesknecht, Messias, Menschensohn. Auch hier muß man von der Eigenart der Texte her sagen, daß es offen bleiben muß, ob Jesus einen dieser Titel, etwa „Menschensohn“, selbst gebrauchte, oder sich damit anreden ließ („Davidssohn“). Daß die Titel „Sohn Gottes“, „Kyrios“, „Gottmensch“ in der hellenistischen Welt entstanden, ist schon eher anzunehmen.

Von dieser Lage der biblischen Aussagen her entwickelten sich die verschiedenen Formen der Christologien. Die „klassische“ Deszendenzchristologie (durch die Konzilien von Nizäa und Chalzedon autorisiert) setzte bei der reifsten Phase der Christusreflexion an. Sie sieht Christus als „Gottessohn“ und läßt das schon im vorösterlichen Leben Jesu voll zum Vorschein kommen. Sie setzt Geschichte und Bekenntnis in eins. Die moderne Theologie setzt beim Leben Jesu an, versucht dieses unter der Schicht des Bekenntnisses freizulegen und sieht die Hoheitstitel als Frucht einer mehr oder minder weit fortgeschrittenen Christusreflexion an. Man nennt sie daher auch Aszendenzchristologie. Je

nachdem, ob man bei Christus mehr statisch das Sein (Gottessohnschaft) oder das Tun im Auge hat (Jesus als Verkünder des Gottesreiches, der Güte des Vaters; Jesus, der Barmherzigkeit übt gegenüber den Kranken und Ausgestoßenen, der Sünden vergibt) spricht man von einer Substanz- bzw. einer funktionalen Christologie.

Diesen Raster legt Sr. Irene kritisch an die Handbücher für den Katecheten und die Unterrichtswerke an. Sie konstatiert dabei für den Primärbereich geradezu ausschließlich die Hoheitstitel in der Darstellung Jesu. Erst in der Sekundarstufe I und II (in Österreich Oberstufe und AHS) kann sie einzelne Versuche im Gebrauch einer funktionalen Christologie feststellen. Der kritisierte Gebrauch ist aber einseitig durch die Theologie diktiert und widerspricht den Regeln der Pädagogik: Die Hoheitstitel sind die reife Frucht der Christusreflexion. Kann man Schülern als Einstieg das vor Augen stellen, was eigentlich Ziel ihres Glaubensweges wäre? Dazu kommt ein Weiteres: Die Hoheitstitel sind für die Kinder meist Leerformeln, weil ihnen die entsprechende Glaubenserfahrung fehlt. Es darf die anthropologische Dimension nicht übersprungen werden: Wenn sich die Kindeserfahrung nicht mit den hohen Aussagen der Glaubensformeln deckt, ist es fraglich, ob die katechetische Bemühung zum Ziel kommt. So bietet sich als didaktischer Weg die funktionale Christologie an. Aber auch sie ist nicht ohne Problem: Sie müßte nämlich bei der Darstellung des Menschen Jesu die Kinder und Jugendlichen ständig mit der Frage „Wer ist dieser?“ weiterstoßen, bis der Christus des Glaubens offenbar wird. Kann dieser Weg aber didaktisch bewältigt werden? Das ist das eigentliche Problem. Es gibt nur schwache Ansätze nach dieser Richtung, noch keine befriedigenden Lösungen; auch D. kann nur einzelne Denkanstöße geben. Vor einem muß gewarnt werden: Moderne Kategorien, wie „politisch“, „sozial“, „revolutionär“ können nicht deckungsgleich auf die Bibel und das Handeln Jesu übertragen werden, auch wenn man damit Aktualität erreicht.

Abschließend kann gesagt werden: D. reißt mit ihrem Buch einen Fragestand auf, der voll berechtigt ist und unbedingt angegangen werden muß. Das Studium dieses Buches (nicht bloß oberflächliche Lektüre) kann allen, die in Predigt und RU mit der Thematik befaßt sind, nur empfohlen werden.

Linz *Sylvester Birngruber*

STOCK ALEX, *Umgang mit theologischen Texten. Methoden — Analysen — Vorschläge* (159.) Benziger, Einsiedeln 1974. Kart. lam. sfr/DM 19.80.

Sprachliche Texte spielen auch in unserem schulischen Lernprozeß eine gewichtige Rolle.

Deswegen ist es begrüßenswert, wenn sich der Religionspädagoge mit den verschiedenen Methoden der Textanalyse und der Textinterpretation beschäftigt. Ziel dieser Arbeit ist es, einen Beitrag zu einer theologischen Textwissenschaft zu erarbeiten.

Da wird mit einer übersichtlichen Darstellung der historisch-kritischen Methode begonnen, wie sie in der modernen Exegese Verwendung findet. Kritisch wird dazu angemerkt, daß sie bis jetzt kaum andere literarwissenschaftliche und linguistische Ansätze aufgenommen hat in ihr Forschungsprogramm. Diesem Anliegen will das 2. Kap. dienen, das in eine strukturelle Textsemantik einführen möchte. Hier sind vor allem die einzelnen strukturanalytischen Operationen aufschlußreich. Etwas erstaunlich ist, warum Analyse des Textrepertoires, Textpragmatik, Literatursoziologie und intratextueller Vergleich unter „Historische Methoden“ fallen? Im Anschluß daran wird das allgemein hermeneutische Problem und das spezifische Problem einer theologischen Hermeneutik dargestellt.

Für die Religionspädagogik bedeutungsvoll dürften die Beispiele produktiven Umgangs mit Texten sein. Es ist wichtig, daß hier mit linguistischen Textanalysen begonnen wird, die dann leicht für den RU ausgewertet und rezipiert werden können. Insofern ist die Arbeit ein wertvoller Beitrag zur heutigen Religionspädagogik und zur Überwindung ihrer biblisch-hermeneutischen Engführung. Bleibt nur die Frage, ob textpragmatische Analysen für die gesteckten Ziele schon ausreichend sind, solange formale Analysen noch ausgeklammert werden? Diese Frage könnte für die gesamte Religionspädagogik einmal dringlich werden.

Graz *Anton Grabner-Haider*

BLOCK DETLEV/HEYDUCK-HUTH HILDE, *Gut, daß du da bist. Gebete für Kinder.* (79 S., 10 Bildtafeln.) Benziger, Zürich/Kaufmann, Lahr 1974. Snolin, DM 12.80, sfr 14.80.

Die Autoren dieser Gebete haben beides gut verstanden: Sie haben den Kindern „auf das Maul geschaut“ (um diese klassische Formulierung zu verwenden), sie haben aber auch mit gutem pädagogischen Geschick allerhand Wissens- und Beachtenswertes aus der Glaubens- und Sittenlehre in die Gebete eingebaut. Kinder würden das meiste von dem Gebotenen nicht von selber bemerken oder danach fragen. Dennoch wirken diese Gebete nicht „erwachsen“, gehen aber umso mehr in die Tiefe, wenn sie ein Erwachsener zusammen mit dem Kind betet. Ein Anlaß mehr, daß Eltern mit ihren Kindern beten. Eines machen nämlich diese Gebete besonders deutlich: Wer mit Kindern betet, muß vorher oder nachher mit ihnen über den Inhalt des Gebetes sprechen. Er hat

ihnen zu zeigen, wie ihre kleine Welt in der großen Welt Gottes geborgen und mit ihr verbunden ist. Diese Geborgen- und Gebundenheit sehen, anerkennen und sie bewußt bejahen, heißt doch „beten“. Daher wohl auch der Titel des Buches: „Gut, daß du da bist!“ Trotz der angebotenen Gebetsformeln ist dieses Buch eine Anleitung zum freien, persönlichen Beten für die Kinder von fünf bis zwölf Jahren und — noch einmal sei darauf hingewiesen — auch eine kleine Gebetsschule für die Eltern.

In den einzelnen Gebetsgruppen ist die Welt des Kindes dargestellt: der Morgen, der Abend, die Schule, die Sorgen des Kindes (die beiden letzten Gruppen geben nicht ganz das, was sonst an echter und lebensnaher Aussage geboten wird), der Tagesablauf, Feste in der Familie, im Ablauf des Kirchenjahres, ja auch Tod und Ewigkeit werden glaubhaft und für Kinder nachvollziehbar dargestellt. Ein Wort der Hg. an die Eltern beschließt das gut gelungene Kindergebetbuch. Nebenbei bemerkt: Auch wenn die Geschmäcker bekanntlich verschieden sind, so werden die 10 Bilder des Büchleins nicht nur vielen Kindern, sondern ebenso vielen Erwachsenen gefallen. Die Kunstpädagogin Hilde Heyduck-Huth (Hessen), zugleich Mit-herausgeberin der „Malmappen Religion“, hat sie geschaffen. Nachahmenswerte Beispiele, besonders für manche Bilder in den Glaubensbüchern 3 und 4 für unsere Volksschulen.

Spital a. P.

Erich Tischler

HOMILETIK

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

Mit diesen in jeder Hinsicht empfehlenswerten Predigtvorbereitungen zu ausgewählten Abschnitten der deuterokanonischen Bücher des AT (Weish, Sir, Tob, Jdt, Makk, Bar) will der Vf. „ein nicht voll begründetes abwertendes Urteil (seiner Kirche) über die Apokryphen... durch ihre gewissenhafte Beachtung und Benutzung revidieren“ (10). Daneben leitet ihn der sachliche Grund, daß diese Bücher mit ihren praktischen Lebensregeln dem einfachen Menschen leichter eingehen, als die Propheten oder die ntl Briefe. „Vielleicht sollten wir viel mehr Mut haben, gerade die ganz einfachen, elementaren Dinge zu sagen, gegenüber aller Unsicherheit und Auflösung überkommener Ordnung die unverbrüchliche Ordnung aufzuzeigen, die uns gesetzt und geboten ist, und ungescheut und unermüdlich zu sagen, was dem Leben dient, und was in einem unheimlichen Bund mit Tod und Verderben steht“ (11). Vgl. dazu etwa die Auslegung von Sir 3, 3ff (95ff). Hilfreich ist am Schluß ein Ver-

zeichnis der Tage im Kirchenjahr, für die sich die einzelnen Predigttexte eignen.

Graz

Johannes B. Bauer

DREISSEN JOSEF, *Ich aber sage euch...* Homilien zu den Evangelien an den Sonn- und Festtagen. Lesejahr A (328.) Bonifacius-Druck, Paderborn 1974. Kart. DM 27.—.

In der Reihe der Predigtbücher zur neuen Perikopenordnung von J. Dreissen liegt nun der 4. Band vor. Nachdem Vf. entsprechende Vorlagen zu den jeweils zweiten Lesungen der Lesejahre A und B sowie zu den Evangelien des Zyklus C erarbeitet hat, bringt er nun Homilien zu den Evangelien der Reihe A. Was auch diesem Band nachzusagen ist: Anschauliche Anknüpfung („Abholung“ des Hörers) und der Versuch, im Rahmen des Möglichen, sich an den gesicherten Ergebnissen exegetischer Forschung zu orientieren. Dabei werden in den Predigten jeweils für den Sonntag typische Akzente herausgestellt. Was man noch besonders lobenswert findet? Die gute Gliederung und das Bemühen, den Hörern vor der Aussendung (am Schluß des Gottesdienstes) vermittle eines markanten Satzes noch etwas (aus der Predigt) mit auf den Weg zu geben. Aus langer Erfahrung kann Rez. bestätigen, daß dies eine gangbare, gern angenommene Hilfe darstellt. Erwähnenswert ferner die Verarbeitung zeitgenössischer Literatur, wodurch vieles an Lebensbezug gewinnt.

Bamberg

Hermann Reifenberg

NASTAINCZYK WOLFGANG, *Bildpredigten für Kinder und andere*. Lesejahr A (304.) Echter, Würzburg 1974. Kart. lam.

Auf Grund der dem Bild und Optischen besonders zugeneigten Psyche des (heutigen) Menschen versucht N. diesen Ansatz auch für die Predigt nutzbar zu machen. Dabei besteht einerseits die Möglichkeit, Bilder (technisch) zu projizieren, andererseits, und dies greift N. besonders auf, ein Bild (durch mehrere Teilnehmer) beschreiben zu lassen und zu deuten. Auf solcher „Vorarbeit“ basieren die jeweils folgenden Ausführungen. Die Bildauswahl selbst geht meist auf einen Grundgedanken einer anstehenden ntl Perikope zurück. Die Anlage des Buches ist sehr praktisch. Der überaus hilfreichen Angabe des Predigtzieles (exegetisch-kognitiv und geistlich-affektiv) schließen sich Bildbeschreibung und dessen Deutung an, danach kommt die Entfaltung erwägenswerter Grundgedanken. Neben den predigttheoretisch anvisierten Perspektiven (vgl. oben Predigtziel) wird das Buch vor allem den im „Predigtalltag“ stehenden Verkündern hochwillkommen sein. Dies speziell deshalb, weil es nicht nur einen neuen (und alten!) Predigtansatz vorstellt, sondern auch zu seiner Verwirklichung an die Hand geht.

Bamberg

Hermann Reifenberg

KUBIAK MARIANUS, *Leben, Liebe, Freude aus dem Glauben*. Paulus an die Römer — heute für uns. (86) EOS-V., St. Ottilien 1974. Kart. DM 3.40.

K. hatte den Mut, den wichtigsten der Paulusbriege in fortlaufender Lesung zu seinem Thema zu wählen. Er behandelte ihn in kurzen Predigten für das Volk, die ein dankbares Publikum fanden. Durch gute Gliederung sind die schweren Gedankengänge zugänglich gemacht und durch ihre Lebensnähe werden sie, so hoffen wir, auch beim Leser gut ankommen. Ist es nicht schade, daß solche Schätze des Gotteswortes unentdeckt bleiben?

Zams/Tirol

Igo Mayr

SPIRITUALITÄT

SCHLIER HEINRICH, *Der Herr ist nahe*. Adventsbetrachtungen. (112.) Herder, Freiburg 1975. Kart. lam. DM 9.80.

Es ist ein kleines Büchlein, aber wenn der Vf. Schlier heißt, dann bedarf es keiner Empfehlung. Denn Schlier, der zu Ostern dieses Jahres 75 Jahre alt geworden ist, ist einer von den Theologen, die uns noch viel zu sagen haben, weil ihr Wort so ganz und gar biblisch ist, und doch auch wieder so zeitnahe, daß wir es verstehen können. Die Fragen, die hier betrachtet werden, sind nicht Adventsbetrachtungen im strengen Sinn, vielmehr klingen grundlegende Fragen unseres Glaubens an.

RAHNER KARL, *Was sollen wir jetzt tun?* Vier Meditationen. (58.) Herder, Freiburg 1974. Kart. lam. DM 7.20.

R. sagt im Vorwort, eigentlich handle es sich hier um 4 Predigten, „die im guten biblischen Sinn erbauen wollen“. Aber es sind doch echte Meditationen, die mit dem feinen Gespür des Theologen hineinhorchen in die adventlichen Texte und darin Antwort finden auf drängende Fragen des christlichen Alltags, die Erfahrungen der Endlichkeit, des Mißerfolgs, der Resignation. Der Leser bzw. der Mitbetrachter kann nur staunen, welcher Reichtum sich auftut in diesen adventlichen Texten, die wirklich zuweilen „unbequem, schwer zu erklären und deren Bedeutung uns nicht auf den ersten Blick erkennbar ist“. Es ist eine Köstlichkeit, die uns R. hier schenkt.

DELP ALFRED, *Worte der Hoffnung*. (136.) Herder, Freiburg 1974. Kart. lam. DM 9.80.

„Die Geburtsstunde der menschlichen Freiheit ist die Stunde der Begegnung mit Gott.“ Der Mann, der diesen Satz niederschrieb, trug Fesseln an den Händen. Seine Aufzeichnungen wurden aus der Todeszelle geschmuggelt. Er schrieb angesichts des Galgen zu Plötzensee. Solche Überlegungen sind wahr-

haft wert, auch jetzt und später überdacht zu werden. So ist es gut, wenn der Verlag eine Auswahl seiner Betrachtungen herausgibt — denn es sind wirklich Meditationen. Und solche Betrachtungen dürfen nicht vergessen werden.

Telfs/Tirol

Suso Braun

RAHNER KARL, *Die siebenfältige Gabe*. Über die Sakramente der Kirche. (191.) Ars sacra, München 1974. Kunstleder, DM 19.20.

Wie R. im Vorwort angibt, sind in diesem Büchlein Meditationen und Predigten über die 7 Sakramente gesammelt, die als Bändchen der Sammlung Sigma bereits vorliegen. Auch wer mit der Sakramentenlehre und der Ausdrucksweise des Vf. vertraut ist, wird nur in einer ruhigen Meditation (nicht für eine schnelle Predigtvorbereitung geeignet) daraus reichen Gewinn schöpfen. Stellenweise — besonders die Krankenölung — sind es eher ergreifende Meditationen eines Mystikers, der seine eigene Heimholung vorahnend und gläubig umgreift.

ZELLER HERMANN, *Von den Bedingungen unseres Glücks*. (80.) Ars sacra, München 1974. Kart. lam. DM 9.60.

Z. übergibt 2 Reihen seiner Morgenbetrachtungen, die er im bayrischen bzw. österreichischen Rundfunk vor Ostern und Weihnachten gehalten hat, in einem Büchlein der Öffentlichkeit. Dieser Entschluß ist zu begrüßen, denn diese Besinnungen sollten nicht nur flüchtig gehört oder überhört werden, sondern sind einer eigentlichen Meditation würdig. Es ist staunenswert, wie gut Z. undurchsichtige seelische Verfassungen ausleuchtet, das Wesentliche herausgreift und verständlich auszudrücken versteht. Besonders in den Kurzpredigten vor Ostern wird wohl tuend frisch die Askese als Übungsfeld der Selbstbeherrschung, der Freiheit von Zwängen, der Menschenwürde und des gesellschaftlichen Zusammenseins dargestellt.

Linz

Josef Hager

BOROS LADISLAUS, *Geborgene Existenz*. Christliches Leben als Hoffnung. (Herderbücherei, Bd. 512.) (121.) Freiburg 1975. Kart. lam. DM 4.90.

Vf. kündigt im Vorwort an, daß er verschiedene zum Teil bereits veröffentlichte Beiträge zu einer Ganzheit zusammengeschweißt hat. Er will keine leichte Lektüre vorlegen, sondern ein Büchlein, das zum Nachdenken und Betrachten anregt. Im 1. Teil (Kreuz) will B. an der Person Christi (Versuchung, Kreuzesgeschehen) aufzeigen, daß diese „Logik des Kreuzes“ die gelebte menschliche Eigenlichkeit ist. Im 2. Teil (Hoffnung) wird zunächst das Gebet als die Grundhaltung der Gottoffenheit dargelegt. In der Auferstehung Christi, diesem Familienfest aller Hoffenden, wird sichtbar, was der Mensch seinem We-

sen und seinem Ziel nach eigentlich ist. Im 3. Teil (Vollendung) gelingt es B., die 3 evang. Räte als Grundgesetz der neuen Schöpfung überzeugend herauszustellen. In dieser kleinen Schrift findet der interessierte Leser nicht nur eine solide Theologie, sondern auch großartige Perspektiven und eine reiche Fundgrube von Anregungen für Predigt und Meditation.

Linz

Josef Hager

MARBÖCK J./ZINNHOBLER R. (Hg.), *Spiritualität in Geschichte und Gegenwart*. (Linz. Phil.-theol. Reihe Bd. 4.) (189.) ÖÖ. Landesverlag, Linz 1974. Kart. lam. S 115.—.

Der 4. Bd. der von der Phil.-theol. Hochschule Linz hg. Reihe stellt den schriftlichen Niederschlag einer Ringvorlesung dar, die zum Thema Spiritualität im Studienjahr 1973/74 gehalten wurde. Das sehr bunte Bild, das die verschiedenen Beiträge aus biblischer, geschichtlicher und gegenwärtiger Problematik bieten, vermittelt einen Überblick über das, was Spiritualität heute als Auftrag und Anruf bedeutet.

Unter den biblischen Beiträgen möchte Rez. besonders die Arbeit von J. Marböck herausstellen: „Menschsein im Spannungsfeld des Glaubens“, die einen Überblick über jene Gesichtspunkte der Theologie und Ethik bietet, die man als Spiritualität zusammenfassen könnte. Dem gegenüber behandeln die in sich beachtenswerten Beiträge von R. Pesch (Der Gott der Ethik Jesu) und K. Schubert (Die Spiritualität des Judentums) wohl spirituell Bedeutsames, doch treffen sie nicht so zentral das Anliegen Spiritualität, wie dies von Marböcks Beitrag gilt.

Unter den die heutige Problematik behandelnden Beiträgen ist besonders der Überblick von B. Grom (Ansätze neuer Religiosität bei Jugendlichen und Erwachsenen) von Interesse. Nach einem kurzen Vorstellen einiger Initiativen werden Konsequenzen und Vorschläge für die Pastoral erarbeitet. Desgleichen verdient die Darlegung von W. Massa (Zur Spiritualität der östlichen Meditation) Beachtung, wenn gleich sich Rez. mehr den Darlegungen von J. Sudbrack in seinem Beitrag „Meditation im Gespräch“ verbunden fühlt. Die von Sudbrack beige-

brachten Gesichtspunkte zur notwendigen Diskussion um fernöstliche Meditationsmethoden und deren Vergleich mit der Meditationstradition der christlichen Kirchen sind sehr bedenkenswert. Interessante Einblicke in die Spiritualität einer Zeitenwende bieten G. Winklers Darlegungen über die Pietas des Sir Thomas More. Desgleichen verdienen auch die Ausführungen von B. Mayr über Ordensspiritualität und die Darlegungen von E. Röthlin über die Aufgabe des Glaubens in einer säkularisierten Welt Beachtung.

Insgesamt ein anregendes und weiterführendes Buch zur bedeutsamen Aufgabe der Spiritualität heute.

Wien

Josef Weismayer

★

Serie Piper:

Hans Küng

**20 Thesen
zum Christsein**

Eine in Inhalt und Form
zeitgemäße Zusammen-
fassung des Glaubens.

In jeder Buchhandlung.
DM 6.—

Sachregister

Theologisch-praktische Quartalschrift — 123. Jahr — 1.—4. Heft 1975.

Abhandlungen	Seite
Kirchliches Lehramt und Theologie (Joseph Pritz)	3— 12
Die Alternative „Unsterblichkeit der Seele“ oder „Auferstehung der Toten“ als ökumenisches Problem (Gisbert Greshake)	13— 21
Zur rechtlichen Ordnung der Vielfalt in der Kirche (Hans Heimerl)	22— 31
Staat — Gesellschaft — Kirche (Gustav Ermecke)	32— 39
Christologische Diskussion heute (Piet Schoonenberg)	105—117
Die Bedeutung der konkreten Wirklichkeit für das sittliche Tun nach Thomas von Aquin (Karl Hörmann)	118—129
Die klösterliche Hausgemeinde und die Erneuerung der Orden (Gerd Doman)	130—142
Schalom — Friede (Peter Trummer)	209—217
Firmung — Gabe des Geistes (Winfried Gruber)	218—227
Neue Texte für das Eucharistische Hochgebet im deutschen Sprachraum (Reiner Kaczynski)	227—241
Zur Diskussion über das Verständnis der apostolischen Sukzession (Josef Finkenzeller)	321—340
Durch ethische Grenzsituationen aufgeworfene Normenprobleme (Franz Scholz)	341—355
Müssen die Priester aussterben? (Ferdinand Klostermann)	356—367

Pastoralfragen

Die IV. Römische Bischofssynode zum Thema „Basisgruppen“ (Rafael J. Kleiner)	40— 49
Drei priesterliche Aufgaben heute (Josef Goldbrunner)	50— 51
Wünsche eines Laien an die Verkündigung heute (Karl Kaltenböck)	52— 55
Kirche in Gesellschaft (Volker Eid)	143—152
Das neue deutsche Meßbuch (Reiner Kaczynski)	153—163
Pastoraltheologische Anregungen für die Hinführung zum Sakrament der Buße (Gottfried Griesl)	164—170
Gedanken zur Kirchlichkeit der Jugendarbeit (Johannes Weber)	242—244
Der Prediger zwischen Auftrag und Nachfrage (Paul M. Zulehner)	244—251
Freizeit und Saison — vorbereitende Seelsorge (Georg Hager)	251—260
Das Zueinander von Religionsunterricht und Gemeindekatechese (Josef Müller)	260—265
Praktische Theologie zwischen Verkündigung und Psychotherapie (Gottfried Griesl)	368—379

Mitteilungen

Söhne des einen Vaters (Karl Jaroš)	56— 58
Stigmatisierung und Wunderheilungen — unerklärlich? (Gustav L. Vogel)	171—175
Die Synode der Diözese Katowice (Herbert Bednorz)	266—272
Streiflichter zur Codex-Reform (Alexander Dordett)	379—387
Christsein — Modell Küng (Johannes Singer)	387—391

Berichte

Römische Erlässe und Entscheidungen (Peter Gradauer)	59 f, 176—180, 272—274, 392—394
Kirche in der Welt von heute (Paulus Gordan)	61—65, 275—278
Renaissance der Anselm-Forschung seit 1960 (Wolfgang L. Gombocz)	66— 69
Thema „Spiritualität“ (Josef Weismayer)	279—284

Eingesandte Bücher 70 ff, 180 ff, 285 ff, 395 f

Buchbesprechungen 72—104, 183—211*, 287—320, 397—422

Verzeichnis der Mitarbeiter und Rezensionen 424 ff

Verzeichnis der Mitarbeiter und Rezensionen des 123. Jahrganges 1975

Andlinger, Dr. Kurt, Prof. (Linz); *Ardelt*, Doktor Rudolf, Prof. (Linz); *Bauer*, DDr. Joh. B., Univ.-Prof. (Graz); † *Beck*, Dr. Karl, HS-Prof. (St. Pölten/Wien); *Bednorz*, Dr. Herbert, Diözesanbischof (Kattowitz); *Beilner*, Dr. Wolfgang, Univ.-Prof. (Salzburg); *Beinert*, Doktor Wolfgang, Univ.-Prof. (Bochum); *Birngruber*, DDr. P. Sylvester, OCist., Prof. (Linz); *Blasig*, Dr. Winfried, HS-Prof. (München/Linz); *Böcklinger*, Dr. Karl, HS-Prof. (Linz); *Brandenburg*, Dr. Albert, Univ.-Prof. (Paderborn); *Braun*, Dr. P. Suso OFM Cap, Guardian (Imst/Tirol); *Bruch*, Dr. Richard, Univ.-Prof. (Graz); *Doman*, P. Gerd SAC (Salzburg); *Döring*, Dr. Heinrich, HS-Prof. (Passau); *Dordett*, Dr. Alexander, Univ.-Prof. (Wien); *Eder*, Dr. Peter, Univ.-Doz. (Wels); *Eid*, Doktor Volker, HS-Prof. (Bamberg); *Emminghaus*, Dr. Joh. H., Univ.-Prof. (Wien); *Ermecke*, DDDr. Gustav, Univ.-Prof. (Bochum); *Finkenzeller*, Dr. Josef, Univ.-Prof. (München); *Fischl*, DDr. Johann, Univ.-Prof. (Graz); *Flesch*, P. Viktriz OFM Cap, Guardian (Leibnitz); *Gastgeber*, DDr. Karl, Univ.-Prof. (Graz); *Geyer*, Fr. Carl Friedrich OFM (Münster); *Goldbrunner*, Dr. Josef, Univ.-Prof. (Regensburg); *Gombocz*, Dr. Wolfgang L., Univ.-Ass. (Graz); *Gordan*, P. Paulus OSB, Generalsekretär (Rom); *Gots*, Dr. P. Anton OSC, Superior (Losensteinleiten, OÖ.); *Grabner-Haider*, Dr. Anton, Lektor (Graz); *Gradauer*, DDr. Peter, HS-Prof. (Linz); *Greshake*, Doktor Gisbert, Univ.-Prof. (Wien); *Griesl*, Doktor Gottfried, Univ.-Prof. (Salzburg); *Gruber*, DDr. Winfried, Univ.-Prof. (Graz); *Gusenbauer*, Dr. Leopold, Prof. (Linz); *Hager*, Georg, Pfarrer (St. Gilgen/Salzburg); *Hager*, Dr. Josef, Prof. (Linz); *Helmerl*, Dr. Hans, Univ.-Prof. (Graz); *Hörmann*, Dr. Karl, Univ.-Prof. (Wien); *Hollnsteiner*, Dr. Max, HS-Prof. (Linz); *Huemer*, Dr. Franz, HS-Prof. (Linz); *Hummer*, Franz Joh., Redakteur (Wien); *Immler*, Dr. Wilma, Diöz.-Referentin (Linz); *Innerlohinger*, Hans, Werkskaplan (Linz); *Janda*, Dr. Josef, Regens d. Priesterseminares (Linz); *Jaroš*, Dr. Karl, HS-Ass. (Linz); *Kaltenböck*, Dr. Karl, Tierarzt (Gallneukirchen, OÖ.); *Kaczynski*, Dr. Reiner, Addetto d. Kongregation f. d. Sakramente u. d. Gottesdienst (Rom); *Kienesberger*, Dr. P. Konrad OSB, Prof. (Kremsmünster, OÖ.); *Kleiner*, Dr. P. Rafael OSB, HS-Prof. (Rom); *Klostermann*, Dr. Ferdinand, Univ.-Prof. (Wien); *Knoch*, Dr. Otto, HS-Prof. (Passau); *Krenn*, Dr. Kurt, Univ.-Prof. (Regensburg); *Kritzer*, Dr. Karlheinz, Univ.-Ass. (Salzburg); *Larentzakis*, Dr. Gregor, Univ.-Prof. (Graz); *Leidl*, Dr. August, HS-Prof. (Passau); *Limburg*, Dr. Hans, Univ.-Ass. (Graz); *Liß*, Mag. theol. Bernhard, Diöz.-Referent (Linz); *Marböck*, Dr. Johannes, HS-Prof. (Linz); *Mayr*, P. Igo SJ, Spiritual (Zams, Tirol); *Messner*, Doktor Johannes, Ordinariatsreferent (Brixen); *Müller*, Dr. Josef, Univ.-Prof. (Wien); *Nausner*,

Helmut, Pastor (Linz); *Niederwimmer*, Dr. Kurt, Univ.-Prof. (Wien); *Prager*, Sr. Mirjam, (Kloster Bertholdstein, Steiermark); *Pratscher*, Dr. Wilhelm, Univ.-Ass. (Wien); *Pritz*, Dr. Joseph, Univ.-Prof. (Wien); *Rafertzeder*, Ernst, Pfarrer, (St. Wolfgang, OÖ.); *Reckinger*, Dr. François, Univ.-Prof. (Köln); *Rehberger*, Dr. Karl CSA, HS-Prof. (Linz); *Reisinger*, Ferdinand, Univ.-Ass. (Salzburg); *Röthlin*, Dr. Eduard, Spiritual (Linz); *Schedl*, DDr. Claus, Univ.-Prof. (Graz); *Schiffers*, Dr. Norbert, Univ.-Prof. (Regensburg); *Schilling*, Dr. Bruno SM, Gymn.-Direktor (Linz); *Schneider*, Dr. Gerhard, Univ.-Prof. (Bochum); *Scholz*, Dr. Franz, Univ.-Prof. (Augsburg); *Schoonenberg*, Dr. Piet SJ, Univ.-Prof. (Nijmegen); *Schulte*, Dr. P. Raphael OSB, Univ.-Prof. (Wien); *Singer*, Dr. Johannes, HS-Prof. (Linz); *Stahr*, Dr. Siegfried, HS-Prof. (Linz); *Staudinger*, Dr. Ferdinand, HS-Prof. (St. Pölten); *Steindl*, Dr. P. Josef OFM, Prof. (Schwarz in Tirol); *Suk*, Dr. Walter, HS-Prof. (Linz); *Tischler*, Dr. Erich, Pfarrer (Spital a. P., OÖ.); *Tolpelt*, Christine, Kindergärtnerin (Linz); *Trummer*, Dr. Peter, Univ.-Ass. (Graz); *Vogel*, DDDr. Gustav L., Hon.-Prof. (Bochum); *Weber*, Johannes, Diöz.-Bischof (Graz); *Weismayer*, Dr. Josef, Univ.-Doz. (Wien); *Welte*, Dr. Bernhard, Univ.-Prof. (Freiburg); *Wildmann*, Dr. Georg, Prof. (Linz); *Winkler*, Doktor P. Gerhard OCist., Univ.-Prof. (Regensburg); *Wurz*, Dr. Heinrich, HS-Prof. (St. Pölten); *Zauner*, Dr. Wilhelm, HS-Prof. (Linz); *Zehrer*, DDr. Franz, Univ.-Prof. (Graz); *Zelinger*, Dr. Franz CSsR, Univ.-Prof. (Graz); *Zinnhobler*, Dr. Rudolf, HS-Prof. (Linz); *Zsifkovits*, Dr. Valentin, Univ.-Prof. (Graz); *Zulehner*, Dr. Paul M., HS-Prof. (Passau).

*

Adler M., Antichristl. Revolution d. Freimaurerei (K. Böcklinger) 310 f. *Andreae St.*, Pastoraltheol. Aspekte d. Lehre S. Freuds (G. Griesl) 100. *Arenhoevel D.*, So wurde Bibel (J. Marböck) 403 f. *Arnold W.*, Was sagt d. Psychologie dazu (B. Liß) 197. *Baier K.*, D. Standpunkt d. Moral (K. Böcklinger) 196. *Barth Ch.*, Diesseits u. Jenseits im Glauben d. späten Israel (J. Marböck) 400 ff. *Bartholomäus W.*, Kl. Predigtlehre (W. Blasig) 204 f. *Bastel H.*, Kard. Pierre de Berulle (G. Winkler) 192 f. *Baur A./Höing M.*, Gesprächsbilder – Bildergespräche (F. Huemer) 418. *Bautz F. W.*, Biogr.-Bibliogr. Kirchenlexikon (R. Zinnhobler) 297 f. *Beilner W.*, Jesus ohne Retuschen (F. Zehrer) 295 f. *Beinert W.*, Christus u. d. Kosmos (W. Gruber) 409; Heute von Maria reden (G. Greshake) 88 ff. *Berg S.*, In d. Sand geschrieben (F. Huemer) 204. *Betz O.*, Tugenden f. heute (E. Tischler) 94. *Betz O./Kaspar F.*, D. Gruppe als Weg (J. Janda) 100 f. *Biehl P. u. a.*, Kir-

chengesch. im RU (J. Janda) 101. *Bläser u. a.*, Amt und Eucharistie (W. Gruber) 87. *Blasig W.*, Sonntag f. Kinder (F. Huemer) 203 f. *Bleistein R.*, Bibliogr. K. Rahner (W. Beinert) 88. *Block/Hayduck-Hut*, Gut, daß du da bist (E. Tischler) 419 f. *Bochenski J. M.*, Was ist Autorität (J. Fischl) 289 f. *Borchert E.*, Joh. Baconthorp (C. F. Geyer) 306. *Bornemann F.*, P. J. Freinademetz (I. Mayr) 409. *Borros L.*, Geborgene Existenz (J. Hager) 421 f. *Braunisch R.*, Theol. d. Rechtfertigung (J. Limburg) 306 f. *Brunner-Traut E.*, D. 5 großen Weltreligionen (S. Birngruber) 84 f. *Buschbeck B./Buttler G.*, Lernziele u. Lernfreiheit (S. Birngruber) 103 f. *Buxbaum E. M.*, Petrus Canisius (R. Zinnhobler) 406. *Clinebell H. u. Ch.*, Kinder i. Entwicklungskrisen (B. Liß) 198. *Conzemius V.*, Madelein Debrêl (H. Innerlohinger) 198. *Dabalus I.*, Wer ist dieser? (S. Birngruber) 418 f. *Dahm Ch.*, Millionen i. Rußland glauben an Gott (J. Hummer) 296 f. *Dahm K. W./Stenger H.*, Gruppendynamik (E. Röthlin) 198 f. *Dantine W.*, Jesus v. Naz. (J. Steindl) 294. *Darms G.*, 700 Jahre Thomas v. A. (B. Welte) 398. *Deeken A.*, Altseln ist lernbar (A. Gots) 99. *Delp A.*, Worte d. Hoffnung (S. Braun) 421. *Demmer K.*, D. Lebensentscheidung (G. Wildmann) 93 f. *Deutsche Bischofskonferenz*, Gemeinsame kirchl. Trauung (J. Emminghaus) 91. *Deutscher Caritasverband*, 75 Jahre DCV (E. Raffezeder) 197. *Diepold P./Ritter U. P.*, Taschen-Tutor AT I. (J. Marböck) 404 f. *Doedens u. a.*, Farbholzschnitte z. Bibel (K. Andlinger) 320. *Dommershausen W./Arenhoevel D.*, Im Schatten d. Tempels (J. Marböck) 400. *Dreißer J.*, Ich aber sage euch (H. Reifenberg) 420. *Einheitsübersetzung d. Hl. Schrift*, AT (J. Marböck) 402 f. *Eisfeld L.*, Kennt auch dich (Ch. Tolpeit) 201. *Evang.-kath. Arbeitsgemeinschaft*, D. Traugespräch (B. Liß) 413. *Exeler A.*, Glauben – mit Zukunft (K. Kritzer) 201. *Feifel E.*, Studium kath. Theologie I u. II (W. Beinert) 298 ff. *Feifel u. a.*, HB d. Rel.-Päd. II (S. Birngruber) 202 f. *Fetscher I./Machovec M.*, Marxisten u. d. Sache Jesu (V. Zifkovits) 301 f. *Finkenzeller J.*, Glaube ohne Dogma? (R. Schulte) 304 f. *Fischer H.*, Sprachwissen f. Theologen (N. Schiffrers) 291. *Fischer J. M.*, Volksnahe Verkündigung (W. Blasig) 406. *Forster K.*, Befragte Katholiken (W. Suk) 96 f. *Priester zw. Anpassung u. Unterscheidung* (F. Klostermann) 406 f. *Fralling B.*, Mystik u. Geschichte (R. Bruch) 94 f. *Frei H. W.*, The Eclipse of Biblical Narrative (W. Pratscher) 191 f. *Früchtel E.*, Origenes (K. Rehberger) 79. *Gastager u. a.*, Prakt. WB d. Pastoralanthropologie (W. Zauner) 415 f. *Geffré C.*, D. neuen Wege d. Theologie (W. Gruber) 83. *Gese H.*, Vom Sinai zum Zion (H. Wurz) 187 ff. *Gnilka J.*, NT u. Kirche (O. Knoch) 189 ff. *Göllner R.*, D. Beitrag d. Romanwerkes Gertrud von Le Forts z. ökum. Gespräch (L. Gusenbauer) 90. *Göpfert H.*, RU u. weltanschauliche Pluralität (B. Schilling) 318 f. *Gouders A.*, Herr, öffne

meine Lippen (J. Marböck) 400. *Grabner-Haider A.*, Theorie d. Theol. als Wissenschaft (W. Beinert) 300. *Grosch H.*, Rel.-Päd. am Scheideweg (S. Birngruber) 319 f. *Groß A./Pförtner St.*, Sexualität u. Gewissen (K. Hörmann) 194 f. *Gross J.*, Entwicklungsgesch. d. Erbsünden-Dogmas, Bd. II–IV (W. Beinert) 305 f. *Gruber A.*, Jugend erlebt d. Welt (F. Huemer) 417 f. *Gründel J.*, Sterbendes Volk? (W. Suk) 98 f. *Halbfas H.*, Fundamental-Katechetik (S. Birngruber) 101 ff. *Hanselmann J.*, Mit Ihm reden (I. Mayr) 205. *Hardik L./Häcker E.*, Leben in Gemeinschaft (V. Flesch) 208. *Harsch H.*, Theorie u. Praxis d. beratenden Gesprächs (K. Gastgeber) 312 f. *Hentze W.*, Kirche u. kirchl. Einheit b. Erasmus v. R. (G. Winkler) 91 f. *Herbststrith W.*, Gott erkennen – heute? (M. Prager) 206. *Herr Th.*, Z. Frage n. d. Naturrecht (G. Wildmann) 92 f. *Herrmann Kl. J.*, D. Tuskulaner Papsttum (R. Zinnhobler) 80. *Hirsch E.*, D. Ende aller Gottesbeweise? (J. Hager) 398 f. *Höfer A./Höfler A.*, D. Glauben lernen (K. Kritzer) 201 f. *Hörmann u. a.*, Brautgespräch u. Trauung (B. Liß) 417. *Honer J.*, Joh. Nep. Hauser (A. Leidl) 78 f. *Höver G.*, Einmal Jenseits u. zurück (J. Janda) 85. *Jansen P.*, Orientierungen (F. Huemer) 204; RU-Primarstufe (F. Huemer) 204. *Kaltheyer A.*, Katechese i. d. Gemeinde (S. Birngruber) 319. *Kanitz H.*, Wenn wir Rentner werden (A. Gots) 313. *Karrer L.*, Laientheologen (F. Klostermann) 316 f. *Kasper W.*, Jesus der Christus (W. Gruber) 410 f. *Keel O.*, Wirkmächtige Siegeszeichen i. AT (K. Jaroš) 189. *Keilbach W.*, Religiöses Erleben (K. Gastgeber) 289. *Kertelge K.*, Rückfrage nach Jesus (G. Schneider) 191. *Kirchgässner E.*, Der da kommen soll (S. Braun) 205 f. *Knobloch St.*, Prediger d. Barock (W. Blasig) 406. *Kohlenberger H.*, Sola ratione (W. Gombocz) 66 ff. *Kolping A.*, Fundamentaltheologie, Bd. II (P. Eder) 85 ff. *Konferenz d. deutschsprach. Pastoraltheologen*, Pastorale II (K. Gastgeber) 314 ff. *Krahl H.*, Erziehungswissenschaft (J. Steindl) 196. *Kramer H.*, Krankendienst d. Zukunft (A. Gots) 314. *Kranz G.*, Sie lebten d. Christentum (K. Rehberger) 79. *Kremer u. a.*, Neues u. Altes (J. Hager) 411 f. *Krenn K.*, D. einfache Mensch (H. Döring) 397 f. *Kubiak M.*, Leben, Liebe, Freude (I. Mayr) 421. *Küng H.*, Christ sein (J. Singer) 387 ff. *Kupisch K.*, Kirchengeschichte, Bd. II (R. Zinnhobler) 193 f. *Lauer W.*, Humor als Ethos (K. Böcklinger) 196. *Lechner O.*, Advent, Fastenzeit, Ostern (I. Mayr) 205. *Legatis G.*, Älter werden (J. Meßner) 99 f. *Legaut M.*, D. alte Glaube u. d. neue Kirche (J. Janda) 301; Glaube, d. mich trägt (J. Janda) 207 f. *Lehmann K.*, Gegenwart d. Glaubens (G. Greshake) 412. *Leonhard Th.*, Eucharistie, Buße, Krankensalbung; Was heißt schon Kirche? Bibel-Jesus – glaubwürdig? (I. Mayr) 206. *List R.*, Stift Admont (P. Gradauer) 81 f. *Loidl F.*, Auftrag u. Verwirklichung (G. Winkler) 193. *Lortz J.*,

Ökumenismus ohne Wahrheit? (A. Brandenburg) 412 f. *Lubkoll H./Wiesnet E.*, Wie liest man d. Bibel? (S. Stahr) 77. *Lüthi K.*, Theologie als Dialog (J. B. Bauer) 299 f. *Lüthold-Minder I.*, P. Siegw. Angehrn (J. Steindl) 200.

Macquarrie J., Gott-Rede (W. L. Gombocz) 186. *Manis M.*, Lernen u. Denken (B. Schilling) 74. *Marböck J./Zinnhobler R.*, Spiritualität (J. Weismayer) 422. *Merz-Widmer V.*, Sterben u. Auferstehen (S. Birngruber) 318. *Metz J. B./Moltmann J.*, Leidensgeschichte (I. Mayr) 206 f. *Moehs T.*, Gregorius V. (R. Zinnhobler) 80. *Molinski W.*, Diskussion um d. Taufe (R. Schulte) 311 f. *Molinski W./Wanke H.*, Mischehe (B. Liß) 197. *Mros G.*, Ins Ohr gesagt (I. Mayr) 207. *Müller J.*, Freude am Gutestun (F. Huemer) 203. *Mußner F.*, Galaterbrief (K. Niederwimmer) 292 ff.

Nastalczyk W., Bildpredigten (H. Reifenberg) 420. *Neufeld K./Bielstein R.*, Rahner-Register (W. Beinert) 88. *Neumann J.*, Synodales Prinzip (P. Gradauer) 414 f. *Nikolasch F.*, Feier d. Buße (F. Reckinger) 315 f. *Nissen A.*, Gott u. d. Nächste im antiken Judentum (C. Schedl) 291 f. *Oeing-Hanhoff L.*, Thomas v. A. (B. Welte) 287 ff. *OO. Landesarchiv*, Mitteilungen, Bd. 11 (R. Ardelit) 298 f. *Osenberg H. D.*, D. Leben ist schön (S. Birngruber) 317 f.

Peil R., D. wichtigsten Glaubensentscheidungen; Kl. Erwachsenen-Katechismus (W. Gruber) 409 f. *Pesch O. H.*, Kl. kath. Glaubensbuch (E. Tischler) 411. *Petit Jean-Claude*, La Phil. de la Religion de Paul Tillich (K. Kienesberger) 185 f. *Pfleger K.*, Christusfreude (I. Mayr) 207. *Plöger W./März O.*, Gotteslob (I. Mayr) 207. *Pöll W.*, D. religiöse Erlebnis (K. Krenn) 183 f. *Pünder G.*, Von Tür zu Tür (K. Gastgeber) 199.

Rad G. v., Ges. Studien z. AT, Bd. II (J. Marböck) 74 f. *Rahner K.*, D. siebenfältige Gabe (J. Hager) 421; Vorfragen zu einem ökum. Amtsverständnis (W. Beinert) 87 f.; Was sollen wir jetzt tun? (S. Braun) 421. *Ratzinger J.*, D. Frage nach Gott (R. Schulte) 303 f. *Reckinger F.*, Wird man morgen wieder beichten? (J. Emminghaus) 199 f. *Reiner A.*, Ich sehe keinen Ausweg mehr (W. Immler) 309 f. *Reiter U.*, Erlösung im Lotussitz? (A. Gots) 313 f. *Resch A.*, D. kosmische Mensch (K. Beck) 72 f. *Reuß J. M.*, Familienplanung u. Empfängnisverhütung (B. Liß) 416 f. *Ringel E.*, Selbstmord (W. Immler) 310. *Rittgen P.*, Gott i. d. Berufsschule (S. Birngruber) 317. *Roeland J.*, Kommunikationsversuche (J. Janda) 312. *Roggen H.*, Berufen z. Dienst u. Gemeinschaft (I. Mayr) 207. *Rolfes H.*, Marxismus – Christentum (V. Zifkovits) 302. *Ruf A.*, Konfliktfeld Autorität (J. Janda) 309. *Schedl Cl.*, Rufer d. Heils (M. Hollnsteiner) 76. *Scheele P. W.*, Halleluja – Amen (J. Marböck) 400. *Schell H.*, Briefe an einen jungen Theologen (R. Zinnhobler) 80 f. *Schelkle K. H.*,

Theologie d. NT (W. Beilner) 405 f. *Scherer G.*, Reflexion – Meditation – Gebet (I. Mayr) 206. *Schlier H.*, D. Herr ist nahe (S. Braun) 421. *Schlüter R.*, K. Barths Tauflehre (J. Emminghaus) 91. *Schmemmann A.*, Aus d. Freude leben (G. Larentzakis) 307 f. *Schmitt F. S.*, *Analecta Anselmiana* (W. L. Gombocz) 66 ff. *Schmitz Ph.*, D. Armut i. d. Welt (W. Suk) 97. *Schneider G.*, Botschaft d. Bergpredigt (F. Staudinger) 77. *Schneider Th.*, Weisen dienenden Glaubens (M. Prager) 206. *Schoek H.*, Gesch. d. Soziologie (W. Suk) 97 f. *Scholl N.*, Befreiter Glaube (J. Janda) 300 f. *Schraner A.*, Unfehlbare Päpste? (R. Zinnhobler) 298. *Schüngel P.*, Schule d. Betens (J. Marböck) 400. *Schulz H. M.*, Was macht Gott (Ch. Tolpeit) 200 f. *Schweizer E.*, Mt u. seine Gemeinde (F. Zellinger) 405. *Seybold Kl.*, Bilder z. Tempelbau (H. Wurz) 404. *Simon R.*, Fonder la Morale (K. Kienesberger) 195 f. *Speltt Jörg*, Gotteserfahrung im Denken (W. Gruber) 83 f.; Konturen d. Freiheit (W. Gruber) 290 f. *Sporken P.*, Umgang mit Sterbenden (K. Gastgeber) 312. *Sporschill G.*, Wie heute beichten? (J. Emminghaus) 416. *Stählin W.*, Predigthilfen, Bd. V (J. B. Bauer) 420. *Steinmetz F. J.*, Befreit aus Enge u. Zwang (M. Prager) 414. *Stirnimann H. u. a.*, Zukunft d. Ökumene (H. Nausner) 308 f. *Stock A.*, Umgang m. theol. Texten (A. Grabner-Haider) 419. *Stollberg D.*, Nach d. Trennung (B. Liß) 197 f. *Studhalter K.*, Ethik, Religion u. Lebensform b. L. Wittgenstein (A. Grabner-Haider) 73 f. *Suenens Kard. J.*, Hofen im Geist (J. Weismayer) 412. *Tamm J.*, Angst u. Subjektivität (G. Griesl) 200. *Troeltsch E.*, Briefe an Friedrich v. Hügel (R. Zinnhobler) 297. *Unterkircher F.*, D. Glossen d. Psalters v. Mondsee (J. Marböck) 75 f. *Vogt Kl.*, Wenn ihr i. d. Land kommt (J. Marböck) 403. *Volk H.*, D. Christ als geistl. Mensch (S. Braun) 208. *Volp R./Schwebel H.*, Ökumenisch planen (J. Emminghaus) 90 f. *Vonlanthen A.*, Idee u. Entwicklung d. soz. Gerechtigkeit (F. Reisinger) 413 f. *Wacker P.*, Hat unser Glaube noch Chancen? (R. Schulte) 302 f. *Warkotsch A.*, Antike Phil. im Urteil d. Kirchenväter (K. Rehberger) 73. *Westermann Cl.*, Forschung am AT (J. Marböck) 399. *Wiesenhüter E.*, Blick nach drüben (A. Gots) 313. *Wilders M.*, Weltbild u. Theologie (J. Hager) 74. *Zellinger F.*, D. Erstgeborene d. Schöpfung (W. Beilner) 294 f. *Zeimenth H.*, Ehe n. d. Lehre d. Frühscholastik (R. Bruch) 95. *Zeller H.*, Von d. Bedingungen unseres Glücks (J. Hager) 421. *Zimmerli W.*, Studien z. alt Theologie u. Prophetie (H. Wurz) 186 f. *Zinnhobler R.*, D. Kirchen v. Uttendorf-Helpfau (P. Gradauer) 82 f. *Zoller H.*, D. Befreiung v. wissenschaftl. Glauben (W. L. Gombocz) 184 f. *Zollitsch R.*, Amt u. Funktion d. Priesters (F. Klostermann) 407 ff.

Euthanasie oder Soll man auf Verlangen töten?

Volker Eid (Hg.)

Euthanasie oder Soll man auf Verlangen töten?

ca. 152 S. Kt. ca. 17.80 DM

Das Problem der Euthanasie wird derzeit auch in der Bundesrepublik lebhaft diskutiert. Ziel dieses Buches ist nicht eine kasuistische Behandlung der Frage: Aktive Euthanasie – ja oder nein?, sondern die Zusammenstellung von Argumenten, Befunden und Daten verschiedener Disziplinen. Dadurch soll die Diskussion um die Euthanasie in unpolemischer Weise sachlich fundiert werden.

Walter Kasper (Hg.)

Christsein ohne Entscheidung oder Soll die Kirche Kinder taufen?

241 S. Sn. 19.80 DM

Der vorliegende Band will über den gegenwärtigen Stand der Frage, die historischen Hintergründe der Kindertaufe und die verschiedenen theologischen und soziologischen Aspekte informieren. Die vorliegenden Beiträge zielen auf eine differenzierte Praxis, welche der Situation des Glaubens in einer säkularisierten Welt und der mündigen Entscheidung zum Glauben gerecht werden kann.

Anzeiger für die kath. Geistlichkeit

Norbert Wetzel (Hg.)

Die öffentlichen Sünder oder Soll die Kirche Ehen scheiden?

302 S. Sn. 22.80 DM

Alles in allem gesehen erscheint uns der Band von pastoraler Sorge getragen und wissenschaftlich gelungen. Ein sorgfältiges Studium der vorgetragenen Auffassungen und wissenschaftlichen Ergebnisse bewahrte vielleicht vor vor-schnellen Anathematisierungen und ließe fragen, ob die vielzitierte „Herzens-härte“ nicht in so manchen Bestimmungen des CIC ein Heimatrecht gefunden habe.

Theologische Revue

Gotthold Hasenhüttl (Hg.)

Staub der Jahrhunderte oder Wie kann man Dogmen glaubhaft verkündigen?

159 S. Sn. 9.80 DM

Evangelische und katholische Theologen haben in diesem Band die Erkenntnisse der neueren Theologie zu ganz konkreten Fragen zusammengetragen. Es sind die Sinnfrage des menschlichen Lebens, die Heilstat Gottes in Christus, die Schuld des Menschen, die Kirche sowie Heil und Zukunft des Menschen. Wer die nicht leichten Darlegungen liest, erhält wertvolle Anregungen für die eigene Meditation und die Verkündigung.

Schweizerische Kirchenzeitung

Matthias-Grünewald-Verlag • Mainz

DIE HEILIGEN

Alle Biographien zum Regionalkalender für das deutsche Sprachgebiet

Herausgegeben von Peter Manns

624 Seiten. Mit 16 ganzseitigen Bild-
tafeln. Ln. DM 38.—

Die Neuordnung des Regionalkalen-
ders für das deutsche Sprachgebiet
und das anhaltende Bedürfnis nach
gediegener Information über die
Heiligen machen die Herausgabe
eines Werkes erforderlich, in dem
die etwa 235 im Regionalkalender
aufgeführten Heiligen dargestellt
werden.

Ein Teil der Beiträge stammt, auf
den neuesten Stand gebracht, aus
dem Standardwerk „Die Heiligen in
ihrer Zeit“. Zahlreiche andere Bei-
träge wie die zu den nordischen
und im jetzigen Polen beheimateten
Heiligen mußten ganz neu erstellt
werden. Die etwa 80 namhaften
Autoren des In- und Auslandes
garantieren fachmännische und kri-
tische Quellenverarbeitung und
einen flüssigen, gut lesbaren Stil.

Ihre Beiträge sind, wie es sich be-
reits in dem Werk „Die Heiligen in
ihrer Zeit“ bewährt hat, gemäß der
historischen Reihenfolge und Grup-
pierung angeordnet. Ausführliche
Register zu den Namens- und Fest-
tagen der Heiligen, den Hauptpatro-
naten und den gebräuchlichen Na-
mensableitungen runden diesen
Band ab.

GRÜNEWALD

Der Christ als geistlicher Mensch

Hermann Volk

Der Christ als geistlicher Mensch

Von christlicher und
priesterlicher
Spiritualität

124 S. Kt. 10.80 DM

Hermann Volk

Christus alles in allen

112 S. Kt. 8.80 DM

Louis Bouyer

Einführung in die christliche Spiritualität

295 S. Ln. 14.80 DM

Walter Seidel (Hg.)

Kirche aus lebendigen Steinen

Beiträge von H. Urs von
Balthasar, Julius Kardi-
nal Döpfner, Wilhelm
Nyssen, Josef Pieper,
Joseph Ratzinger,
Hermann Schäufele,
Bernhard Vogel,
Hermann Kardinal Volk.

112 S. mit vier ganz-
seitigen Bildtafeln.
Kt. 13.50 DM

**MATTHIAS-
GRÜNEWALD-
VERLAG · MAINZ**

Linzer phil.-theologische Reihe
Band 4

Spiritualität in Geschichte und Gegenwart

Herausgegeben von Johannes Marböck

190 Seiten Text, kart., S 115.—, DM 18.—.

Aus dem Inhalt:

Rudolf Pesch, Der Gott der Ethik Jesu

Johannes Marböck, Menschsein im Spannungsfeld
des Glaubens

Kurt Schubert, Die Spiritualität des Judentums

Gerhard B. Winkler, Die humane Pietas
des Sir Thomas More

Bernhard Grom, Ansätze neuer Religiosität
bei Jugendlichen und Erwachsenen

Willi Massa, Zur Spiritualität der östlichen Meditation

Josef Sudbrack, Meditation im Gespräch

Berthold Mayr, Der Sinn des Ordenslebens heute

Eduard Röthlin, Glauben in einer säkularisierten Welt



Oberösterreichischer Landesverlag Linz
4020 Linz, Landstraße 41

kunst und kirche

Ökumenische Zeitschrift für Architektur und Kunst
seit 1971 vereinigt mit den „Christlichen Kunstblättern“

Heft 3/1975

Kirche und Denkmalschutz

Günter Rombold	Denkmalschutz – Spiegel unseres Geschichtsbewußtseins
P. M. Bode – H. Klotz	Es geht um mehr als um Ästhetik
Klaus Ehrlich	Für den lebendigen Gebrauch erhalten
Karl Wimmenauer	Ein Plädoyer für den alten Raum
Rainer Volp	Alte Räume für neue Situationen wecken
Hans Blanckesteijn	Denkmalschutz in den Niederlanden
Erich Widder	Kirche zwischen Denkmalschutz, Kunstpflege und seelsorglichen Aufgaben
Norbert Wibiral	Kirchliche Denkmalpflege und der Riegl'sche Alterswert
Walter Hagel	Die Auswirkungen der Novellierung des Denkmalschutz- gesetzes auf die Kirche in Österreich
Beispiele aus der Praxis:	Wettbewerb Münsterkirche Hameln Domerneuerung Eichstätt Erneuerung durch Raumteiler: St. Gabriel bei Wien Umbau St. Nikolaus in Brugg Innenerneuerung Stadtkirche Waldenburg Umbau Kapelle Ste. Trinité in Genf Abriß und Neubau St. Peter in New York

52 Seiten, broschiert, S 58.—; DM 8.—.



Oberösterreichischer Landesverlag Linz

Landstraße 41, A-4020 Linz/Donau

Neuerscheinung Herbst '75

Linzer Theologische Reihe, Band 5

Religion und Tiefenpsychologie

ca. 200 Seiten, zweifarbiges Titelbild, Format
14,8 × 21 cm, Glanzkarton, ca. S 110.—.

Aus dem Inhalt: Gottfried Griesl, Tiefenpsychologie als Konkurrenz zur Seelsorge?

Alfons Reiter, Phylogenetische Aspekte der Persönlichkeitsentwicklung.

Johannes Riedl, Aggressionstheorien als Hindernisse oder Wegbereiter einer Friedenspädagogik.

Hermann Stenger, Menschliche Beziehungen und Transzendenzerfahrung.

Erwin Ringel, Religion und Neurose.

Franz Schlederer, Löst Tiefenpsychologie Schuld auf?

Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld, Freuds Religionskritik.

Kurt Niederwimmer, Der Beitrag der Tiefenpsychologie zur Schriftauslegung.



Oberösterreichischer Landesverlag

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.

Auslandbezug über die Buchhandlungen folgender Länder:

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

Dänemark: Sankt Ansgars Boghandel, Bredgade 67, Kopenhagen.

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

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

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

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

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

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

Bezugspreise ab Jahrgang 1973

	Jahresabonnement	Einzelheft
Österreich	S 130.—	S 38.—
Auslandsbezieher mit Zahler in Österreich	S 160.—	S 48.—
	(einschließlich 8 % Mehrwertsteuer)	
Bundesrepublik Deutschland	DM 22.—	DM 6.50
Schweiz	sfr 26.—	sfr 7.50
Belgien, Luxemburg	bfr 320.—	bfr 95.—
USA	\$ 8.50	\$ 2.50

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.



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

J.L. BACON

Gegründet 1853

Komm.-Ges.

4021 LINZ, Wachrenergasse 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 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



Schutzengel

**Apotheke
Linz**

Promenade

Ruf 78-4-01