Theologisch-praktische Quartalschrift

Aus dem Inhalt:

O. Knoch:	Zur Diskussion über die Heilsbedeutung des Todes Jesu
J. Finkenzeller:	Das kirchliche Amt und die Eucharistie
W. De Vries:	Das Ökumenische Konzil und das Petrusamt
G. Hager:	Zielgruppen der Tourismuspastoral
R. J. Kleiner:	Erweckung der Jugend für die Glaubensgemeinschaft
B. Primetshofer:	Beerdigung von Andersgläubigen auf konfessionellen Friedhöfen
P. Gordan:	Kirche in der Welt von heute
K. Gastgeber:	Literaturbericht zur Pastoraltheologie

124. Jahr 1976 1. Heft

Inhaltsverzeichnis des ersten Heftes 1976

		Seite
	Abhandlungen	
Otto Knoch:	Zur Diskussion über die Heilsbedeutung des Todes Jesu . .	3
Josef Finkenzeller:	Das kirchliche Amt und die Eucharistie	15
Wilhelm De Vries:	Das Ökumenische Konzil und das Petrusamt	27
	Pastoralfragen	
Georg Hager:	Zielgruppen der Tourismuspastoral	41
Rafael Josef Kleiner:	Erweckung der Jugend für die Glaubensgemeinschaft . . .	47
	Mitteilungen	
Bruno Primetshofer:	Die Beerdigung von Andersgläubigen auf konfessionellen Friedhöfen	55
	Berichte	
Peter Gradauer:	Römische Erlässe und Entscheidungen	58
Paulus Gordan:	Kirche in der Welt von heute	60
Karl Gastgeber:	Literaturbericht zur Pastoraltheologie	65
	Literatur	
	Eingesandte Bücher	68
	Buchbesprechungen	71
	Philosophie, Bibelwissenschaft AT und NT, Kirchengeschichte, Dogmatik, Ökumene, Moraltheologie, Kirchenrecht, Pastoraltheologie, Katechetik/Pädagogik, Spiritualität.	
	Bezugsbedingungen	letzte Seite

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

Anschriften der Mitarbeiter: Dr. Josef Finkenzeller, Univ.-Prof., D-8 München 60, Neideckstraße 45. DDr. Karl Gastgeber, Univ.-Prof., A-8010 Graz, Bürgergasse 2. P. Paulus Gordan OSB, Generalsekretär, I-00153 Roma, Piazza dei Cavalieri di Malta 5. DDr. Peter Gradauer, Hochschulprof., A-4020 Linz, Herrenstraße 37. Georg Hager, Pfarrer, A-5340 St. Gilgen, Pfarrgasse 2. Dr. P. Rafael J. Kleiner OSB, Hochschulprof., I-00153 Roma, Piazza dei Cavalieri di Malta 5. Dr. Otto Knoch, Hochschulprof., D-8390 Passau, Steinweg 15. Dr. P. Bruno Primetshofer CSsR, Univ.-Prof., A-4020 Linz, Rudigierstraße 11–13. Dr. P. Wilhelm De Vries SJ, Hochschulprof., I-00185 Roma, Piazza S. Maria Maggiore 7.

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

THEOLOGISCH-PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

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

REDAKTION:

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

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

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

124. Jahrgang 1976

LINZ/DONAU, OBERÖSTERREICHISCHER LANDESVERLAG

OTTO KNOCH

Zur Diskussion über die Heilsbedeutung des Todes Jesu

Sind wir durch den Tod Jesu befreit aus Entfremdung, Zwang und Unrecht oder erlöst von Sünde, Satan und Tod?

Die Aufschlüsselung und Übersetzung der Erlösungsaussagen des NT, vor allem der Opfer- und Sühnevorstellungen, in Denkwelt und Sprache des modernen Menschen bereitet den Theologen und Seelsorgern seit der Aufklärung wachsende Schwierigkeiten. Zum Problem ist diese Frage im deutschen Sprachbereich aber geworden durch das Buch von *Hans Keßler:* „Die theologische Bedeutung des Todes Jesu"[1].

Über die teilweise heftige Kritik, auf die das Buch stieß, über Angriffe, Unterstellungen, Anklagen bei der Deutschen Bischofskonferenz und beim Apostolischen Nuntius in Bonn, sowie Überprüfung durch die Kommission für Glaubensfragen bei der Deutschen Bischofskonferenz informiert Keßler selbst in einer Stellungnahme in den „Stimmen der Zeit"[2]. Entgegen den Unterstellungen seiner Gegner: sein Buch vertrete eine rein natürliche, innerweltliche Erlösungslehre, stellt er fest: es enthalte überhaupt keine Soteriologie, sondern versuche „von heutiger Erfahrung her einen ersten Zugang zum Verständnis der christlichen Erlösungsbotschaft zu bahnen . . ., einen Teilbeitrag zu ‚einer Theorie der Erlösung' . . . von *einem* Aspekt aus" zu geben, da vor allem die junge Generation weithin keinen Zugang zur überlieferten christlichen Erlösungslehre mehr habe[3]. Dabei betont K., daß sein Entwurf durchaus der Vertiefung, Verbesserung und Weiterführung bedürfe[4].

Näherhin stellt K. in seiner Untersuchung, die 1969 als Dissertation der Kath.-Theol. Fakultät in Münster (Lehrer und Hauptreferent Walter Kasper) vorlag, fest: (1) Die traditionelle katholische Soteriologie sei geprägt von der Satisfaktionstheorie des Anselm von Canterbury[5]. Anselm wollte zeigen, daß der Tod Jesu vernünftig und notwendig sei. Durch die Sühne wurde die gerechte Weltordnung Gottes gestört und Gott selbst schwer beleidigt. Die Gerechtigkeit Gottes forderte eine Wiederherstellung der Ordnung und eine Wiedergutmachung der verletzten Majestät Gottes. Diese unendliche Genugtuung konnte allein durch einen Gott-Menschen geleistet werden, der sich freiwillig für diese Wiederversöhnung zur Sühne opferte. Insofern sei Jesus Mensch geworden, um zu sterben[6]. Thomas v. A. habe diesen Entwurf nicht unerheblich verändert, indem er den Faktor der unbegreiflichen Liebe Gottes zum Sünder und damit Christi erlösende Liebe in die Soteriologie mit einbezog, doch habe er am Modell des Satisfaktionsdenkens dort festgehalten, wo es um die Deutungsbegriffe satisfactio, sacrificium, redemptio und meritum ging[7]. Sein Neuansatz konnte aber nicht verhindern, daß die Satisfaktionsidee in Verbindung mit der Opfervorstellung und der Loskaufidee die kath. Erlösungslehre, vor allem aber die kath. Frömmigkeitspraxis grundlegend bestimmte.

Als entscheidende Mängel dieser traditionellen Erlösungslehre stellt K. heraus: a) Nicht die Liebe, sondern die Gerechtigkeit Gottes wird zur Mitte des Erlösungsgeschehens; b) an die Stelle des unendlich gütigen Vaters Jesu Christi, der aus Liebe zu den Sündern seinen Sohn sandte und hingab und so selbst aktiv das Erlösungsgeschehen bestimmte (vgl. Lk 15, 11—32; Jo 3, 17 f; Röm 5, 1—11; 2 Kor 5, 18 f), tritt ein vorwiegend auf seine Ehre bedachter Herrschergott, dessen verletzte Weltordnung selbst den blutigen Tod seines eigenen Sohnes forderte; c) das Wirken Jesu wird lediglich zum Vorspiel für seinen Tod und wird dadurch vergleichgültigt; d) der Mensch wird ebenso wie Jesus selbst zum Objekt des Wiedergutmachungsgeschehens; der Glaube wird reduziert auf das Jasagen zu diesem Ge-

[1] Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung. (Themen und Thesen der Theologie) (347.) Patmos, Düsseldorf 1970. Vgl. auch *H. Keßler,* Erlösung als Befreiung. (Patmos Paperback) (130.) Düsseldorf 1972; *ders.:* Erlösung oder Befreiung? Zu einer Kontroverse, in StdZ Bd. 191 (1973) 849—853, Bd. 192 (1974) 3—16 (ein Resümé über Intentionen, Mißverständnisse und Mängel seiner Untersuchung).
[2] Anm. 1. [3] StdZ 191 (1973), 850 f. [4] StdZ 191 (1973), 850, Anm. 1.
[5] Cur deus homo, 1098 vollendet, s. die Ausgabe von *F. S. Schmitt,* Wissenschaftl. Buchgesellschaft Darmstadt 1956, VII—XII.
[6] Vgl. Erlösung als Befreiung, 14 f. [7] S. Die theol. Bedeutung, 167—226.

schehen und auf die sakramentale Teilhabe daran; e) vom Kommen und Handeln Jesu gehen keine heilenden Impulse zur Veränderung von Gesellschaft und Welt aus[8].
Diese Mängel der sog. staurozentrischen Soteriologie der lateinischen Kirche, die von Passion und Kreuz ausgeht, werden auch durch die inkarnatorische Theologie des Ostens, die bereits in der Menschwerdung des Sohnes Gottes das Heil grundgelegt sieht, nicht entscheidend beseitigt, weil dieser Theorie ebenfalls ein Dualismus von Gott und Welt zugrunde liegt, der zum Tod des Sohnes Gottes notwendig führt, um die gefallene Menschheit wieder mit Gott zu vereinen und so Teilhabe an Gottes Unsterblichkeit zu schenken. Auch danach ist Jesus Objekt des Heilswillens Gottes und wird die Bedeutung seines Verkündens, seines beispielhaften Lebens und Handelns entscheidend verkürzt[9].
Um demgegenüber zu einem theologisch besser begründeten Verstehen dessen zu kommen, was Jesus durch seine Person, sein Wirken, auch sein Sterben, an rettenden, befreienden Anstößen und Hilfen dem Menschen in seiner vielfachen Not geschenkt hat und schenkt, geht K. den Aussagen nach, die die ersten Christen nach dem NT über die Heilsbedeutung Jesu gemacht haben.

Die Heilsbedeutung Jesu nach dem NT: Die Analyse Keßlers

Die These R. Bultmanns, „daß wir nicht wissen können, wie Jesus sein Ende, seinen Tod verstanden hat[10]", übernimmt K. aufgrund einer kritischen Sichtung des ntl Materials. Demnach hat Jesus mit einem gewaltsamen Tod gerechnet, diesen aber nicht gewollt. „Wir wissen nicht sicher, ob oder wie Jesus in seinem Tod einen besonderen Sinn gesehen hat. Es ist wenig wahrscheinlich, daß Jesus mit seinem bevorstehenden Tod Opfer- oder Sühnegedanken verband und daß es in seiner Absicht lag, durch seinen Tod die Welt zu erlösen"[11]. Auch wiesen die ältesten frühchristlichen Schichten keine soteriologische Deutung des Todes Jesu auf. Jesu Tod traf dessen Anhänger wie ein Schock (vgl. Mk 15, 50; Lk 24, 21).

Die Logienquelle habe keinen Passionsbericht, verstände aber Jesu Schicksal analog dem Schicksal verfolgter Propheten (vgl. Lk 11, 49 ff; 13, 34 f par; s. auch Apg 7, 51 ff; 1 Thess 2, 14 ff), für die Gott im Gericht einstehen werde (Lk 12, 8 f par)[12]. Die ältesten Bekenntnis- und Hymnenfragmente hellenistischer Christen sprächen darüber hinaus dem Tod Jesu keine eigene Bedeutung zu (vgl. 1 Thess 4, 14; Röm 8, 34; Apg 2, 23 f. 36; 3, 13 ff; 4, 10; 5, 30; 10, 39 f; 1 Tim 3, 16; Kol 1, 15—20; Phil, 2, 6—11 ohne V. 8, der von Paulus stammt)[13]. Auch in der vormarkinischen Kreuzigungstradition, die in Mk 15, 20 b — 22 a 24. 27 vorliege[14] und die judenchristlich-hellenistisch geprägt sei, fehle eine eigentliche soteriologische Deutung. Hier gehe es vielmehr — wie 1 Kor 15, 3—5a — um die Schriftgemäßheit des Todes Jesu. Die zweite, apokalyptisch geprägte Schicht, die ebenfalls hinter dem Passionsbericht des Markus stehe und die Mk 15, 25. 26. 29a. 32c. 34a. 37. 38 zu greifen sei, weise auf den Heilsplan Gottes hin (s. die Zeitangaben Mk 15, 25. 33. 34a) und sehe die Weltwende in diesem Geschehen angezeigt (vgl. die Gerichtsfinsternis; den Siegesschrei des Gekreuzigten und das Zerreißen des Tempelvorhangs), biete aber ebenfalls keine soteriologische Deutung[15]. Die sog. Leidensvorhersagen Jesu, die alle nachösterlich formuliert seien (Mk 8, 31; 9, 31 b; 14, 41 b), seien ebenso unsoteriologisch gestaltet. Demnach stehe für die früheste Schicht der Passionsüberlieferung „Jesu ‚Leiden und Sterben ... nicht im Zentrum des Bekenntnisses' "[16].

Diese Feststellung sei auch durch die sog. Abendmahlsberichte nicht zu erschüttern. Die beiden durch 1 Kor 11, 24 f und Mk 14, 22. 24 parr repräsentierten Typen seien spätere Gemeindebildungen und ließen keine Rückschlüsse auf die Abendmahlsworte und -handlungen zu.
Allerdings zeigten diese „Berichte" bereits soteriologische Motive (s. das Becherwort: „Blut . . ., vergossen für viele"), die auf Jes 52, 13—53, 12 anspielen[17]. Solche Motive treffen

[8] Vgl. Erlösung als Befreiung, 41—60; Die theol. Bedeutung, 117—165.
[9] S. dazu Erlösung als Befreiung, 44—49, 54—60.
[10] *R. Bultmann*, Das Verhältnis der urchristl. Christusbotschaft zum historischen Jesus, Heidelberg ^{3}1962, 11.
[11] Die theol. Bedeutung, 235. [12] Die theol. Bedeutung, 236—239. [13] Ebda 239—241.
[14] Hier folgt Keßler *J. Schreiber*, Theologie des Vertrauens, Hamburg 1967, 28.
[15] Die theol. Bedeutung, 244—247.
[16] So *F. Hahn*, Christologische Hoheitstitel, Gütersloh ^{2}1964, 194; zitiert in: Die theol. Bedeutung, 252.
[17] Die theol. Bedeutung, 275—281.

wir auch an in den frühen judenchristlichen Bekenntnisfragmenten Röm 3,25—26a; 4,25; auch 1 Kor 15,3. Hierher gehöre wohl auch Mk 10,45b, das K. als Splitter einer Abendmahlsüberlieferung versteht[18]. Diese soteriologischen Motive greifen dabei auf spätjüdische Vorstellungen von der Sühnewirkung des Opfertodes Gerechter und Martyrer zurück (vgl. 2 Makk 7, 18 ff; 4 Makk 6,28 f; 7,22; 17,20—22; 18,14)[19]. Daneben entdecken die Christen Jes 53. Diese soteriologischen Deutungen des Todes wiesen sich stilistisch aus durch die ὑπέρ-Formeln (vgl. Mk 10,45b; 14,24; 1 Kor 11,24)[20]. Nach K. sind aber diese Aussagen „nicht am eigentlichen Sühnemoment, sondern am Ziel des Gotteshandelns orientiert". Die Opfermotive seien dabei „ganz unspezifisch und bildhaft gemeint"[21]. Diese soteriologische Deutung sei zudem „eine unter anderen Deutungen"; eine eigentliche Sühne-, Opfer- und Satisfaktionstheorie aber fehle im NT, trotz Hebräerbrief. Auch lasse sich eine soteriologische Deutung des Todes Jesu als Sühnetod nur in einigen Schichten und Schriften des NT feststellen[22].

Die paulinische Deutung des Todes, vor allem des Kreuzes Jesu, stehe einerseits im Kontext von Tod und Auferstehung, andererseits im Kontext des Kampfes Pauli gegen das Gesetz und gegen christliche Enthusiasten in Korinth, sei also polemisch zugespitzt.

Hierher gehören die Aussagen 1 Kor 1,13.18—28.30; 2,2.12; 5,7; 6,20; 7,23; 8,11; 10,16; 11,24 ff; 15,3: ὑπέρ!; 2 Kor 5,14—21; Gal 2,20; Röm 5,8; 8,35 ff. Durch seinen Tod am Kreuz habe Christus alle Menschen befreit aus der Herrschaft der Unheilsmächte Gesetz, Sünde, Tod (vgl. Gal 2,16; 3,10; 3,22 f; 4,3—5; 5,1; 3,13 f; Röm 3,9.22 f). Dabei verwendete Paulus eine Reihe traditioneller Bekenntnisformeln (vgl. Röm 1,3 f; 3,25 f; 4,17.24 f; 5,9; 1 Kor 10,16; 11,25—27: „Blut Christi"!) Der Gekreuzigte und sein Kreuz seien so das „Ideogramm des Erlösungsgeschehens"[23], der Inbegriff der Gnade und Liebe Gottes[24]. Dieses Heil schaffe nämlich Gott selbst in seiner unbegreiflichen Liebe durch die Sendung und Hingabe seines Sohnes. Insofern wertete Paulus die Opfer-, Sühne- und Loskaufvorstellungen unkultisch und unjuridisch aus. Die ὑπέρ-Formeln offenbarten den Liebeswillen des versöhnenden und rettenden Handelns Gottes durch Jesus am Menschen[25]. So werde der Kreuzestod Jesu zum kritischen Punkt in eschatologischer und theologischer Hinsicht. Eine soteriologische Sühne- oder Satisfaktionstheorie fehle aber bei Paulus.

Der hermeneutische Schlüssel Keßlers: Die These

Aus diesem Befund zieht K. den Schluß, daß die Frage nach der Bedeutung des Todes im NT im weiteren Kontext nach der Bedeutung Jesu, seiner Person und seines Wirkens überhaupt stehe. Es sei soteriologisch daher auszugehen von „der Beziehungseinheit Wirken—Todesgeschick Jesu". „Nur auf dem Hintergrund seines Wirkens kann der Kreuzestod Jesu in den richtigen Dimensionen gesehen werden. Aber auch das Wirken Jesu kann nach seinem Tod nicht mehr ohne diesen Tod, sondern nur noch durch ihn hindurch verstanden werden"[26]. Dabei müssen die Aussagen des NT für den heutigen Menschen hinterfragt, übersetzt und interpretiert werden.

Jesus offenbarte Gott durch seine Person, sein Dasein und sein Wirken. Jesus wurde erfahren als „die irdische Daseinsform der Liebe" Gottes, den er Vater nannte. Diese Erfahrung befreite, ermutigte, richtete auf, heilte. „Gott so erfahren und daraufhin so leben zu dürfen, das war Erlösung"[27]. „Das Sterben Jesu (stellt) die äußerste Bewährung seiner vertrauenden Offenheit gegenüber

---

[18] Ebda, 265—285. Vgl. Der Hebräerbrief, ebda. 285—294.
[19] Ebda. 262—264. [20] Röm 4,25 hat διά, das sachlich dasselbe besagt.
[21] Die theol. Bedeutung, 294 f. [22] Ebda.
[23] *H. Schlier*, Der Brief an die Galater, Göttingen ^{3}1962, 281, zitiert in: Die theol. Bedeutung, 321.
[24] Die theol. Bedeutung, 322. [25] Ebda. 327. [26] Ebda. 354—356.
[27] Ebda 335 f; vgl. Erlösung als Befreiung, 17—40. 61—95: Hier hat K. inhaltlich entfaltet, was er in seiner Dissertation thesenhaft vortrug. „Dieses Besondere an Jesus (d. h. die Erfahrung Gottes als Erfahrung von Rechtfertigung und Gnade) hängt aber unlösbar mit seiner Erfahrung Gottes zusammen ... Jesus und seine Praxis (können aber) — ohne eine absolute, und zwar seine befreiende Transzendenz letztlich nicht verstanden werden" (93).

Gott und seines Daseins für die Menschen dar. Er hält die Stellvertretung des ihm und von ihm eröffneten Gottes und das Eintreten für die Verlorenen ... bis zum Ende durch. ... (So) erhält das Wirken Jesu erst durch seinen Tod die letzte Eindeutigkeit ... und die bleibende Verbindlichkeit. ... So legt Jesus erst in der bis zu Ende durchgehaltenen Treue und Liebe Gott verbindlich als den verläßlichen und gnädigen aus"[28].

Gegen diese „These" erhob sich zum Teil heftiger Widerspruch; grundsätzlich wurde aber anerkannt, daß die traditionelle Soteriologie in vieler Hinsicht ungenügend sei und dringend einer Neubesinnung bedürfe. Auch wurde allgemein die Notwendigkeit betont, die Sühnopferaussagen in ihrem positiven Sinn aufzuschließen und das damit Gemeinte neu zu sagen[29]. In dieser Problemübersicht soll zunächst versucht werden, die ntl Feststellungen und Behauptungen Keßlers aufgrund der neuesten Diskussion zu prüfen. Ein 2. Teil wird dann dem Aussagesinn der ntl Sühneopfer- und Versöhnungsaussagen nachgehen und auf neuere Überlegungen zur zeitgemäßen Verkündigung der Erlösungsbotschaft des NT hinweisen.

I. Wie hat Jesus seinen Tod verstanden und bestanden[30]?

Die entscheidende Frage ist: Hat Jesus seinem voraussehbaren Tod Heilsbedeutung zuerkannt? Wie kann dies aus dem NT wenigstens wahrscheinlich gemacht werden angesichts der Schwierigkeit, daß die Jünger Jesu nicht mit einem gewaltsamen Tod ihres Meisters rechneten, diesbezügliche Aussagen daher nicht in ihrem Vollsinne aufnehmen konnten. Alle nachösterlichen Zeugnisse des NT über den Tod Jesu sind aber a priori vom wachsenden Glauben der jungen Kirche an Jesus, den endgültigen Heilbringer und Erlöser (σωτήρ) der Menschheit, mitgeprägt.

1. *Vorauswissen des Todes*

Daß Jesus mit einem *gewaltsamen Ende* rechnen mußte, nehmen heute nahezu alle Exegeten an, vor allem deshalb, weil Jesus durch seinen Gang nach Jerusalem und die Tempelreinigung selbst auf eine Entscheidung drängte und weil das Schicksal des Täufers, an dessen Wirken er anknüpfte, ihm die Möglichkeit eines gewaltsamen Endes eröffnete[31]. Ob die Worte, die Jesu Schicksal mit jenem verfolgter Propheten vergleichen, auf Jesus oder auf seine Anhänger zurückgehen, ist neuerdings umstritten[32].

2. *Grundhaltung gegenüber dem Tod*

Gegen das Urteil R. Bultmanns, ob Jesus „einen Sinn (in seinem Tod) gefunden hat, können wir nicht wissen. Die Möglichkeit, daß er zusammengebrochen ist, darf man nicht verschleiern"[33], sprechen außer dem einhelligen Zeugnis aller ntl Passionstexte zahlreiche historisch glaubwürdige Gegebenheiten. Jesus fordert von seinen Anhängern, Gott mit aller Kraft zu lieben und dazu die Bereitschaft,

---

[28] Die theol. Bedeutung, 337.

[29] S. die Referate der Tagung der Arbeitsgemeinschaft Kath. Dogmatiker und Fundamentaltheologen vom 27. — 30. Dezember 1972 in München: Erlösung und Emanzipation, hg. v. *L. Scheffczyk*, Qu. disp. 6, Freiburg 1973.

[30] Die Formulierung stammt von *H. Schürmann*, s. sein Werk: Jesu ureigener Tod, Freiburg 1975, 5 und 16.

[31] Vgl. Mk 9, 13; 10, 32—34; 11, 15—19; s. dazu *H. Schürmann*, Jesu ureigener Tod, 26—33, und *H. Patsch*, Abendmahl und historischer Jesus (Calwer theol. Monographien A 1), Stuttgart 1973, 183—204.

[32] Es handelt sich um die Stellen: Mt 5, 12; 23, 29—38; Mk 12, 1—11 par; Lk 6, 23; 11, 49 f; 13, 31—35; s. dazu die kritische Sichtung bei *Patsch*, Abendmahl, 204 f, der urteilt: „... die Übernahme der (jüdischen!) Vorstellung vom gewaltsamen Geschick der Propheten (fiele) aus dem Selbstverständnis Jesu nicht heraus, aber es verbietet sich, die fehlenden Zeugnisse stillschweigend vorauszusetzen".

[33] Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus, AAH, H. 3, Heidelberg 1960, 60 f.

für die Sendung Jesu auch mit dem Leben einzustehen (vgl. Mk 12, 28–34; Mk 8, 34 f par; Lk 14, 26 f; auch Mt 10, 38 par). Diese Haltung lebt er selbst auch vor (vgl. die Aussage der Tradition, Mk 14, 36)[34]. Die zweifellos von der Gemeinde, ihrem Glauben, ihrer Verehrung und ihrer Reflexion geprägten Berichte von den Umständen und der Eigenart des Sterbens Jesu stimmen aber darin wohl glaubwürdig überein, daß Jesus seinem Todesschicksal nicht entfloh, sondern daß er es in gläubigem Gehorsam auf sich nahm und daß er am Kreuz seinen Sendungsanspruch nicht widerrief. Auch der Todesschrei Jesu spricht nicht gegen diese Annahme; im Gegenteil, mit Ps 22 will Jesus sich wohl als einen unschuldig Verurteilten darstellen, der seine Sache Gott vertrauensvoll übergibt[35].

3. *Soteriologische Deutung des Todes*

Daß Jesus aber auch seinem Sterben *Heilsbedeutung* zuordnete, haben vor allem Schürmann und Patsch als ernsthafte Möglichkeit einsichtig gemacht durch den Hinweis auf den Sendungsanspruch Jesu und auf die typischen Handlungselemente sowie deren Deuteworte beim letzten Mahl vor seinem Tod[36]. Daß Jesus seiner Person und seinem Handeln endgültige Heilsbedeutung zuerkannte und daß er daher die Annahme seiner Botschaft und den Anschluß an seine Person forderte, wird heute von den Forschern nahezu allgemein angenommen (vgl. vor allem das Logion Lk 9, 26 par)[37]. Es darf daher vorausgesetzt werden, daß Jesus auch angesichts des Todes an seinem Heilbringeranspruch festhielt und von diesem aus seinen Tod zu verstehen suchte[38]. Der Tod ist insofern nicht nur ein Teil seines Lebens und seiner Sendung, er ist vielmehr der Ernstfall, an dem sich seine Sendung bewähren mußte[39]. Insofern hat Keßler recht, wenn er vom Wirken Jesu her zu

---

[34] *F. Hahn* urteilt: „Zum Auftreten Jesu gehört ... die Tatsache ..., daß er selbst offensichtlich von Anfang an bereit war, den Weg zum Kreuz zu gehen", Methodologische Überlegungen zur Rückfrage nach Jesus, in: Rückfrage nach Jesus, hg. von *K. Kertelge*, Qu. disp. 63, Freiburg 1974, 51.

[35] Vgl. dazu *H. Schützeichel*, Der Todesschrei Jesu. Bemerkungen zu einer Theologie des Kreuzes, TThZ 83 (1974), 1–16, der sich vor allem mit *J. Moltmann*, Der gekreuzigte Gott, München 1972, auseinandersetzt. Dort Literatur.

[36] S. *H. Schürmann*, Jesu ureigener Tod, 41–65, und *Patsch*, Abendmahl, 106–230.

[37] Dies ist auch die Auffassung *Keßlers*, vgl. z. B. Erlösung als Befreiung, 17–25; vgl. dazu *Schürmann*, a. a. O., 44 f; *ders.*, Theologie und Eschatologie in der Verkündigung Jesu? in: FS für R. Schnackenburg, Neues Testament und Kirche, Freiburg 1974, 371–398; dann *E. Fuchs*, Jesus, Wort und Tat, Tübingen 1971, 47–57; *G. Bornkamm*, Jesus von Nazareth (Urban-Taschenbuch 19), Stuttgart 1956, 58–87; *J. Gnilka*, Jesus Christus nach frühen Zeugnissen des Glaubens, München 1970, 159–174.

[38] *Patsch*, Abendmahl, 183–185, stellt fest, der Bultmannsche Satz: „Im übrigen hat Jesus nicht von seinem Tod und seiner Auferstehung und von ihrer Heilsbedeutung geredet. Zwar sind ihm in den Evangelien einige Worte solchen Inhalts in den Mund gelegt, aber sie stammen erst aus dem Glauben der Gemeinde, und zwar wohl durchweg . . . aus dem hellenistischen Christentum" (Jesus, Hamburg 1951, 178 f), sei heute dahin modifiziert worden, daß es sich um kerygmatische Formulierungen der palästinischen Urgemeinde handle, was heute allgemein herrschende Lehrmeinung sei, aber schlüssige Beweise fehlten, ja, es werde gar nicht damit gerechnet, daß Jesus gerade dann, wenn er seiner Person Heilsbedeutung zuschrieb, darüber hätte nachdenken müssen, welche Bedeutung dann seinem Tod wenigstens für die zukomme, die sich ihm angeschlossen hätten. Diese Frage sei vor allem angesichts der Gegebenheit notwendig zu stellen, daß Jesus höchstwahrscheinlich mit einer begrenzten Zwischenzeit zwischen seinem Tod und dem Hereinbrechen des Reiches Gottes gerechnet hätte (s. a. a. O. 127–150).

[39] S. dazu *Kl. Dirschauer*, Der totgeschwiegene Tod, Bremen 1974; *E. Jüngel*, Tod, Themen der Theologie 4, Stuttgart 1972; *K. Rahner*, Zur Theologie des Todes, Qu. disp. 2, Freiburg 1958.

verstehen sucht, was Erlösung im Sinne Jesu bedeutet. Das Zusammen von Leben und Tod erst vermag den Tod Jesu in seinem Sinn zu erhellen[40].

Allerdings lassen sich beim heutigen Stand der Forschung Worte des historischen Jesus, die seinem Tod soteriologische Bedeutung zuschreiben, nicht einwandfrei und sicher ausmachen. Sicher sind die sog. Leidensansagen (Mk 8, 31 ff; 9, 31 ff; 10, 32 ff par) deutlich nachösterlich geprägt[41]; bei Mk 10, 45 (vgl. Lk 22, 25–27) ist wegen der singulären Bezugnahme auf das Lied vom leidenden Gottesknecht (Jes 52, 13–53, 12) zu fragen, ob nicht auch dieses Wort von der Hingabe Jesu für die Vielen erst nachösterlich geformt ist[42]. Ähnliches gilt auch von den überlieferten „Abendmahlsberichten" des NT (Mk 14, 22–24; Mt 26, 26–28; Lk 22, 19 f; 1 Kor 11, 23–25), die alle nachösterlich geprägt sind und deren Urform sich bisher nicht eindeutig feststellen ließ[43].

Daß man aber nicht von zwei Typen – einem palästinisch-judenchristlichen (so Mk/Mt) und einem hellenistisch-heidenchristlichen (so Pl/Lk) – sprechen kann, sondern daß alle 4 überlieferten Abendmahlsberichte sehr alte Elemente enthalten, vor allem der des Markus, und daß sie auf eine gemeinsame Grundform zurückgehen müssen, die wohl nur mündlich tradiert wurde, hat Patsch durch seine eingehende Analyse und Überprüfung aller wichtigen Thesen und Ergebnisse einsichtig gemacht. Allerdings lasse sich „kein Stammbaum für die überlieferten Texte erstellen". Es sei daher auch „nicht möglich, die Abendmahlsworte als ipsissima vox Jesu zu behaupten". „Die Texte fassen zusammen, was für die Gemeindeleiter wichtig war: nicht mehr und nicht weniger"[44]. Weggefallen ist dabei alles, was für die christliche Gemeindefeier nicht wichtig war, vor allem der Hinweis auf das Essen des Paschalammes[45].

Auffallend ist aber das gleiche Aufbauschema aller 4 Berichte, sieht man den sog. Langbericht Lk 22, 15–20 als ursprünglich an, wie Patsch mit guten Gründen zeigt[46], nämlich: Brotbrechen – Brotspruch – Becherwort – Bundeswort – ὑπέρ-

---

[40] *A. Schweitzer* stellte die These auf: „Das Abendmahlsproblem ist das Problem des Lebens Jesu", in: Das Abendmahlsproblem auf Grund der wissenschaftlichen Forschung des 19. Jhdt.s und der historischen Berichte, Tübingen ²1929, 62. *Patsch*, Abendmahl macht diese These zum Ausgangspunkt seiner Untersuchung (17 und 230). *Schürmann* stellt dazu fest: „Die Möglichkeit, daß Jesus seinen Tod und diesen sogar als Heilstod mit seiner Basileiaverkündigung zusammendenken konnte, kann also schwerlich in Abrede gestellt werden" (a. a. O. 45); vgl. auch *Patsch*, a. a. O. 212–230.

[41] S. dazu die Analyse bei *Patsch*, Abendmahl, 183–196, der verschiedene Schichten in den einzelnen Leidensansagen aufzeigt.

[42] *Patsch*, Abendmahl, 170–180, hält nach eingehender religionsgeschichtlicher, literarkritischer, form- und redaktionsgeschichtlicher Untersuchung sowohl Mk 10, 45 wie auch Mk 14, 24 wegen der singulären Verbindung von Dienst, Todesleiden und Sühne (Jes 53) im Kern für authentische Jesusworte, die auf jeden Fall einen aramäisch-judenchristlichen Hintergrund aufweisen. *J. Roloff*, Anfänge der soteriologischen Deutung des Todes Jesu (Mk 10, 45 und Lk 22, 27), in: NTS 19 (1972), 38–64, bsd. 50–62 ist etwas vorsichtiger, wenn er feststellt: „Unser Material reicht nicht aus, um den bündigen Nachweis darüber zu führen, daß Jesus selbst anläßlich seines letzten Mahles sein Sterben im Sinn eines Dienstes an den Seinen und damit als Erfüllung seines Wirkens gedeutet hätte, wenn diese Möglichkeit auch nicht vorschnell zurückgewiesen werden sollte" (62). Deshalb wird in dieser Übersicht Mk 10, 45 erst der Deutung des Todes Jesu durch die palästinischen Judenchristen zugeordnet.

[43] S. dazu *Schürmann*, a. a. O., 60 und 82; *ders.*, Jesu Abendmahlsworte im Licht seiner Abendmahlshandlung, in: Concilium 4 (1968), 771–776; auch *K. Kertelge*, Die urchristliche Abendmahlsüberlieferung und der historische Jesus, in: TThZ 81 (1972), 193–202, vor allem *Patsch*, Abendmahl, 89–104.

[44] A. a. O. 87–89.

[45] Von Bedeutung ist hier der Nachweis von *Patsch*, Abendmahl, 98, daß der Hinweis auf Jesus als das wahre Paschalamm nur spät und spärlich geschieht im NT und daß er in den Abendmahlsworten selbst fehlt.

[46] A. a. O. 95–102.

Aussage[47]. Offen bleibt dabei die Stellung des sog. eschatologischen Ausblicks, entweder zu Beginn des Mahles beim 1. Becher, dem sog. Qidduschbecher, so Lk 22, 17 f, oder zum Abschluß des Essens des Paschalammes, beim 3. Becher, dem sog. Segensbecher, so Mk 14, 25 und Mt 26, 29 (vgl. 1 Kor 11, 26). Mattäus ist dabei von Markus abhängig; Lukas bietet dagegen einen Text, der von Markus unabhängig ist[48]. Wie Patsch zeigt, stand dieser Ausblick ursprünglich wohl am Beginn des Letzten Abendmahls, das ein Paschamahl gewesen sein dürfte (vgl Mk 14, 12–16. 26), ist dann aber nach Wegfall der Hinweise auf das Essen des Paschalammes an das Ende des christlichen Abendmahlsberichtes gewandert, da die eschatologische Ausrichtung der christlichen Eucharistiefeier so am deutlichsten zum Vorschein kam[49].

Wie kommt es zu dieser doch nicht selbstverständlichen Zusammenstellung von Teilelementen der jüdischen Paschafeier bzw. der letzten Mahlfeier Jesu mit seinen Jüngern? Hier ist allein die Annahme sinnvoll, daß die urchristliche Überlieferung die Teilelemente zusammenstellte und festhielt, die Jesus beim letzten Mahl hervorhob und mit besonderer Bedeutung versah, nämlich das Brechen des Brotes und die Deutung auf sich selbst sowie das Verteilen eines Weinbechers mit Deutung auf seinen Abschied und unter Äußerung der Gewißheit, dieses Mahl in Bälde im vollendeten Reich Gottes mit seinen Jüngern feiern zu können[50]. Dieses künftige Mahl ist dabei zu sehen im Zusammenhang mit den offenen Mählern Jesu mit Menschen aller Richtungen und Schichten, gerade auch mit Sündern, denen aufgrund des Sendungsbewußtseins Jesu eine gewisse Heilsbedeutung zugesprochen werden muß (vgl. Mt 9, 10–12; 11, 19 par; Lk 15, 1 f) sowie mit der Beschreibung der endgültigen Gemeinschaft aller Menschen mit Gott in der Gottesherrschaft unter dem Bild eines festlichen Mahles (vgl. Lk 13, 29; 14, 15–24; Mt 8, 11 f; 22, 1–10; 25, 1–13). Allerdings kommt diesem letzten Mahl durch die Beschränkung auf die Zwölf eine gewisse Exklusivität zu[51].

Allein durch den eschatologischen Ausblick (Mk 14, 25; Mt 26, 29; Lk 22, 15–18; vgl. 1 Kor 11, 26; auch 16, 22; Apk 22, 20), den der historische Jesus aller Wahrscheinlichkeit nach beim letzten Mahl sprach[52] und der die eschatologischen Aussagen Jesu aktualisiert und konkretisiert (vgl. Mt 6, 10 par; 10, 15. 23; 13, 24–30. 47–50; 24, 43; Lk 12, 54–56; Mk 9, 1; 13, 30. 32), gewinnt dieses Abschiedsmahl mit seinen einmaligen Zeichenhandlungen Jesu: Brotbrechen und Verteilen des Bechers mit je besonderer Bedeutung die Eigenart eines „Trotzdem"[53], einer verheißungsvollen Gewißheit, eines proleptischen Geschehens auf die eschatologische Heilsgemeinschaft in Vollgestalt hin. Patsch ist gegen Schürmann dabei zuzustimmen, daß von freudiger Emphase aufgrund der Texte dabei wohl nicht gesprochen werden könne, auch daß die Deutung des 3. Bechers auf einen besonderen Segen historisch nicht

---

[47] S. Patsch, a. a. O. 64.

[48] Nachweise bei *Schürmann*, Der Paschamahlbericht Lk 22, 7–18, Teil I, NTA 19, 5 (1953) passim und *Patsch*, a. a. O. 89–95 (mit Kritik an Schürmann).

[49] Ob Jesus nach Lk 22, 16 f am letzten Mahle selbst auf das Essen und Trinken verzichtete, wie Patsch (unter Berufung auf J. Jeremias u. a.), a. a. O. 96, 135–139, annimmt, muß mit Rücksicht auf die Quellenlage offen bleiben.

[50] S. dazu die Überlegungen bei *Patsch*, a. a. O. 95; 130–142; 226–230, und bei *Schürmann*, Jesu ureigener Tod, 68–96.

[51] Die Beschränkung auf die Zwölf (vgl. auch Jo 13, 1 ff) eignet allen ntl Berichten und sollte daher nicht bezweifelt werden.

[52] S. die überzeugenden Nachweise bei *Patsch*, a. a. O., 106–150.

[53] So *Schürmann*, Jesu ureigener Tod, 87 f; „Trotz der totalen Katastrophe meines Wirkens und Verkündens verheiße und spreche ich euch todesbereit das eschatologische Heil zu". Schürmann gewinnt diese Aussage z. T. aus der Annahme, der 3. Becher sei ein besonderer Segensbecher gewesen, was Patsch wohl zu Recht als Überinterpretation empfindet.

gesichert sei; vor allem aber handle es sich nicht um eine prophetisch-messianische Zeichenhandlung, sondern um einen Akt personaler Anteilgabe am eigenen Geschick mit eschatologischem Charakter[54]. Vor dem Hintergrund der eschatologischen Reich-Gottes-Aussagen gewinnt dieser eschatologische Ausblick Jesu beim letzten Mahl mit seinen Jüngern den Charakter der Verheißung, der heilvollen Vergewisserung, ja der ekklesiologischen Bedeutung. Denn Jesus hält damit einerseits an der Heilsbedeutung seiner Person für die Teilhabe an der βασιλεία Gottes fest, damit zugleich aber auch an seinen Jüngern als Trägern seiner Verheißung und als Mitarbeitern seiner Sendung an der Weiterführung seines Werkes.

Damit stellt sich aber die entscheidende Frage: Wenn der gewaltsame Tod Jesu das baldige Kommen des Reiches Gottes in seiner Vollgestalt und die Teilhabe Jesu und seiner Anhänger daran nicht verhindern kann, hat dieser Tod nach Jesu Auffassung eine positive Bedeutung für diese eschatologische Erwartung? Kommt es trotz dieses Todes oder durch diesen Tod zum eschatologischen Mahl? A priori ist aufgrund der Überzeugung Jesu von der soteriologischen Funktion seiner Person und seines Wirkens letzteres anzunehmen, sofern wir begründet feststellen können, daß Jesus bewußt in den Tod ging. Läßt sich diese Annahme aber auch aus dem NT wenigstens wahrscheinlich machen? Denn das Ringen Jesu mit seinem Tod, wie das Ölberggeschehen (Mk 14, 32–42 par) und der Todesschrei Jesu nach Markus 15, 34. 37 scheinen für die erstere Annahme zu sprechen. Doch könnte Jesus das Aufsichnehmen des Todes unter Rückgriff auf Jes 52, 13–53, 12 auch als Möglichkeit und Mittel verstanden haben, trotz der Ablehnung seiner Sendung durch Israel dem Reich Gottes den Weg zu bereiten. Insofern wäre Schürmanns Vermutung zu verstehen: „Vielleicht explizieren also die Deuteworte (beim Abendmahl) mit ihrem Hinweis auf das sühnende Sterben des Märtyrers (Lk 22, 20 a), des stellvertretenden Leidens des Gottesknechtes (Lk 22, 19; Mk 10, 45) und auf Opfervorstellungen (bsd. Mk 14, 23 f) nachösterlich doch nur, was Jesu Zeichenhandlung bereits implizierte"[55]. Da wir bis heute die Urform der Deuteworte Jesu beim Abendmahlsgeschehen nicht zweifelsfrei erschließen können, auch alle Texte des NT, die vom Tod Jesu sprechen, erst über den Osterglauben der ersten Christen zu uns kamen, müssen wir zur Klärung dieser Fragen beim Glauben und Handeln der ältesten Gemeinde ansetzen, wie sie sich aus dem NT erschließen lassen.

II. Deutung und Feier des Todes Jesu durch die Urkirche nach dem Zeugnis des NT

1. *Vorüberlegung*

Einsichtige Kraft gewinnen die bisher gegebenen Überlegungen und Hinweise erst durch die Erkenntnis, daß die älteste Christenheit bereits den Tod Jesu als heilschaffenden Akt deutete und darum sowohl auf den Tod Christi hin taufte wie auch das Herrenmahl als kultisch-sakramentales Gedächtnisgeschehen zur Vergegenwärtigung des durch Jesus Christus geschenkten Heiles feierte. Erst die Konvergenz von Heilsbedeutung der Person und des Wirkens Jesu; von Jesu Bereitschaft, auch mit dem Tod für seine Sendung einzustehen sowie von der Eigenart seines eschatologisch ausgerichteten letzten Mahles mit der soteriologischen Deutung dieses Todes nach der Auferstehung Jesu und seiner kultisch-sakramentalen Vergegenwärtigung in Taufe und Eucharistiefeier durch die älteste Christenheit kurz nach dem Tod Jesu gibt uns Sicherheit und Recht, das Sterben Jesu als soteriologisches Geschehen zu verstehen, in dem sich die Heilsbedeutung Jesu endgültig verwirklichte und verleiblichte.

2. *Die Deutekategorien*

Das palästinische Judentum zur Zeit Jesu bietet zur soteriologischen Deutung des Todes Jesu nur unzureichende Verstehenskategorien. Erst ab dem Exil kann überhaupt

[54] *Patsch*, a. a. O. 40–50; zu *Schürmann*, s. Jesu Tod, 90–95. [55] A. a. O. 89.

von Sühnekategorien im Sinne personaler Stellvertretung gesprochen werden. Der entscheidende, dabei einzige und einzigartige Text im AT ist dafür das Lied vom unschuldig leidenden Gottesknecht, Jes 52, 13—53, 12[56]. Er leidet und stirbt für „die Vielen" und Gott nimmt sein Leiden als stellvertretendes Sühneopfer an. Das Judentum hat aber bis weit über die Zeit Jesu hinaus die Sühneaussagen dieses Liedes nirgends aufgegriffen und auch nie auf den Messias oder eine andere Einzelperson bezogen[57]. Das gilt für das palästinisch-rabbinische Judentum auch in Hinsicht auf die Deutung des unschuldigen Todes von Gottesmännern. Erst nach der Zerstörung des Tempels 70 n. Chr. sind Ansätze von soteriologischer Deutung im Sinne stellvertretenden Sühnetodes nachweisbar[58]. Demgegenüber kennt das hellenistische Judentum unter dem Einfluß griechischen Denkens seit der Makkabäerzeit den Gedanken stellvertretender Sühne. Der früheste Beleg ist 2 Makk 7, 30—38; weitere wichtige Belege sind 4 Makk 6, 27—29; 17, 21 f[59]. Der Sühnetod jüdischer Martyrer aber erwirbt nur ein zeitliches Verdienst, das Gott Israel zuwenden kann, es hat aber keine Bedeutung für Nichtjuden. Das gilt auch für die Sühnevorstellung von Qumran[60]. Vom zeitgenössischen Judentum her konnte das junge Christentum also keine Sühnevorstellungen übernehmen zur Aussage einer universalen Bedeutung des Todes Jesu.

3. *Die ältesten Deutungen des Todes Jesu*

Gegenüber Keßler ist zunächst festzustellen, daß entgegen seiner Auffassung von einem Nacheinander zunächst unsoteriologischer und später soteriologischer Deuteformeln exegetisch nicht gesprochen werden kann, daß vielmehr verschiedene Deuteansätze gleichzeitig nebeneinander in den frühesten Schichten der Überlieferung festzustellen sind[61].

J. Roloff[62] weist auf folgende Deuterichtungen hin: (1) Das Kontrastschema von Tod durch Menschen und Auferweckung durch Gott (vgl. Apg 2, 22 f; 3, 13 ff; 4, 10; 5, 30 f; 10, 40), das vorlukanisch ist. Roloff hält es für „den ältesten Ansatz einer Deutung des Todes Jesu"; (2) das heilsgeschichtlich-kausale Schema, das im göttlichen „δεῖ" sich ausspricht (vgl. Mk 8, 31; 9, 12. 31; 14, 41; Lk 17, 25; 24, 7). Auch dieses Schema ginge auf die Urgemeinde zurück. Von ihr seien die synoptischen Passionsberichte geprägt. Diese Schicht spreche zunächst von einer Dahingabe Jesu in den Tod durch Menschen (Vgl. Mk 9, 31), erst später von Sündern (vgl. Mk 14, 41; Lk 24, 7). Insofern böte auch diese Schicht noch keine soteriologische Deutung des Todes Jesu. Auf dieser Ebene sprächen auch die Schriftbeweise (Ps 22 und 69)[63]

---

[56] S. dazu die Übersicht bei *Patsch*, a. a. O. 151—158, und die dort angegebene Literatur, vor allem die Arbeiten von *K. Koch*, Die israelitische Sühneanschauung und ihre historischen Wandlungen, Habilitationsschrift Erlangen 1956 (Maschinenschrift); *ders.*, Gibt es ein Vergeltungsdogma im AT?, in: ZThK 52 (1955), 1—42; Sühne und Sündenvergebung um die Wende von der exilischen zur nachexilischen Zeit, in: EvTh 26 (1966), 217—239.

[57] Nachweise und Literatur s. bei *Patsch* und bei *J. Roloff*, Anfänge der soteriologischen Deutung des Todes Jesu, in: NTS 19 (1973), 47 f.

[58] Ebda.

[59] 2 Makk ist wohl abgefaßt zwischen 100 und 50 v. Chr., 4 Makk um 40 n. Chr.

[60] Belege bei *Patsch* a. a. O.

[61] So *R. Schnackenburg*, Befreiung nach Paulus im heutigen Fragehorizont, in: Erlösung und Emanzipation, hg. von *L. Scheffczyk*, Qu. disp. 61, Freiburg 1973, 53; beachte auch das Eingeständnis Keßlers, daß er die Frage nach Jesu Haltung gegenüber seinem Tod aufgrund der Darlegung von H. Schürmann, Wie hat Jesus seinen Tod bestanden und verstanden? (jetzt in: Jesu ureigener Tod, 16—65 abgedruckt) „heute zurückhaltender und differenzierter beurteilen würde", in: StdZ 191 (1973), 850, A 1.

[62] Anfänge der soteriologischen Deutung des Todes Jesu (Mk 10, 45 und Lk 22, 27), in: NTS 19 (1972), 38—64.

[63] *Patsch*, a. a. O. 161 f, weist darauf hin, daß der Verweis auf das AT allgemein „nach den Schriften" ohne Angabe von Einzelstellen bzw. -aussagen älter sei als die späteren genaueren Stellenangaben, vgl. 1 Kor 15, 3 f; Lk 24, 25 ff, ordnet sie aber auch der „δεῖ-Schicht" zu.

nur vom Leiden des unschuldigen Gerechten. (3) Das final-soteriologische Schema spreche sich in den ὑπέρ-Formeln aus, in der Verbindung: „für die Vielen", später dann: für uns, für euch, für alle, deren vorsynoptisches Vorkommen sehr eng begrenzt sei (so Gal 1, 4; Röm 4, 25; 5, 8; 8, 32; auch 1 Kor 15, 3 f; dann Eph 5, 2; 1 Petr 2, 21–24; Mk 10, 45 und 14, 24)[64]. Diese Deutelinie greift dabei bewußt auf Jes 53 zurück, und zwar auf die universale Sühnekraft des Leidens Jesu „für die Vielen", zu denen er weder durch Blutsverwandtschaft noch durch die Ordnung des Gottesvolkes gehört. Diese dritte Gruppe von soteriologischen Aussageformeln kann weder auf jüdische Vorstellungen noch aber auch auf eine besondere Exegese atl Stellen zurückgeführt werden. Eine nähere Untersuchung erweist, daß diese Aussage dabei aufgrund der sehr alten Formeln Mk 10, 45 und Lk 22, 27; vgl. 12, 37; auch Jo 13, 4 ff in der Abendmahlsüberlieferung ihren Sitz im Leben hat. Denn hier wird zuerst das Motiv vom Dienst Jesu an den Seinen (Bedienung bei Tisch im Gegensatz zur Jüngerordnung der Rabbinen) und Todes-„Dienst" an den Seinen gezogen und dabei dieser ganze „Dienst" Jesu soteriologisch gedeutet unter allgemeinem Rückgriff auf Jes 53. „Am Anfang der soteriologischen Deutungslinie (stand) die Erkenntnis der dienenden Selbsthingabe des irdischen Jesus", so läßt sich die Übernahme „der Motive der Lebenshingabe für die ‚Vielen' (Jes 53, 12) und des ‚Lösegeldes' (Jes 53, 10) in sehr freier Weise ... (Mk 10, 45 b)" „relativ leicht erklären", „ohne daß es dabei einer grundsätzlichen Auseinandersetzung mit dem Kontext bedurft hätte"[65]. „Im Laufe der weiteren Entwicklung hat sich dann das Stellvertretungsmotiv innerhalb der liturgisch bestimmten Herrenmahlstradition verselbständigt und verfestigt, wie die ὑπέρ-Formeln in allen ihren Ausprägungen erweisen"[66].

H. Patsch, der die Arbeit Roloffs noch nicht kennt, fragt darüber hinaus, indem er auch Mk 14, 24 in diesen Deutekreis einbezieht (auch auf 1 Tim 2, 6 als hellenisierte Explikation von Mk 10, 45 b verweist), woher diese soteriologische Abendmahlsparadosis stammt, aus der ältesten judenchristlichen Gemeinde oder von Jesus selbst? Da es sich bei dieser Deutung um eine ungewöhnliche geistige Leistung handelt, die zudem „einsam in der christlichen Tradition steht", „muß ernsthaft damit gerechnet werden, daß es (das soteriologische Interpretament des Todes Jesu) von Jesus formuliert wurde"[67]. Für diese Auffassung verweist Patsch auch auf das Fehlen jeglicher christologischer Prädikation in den Abendmahlstexten selbst (vgl. Mk 14, 24 par) wie auch auf die dem Judentum völlig fremde Vorstellung von der „sakramentalen" Zueignung der Sühnekraft eines schuldlos Leidenden an andere. Sakramental hier verstanden als „personale Heilsübermittlung durch einen Speiseakt"[68]. Die Formel „für die Vielen" deutet Patsch mit guten Gründen durch „für die Völkerwelt"[69]. „Die soteriologische Dimension, die Jesu Wirken hatte und die streng an seine Person gebunden war, fand Abschluß und letztgültige Überbietung im stellvertretenden Sterben, das der göttlichen Vergeltungsordnung Genüge tat"[70]. „Während . . . das Brotwort das Ich-Jesu in seiner Ganzheit als sakramentale Gabe umschreibt, ist im Becherwort diese Ganzheit näher als eine (solche) bekundet, die stellvertretend für die Völkerwelt die Handlung des Sterbens vollzieht"[71]. „Die Abendmahlsworte (lassen) sich ... gerade in ihrem sakramentalen Charakter perspektivisch – die soteriologische Hingabe gleich-

---

[64] *Patsch*, a. a. O., 160–162, gliedert diese Formeln im Anschluß an *W. Popkes*, Christus traditus, AThANT 49, Zürich 1967, bes. 153 ff, nach ihren Angaben auf, wem die Dahingabe Jesu zukommt.

[65] Roloff, a. a. O., 63.

[66] Ebda.

[67] A. a. O. 182. *Patsch* trifft diese Feststellung erst nach umfangreichen, außergewöhnlich sorgfältigen und vollauf kritischen Analysen, vgl. 158–230.

[68] A. a. O. 228.

[69] A. a. O. 178–182 (dort Belege), 220 ff.

[70] A. a. O. 227.

[71] A. a. O. 229.

sam ‚verdichtend' — aus dem Leben Jesu verstehen. Sie gelten der Zeit zwischen dem Tod und dem nahen Eintreffen der zukünftigen Gottesherrschaft; sie sagen, in welcher Weise das Heilswirken Jesu, das die Gottesherrschaft proleptisch brachte, in dieser Zeit — die durch Auferstehungserfahrung und Geistempfang zur Zeit der Kirche wurde — weitergehen wird"[72].

4. *Der neue soteriologische Ansatz*

Selbst wenn man nicht so weit gehen mag wie H. Patsch und die explizite soteriologische Deutung des Todes Jesu erst der ältesten christlichen Gemeinde in Jerusalem „zutraut" — Patsch selbst spricht von einem allerdings durch Jesus vollzogenen „qualitativen Sprung" über die jüdische Umwelt hinaus, der „logisch nicht zwingend abzuleiten" sei[73] und dem gegenüber selbst Schürmann zurückhaltend bleibt[74], so ist doch als positives Ergebnis neuester Untersuchungen festzuhalten:

a) Die älteste Gemeinde in Jerusalem spendet von Anfang an die Taufe „im" oder „auf den Namen Jesu", zur Vergebung der Sünden und zur Anwartschaft auf die volle Heilsteilhabe am Reich Gottes, obwohl sich ein „Taufbefehl" des historischen Jesus bzw. des auferstandenen Christus nicht eindeutig beweisen läßt[75];

b) diese Gemeinde feiert „täglich" das Herrenmahl („Brotbrechen") mit dem Doppelbezug: (sakramentales) Gedächtnis des Leidens und Sterbens Jesu und Erwartung des vollendeten Endheils[76];

c) der ältesten Überlieferung des gedeuteten Todes Jesu im Judenchristentum gehören soteriologische Deuteformeln zu, die den Heils-„Dienst" des historischen Jesus als des Künders und Spenders des eschatologischen Heils mit dem gewaltsamen Sterben dieses Jesus verbinden und in diesem Tod die universale Ausweitung seiner Heilbringersendung auf die ganze Menschheit hin mit Hilfe des Gedankens stellvertretender Sühne (nach Jes 53) gegeben sehen.

d) Diese Entwicklung fordert notwendig eine Grundlage und einen Anhalt am Sendungsbewußtsein und am Handeln des historischen Jesus, seiner Verkündigung, seinem Wirken und vor allem an der Art und Weise, wie er seinen Tod auf sich nahm, anzeichenhaft wenigstens deutete und bestand.

Entscheidend für eine theologische Aufschlüsselung aber ist die Feststellung der urchristlichen Deutung des Lebens und Todes Jesu als ein stellvertretendes „Für" und „Zugute". Mit Recht spricht daher Schürmann von der „Kontinuität des (christologischen) ὑπέρ im Kerygma"; „der ‚Dahingegebene' (Röm 8, 32) ist der ‚Sich-Dahin-

---

[72] A. a. O. 230. Dieselbe Auffassung vertritt *L. Goppelt*, Theologie des Neuen Testamentes, Bd. 1, Göttingen 1975, 234—246, 271—276.

[73] A. a. O. 219.

[74] Vgl. Jesu ureigener Tod (56), wo Schürmann „Worte Jesu über Sinn und Heilsbedeutung seines Todes (als) durchaus denkbar (und) eigentlich (als) fest zu erwarten" annimmt und feststellt (90): „die Ostererkenntnis der Jünger ruft nach einer Verheißung und Zusage, wie sie das Abendmahl nach der Tradition gegeben hat". Dazu sagt er: „Wir wollen das Ergebnis der Abendmahlsforschung ernst nehmen, nach dem der ursprüngliche genaue Wortlaut der Deuteworte Jesu mit der historisch gewünschten Sicherheit nicht mehr zurückzugewinnen ist" (82).

[75] S. dazu *R. Schnackenburg*, Art. Taufe, in: LThK 9 (²1964), Sp. 1311—1314 (mit Lit.).

[76] Vgl. *H. Schürmann*, Art. Jesu letztes Abendmahl, in: LThK 1 (²1957), Sp. 26—31; *ders.*, Herrenmahl, ebda. 5 (²1960), Sp. 271; *J. Jeremias*, Die Abendmahlsworte Jesu, Göttingen ³1960, 181—185; *Schürmann*, Jesu ureigener Tod, 7—26, 69—71; *ders.*, Die Gestalt der urchristlichen Eucharistiefeier, in: Ursprung und Gestalt, Düsseldorf 1970, 77—99.

gebende' (Gal 1, 4; 2, 20; Eph 5, 2. 25; 1 Tim 2, 6; Tit 2, 14; Mk 10, 45)"[77]. Dabei ist zu beachten, was Patsch mit Blick auf Jes 53 und den Kontext der ntl soteriologischen Hingabe- und ὑπέρ-Aussagen betont: „Auf dem Boden des AT muß gelten: Jahwe ist der Spender der Sühne, er ist das entscheidend handelnde Subjekt, der die Sünden- Unheilssphäre mit dem ‚Knecht' aufhebt und durchbricht und so die Gesamtheit der Menschen entsühnt. Im Rahmen dieser Grundvoraussetzung ist die ‚Ersatzgabe' zu sehen. Sie ist Jahwe gegeben, aber weder nach dem Prinzip des do ut des, noch nach einer Satisfaktionstheorie. Jahwes Majestätsreservat ist ohne Einschränkung gewahrt, er ist Richter und Retter in einem.

Dieser Hintergrund ist wichtig für die Auslegung des λύτρον-Wortes. Jesus gibt sein Leben sühnend für die Völkerwelt, ohne daß von einer vorausgehenden Forderung nach Sühne die Rede wäre ... Die Exegese hat diesem Tatbestand insofern Rechnung zu tragen, als sie auf eine kultische oder juristische Füllung zu verzichten hat. Ebenso aber muß deutlich ausgesprochen werden, daß der Gedanke der Sühnegabe ohne den die Sühne gewährenden Gott nicht gedacht werden kann. Jesu universaler stellvertretender Sühnetod gehört in das Koordinatensystem der von Gott gesetzten Ordnung, der menschlichen Verfehlung des göttlichen Gesetzes und den daraus resultierenden Folgen und der von Gott ermöglichten Aufhebung des Sünde-Unheil-Zusammenhangs"[78].

Noch wichtiger ist aber die Erkenntnis, daß sowohl Jesu Person und Wirken wie auch sein Tod die unbedingte Liebe des Gottes offenbart, den Jesus Vater nennt und der alle Menschen, weil sie ohne seine Hilfe verloren sind, ohne vorangehende menschliche Leistung retten und mit seiner Liebe begnaden will (vgl. Mk 2, 13–17; 5, 34; Lk 7, 36–50; 13, 10–16; 15, 1 ff; Mt 25, 31–46; Jo 3, 16 f; Röm 5, 1–11; 8, 31–39). Denn letztlich ist es Gott, der die Versöhnung zwischen sich und den Menschen wirkt und der durch Christus endgültig rettend und erlösend handelt, auch durch Christi Tod hindurch (vgl. 2 Kor 5, 18–21).

---

[77] Jesu ureigener Tod, 18 f. Vgl. dazu die Feststellungen von *E. Lohse*, Märtyrer und Gottesknecht, Untersuchungen zur urchristlichen Verkündigung vom Sühnetod Jesu Christi, FRLANT, NF 46, Göttingen 1955, bes. 113–146: „Schon die palästinische Gemeinde hat von Anfang an bekannt und verkündigt, daß in dem Sterben und Auferstehen Jesu Christi die Verheißungen von Jes 53 in Erfüllung gegangen sind" (145) und von *G. Delling*, Der Kreuzestod in der urchristlichen Verkündigung, Göttingen 1975, 34: „Das ὑπέρ ist in beiden Zusammenhängen (d. h. der Beziehung von Taufe und Abendmahl auf das Kreuz Jesu) grundlegend"; zum Ganzen s. noch *W. Popkes*, Christus traditus, AThANT 49 (1967), bes. 240–296, und *H. Riesenfeld*, Art. ὑπέρ, in: ThWNT [8](1969), 510–518.
Zur gegenwärtigen Diskussion über die Heilsbedeutung des Todes Jesu im protestantischen Raum vgl. *B. Klappert*, Diskussion um Kreuz und Auferstehung, Wuppertal 1968; *F. Viering* (Hg.), Zum Verständnis des Todes Jesu. Stellungnahme des Theol. Ausschusses und Beschluß der Synode der Ev. Kirche der Union, Gütersloh 1968; *ders.*, Der Kreuzestod Jesu. Interpretation eines theol. Gutachtens, Gütersloh 1972; *F. Viering* (Hg.), Zur Bedeutung des Todes Jesu. Exegetische Beiträge von H. Conzelmann / E. Flesseman - van Leer / E. Haenchen / E. Käsemann / E. Lohse, Gütersloh [2]1967; vgl. auch *J. Moltmann*, Der gekreuzigte Gott, München 1972, und den Problembericht: Zur theol. Sinndeutung des Todes Jesu, in: HerKorr. 26 (1972), 149–154.

[78] A. a. O. 223; vgl. dazu *L. Goppelt*, Theologie des Neuen Testamentes, Bd. 1, Göttingen 1975, 241–246.

JOSEF FINKENZELLER

Das kirchliche Amt und die Eucharistie

Überlegungen zur Frage der „Noteucharistie"

Es ist ein kaum zu übersehendes Kennzeichen der katholischen Theologie von heute, daß sie über Fragen, die in der Tradition längst als endgültig beantwortet galten, neu nachdenkt und dabei bestehende kirchliche Lehräußerungen zumindest in dem bisher verstandenen Sinn in Frage stellt. Dabei geht es keineswegs nur um Aussagen, von denen man glaubte, daß sie aufgrund des allgemeinen Glaubenssinnes der Kirche und der Tätigkeit des ordentlichen kirchlichen Lehramtes letzte Verbindlichkeit beanspruchen können, sondern durchaus auch um theologische Sätze, von denen man bisher annahm, daß sie durch das außerordentliche kirchliche Lehramt definitiv entschieden seien.

Zur Begründung dieser theologischen Neubesinnung wird vor allem auf die Forschungsergebnisse der Exegese des NT hingewiesen, die eben der Dogmatiker übernehmen und zugleich ernstnehmen müsse. Aufgrund einer intensiven und fruchtbaren dogmengeschichtlichen Forschung erscheinen dann manche Aussagen des kirchlichen Lehramtes in einem größeren Horizont und damit auch in einem neuen Licht. Unter Berücksichtigung der kirchlichen Frage-Antwort-Situation lasse sich erkennen, daß auf Fragen, die wir heute stellen, damals keine Antwort gegeben wurde, weil unsere Problematik noch nicht bestanden hat. Gerade der Dogmatiker nimmt immer mehr zur Kenntnis, daß er seiner Aufgabe nicht gerecht wird, wenn er nur die Lehräußerungen der Kirche als solche interpretiert, ohne den geschichtlichen Standort dieser Aussagen zu berücksichtigen. Er ist sich dessen bewußt, daß er die Kontroversen und Diskussionen miteinbeziehen muß, die zum verbindlichen Text geführt haben.

Im Anschluß an das II. Vatikanum werden die kirchlichen Strukturen neu durchdacht und in diesem Zusammenhang wird die Stellung des kirchlichen Amtsträgers im größeren Rahmen des Gottesvolkes gesehen. Dieser innerkirchliche Aufbruch führt zu der Frage, ob bestimmte Vollmachten, die bisher allein dem Priester zugeordnet waren, derart in die Kirche eingeordnet sind, daß sie in einer Notsituation auch von einem Nicht-Geweihten ausgeübt werden können. War man in der Theologie der nachtridentinischen Zeit, vor allem unter dem Einfluß der Entscheidungen des I. Vatikanums und der Lehräußerungen Pius' XII., mehr oder minder der selbstverständlichen Überzeugung, daß das kirchliche Amt nicht nur hierarchisch strukturiert ist, sondern auch die dogmatischen Unterschiede zwischen den einzelnen Stufen des Amtes geklärt seien, so erkennt die Theologie heute immer deutlicher, daß es seit der Ausbildung und Verteidigung des monarchischen Episkopates die genannten kirchlichen Strukturen zwar gibt, aber keineswegs geklärt ist, welcher Art die Unterschiede sind, und wie sie im einzelnen dem göttlichen bzw. dem kirchlichen Recht zuzuordnen sind.

Ein Vergleich von zwei verbindlichen kirchlichen Lehrentscheidungen macht den Erkenntnisfortschritt deutlich. Während das Konzil von Trient[1] lehrt, daß es in der kath. Kirche nach göttlicher Anordnung eine hl. Rangordnung gibt, die aus Bischöfen, Priestern und Dienern besteht, berücksichtigt das II. Vatikanum[2] die inzwischen

---

[1] *Denzinger-Schönmetzer* (DS), Enchiridion Symbolorum (Freiburg [34]1967), 1776.

[2] Dogmatische Konstitution über die Kirche, Nr. 28. Zur theologischen Problemlage vgl.: *J. Finkenzeller*, Von der Botschaft Jesu zur Kirche Christi. Zweifel — Fragen — Probleme — Antworten (München 1974), 109 f; *Ders.*, Zur Diskussion über das Verständnis der apostolischen Sukzession. Eine systematische Übersicht, in: ThPQ 123 (1975), 321—340, dort ist die wichtigste Literatur verzeichnet.

erfolgte exegetische und dogmenhistorische Forschung, wenn es sagt, der aus göttlicher Einsetzung kommende kirchliche Dienst werde in verschiedenen Ordnungen ausgeübt von denen, die seit alters Bischöfe, Priester und Diakone heißen. Galt es aufgrund der tridentinischen Entscheidung als selbstverständlich, daß nur der Priester Spender der Krankenölung sein kann, so wird in unserer Zeit diese Frage neu durchdacht. Der gemeinsamen Synode der Bistümer der BRD liegen zwei theologische Gutachten vor, die die Bestellung des Diakons (und der Diakonin) zum ordentlichen Spender der Krankenölung für möglich halten und auch wünschen[3]. Die beiden Gutachter weisen darauf hin, daß zwar das Trienter Konzil[4] die Spendung der Krankensalbung ausschließlich dem Priester vorbehalten habe, daß aber die geschichtlichen Forschungen der letzten Jahrzehnte das Ergebnis gezeitigt haben, daß von den frühesten Zeugnissen an bis zum 8. Jh. (in einigen Kirchenprovinzen sogar darüber hinaus) im Osten und Westen die Krankensalbung in der überwiegenden Zahl der Fälle von Laien gespendet wurde. Noch Johannes von Damaskus, der als der letzte Kirchenvater des Ostens die griechische Theologie zusammengefaßt hat, bezeugt die Praxis der Krankensalbung durch den einfachen Gläubigen. Erst seit der Karolingerzeit erscheint der Priester als der alleinige Spender der Krankensalbung[5].

Die vielfältigen Diskussionen über das Verständnis des Bußsakramentes und die Möglichkeit neuer Formen des Bußvollzuges sind zu bekannt, als daß sie näher dargestellt werden müßten. Glaubte man bisher, daß aufgrund der tridentinischen Entscheidung, die das Bekenntnis aller nach der Taufe begangenen schweren Sünden nach Zahl, Art und artverändernden Umständen kraft göttlichen Rechtes fordert[6], eine Neugestaltung der dogmatischen Struktur des Bußsakramentes nicht mehr möglich sei, so gibt es heute eine wachsende Zahl von Theologen, die der Überzeugung sind, die Kirche könne einen Bußgottesdienst zum Sakrament im eigentlichen Sinne erklären[7].

Mögen diese und ähnliche Fragen der Sakramententheologie als echte innerkatholische Kontroversen gelten, so erheben doch verschiedene kirchliche Behörden Einspruch gegen die These, daß es analog zur Nottaufe auch eine Noteucharistie gebe, daß also der geweihte Priester zwar der normale und ordentliche Spender der Eucharistie sei, daß aber in besonderen Notfällen auch ein Nicht-Ordinierter der Eucharistie vorstehen könne. Unter den von der Kongregation für die Glaubenslehre beanstandeten Lehren von H. Küng steht auch die These: die Eucharistie könne im Notfall von einem Getauften ohne Priesterweihe vollzogen werden. Dieser Satz sei mit der Lehre des IV. Laterankonzils und des II. Vatikanischen Konzils nicht vereinbar[8]. Weil die genannte These in modifizierter und meist abgeschwächter Form auch von anderen Theologen vertreten oder wenigstens nicht ausgeschlossen wird, soll dieses Problem näher erörtert werden. Da es nur um die grundsätzliche Darstellung einer Position

---

[3] Vgl. Synode. Amtliche Mitteilungen der gemeinsamen Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland 7 (1973), 37—40: *P. Hünermann*, Gutachten zur Bestellung des Diakons (Der Diakonin) zum ordentlichen Spender der Krankensalbung; *H. Vorgrimler*, Gutachten über Diakone als Spender der Krankensalbung.

[4] DS 1697; 1719.

[5] Zur Dogmengeschichte der Krankensalbung vgl. *B. Poschmann*, Buße und Letzte Ölung (Freiburg 1951), 125 f.

[6] DS 1679—1683; 1706—1708.

[7] Vgl. zu dieser Frage: *J. Finkenzeller*, Einzelbeichte, Generalabsolution und Bußgottesdienst aus dogmatischer Sicht, in: Buße — Bußsakrament — Bußpraxis (hg. v. *E. Feifel*, München 1975), 71 f; *A. Ziegenaus*, Umkehr — Versöhnung — Friede. Zu einer theologisch verantworteten Praxis von Bußgottesdienst und Beichte (Freiburg 1975), 113 f.

[8] Vgl.: Der Abschluß des Lehrverfahrens gegen H. Küng, in: HerKorr 29 (1975), 181—185; hier 182.

der zeitgenössischen Theologie geht, wird kein Wert darauf gelegt, das vorliegende wissenschaftliche Material vollständig darzulegen[9].

I. Die Thesen der zeitgenössischen katholischen Theologie

Wie bereits angedeutet, hat *Küng* klar die These vertreten, daß es in Notfällen eine Eucharistiefeier geben könne, ohne daß ein durch Handauflegung ordinierter Priester der Feier vorsteht[10]. Er geht davon aus, daß das NT eine Pluralität von Gemeindeverfassungen bietet, die grundsätzlich auch für spätere Zeiten Bedeutung haben können. Da Paulus in den unumstrittenen echten Briefen nie von der Ordination und den Presbytern spricht, kennt er offensichtlich kein institutionalisiertes Amt, in das man eingesetzt wird und durch das man dann erst zum Dienst verpflichtet würde. Seine Kirchen sind Gemeinschaften freier charismatischer Dienste. Nach dem Tod des Apostels war auch in den paulinischen Gemeinden eine Institutionalisierung nicht zu vermeiden. Für dieses fortgeschrittene Stadium der Entwicklung des kirchlichen Amtes bieten die Apostelgeschichte und die Pastoralbriefe dort klare Zeugnisse, wo sie vom Presbyter- und Episkopenamt und dem Ritus der Handauflegung berichten.

Der Eintritt in die apostolische Nachfolge des Leitungsdienstes sollte nach ntl Kirchenverständis, normalerweise durch ein — auf verschiedene Weise mögliches — Zusammenwirken von Vorstehern und Gemeinde geschehen. Der Normalfall dürfte die Berufung durch die Gemeindeleiter unter Beteiligung der Gemeinde sein. Von der paulinischen bzw. heidenchristlichen Kirchenverfassung her müssen aber — insbesondere für Notfälle — auch andere Wege in den Leitungsdienst und die apostolische Nachfolge der Kirchenleiter offengelassen werden: aufgrund der Berufung durch andere Gemeindeglieder oder aufgrund eines frei aufbrechenden Charismas zur Gemeindeleitung oder -gründung. Die presbyteral-episkopale Kirchenverfassung, die sich in der nachapostolischen Zeit mit Recht in der Kirche faktisch durchgesetzt hat, muß auch heute für alle Möglichkeiten, die in der ntl Kirche bestanden haben, zumindest grundsätzlich offenbleiben. Diese Feststellung ist von großer Tragweite in missionarischer Hinsicht. So ist etwa in China oder Südamerika auch ohne Presbyter eine gültige Eucharistiefeier möglich[11].

Küng bestreitet also im Grund genommen nicht, daß zur gültigen Eucharistiefeier ein kirchlicher Vorsteher notwendig ist; er vertritt aber die These, daß man in das kirchliche Amt nicht nur durch Handauflegung eingesetzt werde, sondern auch heute noch das kirchliche Amt in einer charismatischen Weise in der Kirche aufbrechen könne[12]. Unter Zugrundelegung des üblichen Verständnisses von Ordination und Amt läuft die These Küngs in der Tat darauf hinaus, daß in Notlagen die Eucharistie von einem Nicht-Ordinierten, von einem Laien, geleitet werden kann.

---

[9] Einen Überblick über die Problemlage bietet: *H. Schütte*, Amt, Ordination und Sukzession im Verständnis evangelischer und katholischer Exegeten und Dogmatiker der Gegenwart sowie in Dokumenten ökumenischer Gespräche (Düsseldorf 1974), 323—326.

[10] Wozu Priester? Eine Hilfe. (Einsiedeln 1971), 34 f; *Ders.*, Christsein (München 1974), 482—483.

[11] *Küng*, Wozu Priester? 38—39.

[12] Vgl.: Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter. Ein Memorandum der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute (München - Mainz 1973), 24—25. These 22: Die Ordination ist die angemessene Form der Amtsübertragung. Grundsätzlich sind folgende Formen der apostolischen Sukzession und ihrer Konkretion in der Ordination theologisch vertretbar. 1. Die Sendung zum kirchlichen Amt erfolgt durch bereits ordinierte Glieder der Kirche, und zwar unter Anerkennung oder darüber hinausgehender Mitwirkung der Gemeinden. 2. Die Sendung zum kirchlichen Amt erfolgt durch die Gemeinden unter Anerkennung oder darüber hinausgehender Mitwirkung kirchlicher Amtsträger. 3. Die Anerkennung eines in pneumatischer Freiheit — besonders in Not — und Ausnahmesituationen — entstandenen und faktisch ausgeübten kirchlichen Dienstes erfolgt durch die kirchlichen Amtsträger zusammen mit den anderen Gliedern der Kirche.

Eine ähnliche These entwickelt *E. Schillebeeckx*[13]. Er vertritt die Ansicht, daß zwar der antithetische Unterschied zwischen einer „paulinischen Kirchenordnung" (Heidenchristen) und einer „palästinensischen Kirchenordnung" (judenchristliche Gemeinden) und der Verschmelzung beider Kirchenordnungen unter dem Vorrang der palästinensischen Ordnung historisch sich nicht beweisen lasse; es steht aber fest, daß in der Urkirche und auf noch auffälligere Weise in den paulinischen Gemeinden neben Amtsverleihungen gemäß der Kirchenordnung Gemeindedienste bestanden, die nicht in einer amtlichen Übertragung (Handauflegung), sondern in einer charismatischen Inspiration ihren Ursprung hatten, wenn auch stets unter der kritischen (Paulus!) Anerkennung der apostolischen Autorität und unter Billigung der Gemeinde. Freie, charismatisch entstandene kirchliche Ämter waren im Prinzip also legitim, mußten aber in der Gemeinde ihre Existenzberechtigung mittels des apostolischen Kriteriums und der Authentizität ihres sinnvollen Auftretens beweisen. Sie entstanden in schwierigen, vor allem in missionarischen Situationen. So treten die „Erstlinge" einer neugegründeten Gemeinde oft spontan als amtliche Gemeindeleiter auf, ohne daß dabei eine Handauflegung geschichtlich nachweisbar wäre.
Die grundsätzliche Möglichkeit, daß auf diese Weise kirchliches Amt entsteht, gibt es auch heute noch. Dies muß nach Schillebeeckx berücksichtigt werden, wenn kirchliche Notsituationen, so etwa die illegitimen und „offiziell-ungültigen" Bischofsweihen in China während der Verfolgung, beurteilt werden[14]. Von einer Feier der Eucharistie, der ein nicht durch Handauflegung bestelltes Glied der Gemeinde vorsteht, spricht Schillebeeckx in diesem Zusammenhang nicht. Jedoch wird man sich dieser Schlußfolgerung schwer entziehen können, wenn man das übliche Verständnis des Verhältnisses von Amt und Eucharistie ernst nimmt.

Wesentlich zurückhaltender, aber doch gemessen an der Tradition ein neuer Ansatz, sind die Thesen von *W. Kasper* und *W. Breuning*. *W. Kasper*[15] geht von dem Gedanken aus, daß sich die Leitungsfunktion des kirchlichen Amtes in verschiedene Einzelfunktionen ausfaltet, die alle der Einheit der Kirche dienen. Diese Einheit vollzieht sich konkret in der Einheit des Bekenntnisses, in der Einheit der Eucharistiefeier, auf die alle anderen Sakramente bezogen sind, und in der Einheit im gemeinsamen Dienst der Liebe. Aus diesen drei Vollzugsformen kirchlicher Einheit ergibt sich, daß das priesterliche Amt in besonderer Weise dem Dienst des Wortes, dem Dienst der Sakramente, besonders der Eucharistie, und der gegenseitigen gemeinsamen Diakonie zugeordnet ist. Die im Glauben versammelte Kirche realisiert sich am konkretesten und am „dichtesten" in der Einheit der Eucharistiefeier. Deshalb steht auch dem Amt als Dienst an dieser Einheit der Vorsitz in der eucharistischen Feier zu. Der besondere Dienst des Priesters bei der Eucharistie läßt sich vom Dienst an der Einheit der Kirche her besser verstehen.

Von diesem Grundverständnis von Amt und Eucharistie her lassen sich nun schwierige Grenzfragen leichter einer Lösung näher führen. Wahrscheinlich hat es in der Geschichte Fälle gegeben, in denen „Nicht-Geweihte" das eucharistische Gebet sprachen (1 Kor 14, 16; Did 10, 7). Trotz dieser Einzelfälle, die man nicht einfach als Mißbrauch abtun kann, bleibt doch bestehen, daß dem Amt die öffentliche Verantwortung und die Einheit der eucharistischen Tischgemeinschaft zukommt. Deshalb wäre eine Eucharistiefeier gegen das Amt auf jeden Fall ein die Eucharistie in ihrem tiefsten Wesen aufhebendes Unding; was Zeichen der Einheit sein soll, würde zum Ausdruck des Streites. Anders verhält es sich jedoch in extremen Notsituationen, in denen sehr lange Zeit kein Priester erreichbar ist. Eine eventuelle Feier der Eucharistie durch

---

[13] Theologie des kirchlichen Amtes. Theologische Kriterien für eine Neustrukturierung des kirchlichen Amtes, in: Diakonia / Der Seelsorger 1 (1970), 147—160.
[14] A. a. O. 154.
[15] Neue Akzente im Verständnis des priesterlichen Dienstes, in: Conc. 5 (1969), 164—170.

einen Nicht-Geweihten geschieht hier nicht zum Trotz gegen das Amt, sondern im Schmerz über die Trennung ohne das Amt. Wenn deshalb Christen in einer solchen extremen Situation zusammenkommen, um im Gedächtnis des letzten Willens Jesu gemeinsam Mahl zu feiern, dann wäre Christus gewiß unter ihnen; die Gemeinschaft mit der Kirche und ihrem Amt wäre wenigstens der Gesinnung nach (in voto) gegeben. Ob es sich dabei um Eucharistie im formellen Sinn des Wortes handeln würde, ist nach Kaspar eine bisher nicht ausdiskutierte Frage, die jedoch ihre Brisanz dann sofort verliert, wenn man bedenkt, daß es verschiedene „Dichtigkeitsgrade" in der Verwirklichung der Eucharistie und verschiedene Weisen der Gegenwart Christi gibt[16].

Im Sinn dieser Überlegungen meint *W. Breuning*[17], daß durch die einschlägigen kirchlichen Lehrentscheidungen die Frage noch nicht endgültig entschieden ist, ob in jedem Fall nur ein Ordinierter der Eucharistie vorstehen kann. Die Intention dieser Entscheidungen, auf die noch einzugehen ist, könnte nach Breuning auch dann erfüllt sein, wenn man „wilde" Eucharistiefeiern als unkirchlich ablehnt. Darunter sind Eucharistiefeiern zu verstehen, die ohne jede Bindung an eine in apostolischen Diensten verfaßte Kirche geschehen würden.

Während *K. Lehmann*[18] sehr allgemein und vorsichtig von Vollmachten spricht, die nach katholischer Glaubenslehre im gewöhnlichen Leben der Kirche (von „Notsituationen" abgesehen) dem Priester allein zukommen und zugleich anfügt, daß zu den Fällen mit Sicherheit die Vollmacht bei der Eucharistiefeier und bei der Sündenvergebung gehört, geht *K. Rahner* unser Problem in verschiedenen Zusammenhängen und auf breiterer Ebene an. In einer aus dem Jahre 1969 stammenden Publikation über das Priesterbild von heute[19] stellt er zunächst das Priesteramt in den großen Zusammenhang der Kirche, dem Grundsakrament des Heiles in der Welt, hinein: Der Amtsträger ist nicht der hl. Vertreter Gottes, der mit himmlischen Vollmachten einem unheiligen Volk von Gott her gegenübertritt, sondern der Träger einer bestimmten notwendigen Funktion in dem von Gott geheiligten Volk. Das allgemeine Priestertum ist nicht eine vom Amtspriestertum in metaphorischer Verdünnung abgeleitete Größe, sondern der tragende Grund eben dieses Priestertums.

Weil die Kirche als von ihrem Wesen her notwendig auch geschichtlich-gesellschaftliche Größe eine Leitungsfunktion fordert, muß es in der Kirche das Amt geben[20]. Sieht man das Amtspriestertum von der Kirche her, begreift man es nicht als eine Vollmacht, die der Kirche als dem Volk Gottes im ersten Ansatz gegenübersteht, sondern als die Bevollmächtigung bestimmter Art zum Vollzug dessen, was die Kirche als Ganzes ist und auch auf diese Weise durch das Amt vollziehen muß, dann versteht man, wie vorsichtig man sein muß, wenn man nach dem spezifisch Eigentümlichen des ministerialen Priestertums gegenüber den übrigen Gliedern der Kirche fragt[21].

Zu den Funktionen, die nach katholischer Lehre nur vom ordinierten Priester ausgeübt werden können, rechnet dann Rahner die Leitung des eucharistischen Gottesdienstes, die Verwaltung des Bußsakramentes und der Krankenölung[22]. An späterer Stelle wird dann freilich dieser Gedanke wieder eingeschränkt, wenn es heißt: Es gibt nach katholischem Glaubensverständnis im Wort der eucharistischen Anamnese, im Wort der Versöhnung im Bußsakrament und dessen Vollendung in der Kranken-

---

[16] A. a. O. 169.

[17] Amt und Geschichtlichkeit der Kirche. Probleme der lehramtlichen Aussagen über das Priestertum, in: Catholica 24 (1970), 37—50; hier 46.

[18] Das dogmatische Problem des theologischen Ansatzes zum Verständnis des Amtspriestertums, in: Existenzprobleme des Priesters (Münchener Akademie-Schriften, Bd. 50. Hg. v. *F. Henrich*, München 1969), 121—175; hier 165.

[19] Theologische Reflexionen zum Priesterbild von heute und morgen, in: Weltpriester nach dem Konzil (Münchner Akademie-Schriften, Bd. 46. Hg. v. *F. Henrich*, München 1969), 91—118.

[20] A. a. O. 100. [21] A. a. O. 101. [22] A. a. O. 102.

salbung Intensitätsgrade des Wortes, zu deren Vollzug mindestens im Normalfall des kirchlichen Lebens die sakramentale Bestellung eine unerläßliche Voraussetzung bildet, damit in der Kirche alles „in Ordnung" geschieht[23]. Damit wird also nicht ausgeschlossen, daß in Ausnahme- und Notfällen, wo die gewöhnliche Ordnung der Kirche nicht durchgehalten werden kann, auch ein Nicht-Ordinierter der Eucharistie vorstehen kann.

In der im Jahre 1974 erschienenen Quaestio disputata über ein ökumenisches Amtsverständnis[24] erläutert Rahner im Gespräch mit einem evangelischen Theologen dieses Problem näher. Hätte er früher auf die Frage, ob ein paar nach Sibirien verbannte Christen ohne einen geweihten Priester Eucharistie feiern könnten, schlicht geantwortet, das sei nicht möglich, weil kraft göttlichen Rechtes nur ein ordinierter Priester dem Abendmahl vorstehen könne, so müßte er jetzt die Angelegenheit differenzierter betrachten. Neue Gesichtspunkte ergeben sich vor allem, wenn man die bekannte Unterscheidung über die Dimension des sakramentalen Zeichens und die Dimension der durch dieses Zeichen worthaft und exhibitiv bezeichneten Gnade Gottes berücksichtigt. In der Sprache der scholastischen Theologie geht es um die Unterscheidung zwischen sacramentum tantum, res et sacramentum und res sacramenti.

Die katholische Tradition und vor allem die Theologie im Anschluß an das Konzil von Trient kennt die „geistliche Kommunion". In ihr wird nicht bloß unwirksam gewünscht, man möchte den Leib Christi empfangen, sondern man erhält jene pneumatische Wirkung der innersten Einigung mit dem erhöhten Herrn, für die der leibliche Empfang des geweihten Brotes nur das Zeichen ist. Es ist also im Grunde genommen gar nicht so aufregend, wenn die Leute in Sibirien kein gültiges sakramentales Zeichen zustande bringen; was durch es bezeichnet und gegeben werden soll, das ereignet sich und wird von ihnen in aller Wahrheit empfangen[25].

Rahner will sich aber mit dieser sicher von keinem katholischen Theologen bestrittenen Antwort nicht zufriedengeben. Warum soll man eigentlich die Handlungen dieser Christen in Sibirien nicht ein Sakrament im eigentlichen Sinne nennen? Ist es denn sinnvoll, auf diese außergewöhnliche Notlage jene Grundsätze anzuwenden, die für den Normalfall selbstverständlich sind? Wo ist in Wirklichkeit der Unterschied zwischen einer gültigen Eucharistiefeier, wenn diese Christen in Sibirien, die durch den Glauben geeint und mit der Kirche verbunden sind, die Worte des Gedächtnisses des Todes des Herrn sprechen? Sie empfangen die res sacramenti der Eucharistie. Was sie feiernd tun, hat eine Beziehung auf diese res sacramenti, und diese res sacramenti hat eine Beziehung auf die konkrete kirchliche Zeichenhaftigkeit, die sie setzen.

Auf den Einwand, das Zeichen der gnadenhaften Wirklichkeit sei nicht im streng sakramentalen Sinn gültig, es wirke nicht ex opere operato, sondern nur ex opere operantis, antwortet Rahner mit der weiteren Frage, warum eigentlich dieses Wort der eucharistischen Danksagung hier in diesem Fall nicht exhibitiv sein soll. Der Hinweis, daß es nicht zu einer Realpräsenz komme, weil der ordinierte Priester fehle, trifft nicht den Kern der Sache. Die Realpräsenz ist ja nur wichtig und bedeutungsvoll, insofern sie die pneumatische Einigung mit Christus bringt. Wenn sich aber dieses Größere auf jeden Fall ereignet — es kommt ja zumindest zu einer geistlichen Kommunion —, warum darf sich hier unter *diesen* konkreten Umständen nicht auch das kleinere des Zeichens, die „Realpräsenz", ereignen? Weiß man denn das für *diesen* Fall so genau und sicher? Wird nicht vorausgesetzt, was doch gerade erst bewiesen werden müßte, daß in *allen* denkbaren Fällen, auch in extremen Notfällen, *jene* Bedingungen für das Zustandekommen des gültigen Zeichens erforderlich sind, die für den Normalfall ganz mit Recht gelten?[26]

---

[23] A. a. O. 108.
[24] Vorfragen zu einem ökumenischen Amtsverständnis (Qu. disp. 65, Freiburg 1974), 15—23.
[25] A. a. O. 16. [26] A. a. O. 18.

Rahner gesteht es jedem zu, nur das unter normalen Bedingungen und normalen Formalitäten gesetzte Zeichen Sakrament zu nennen, stellt aber die Frage, worin sich dann die einen und die anderen Zeichen in der Sache unterscheiden. Einem normalen Christen wird man jedenfalls die hier kurz angedeuteten subtilen Unterscheidungen nicht klarmachen können. Rahner will keineswegs leugnen, daß in der Dimension des Zeichens ein Unterschied besteht zwischen der normalen Eucharistiefeier durch einen ordinierten Priester und dieser Noteucharistie der sibirischen Christen. Aber es ist ein Unterschied, der in keinem der beiden Fälle die sakramentale Wirklichkeit, die res sacramenti, aufhebt. Der Unterschied besteht in der Tat nur darin, daß das eine Zeichen den kirchlichen (sinnvollen) *Normalfall* darstellt und das andere einen außerordentlichen, der aber durch Gott verfügt ist, den Willen zum Normalfall einschließt und die res sacramenti mit sich bringt. Rahner schließt mit der Frage ab, ob es sinnvoll ist, dieser Noteucharistie das Wort Sakrament zu verweigern, bloß um den Unterschied zwischen beiden Zeichen zu unterstreichen, den ja niemand leugnen muß und will[27].

Dieser kurze Überblick zeigt zunächst, daß die Frage nach der Möglichkeit einer Noteucharistie sehr differenziert gestellt wird. Dabei ist der Unterschied zwischen den einzelnen Begründungen geringer, als man zunächst meinen möchte. Alle Vertreter dieser Theorie berufen sich auf ausgesprochene Notlagen, die nicht am normalen Selbstvollzug der Kirche gemessen werden können. Dabei wird unmißverständlich zum Ausdruck gebracht, daß es auch in der äußersten Not keine Eucharistie gegen die Einheit der Kirche geben kann. Gemessen an der traditionellen Theologie ist es von geringer Bedeutung, ob man für diese Eucharistiefeier grundsätzlich den Priester fordert, aber das Entstehen des kirchlichen Amtes auf charismatische Weise in Notfällen für möglich hält, oder ob man grundsätzlich nur eine Ordination durch Handauflegung gelten läßt, aber in Notlagen einer Eucharistie mit einem Laien als Vorsteher jedenfalls faktisch den Rang eines Sakramentes einräumt.

Die entscheidende Frage lautet: Läßt sich die Möglichkeit einer Noteucharistie mit den Aussagen der Hl. Schrift und der kirchlichen Tradition in Einklang bringen? Die Stellungnahmen des kirchlichen Lehramtes scheinen diese Frage zu verneinen.

II. Das Zeugnis der Hl. Schrift und der kirchlichen Tradition

1. *Das Neue Testament*

Methodisch erscheint es zunächst sehr bedenklich zu sein, mit einer ausgesprochen modernen Frage an die Hl. Schrift heranzutreten, um von dort her eine präzise Antwort zu erhalten. Auf der anderen Seite kann man aber nicht übersehen, daß die ntl Kirchen zum Teil in einer Lage waren, die jener zumindest nicht unähnlich ist, für die eine Noteucharistie gefordert wird. Welche Argumente werden von den zeitgenössischen Theologen beigebracht? Wie werden bestimmte Schriftstellen und Tatbestände von den Befürwortern und Gegnern der Noteucharistie beurteilt?

Wie bereits in den bisherigen Ausführungen immer wieder sichtbar wurde, vertritt ein Teil der Theologen die Ansicht, daß in den frühesten Kirchen, konkret in den paulinischen Gemeinden, das Amt charismatischer Art war. Unter den vielen Charismen gab es auch das Charisma der Steuermannskunst, oder wie wir gewöhnlich übersetzen, die Gnadengabe des Amtes (vgl. 1 Kor 12, 28). Eine Handauflegung als Ritus der Amtsübertragung ist in dieser Zeit noch nicht bekannt. Damit gab es aber zumindest noch nicht den Vorsteher der Eucharistie, wie ihn die kirchliche Tradition als selbstverständlich voraussetzt. Ein Teil der Exegeten glaubt zudem, man könne aus dem Bericht über die Eucharistiefeier in der Gemeinde von Korinth schließen, daß dort kein bestimmter Amtsträger der eucharistischen Versammlung vorgestanden habe.

[27] A. a. O. 19.

Paulus fordert die ganze Gemeinde von Korinth auf, den asozialen Vollzug des Herrenmahls durch eine rechte Feier zu ersetzen (vgl. 1 Kor 11, 17 f). Hätte es in Korinth einen bestimmten Vorsteher der Eucharistie gegeben, so hätte sich Paulus sinnvollerweise an ihn und nicht an die ganze Gemeinde gewandt.

Zur Begründung der These, daß die Eucharistiefeier nicht notwendig einen durch Handauflegung ordinierten Amtsträger vorausgesetzt hat, wird dann auch eine Stelle der Didache (10, 6 f) genannt, welche die Weisung enthält, das eucharistische Dankgebet den Propheten zu überlassen, wenn diese vorhanden sind. Dies ist noch in einer Zeit bezeugt, in der das kirchliche Amt längst ausgebildet ist.

Andere Theologen geben zu bedenken, daß auch die Apostelgeschichte und die Pastoralbriefe, die das Amt der Episkopen und der Presbyter und die damit verbundene Übertragung des Amtes durch Handauflegung klar bezeugen, an keiner einzigen Stelle dem Amtsträger den Vorsitz bei der Eucharistie zusprechen. Dort, wo von den Aufgaben des Amtsträgers die Rede ist, werden neben dem Vorsteherdienst andere Tätigkeiten genannt: Die 7 Männer, die durch Handauflegung der Apostel an die Spitze des hellenistischen Teiles der Jerusalemer Gemeinde gestellt werden, sind für die Versorgung der Witwen der Gemeinde verantwortlich (Apg 6, 1 f). Von Stephanus wird zudem berichtet, daß er in der Kraft Gottes große Zeichen und Wunder wirkte (Apg 6, 8 f). Philippus hingegen verkündet in Samaria das Wort Gottes (Apg 8, 4 f). Die Presbyter müssen sich in Wort und Lehre abmühen (1 Tim 5, 17). Der Episkope muß sich an das zuverlässige Wort halten, der Lehre entsprechend, damit er imstande ist, in der gesunden Lehre zu ermahnen und die Widersacher zu widerlegen (Tit 1, 9). In dieser Spätphase der ntl Gemeinden fordert man also vom Vorsteher der Gemeinde nicht nur die Gabe der Steuermannskunst, sondern auch das Charisma des Lehrers. Nirgends hingegen wird von der Beauftragung zur Feier der Eucharistie gesprochen.

Diese Hinweise und vor allem die eben angeführten argumenta e silentio werden freilich von anderen Theologen nicht ohne Grund hinsichtlich ihrer Beweiskraft bestritten[28]. Fürs erste ist es keineswegs so sicher, daß auf eine ursprünglich rein charismatisch verfaßte Kirche eine Kirche folgt, die durch das institutionalisierte Amt gekennzeichnet ist. Aus den wenigen Texten des NT soll man in der Tat keine zu weit reichenden Schlußfolgerungen ziehen. Das NT bietet nicht eine abgewogene Darstellung des kirchlichen Amtes, es macht nur in bestimmten Zusammenhängen kurze Bemerkungen über verschiedene Amtsstrukturen. Wenn man zudem bedenkt, daß die christliche Gemeinde in Jerusalem zunächst noch am Tempelgottesdienst teilnahm, sich aber bald vom jüdischen Kult lösen mußte, so wird es durchaus verständlich, daß die Aufgabe des Amtsträgers nicht primär kultisch bestimmt werden konnte. Dazu kommt, daß ja der christliche Kult (um ein in diesem Zusammenhang mißverständliches Wort zu gebrauchen) im Blick auf das Erlösungswerk Christi eine völlig neue Dimension erhielt. Es ist eigentlich selbstverständlich, daß für eine missionierende Kirche — eine andere begegnet uns im NT nicht — der Verkündigung des Wortes der unbestrittene Vorrang zukommen mußte.

Wie immer man einzelne Stellen der Apostelgeschichte (2, 42; 20, 7, 11; 27, 35) beurteilen mag, eine Beziehung zwischen dem Dienst des Apostels und der Feier der Eucharistie wird man nicht bestreiten können. Wenn man andererseits eine Beziehung zwischen dem Uramt der Apostel, das mit dem Ende der Urkirche zu bestehen aufhörte, und dem kirchlichen Amt, das den Dienst der Apostel in der neuen Situation fortführt, herstellt, so hat dies Folgen für die Zuordnung des Amtsträgers der Kirche zur Eucharistie.

---

[28] Vgl. z. B. *P. Bläser*, Zur Diskussion um die Bedeutung des Amtes für den Vollzug der Eucharistie, in: Catholica 26 (1972), 100 f; *Ders.*, Amt und Eucharistie im Neuen Testament, in: Amt und Eucharistie (Paderborn 1973), 40 f.

Grundsätzlich wird man fragen dürfen, ob ein theologisches Problem dadurch am besten gelöst wird, daß man sich nahezu ausschließlich an den Anfängen der Kirche orientiert, deren Struktur und Leben wir aufgrund mangelnder Berichterstattung nicht mehr genau kennen? Im übrigen soll man die Frage, ob es in der Kirche irreversible Entwicklungen gibt, nicht kurzweg und voreilig mit einem Nein beantworten. Damit verliert aber auch der Hinweis auf die Didache, deren genaue Interpretation im Blick auf unsere Fragestellung durchaus nicht einheitlich ist, und der oben erwähnte Hinweis auf die Gemeindesituation in Korinth erheblich an Beweiskraft. Der Gedanke, daß der Vorsteher einer Gemeinde zugleich auch der Vorsteher der Eucharistiefeier ist, der uns bei Ignatius von Antiochien mit aller Deutlichkeit begegnet, ist zumindest im Sinn des ntl Verständnisses der Kirche, des Amtes und der Eucharistie.

2. *Die kirchliche Tradition*

Die kirchliche Tradition kann für unseren Zusammenhang sehr kurz behandelt werden. Es genügt, jene Lehrentscheidungen der Kirche hervorzuheben, die direkt zu unserer Frage Stellung nehmen. Mit der Ausbildung und Weiterentwicklung der kirchlichen Amtsstrukturen wird es völlig selbstverständlich, daß nur der Bischof oder der Priester der eucharistischen Feier vorstehen kann. Aufgrund von verschiedenen Einflüssen, die hier nicht dargestellt werden können, wird der Priester immer mehr dem Kult zugeordnet. Er wird zum ntl Opferpriester. Die höchste und nur dem Priester zukommende Gewalt ist die potestas consecrandi. Diese Entwicklung hat zur Folge, daß ein Teil der Theologen in der Bischofsweihe kein Sakrament sieht, weil sie über die Wandlungsgewalt hinaus keine höhere Gewalt verleihen kann.

Eine ausdrückliche Stellungnahme zu unserer Fragestellung findet sich auf dem IV. Laterankonzil (1215). Gegen die Katharer und Albigenser stellt die Kirche fest, daß nur der gültig geweihte Priester der Eucharistie vorstehen kann: Et hoc utique sacramentum nemo potest conficere, nisi sacerdos, qui rite fuerit ordinatus[29]. Ohne jede Polemik, einfach die katholische Lehre darstellend, heißt es dann im Decretum pro Armenis[30], daß der Priester, der in der Person Christi spricht, das Sakrament vollzieht und die Gaben von Brot und Wein in den Leib und das Blut Christi verwandelt.

Eingehend hat sich das Konzil von Trient[31] in verschiedenen Zusammenhängen mit dem Ordo und der Eucharistie befaßt. Es seien für unseren Zusammenhang einige entscheidende Hinweise gemacht: Die Eucharistie ist ein sichtbares Opfer, dem ein sichtbares Priestertum zugeordnet ist. Das Priestertum wird wiederum primär durch seine eucharistische Vollmacht bestimmt: die Vollmacht zur Konsekration von Brot und Wein, zur Darbringung des eucharistischen Opfers und zum Darreichen des Fleisches und des Blutes des Herrn. Dieses von Christus eingesetzte Priestertum ist nicht ein bloßer Dienst der Verkündigung des Evangeliums. Die Ordination, also der Ritus der Amtsübertragung, ist ein von Christus eingesetztes Sakrament. Wie schon erwähnt, verteidigt das Konzil die hierarchische Struktur des kirchlichen Amtes. Ausdrücklich wird die Meinung zurückgewiesen, alle Christen seien promiscue Novi Testamenti sacerdotes oder mit der gleichen geistlichen Vollmacht ausgestattet[32]. Im Meßopferdekret wird schließlich gesagt, Christus habe im Abendmahlssaal mit den Worten „Tut dies zu meinem Gedächtnis" die Apostel zu Priestern ordiniert, damit sie und ihre Nachfolger seinen Leib und sein Blut darbringen[33]. Die tridentinischen Entscheidungen, deren Verteidigung eines der Hauptanliegen innerkirchlicher Reform in der Folgezeit war, lassen die Frage gar nicht mehr aufkommen, ob ein

---

[29] DS 802. [30] DS 1321. [31] DS 1764 f. [32] DS 1767.

[33] DS 1740, 1752; zur tridentinischen Lehre über das Verhältnis von Amt und Eucharistie vgl. im einzelnen: *G. Fahrnberger*, Amt und Eucharistie auf dem Konzil von Trient, in: Amt und Eucharistie, 174—207.

Nicht-Ordinierter der Eucharistie vorstehen könne. Man hielt es für unbestritten, daß zur Feier des Herrenmahles die Priesterweihe notwendige Voraussetzung ist. Daß die einschlägigen Bestimmungen des Konzils von Trient ein selbstverständlicher Besitz der katholischen Tradition waren, sieht man unter anderem an der Enzyklika „Mediator Dei" Pius' XII. (1947) und an den verschiedenen Aussagen des II. Vatikanums.
Unter Berücksichtigung der einhelligen kirchlichen Tradition, die in ausdrücklichen Lehrentscheidungen ihren Niederschlag gefunden hat, wird nicht selten die Frage gestellt, ob die Thesen über eine eventuell mögliche Noteucharistie in dem früher erläuterten Sinn überhaupt noch einen Platz in der katholischen Theologie haben können. In der Regel setzen sich die Theologen mit den kurz angeführten kirchlichen Lehrentscheidungen, die sie selbstverständlich kennen, nicht näher auseinander. Ihre Argumentation kann aber wohl nur in der Richtung liegen, daß die konkrete zeitgenössische Fragestellung einer möglichen Noteucharistie nicht zur geschichtlichen Frage-Antwort-Situation gehörte, aus der die entsprechenden kirchlichen Entscheidungen hervorgegangen sind. Weil unsere Frage nicht gestellt wurde, ist auf sie auch keine letztverbindliche Antwort gegeben worden. Wie bereits gesagt, ist W. Breuning der Überzeugung, daß die Frage, ob in jeder Situation unter allen Umständen eine absolute Notwendigkeit besteht, daß ein Ordinierter der Eucharistie vorsteht, noch nicht eindeutig entschieden sei. Nur einer, der grundsätzlich die gleiche potestas für alle fordert, würde dem Tridentinum unmittelbar und direkt widersprechen.

III. Die ökumenische Fragestellung

Bevor wir unser Problem unter ökumenischen Gesichtspunkten erörtern, muß die Fragerichtung der einzelnen christlichen Kirchen geklärt werden. Wenn in den vergangenen Jahrhunderten bis in die letzten Jahrzehnte unseres Jahrhunderts hinein in den Kirchen aus der Reformationszeit die Abendmahlsfrage erörtert wurde, ging es fast ausschließlich um das nähere Verständnis der Realpräsenz, nicht dagegen um das Verhältnis zwischen Abendmahl und Amt. Wo aber nach der Bedeutung des Amtes gefragt wurde, stand in der Regel die Vollmacht der Verkündigung im Vordergrund[34]. Auch in den Arnoldshainer Thesen (1957) versuchen die lutherischen, die reformierten und die unierten Christen eine Einigung über die Realpräsenz zu erreichen.
Die Leuenberger Konkordie (1973) hingegen hat die Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft der lutherischen, reformierten und aus ihnen hervorgegangenen unierten Kirchen sowie der ihnen verwandten vorreformatorischen Kirchen der Waldenser und der Böhmischen Brüder zum Ziel[35]. Die Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft, welche die gegenseitige Anerkennung der Ordination und die Ermöglichung der Interzelebration einschließt, setzt voraus, daß sich die einzelnen Kirchen über das gemeinsame Verständnis des Evangeliums unter Beibehaltung der für sie verbindlichen Bekenntnisschriften im Glauben einigen können. Die erstrebte Gemeinsamkeit im Glauben betrifft im einzelnen die Rechtfertigungsbotschaft als die Botschaft von der freien Gnade Gottes, die Verkündigung, die Taufe und das Abendmahl, die Christologie und die Lehre von der Prädestination. Das Verhältnis von Abendmahl und Amt wird überhaupt nicht als Problem empfunden. Es wird lediglich gesagt, daß der Herr seine Gemeinde versammelt. Er wirkt dabei in vielfältigen Ämtern und Diensten und im Zeugnis aller Glieder seiner Gemeinde. Wie sehr es der Leuenberger Konkordie im Sinne der kirchlichen Tradition um das rechte Verständnis des Abendmahls geht, sieht man daran, daß man in diesem Punkte eine Formulierung angestrebt hat, von der man überzeugt ist, daß sie die genannten Kirchen übernehmen können.
Ganz anders ist die Fragerichtung in der katholischen Theologie. Wie die Diskussion um die Erklärung der eucharistischen Wandlung und die Antwort der Enzyklika

---

[34] Vgl. *P. Bläser*, Amt und Eucharistie im Neuen Testament 9—10.
[35] Vgl. HerKorr 28 (1974), 194—197.

Pauls VI. „Mysterium fidei" (1965)[36] auf die bekannten Deutungsversuche im Sinn der Transsignifikation und der Transfinalisation zeigen, ist das Verständnis der eucharistischen Wandlung keineswegs sekundär. Die für die ökumenischen Gespräche entscheidende Frage aber richtet sich auf das Verhältnis von Eucharistie und Amt, das wiederum engstens mit dem Verständnis der apostolischen Sukzession verbunden ist[37].

Das II. Vatikanum räumt den orthodoxen Kirchen gerade deswegen einen Vorrang gegenüber den Kirchen aus der Reformationszeit ein, weil sie trotz ihrer Trennung von Rom in der Kraft der apostolischen Sukzession das Priestertum und damit wahre Sakramente besitzen[38]. Das Fehlen des Weihesakramentes ist nach dem gleichen Konzil der Grund, weshalb die aus der Reformationszeit hervorgegangenen kirchlichen Gemeinschaften „die ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit (substantia) des eucharistischen Mysteriums nicht bewahrt haben"[39]. Im Sinne dieses Verständnisses liegen dann die Bestimmungen der Dekrete über den Ökumenismus[40], über die katholischen Ostkirchen[41] und des ökumenischen Direktoriums[42], die unter bestimmten Voraussetzungen eine Interkommunion mit den orthodoxen Kirchen zulassen und sogar wünschen, während man den Gliedern der Kirche aus der Reformationszeit zwar in näher festgelegten Situationen die Zulassung zur katholischen Eucharistiefeier gestattet (offene Kommunion), den katholischen Christen hingegen einschärft, die Sakramente nur von einem Amtsträger zu verlangen, der die Priesterweihe gültig empfangen hat (also keine Interkommunion)[43]. Sosehr inzwischen fruchtbare Gespräche über ein tieferes Verständnis der apostolischen Sukzession manche Probleme beseitigt haben, so ist doch grundsätzlich die Sicht des kirchlichen Amtes und seines Bezuges zur Euchasitie kaum geändert, wie gerade das Dokument der internationalen Theologenkommission „Der apostolische Charakter der Kirche und die apostolische Sukzession" zeigt[44].

Was die hier behandelte Frage der Noteucharistie betrifft, so besteht dieses Problem in den Reformationskirchen zumindest nicht in unserem Sinn. Sosehr die einzelnen Kirchen das Amt fordern und anerkennen, so wird jedenfalls heute auf die konkrete Frage nach der Möglichkeit einer Noteucharistie die Antwort in der Regel lauten: Der kirchliche Amtsträger ist zur ordentlichen und öffentlichen Verkündigung des Wortes Gottes und zur Spendung der Sakramente bestellt. Daß im äußersten Notfall das Abendmahl auch von einem Nicht-Ordinierten gefeiert werden kann, wird dabei gewöhnlich als mehr oder minder selbstverständlich vorausgesetzt. In dem Umfang, in dem diese Feststellung zutrifft, kann sie bei der Frage nach der Anerkennung der Ämter zwischen der katholischen Kirche und den Kirchen aus der Reformationszeit und ebenso bei der Frage nach der Interkommunion nicht außer acht gelassen werden.

Wenn im folgenden einige wichtige Äußerungen aus Dokumenten von ökumenischen Kommissionen genannt werden, die das Verhältnis von Amt und Eucharistie betreffen, so muß stets die eben erläuterte grundsätzliche Fragestellung im Auge behalten werden. Insofern dabei die Noteucharistie kein eigentliches theologisches Problem darstellt, ist in der Tat noch ein beachtlicher Weg zur Anerkennung der Ämter und zur

---

[36] Vgl. HerKorr 19 (1965), 653—661.

[37] Vgl. zu dieser Frage: *J. Finkenzeller*, Überlegungen zum Verständnis der apostolischen Nachfolge in der gegenwärtigen theologischen Diskussion, in: Ortskirche — Weltkirche (FS f. Kardinal Döpfner, Würzburg 1973), 325—356.

[38] Dekret über den Ökumenismus, Nr. 15. [39] A. a. O. Nr. 22. [40] Nr. 8, 15, 22. [41] Nr. 27.

[42] Nr. 39 f, 55.

[43] Vgl. zu dieser Frage im einzelnen: *H. Fries*, Ein Glaube, eine Taufe, getrennt beim Abendmahl? Graz 1971; *J. Pruisken*, Interkommunion im Prozeß. Abendmahlsgemeinschaft als Zeichen und Mittel der kirchlichen Einigung, Essen 1974.

[44] Vgl. dazu: *J. Finkenzeller*, Zur Diskussion über das Verständnis der apostolischen Sukzession. Eine systematische Übersicht, in: ThPQ 123 (1975), 321—340.

vollen Interkommunion zu gehen. Dort, wo ein enger Bezug zwischen Abendmahl und kirchlichem Amt gesehen wird, kann von der Klärung der Frage nach dem näheren Verständnis des kirchlichen Amtes nicht abgesehen werden. Einige Äußerungen von ökumenischen Gesprächskreisen mögen die derzeitige Situation näher beleuchten.

Das von H. Fries und W. Pannenberg gemeinsam erarbeitete Papier mit dem Thema „Das Amt in der Kirche" (1970) stellt fest: Zwar kommt sinnvollerweise und normalerweise der Vorsitz bei der Eucharistie dem ordinierten Amtsträger zu. Prinzipiell wäre es aber auch denkbar, daß in ganz besonderen und außerordentlichen Fällen die Gemeinde aus sich heraus jemand mit der Leitung der Eucharistie betraut[45].

In dem Schlußbericht der katholisch/lutherischen Gespräche in den USA „Eucharistie und Amt" (1970) wird nach längeren Erörterungen über Einzelfragen des Amtes und der Eucharistie von den katholischen Gesprächsteilnehmern festgestellt, daß ohne Ordination niemand Anspruch auf ein gültiges eucharistisches Amt haben kann. Gleichzeitig wird aber bemerkt, daß es unmöglich ist, anhand des NT nachzuweisen, daß die einzigen Verwalter der Eucharistie die Apostel, die von ihnen ernannten Nachfolger und die von ihren Nachfolgern Ordinierten waren. Selbst in den Pastoralbriefen, in denen eine nach dem Bischof-Presbyter-Modell aufgebaute Gemeindeordnung beschrieben wird, wird nichts berichtet, daß diese Männer ein eucharistisches Amt hatten. Angesichts dieses Schweigens müssen wir darauf bestehen, daß es schwierig ist, Aussagen darüber zu machen, was für das eucharistische Amt notwendig ist[46]. Schließlich wird noch bemerkt, daß einige die Ansicht vertreten, es sei nicht sicher, daß das Konzil von Trient wirklich sagen wollte, daß ein Geistlicher, der „nicht von kirchlicher oder kanonischer Autorität ordiniert wurde", nicht in der Lage sei, die Eucharistie zu vollziehen[47].

Bezeichnend ist, daß dem Bericht der evangelisch-lutherischen/römisch-katholischen Studienkommission „Das Evangelium und die Kirche" (Malta 1971) ausdrücklich ein Sondervotum von Bischof Martensen und A. Vögtle beigefügt wird mit dem Inhalt: Eucharistie und kirchliches Amt können nach katholischem Glaubensverständnis schlechthin nicht getrennt werden. Auch im Notfall kann es eine Eucharistiefeier ohne Amt nicht geben, genauso wie es eine Eucharistie ohne Gemeinschaftsbezug nicht geben kann[48].

Die Stellungnahme des Straßburger Instituts zur lutherisch-katholischen Abendmahlsgemeinschaft (1972), welche die „eucharistische Gastfreundschaft" für Mischehen zuläßt, stellt schließlich fest, daß die Frage nach dem rechtmäßigen und gültigen kirchlichen Amt — zumal im Blick auf die Abendmahlslehre und -praxis — sich für lutherisches und katholisches Denken jeweils anders stellt und nicht denselben Rang besitzt. Nach lutherischer Auffassung und Praxis soll das Abendmahl normalerweise von einem ordinierten Amtsträger verwaltet werden[49]. Wenn die Unklarheit hinsichtlich einer gemeinsamen Lehre vom Amt auch noch Schwierigkeiten für wechselseitige Interkommunionvereinbarungen bildet, so darf dennoch die Verwirklichung der eucharistischen Gemeinschaft nicht ausschließlich von der vollen Anerkennung des kirchlichen Amtes abhängig gemacht werden[50].

*

Eine abschließende kritische Würdigung kann sich auf einige wenige Punkte beschränken, da die entscheidenden Schwierigkeiten bereits an Ort und Stelle besprochen wurden. Es dürfte klar sein, daß sich die These von der Möglichkeit einer Eucharistie-

---

[45] Vgl. Una Sancta 25 (1970), 114.

[46] Vgl.: Um Amt und Herrenmahl. Dokumente zum evangelisch/römisch-katholischen Gespräch. Hg. v. *G. Gassmann / Mc Lienhard / H. Meyer / H. V. Herntrich* (Frankfurt/M. 1974), 89—91.

[47] A. a. O. 98. [48] A. a. O. 52. [49] A. a. O. 134. [50] A. a. O. 141.

feier ohne ordinierten Amtsträger vom NT her jedenfalls nicht positiv begründen läßt und von der einhelligen katholischen Tradition her sehr große Schwierigkeiten mit sich bringt.
Im übrigen wird sie das ökumenische Gespräch in vielfacher Hinsicht belasten und wohl kaum entlasten. Den orthodoxen Kirchen ist die Vorstellung einer Eucharistiefeier ohne kirchlichen Amtsträger fremd. Für das Gespräch mit den Kirchen aus der Reformationszeit ist sie insofern ein Rückschritt, als sie das inzwischen auf weite Strecken erreichte gemeinsame Verständnis des Amtes und dessen Funktion wiederum in Frage stellt.
Es ist ein erfreuliches Ergebnis der Gespräche zwischen der kath. Kirche und den Kirchen aus der Reformationszeit, daß man in beiden Kirchen wiederum dem Wort und dem Sakrament den gebührenden Platz zuweist und vor allem in der katholischen Theologie den Gedanken in den Vordergrund stellt, daß das Sakrament von der Kraft des Wortes lebt. Im Blick auf diese Gemeinsamkeit ist es nicht recht einzusehen, warum man in ausgesprochenen Notsituationen nicht auf die Wirkmacht des Gotteswortes vertraut und unter allen Umständen das sakramentale Zeichen fordert. Soll man nicht gerade in diesen von Gott zugelassenen Notlagen im Sinne von Johannes 6 und der klassischen augustinischen Interpretation „crede et manducasti", „glaube und du hast gegessen" in dem von der Liebe erfüllten Glauben ein Essen Christi sehen, das alles gewährt, was in dieser Lage notwendig ist?

WILHELM DE VRIES

Das Ökumenische Konzil und das Petrusamt

Der CJC handelt vom Ökumenischen Konzil (= ÖK) in den cc. 222–229, die das heute für das ÖK in der kath. Kirche geltende Recht zusammenfassen. Hier ist auch im Prinzip festgelegt, welche Beziehung heute zwischen dem Petrusamt und dem Rest des ÖK besteht. Ich sage mit Bedacht: „zwischen dem Petrusamt und *dem Rest* des Konzils"; denn das Petrusamt kann nicht dem Konzil als von ihm adäquat unterschieden gegenübergestellt werden. Der Papst als Nachfolger des hl. Petrus ist das Haupt des Konzils, gehört also wesentlich dazu, steht nicht bloß *über* dem Konzil, sondern *im* Konzil.
Es ist aus den genannten Canones völlig klar, daß der CJC unter einem ÖK ausschließlich ein Konzil der konkreten kath. Kirche mit dem Papst an der Spitze versteht. Das setzt eine Ekklesiologie voraus, die zwischen der konkreten kath. Kirche und der Kirche Jesu Christi überhaupt keinen Unterschied macht. Diese Ekklesiologie ist aber durch das II. Vatikanum in Frage gestellt, das von der Kirche Christi sagt: „Diese Kirche . . . *ist verwirklicht* in der katholischen Kirche („subsistit in". . . nicht mehr „*est*" Ecclesia Catholica), die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird" (Lumen gentium, n^0 8). Damit ist der Begriff des ÖK zur Diskussion gestellt. Die Frage ist unabweisbar, ob der traditionelle Begriff noch aufrechterhalten werden kann. Ich spreche jedoch hier vom ÖK im kath.-traditionellen Sinne.
In den cc. 222–229 des CJC wirkt eine zweifache Tradition nach, einmal diese, die vor allem das Konzil als Ganzes und dessen höchste Autorität in der Kirche hervorhebt, und dann eine andere, die den Akzent stärker auf die Vorrechte des Papsttums setzt, in dem das Petrusamt fortlebt. Die erste Tradition ist ausgesprochen in dem lapidaren Satz des c. 228 § 1: „Concilium Oecumenicum suprema pollet in universam Ecclesiam potestate". Natürlich ist mit dem Konzil der Papst als sein Haupt zusammengedacht. Die übrigen cc. betonen die Vorrechte des Petrusamtes im Konzil.

Die Tradition der kath. Kirche kennt bekanntlich — vor den beiden Vatikanischen Konzilien — 19 ÖK, deren Liste aber erst seit R. Bellarmin (gest. 1621) feststeht und durchaus nicht in allem als unumstößlich sicher zu gelten hat. Wenn man die Geschichte dieser 21 Konzilien auch nur oberflächlich kennt, ist es klar, daß nicht alle nach den Canones des CJC von 1918 verlaufen sind. Dies zu erwarten, hieße unhistorisches Denken verraten. Gerade auch die Beziehungen zwischen dem Papst und dem Rest des Konzils haben sich im Laufe der Zeit gewandelt. Der Verlauf gerade des I. u. II. Vatikanums, die sich mehr als alle andern mit dem Petrusamt befaßt haben, hat es deutlich gemacht, daß die Canones des Codex und auch die Beschlüsse dieser Konzilien selbst durchaus nicht alle Fragen lösen, die über das Verhältnis zwischen Petrusamt und Konzil gestellt werden müssen. Die Geschichte der Ausübung des Petrusamtes in den ÖK verläuft durchaus nicht geradlinig, etwa in dem Sinne, daß die Autorität des Papstes im Konzil ständig im Wachsen begriffen gewesen sei. Die Entwicklung geht vielmehr im Zick-Zack, wobei allerdings der päpstliche Einfluß bei den beiden letzten Konzilien einen gewissen Höhepunkt erreicht, wenn wir von den mittelalterlichen päpstlichen General-Konzilien einmal absehen.

*

Die 8 ÖK des 1. Jahrtausends sind jedenfalls nicht nach den Normen des CJC abgehalten worden. Die Stellung des Petrusamtes in ihnen war sehr viel weniger stark, als es dieser Codex verlangt. Auch weisen die einzelnen Konzilien unter dieser Rücksicht bedeutende Unterschiede auf. Beim Nicaenum I (325) und Constantinopolitanum I (381) tritt das Petrusamt praktisch überhaupt nicht in Erscheinung. In Ephesos (431) wird zum erstenmal der Anspruch des Nachfolgers des hl. Petrus auf Führung in der Kirche und deshalb auch auf dem Konzil mit aller Deutlichkeit angemeldet durch den päpstlichen Legaten Philipp: Petrus lebt in seinem Nachfolger weiter und übt durch ihn das Richteramt im Namen Christi aus. Papst Cölestin hat als Nachfolger und Stellvertreter des hl. Petrus seine Legaten nach Ephesos geschickt[1]. Die Päpste erheben in der Folgezeit im ganzen 1. Jahrtausend den Anspruch, die auf den Konzilien zu verhandelnden Glaubensfragen und auch wichtige Disziplinarfragen (wie die des Photios) kraft ihrer Autorität entscheiden zu können, und sie erwarten von den Konzilien die Ratifizierung ihrer Entscheidung. Dem gegenüber ist es die Auffassung des Ostens, daß solche Fragen nur kollegial, durch ein ÖK definitiv geregelt werden können. Kein Konzil hat die Vorentscheidung Roms einfachhin aufgrund der Autorität des Papstes angenommen. Vielmehr war das allein maßgebende Kriterium der Wahrheit die Tradition der Gesamtkirche in ihrer ganzen Länge und Breite, d. h. von der Hl. Schrift über die hl. Väter und die vorausgegangenen Konzilien bis zur zeitgenössischen Tradition aller Einzelkirchen, nicht bloß der römischen. Das Constantinopolitanum II (553) hat den tatsächlich von allen Konzilien des 1. Jahrtausends Rom gegenüber vertretenen Standpunkt ausdrücklich formuliert: „Es kann niemand in einer Glaubenssache vor der universalen Kirche eine Vorentscheidung treffen, da jeder der Hilfe des Nächsten bedarf"[2]. Das ist im Zusammenhang klar gegen Papst Vigilius gesagt, der in seinem Constitutum I vom 14. 5. 553 sich von vornherein gegen die vom Konzil zu erwartende Entscheidung gestellt hatte.

Was die Frage des Vorsitzes der päpstlichen Legaten auf den Konzilien angeht, müssen wir feststellen, daß sie für gewöhnlich nicht die Verhandlungen leiteten. In Ephesos (431) riß Kyrill, obwohl er eigentlich im Sinne des das Konzil einberufenden Kaisers der Angeklagte war, die Führung an sich, und zwar „als Stellvertreter Cölestins, des heiligsten Erzbischofs der Römischen Kirche"[3]. In Chalkedon führten die Legaten des Papstes nur in der 3. Sitzung, die den Dioskoros verurteilte, den Vorsitz; sonst präsidierten die kaiserlichen Kommissare[4].

---

[1] ACO I I 3, 60; *Mansi* IV 1296; vgl. *de Vries*, Ephesos, 24.
[2] ACO IV 1, 209.
[3] Vgl. *de Vries*, Ephesos, 36/37.
[4] Vgl. *de Vries*, Chalkedon, 73 ff.

Die Bestätigung der Konzilsbeschlüsse durch die päpstlichen Legaten oder durch den Papst persönlich wurde in keinem Falle aufgefaßt als Akt einer höheren Autorität, ohne den die Konzilsbeschlüsse ungültig gewesen wären, eben weil sie von dieser höheren Autorität unbestätigt blieben. In Ephesos war es völlig klar, daß die Annahme der Konzilsentscheidung gegen Nestorios, die in der Sitzung vom 22. 6. 431 gefällt worden war, durch die erst Anfang Juli eingetroffenen Legaten vom Konzil nicht als Approbation der von einer untergeordneten Instanz (dem Konzil) gefällten Entscheidung durch eine höhere (den Papst) verstanden wurde, sondern als Beitritt des Westens zur Entscheidung des Ostens, die so ökumenischen Charakter erhielt[5]. Nach dem Konzil von Chalkedon finden wir freilich in einem Brief des Erzbischofs Anatolios von Konstantinopel an den Papst Leo, der die Bitte um Bestätigung des Canon 28 enthält, einen sehr starken Ausdruck über die Notwendigkeit dieser Bestätigung: „Da so die Kraft aller Beschlüsse und ihre Bestätigung der Autorität Eurer Seligkeit vorbehalten ist"[6]. Es ist hier allerdings zu bedenken, daß es sich im Canon 28 um die Neuordnung der Präzedenz unter den Patriarchen handelte und deshalb naturgemäß die Zustimmung aller Patriarchen erforderlich war. Nebenbei gesagt, wurde der Canon trotz der Ablehnung durch Leo in Konstantinopel sofort als geltendes Recht angesehen, wenn man ihn auch ein Jahrhundert lang aus Respekt vor Rom nicht in die Canonessammlungen aufnahm[7]. Die spätere Bitte um ausdrückliche Bestätigung der Glaubensdefinition von Chalkedon, die der Kaiser Markian am 15. 2. 453 an den Papst richtete, erklärt sich aus der Hoffnung, so vielleicht die Opposition gegen das Konzil beschwichtigen zu können[8].
Manche, aber nicht alle späteren Konzilien haben den Papst um ausdrückliche Bestätigung ihrer Beschlüsse gebeten oder auch, ohne darum zu bitten, eine solche erhalten. Papst Vigilius bestätigte in seinem Constitutum II vom Februar 554 die Verurteilung der „Drei Kapitel" durch das Konzil, ohne aber dessen ganzes theologisches Werk anzuerkennen[9]. Dabei war bekanntlich das Constantinopolitanum II ohne, ja gegen den Papst gehalten worden. Aber das ist ein Sonderfall. Das 3. Konzil von Konstantinopel (680/81) bat am Schluß der 18. Sitzung den Kaiser, die Dekrete „zur größeren Festigkeit und zur Bestätigung des orthodoxen Glaubens" mit seiner Unterschrift an die fünf Patriarchenthrone zu senden[10]. Für die Bestätigung des orthodoxen Glaubens ist also im Sinne des Konzils nicht Rom allein zuständig. Papst Leo II. erkannte in seinem Brief an den Kaiser die Beschlüsse an, einschließlich der Verurteilung seines Vorgängers Honorius als eines Häretikers[11]. Das 2. Konzil von Nicäa (787) hat keine Bitte um Bestätigung an den Papst gerichtet[12]. Das 4. Konzil von Konstantinopel (869/870) bat dagegen den Papst um seine Zustimmung, „damit sie (die Synode) durch sein weisestes Lehramt auch in allen andern Kirchen bekannt werde und das Wort der Wahrheit und das Dekret der Gerechtigkeit angenommen werden"[13]. Die andern Patriarchen werden dagegen nicht um Bestätigung gebeten, sondern nur durch den Kaiser aufgefordert, für das Konzil Gott zu danken[14].
So ist die Gesamtbilanz über die Bedeutung des Petrusamtes auf den ÖK des 1. Jahrtausends nicht übermäßig positiv. Das will aber nicht heißen, daß der Anspruch des Bischofs von Rom, als Nachfolger des hl. Petrus die oberste Autorität in der Kirche auszuüben, im Osten damals nicht bekannt war. Er war bekannt und in gewissem Umfang auch anerkannt. Wir haben Zeugnisse dafür auch im Zusammenhang mit den ÖK. Es sei nur der eine oder andere Text dazu angeführt.

Die Akklamationen in Chalkedon und im Constantinopolitanum III: „Petrus hat durch Leo (bzw. Agatho) gesprochen" sind freilich kein Argument. Ich glaube dies in meinen Aufsätzen über diese Konzilien nachgewiesen zu haben[15]. Sehr positiv für den Primat ist ein Brief des Konzils von Chalkedon an den Papst, dem zufolge Leo für die Synode „der Interpret der Stimme des hl. Petrus" gewesen ist, durch seinen Brief dem Konzil ein geistliches Gastmahl bereitet und in seinen Legaten wie das Haupt den Gliedern der Synode vorgestanden hat[16]. Das III. Constantinopolitanum erkennt in einem Schreiben an Papst Agatho, der

---

[5] Vgl. *de Vries*, Ephesos, 34 ff.
[6] Ep Leonis 132, PL 54, 1084. Cum et sic gestorum vis omnis et confirmatio auctoritati vestrae beatitudinis fuerit reservata.
[7] Vgl. *de Vries*, Chalkedon, 110.
[8] Ep. 110, PL 54, 1017—1019; vgl. *de Vries*, Chalkedon, 86. 87. Zur Frage des Sinnes der Bestätigung von Konzilsbeschlüssen durch den Papst im 1. Jahrtausend vgl. *A. Grillmeier*, Die altkirchliche Christologie und die moderne Hermeneutik, Theologische Berichte 1, Einsiedeln 1972, 154.
[9] ACO IV 2, 168; PL 69, 178 A. [10] *Mansi* XI, 681 CD. [11] *Mansi* XI, 553 DE.
[12] Vgl. *de Vries*, Nicäa II, 68. [13] *Mansi* XVI, 202 AB. [14] l. c. 202 E.
[15] Vgl. *de Vries*, Chalkedon 102 ff; *de Vries*, Konstantinopel III, 280 ff.
[16] Ep. 98, PL 54, 952 ff; ACO II I 3, 116 ff; *de Vries*, Chalkedon, 102.

freilich tatsächlich nicht mehr unter den Lebenden war, dessen Brief „als vom höchsten Gipfel der Apostel geschrieben" an. „Mit seiner Hilfe haben *wir* — so die Väter — den gottlosen Irrtum entlarvt und die verderbliche Lehre der Häretiker besiegt"[17]. Am ausdrücklichsten zugunsten des Primats ist das Zeugnis des Bischofs Domitios von Prusias. Er nimmt die dogmatischen Darlegungen des Papstes an, weil sie kommen „von unserem Vater Agatho, dem heiligsten Erzbischof des apostolischen und ersten Sitzes des Alten Rom ... unserem Herrn ... als vom Hl. Geist diktiert durch den Mund des heiligen und seligsten Apostelfürsten Petrus und von der Hand des dreimal seligsten Agatho geschrieben"[18]. Beim 2. Konzil von Nicäa haben wir ein sehr klares Zeugnis zugunsten des Primats in einem von „frommen Männern" aus den östlichen Patriarchaten an den Patriarchen Tarasius geschriebenen Brief, in dem diese erklären, es könne im Notfall eine Synode auch ohne die Teilnahme der apostolischen Sitze von Alexandrien, Antiochien und Jerusalem abgehalten werden ... wenn nur „der heiligste und apostolische Papst von Rom seine Zustimmung gebe"[19]. Diese Beispiele mögen genügen, um aufzuweisen, daß das im Papst fortlebende Petrusamt auch auf den Konzilien des 1. Jahrtausends nicht unbekannt war.

*

Das 2. Jahrtausend bringt, was das ÖK und das Petrusamt betrifft, einen völligen Szenenwechsel. Der Osten ist, in der Sicht der Päpste, fast ganz aus der einen wahren Kirche Christi ausgeschieden. Die Griechen sind Schismatiker, ja Häretiker, so schon gemäß Gregor VII. (1073—1085)[20]. Innozenz III. (1198—1216) gibt sich der eigentlich unbegreiflichen Illusion hin, die Griechen seien durch die Einsetzung eines lateinischen Patriarchen in Konstantinopel zum Gehorsam gegenüber dem Hl. Stuhl und damit zur kath. Kirche *zurückgekehrt*. Das von ihm berufene 4. Laterankonzil zählte fast nur lateinische Vertreter des Ostens unter seinen Mitgliedern. Die Generalkonzilien des Mittelalters, so die ersten 4 Laterankonzilien (1123, 1139, 1179, 1215), die wir als Beispiele nehmen wollen, waren praktisch Versammlungen der westlichen Christenheit, die man mit der Kirche Christi einfachhin gleichsetzte, wenn auch das 4. Laterankonzil, bewußt an die alte Tradition anknüpfend, grundsätzlich den Osten mitumfassen wollte. Aber er war fast ausschließlich durch Lateiner vertreten. Man verzichtete deshalb auch für gewöhnlich auf die Bezeichnung „universales (= ökumenisches) Konzil" und sprach von Generalkonzilien. Das Lateranense IV gebraucht freilich den Ausdruck „sacra *universali* synodo approbante"[21]. Die Bezeichnung „generale concilium" wird von vielen Synoden gebraucht, deren Teilnehmer aus mehreren Kirchenprovinzen kamen und die unter dem Vorsitz des Papstes oder seiner Legaten abgehalten wurden. Daß nun gerade bestimmte von diesen später zum Rang von ÖK erhoben wurden, ist weitgehend dem Zufall zu verdanken, wenn wir vom 4. Laterankonzil einmal absehen. Anderseits wird später der Ausdruck „concilium generale" als gleichbedeutend mit „concilium oecumenicum" gebraucht[22].

Auf den Konzilien des Mittelalters spielte das Petrusamt eine wesentlich andere Rolle als auf den ÖK des 1. Jahrtausends. Das Papsttum war, vor allem seit der gregorianischen Reform — man denke nur an den „Dictatus Papae" Gregors VII. —, zu einer alles beherrschenden Höhe emporgestiegen. Der Papst war zum Haupt der „Christianitas"

[17] *Mansi* XI 684 CD; vgl. *de Vries*, Konstantinopel III, 278.
[18] *Mansi* XI 684 ff; vgl. *de Vries*, Konstantinopel III, 283.
[19] *Mansi* XII 1134; vgl. *de Vries*, Nicäa II, 58.
[20] *E. Caspar*, Register Gregors VII., in: MG II, 1. Berlin 1920, Brief II, 49.
[21] Canon 5, COD 212; vgl. Can. 2. 1. c. 208.
[22] *Foreville*, Latran, 11; vgl. *G. Fransen*, L'Ecclésiologie des Conciles médiévaux, in: Le Concile et les Conciles 126 ff. Beispiele für den Gebrauch des Wortes „concilium generale" als synonym für „concilium oecumenicum": Das Konzil von Konstanz (1414—1418), das sich ohne Zweifel als ökumenisches Konzil ansah, da es sogar Päpste absetzte, nennt sich selbst „generale concilium"; vgl. z. B. COD 384.385. Die gleiche Bezeichnung gebraucht das Konzil von Basel, das Glaubenswahrheiten definieren und sogar den Papst als Häretiker absetzen wollte; vgl. COD 436. Das Tridentinum gebraucht beide Ausdrücke nebeneinander: „Haec sacrosancta oecumenica et generalis Tridentina synodus"; vgl. z. B. COD 638.639. 660 etc. Man sollte also aus der Selbstbezeichnung der Papstkonzilien des Mittelalters als „concilia generalia" keine voreiligen Schlüsse ziehen.

geworden. Innozenz III. fühlte sich als Vicarius Christi, wie dieser als Priester *und* als König[23]. Dem geradezu allmächtigen Papst gegenüber werden die Bischöfe zu bloßen Vikaren und Funktionären degradiert, die von ihm „in partem sollicitudinis" berufen sind, also als bloße Teilhaber an der Gewaltenfülle des Papstes betrachtet werden. Das ist klar die Auffassung Innozenz' III.[24]. Man fragt sich: Was konnte unter dieser Voraussetzung ein Konzil noch für eine Bedeutung haben?

Schon Pasqualis II. (1099—1118) hatte gelehrt, das Konzil habe alle seine Autorität von der Römischen Kirche[25]. Innozenz III. lehnt in einem Brief an den griechischen Kaiser vom 13. 11. 1199 den Vorschlag der Griechen, auf einem Konzil die Sache der Wiedervereinigung zu verhandeln, mit der Begründung ab, die Verfassung der Kirche sei nicht synodal. Die Römische Kirche sei vielmehr aufgrund göttlichen Rechts das Haupt und die Mutter aller Kirchen[26]. Einem Konzil scheint Innozenz lediglich eine beratende Funktion zuzuerkennen. Er lädt den griechischen Patriarchen von Konstantinopel zu einem allgemeinen Konzil ein, unter der Voraussetzung, daß er bereit sei, sich gehorsam dem Hl. Stuhl zu unterwerfen. Der Papst wird mit der Billigung des Konzils und dem Rat seiner Brüder festsetzen, was zu geschehen hat[27]. Die Dekrete der 4 Laterankonzilien sind in ihrer Form Dekrete des Papstes, die promulgiert werden „de consilio fratrum nostrorum et sacri approbatione concilii"[28] oder „sacro suadente concilio"[29]. Den Konzilsvätern scheint also nur eine beratende Funktion zuzukommen. Innozenz III. erklärt sich in seiner Eröffnungsrede zum Lateranense IV bereit, „dem Rat seiner Brüder zu folgen", was die Übernahme der Organisation des Kreuzzugs angeht[30]. Foreville bemerkt hierzu, es handle sich nur um eine rhetorische Floskel. Der Entschluß des Papstes stand fest, die Durchführung des Kreuzzuges persönlich zu betreiben[31].

Trotz allem dürfen wir uns die mittelalterlichen Papst-Konzilien nicht als Versammlungen bloßer Jasager und Beifallklatscher vorstellen. Es wurde auf diesen Synoden auch hart diskutiert, und manchmal sah sich der Papst sogar gezwungen, sich dem Mehrheitsbeschluß des Konzils anzuschließen. Das „sacri approbatione concilii" war doch nicht eine bloße Formel[32].

Wir sind über die Verhandlungsweise dieser Konzilien im ganzen ziemlich schlecht informiert. Für das 1. Laterankonzil (1123) haben wir zufällig einen eingehenden Bericht in den Annalen des Cafaro über die Behandlung eines Streites zwischen Pisa und Genua um die kirchliche Oberhoheit über die Insel Corsica. Die Konzilsväter diskutierten zunächst einige Tage ohne Erfolg über diese Frage. Calixt II. ernannte daraufhin eine aus 12 Erzbischöfen und 12 Bischöfen bestehende Kommission, die das Problem eingehend, auch unter Heranziehung des römischen Archivs, studierte und schließlich Genua recht gab. Der Erzbischof von Ravenna referierte über die Entscheidung in einer Generalkongregation des Konzils im Beisein des Papstes, der an die Väter die Frage stellte, ob sie damit einverstanden seien. Sie antworteten mit einem dreimaligen „placet". Der Papst erklärte daraufhin: „Was mich angeht, so approbiere und bestätige ich die Sentenz im Namen Gottes, des seligen Petrus und in meinem eigenen Namen und ich werde sie morgen in der Plenarsitzung des Konzils offiziell bestätigen"[33].

Innozenz III. überließ die Entscheidung in einem Streit um die weltliche und kirchliche Jurisdiktion in England ausdrücklich dem Konzil, das sich freilich schließlich ganz in seinem Sinne aussprach[34].

Auf dem 4. Laterankonzil gab es lange Verhandlungen zwischen dem Papst und den Konzilsvätern über den Streit zwischen Raimond von Toulouse und Simon von Montfort um den Besitz der Grafschaft Toulouse. Innozenz war persönlich für Raimond, fand aber bei einer Mehrheit der Bischöfe starke Opposition. Nicht weniger als 300 Bischöfe (von insgesamt über 400) sprachen sich für Simon aus, weil Raimond der Häresie verdächtig war. Innozenz sah sich gezwungen, trotz seiner persönlichen Neigung dem Mehrheitsbeschluß

---

[23] Vgl. *de Vries*, Innozenz III., 97/98.
[24] Vgl. *K. Schatz*, Papsttum und partikularkirchliche Gewalt bei Innozenz III, in: Arch. Hist. Pont. 9 (1970) 61—111.
[25] Vgl. *B. Tierney*, Foundations of the Conciliar Theory, Cambridge 1955.
[26] Acta Innocentii III, 198 n° 10. [27] l. c. 194 n° 9.
[28] Lateran. III can 1: COD 187; vgl. Lateran. IV can. 5, COD 212.
[29] Lateran IV can 4: COD 212. [30] *Foreville*, Lateran, 262. [31] l. c.
[32] *G. Fransen*, L'Ecclésiologie des Conciles médiévaux, in: Le Concile et les Conciles, 134.
[33] *Foreville*, Latran 53/54; *Caffaro*, Annales Genuenses I in: *Muratori* VI 255; *Mansi* XXI 296 E — 297 A—D.
[34] *Foreville*, Latran, 250. 367 n° 42.

zu folgen[35]. Über die Reformgesetzgebung des 4. Laterankonzils urteilt H. Jedin, sie sei das Ergebnis echter Zusammenarbeit zwischen Papst und Konzil gewesen[36]. In Finanzfragen konnte sich der Papst auf dem Konzil nicht immer durchsetzen. Jedin schreibt dazu: „Die finanzielle Sicherung der päpstlichen Behörden (Kanzlei und Kammer) sowie des Hofstaates durch regelmäßige Beiträge der Gesamtkirche hat nicht die Billigung der Konzilsmehrheit gefunden"[37]. Innozenz mußte sich damit abfinden. Auch auf dem 2. Konzil von Lyon (1274) mußte Papst Gregor X. in Finanzangelegenheiten mit den Prälaten geschickt verhandeln und ihnen ihre Zustimmung abringen. Da konnte er nicht diktieren[38].

Daß sich die mittelalterlichen Päpste trotz allem als die wahren Herren der Konzilien fühlten, geht daraus hervor, daß sie bisweilen aus eigener Machtvollkommenheit den Konzilsdekreten eigene hinzufügten. So vermehrte Innozenz IV. die 22 Kapitel des 1. Konzils von Lyon (1245) um 11 weitere Dekrete[39]. Gregor X. veröffentlichte die Beschlüsse des 2. Konzils von Lyon am 1. 11. 1274 mit einigen Abänderungen. Jedin sieht darin einen schlagenden Beweis dafür, „daß der Papst die Oberhoheit über das Konzil beanspruchte und ausübte"[40]. Mir will scheinen, daß darin aber auch eine gewisse Willkür liegt. Der Papst kann gewiß in seinem eigenen Namen dekretieren, was ihm gut scheint; er kann aber nicht diese seine Dekrete als vom Konzil erlassen hinstellen. Dieser Eindruck wird aber erweckt, wenn er Konzilsdekrete abändert oder ihnen etwas hinzufügt. Aufs Ganze gesehen stehen die mittelalterlichen Konzilien vom Lateranense I bis zum Konzil von Vienne (1311) einschließlich im Zeichen eines gewissen päpstlichen Absolutismus. Das Petrusamt gewinnt hier im ÖK eindeutig die Überhand.

Man kann aber nicht sagen, daß die absolutistischen Ideen, wie sie manche Päpste und Theologen vertraten, jemals von der universalen Kirche rezipiert wurden, sie haben immer auch Widerspruch gefunden. Den schärfsten Gegensatz zu einer absolutistischen Primatsauffassung bilden die konziliaren Ideen, die sich vom 12. Jh. an langsam anbahnten und im 15. Jh. sich zunächst auf dem ÖK von Konstanz (1414—1418) in gemäßigter Form durchsetzten, dann aber in Basel (1431—1437 [1445]) in eindeutig häretischem Sinne ausarteten. Diese Konzilien bedeuten, verglichen mit den päpstlichen des Mittelalters, einfach eine neue Welt.

Die dort zum Zuge kommenden Ideen haben ihre Wurzeln bei den Dekretisten und Dekretalisten vom 12. Jh. an. Die „Dekretisten" sind die Kommentatoren des um 1140 verfaßten „Decretum Gratiani", das sich „Concordantia discordantium canonum" nannte. Sie neigten im allgemeinen dazu, die päpstliche Gewaltenfülle zu beschränken, während die „Dekretalisten", die Kommentatoren der päpstlichen Dekretalen, an sich dem päpstlichen Absolutismus geneigt waren. Sie entwickelten aber Ideen über das Recht der kirchlichen Korporationen, die auf die Gesamtkirche angewandt tatsächlich konziliaren Gedankengängen Vorschub leisteten. Das abendländische Schisma (1378—1417), das zu einem totalen Versagen des Papsttums führte, hat wesentlich zum zeitweiligen Sieg der konziliaren Ideen beigetragen. Man sah keinen anderen Weg mehr, die Kirche zu retten, als das Konzil, und zwar ein Konzil, das seine Gewalt nicht vom Papst, sondern als Vertretung der Kirche, der „universitas fidelium", direkt von Christus herleitete und deshalb auch den Papst richten und absetzen konnte, wenigstens nach dem im ganzen Mittelalter traditionellen Grundsatz: „si fit a fide devius", das heißt, wenn er ein Häretiker wird. Der Häresie wurde das hartnäckige Beharren im Schisma gleichgesetzt, weil man darin eine praktische Leugnung des Glaubenssatzes von der Einheit der Kirche sah.

Das Konzil von Konstanz sah sich vor eine ausweglos erscheinende Situation gestellt: Drei Päpste, Gregor XII., Benedikt XIII. und Johannes XXIII., machten sich den Rang streitig. Jeder von ihnen war überzeugt, der einzig rechtmäßige Papst zu sein und deshalb nicht auf sein Amt verzichten zu können. Das Wohl der Kirche verlangte aber

---

[35] l. c. 267/268, vgl. 252.
[36] *Jedin*, Kleine Konziliengeschichte, 49. [37] l. c. [38] *Wolter / Holstein*, Lyon, 190.
[39] *Jedin* l. c. 52. [40] l. c. 55.

gebieterisch die Beseitigung des verderblichen Schismas. Schließlich ist das Papsttum für die Kirche da und nicht die Kirche für das Papsttum. Wenn daher der Papst oder die, die sich als Päpste ausgeben, durch ihre Hartnäckigkeit die Kirche an den Rand des Abgrunds bringen, dann muß es einen Weg geben, die Kirche auch ohne den Papst und, wenn es sein muß, gegen ihn zu retten. Aus solchen Erwägungen heraus muß das Dekret des Konstanzer Konzils „Haec Sancta Synodus" vom 6. 4. 1415 verstanden werden. Es ist eine Notstandsmaßnahme, die für solch eine extreme Situation gedacht ist, und keine dogmatische Definition, die grundsätzlich die Oberhoheit des Konzils über den Papst behauptet, wie dies später das Konzil von Basel getan hat. Eine Schwierigkeit gegen diese Auffassung liegt allerdings darin, daß das Dekret von Konstanz behauptet, der Papst sei dem Konzil gegenüber zum Gehorsam verpflichtet, auch was die Reform der Kirche an Haupt und Gliedern angeht. Daraus ließ sich ein ständiges Kontrollrecht des Konzils über den Papst ableiten, zumal später im Dekret „Frequens" vom 9. 10. 1417 eine regelmäßige Abhaltung von Konzilien vorgesehen wurde[41]. Das Konzil versteht sich als Repräsentanz der Gesamtkirche und leitet seine Autorität direkt von Christus her. Es verlangt von jedem, auch vom Papst in Sachen des Glaubens, der Beseitigung des Schismas und der Reform der Kirche Gehorsam[42].

Das ist allerdings eine von der Konzeption der päpstlichen Konzilien des Mittelalters radikal verschiedene Auffassung, aber sie braucht in ihrem Kern nicht in häretischem Sinne verstanden zu werden. Schwierigkeit macht allerdings der vom Papst in Sachen der Reform geforderte Gehorsam. Das Dekret „Haec Sancta Synodus" wird von nicht wenigen kath. Historikern als häretisch abgelehnt[43]. Aber diese sollten uns sagen, wie denn das Konzil hätte verfahren sollen, um das Schisma zu beseitigen, das um der Kirche willen beseitigt werden mußte. Die Kirche muß ein Mittel haben, sich auch in so verzweifelten Situationen, wie es das Schisma war, zu retten. Ich sehe keine andere Möglichkeit dazu als die in Konstanz gewählte: Das Konzil hat in diesem äußersten Notfall als Repräsentanz der Kirche die Autorität, die Papst-Prätendenten abzusetzen, falls sie nicht freiwillig abdanken wollen. Das ist der richtige Kern von „Haec Sancta Synodus". Einzelheiten mag man mit Recht beanstanden. Meines Erachtens hat A. Franzen recht, wenn er in dem Dekret die logische Fortsetzung der im Mittelalter durchaus traditionellen Lehre sieht, daß ein Papst wegen Häresie von der Kirche gerichtet werden kann[44]. Das Dekret „Haec Sancta Synodus" wurde beschlossen, bevor der heute gemeinhin als rechtmäßiger Papst angesehene Gregor XII. abgedankt hatte. Die Rechtmäßigkeit Gregors war aber damals keineswegs klar und von allen anerkannt. Nebenbei gesagt sah ihn selbst das offizielle „Annuario Pontificio" bis 1946 nicht als den zur Zeit von Konstanz noch legitimen Papst an. Es sagt von ihm, er sei bis 1409 Papst gewesen, also bis zu seiner Absetzung durch das Konzil von Pisa. Es hat nach Konstanz keine formelle Bestätigung der Beschlüsse durch den Papst gegeben, schon deshalb nicht, weil das Konzil, seinen Grundsätzen entsprechend, eine solche als überflüssig ansah und sie deshalb gar nicht akzeptiert hätte.

Das Konzil von Basel erklärte den extremen Konziliarismus, die grundsätzliche und ständige Oberhoheit des Konzils über den Papst zum Dogma und degradierte so den Papst zum ausführenden Organ einer kollegialen Kirchenregierung, die dem Konzil

---

[41] Vgl. *A. Franzen*, Das Konzil der Einheit, in: Das Konzil von Konstanz, 102 ff; *A. Franzen*, Le Concile de Constance devant l'histoire, in: Concilium 1965 n° 7, 53, Das Dekret „Frequens" s. bei Gill, Constance 328/329.

[42] COD 385.

[43] So z. B. *J. Gill*, Constance etc. 51; *R. Bäumer*, Die Stellungnahme Eugens IV. zum Konstanzer Superioritätsdekret, in: Das Konzil von Konstanz, 337 ff. Über die neuere Diskussion zur Frage der Verbindlichkeit der Konstanzer Dekrete vgl. l. c. 339 ff.

[44] *A. Franzen* in: Concilium 1965 n° 7, 53.

zukommt[45]. Es ist hervorzuheben, daß dies geschah, als das Konzil zweifellos nicht mehr legitim war.

Wir haben also in der kath. Kirche des Mittelalters, was das Verhältnis zwischen Petrusamt und Ökumenischem Konzil betrifft, zwei entgegengesetzte Strömungen. Gemäß der einen, die auf den päpstlichen Generalkonzilien vom 12. bis 14. Jh. zum Zuge kommt, ist der Papst beim Konzil die entscheidende Schlüsselfigur. Extrem ausgedrückt: alle Autorität des Konzils leitet sich vom Papst her. Diese Idee findet sich schon bei Pasqualis II. (1099–1118) und später wieder z. B. bei Torquemada, dem zufolge der Papst durch die Berufung dem Konzil seine „Form" verleiht, das bedeutet in der Sprache der Scholastik sein ganzes Wesen und damit seine Autorität[46]. Ähnliche Gedanken wurden auch von anderen Theologen des 15. und 17. Jh. vorgebracht[47]. Eugen IV. (1431–1447) vertritt in seiner Bulle „Etsi non dubitemus" vom 21. 4. 1441, in der er den Konziliarismus verurteilte, die gleiche These: Die Konzilien haben ihre ganze Autorität vom Papst[48].

Die andere Strömung führt zum Konziliarismus, der in seiner extremen Form die Autorität des Papstes beim Konzil schließlich ausschaltet. Beide Strömungen enthalten etwas Wahres, führen aber in ihrer extremen Form zu unmöglichen Konsequenzen. Daß die Lehrautorität des Konzils sich von der des Papstes ableite, wurde selbst auf dem I. Vatikanum vom Hauptsprecher der Glaubensdeputation, Bischof Gasser von Brixen, energisch bestritten. In seiner berühmten vierstündigen Rede vom 11. 7. 1870, in der er den Sinn der zu definierenden Unfehlbarkeit des Papstes ausführlich darlegte, sprach er sein Bedauern darüber aus, daß manche Konzilsväter in ihren Reden auf dem Konzil die Ansicht vertreten hätten, die Unfehlbarkeit komme der Kirche, also auch dem Konzil, nur als Teilhabe an der Unfehlbarkeit des Papstes zu. Gasser betont dem gegenüber, Christus habe die Unfehlbarkeit dem Lehramt der Kirche in seiner Gesamtheit verliehen, das heißt zunächst den Aposteln zusammen mit Petrus[49]. Aus dem, was Gasser hier mit vollem Recht hervorhebt, ergibt sich, daß auch die konziliaren Ideen einen Wahrheitskern enthalten, nämlich daß die Autorität des Konzils sich nicht einfach von der des Papstes ableitet, sondern daß dem Konzil ein Eigenrecht zukommt. Diese Tatsache muß auch der Papst respektieren. Er ist nicht der absolute Herr des Konzils. In den späteren Konzilien nach Konstanz und Basel sind beide Strömungen wirksam gewesen, einmal mehr die eine und einmal mehr die andere.

Der erste Versuch einer Synthese zwischen beiden Tendenzen wurde schon auf dem Konzil von Pavia-Siena (1423–1424) unternommen, das in Ausführung des Dekrets „Frequens" von Konstanz durch Martin V. berufen worden war. Ein unzweifelhaft legitimer Papst, wie es Martin V. war, konnte nicht eine Konzilsform wie die von Konstanz anerkennen, die nur in einer Notsituation berechtigt war; er wollte aber auch nicht einfach auf die Papstkonzilien vor dem abendländischen Schisma zurückgreifen. So wählte er eine Kompromißlösung, die in der Einleitung zu den Dekreten von Siena

---

[45] Das Dekret „Sacrosancta" vom 16. 5. 1439 siehe: *Mansi* 29, col 178/179 (Sessio 33). Der entscheidende Text lautet: „Veritas de potestate Concilii Generalis universalem Ecclesiam repraesentantis supra Papam et quamlibet alterum declarata per Constantiense et hoc Basiliense generalia Concilia est veritas fidei catholicae... Veritatibus praedictis pertinaciter repugnans est censendus haereticus": *Mansi* 29, 179 A. Das Konzil war damals sicher nicht mehr legitim.

[46] Vgl. *G. Thils*, La primauté 184.

[47] Vgl. *G. Thils*, La théologie de la primauté, en vue d'une revision, in: Revue Théologique de Louvain 3 (1972) 31. Er verweist auf einen Aufsatz von *M. R. Gagnebert*, L'origine de la jurisdiction du corps épiscopal au concile selon Bolgeni, in: Divinitas 5 (1961) 475–477.

[48] *J. Gill*, Constance 367.

[49] *Mansi* 52- 1216 BC; vgl *Y. Congar*, Conclusion, in: Le Concile et les Conciles, 334 Anm. 89.

ihren Ausdruck fand: „Die hl. allgemeine Synode von Siena, die im Hl. Geist rechtmäßig versammelt ist und die universale Kirche repräsentiert (hier ist der Anklang an Konstanz deutlich, aber es geht weiter) ... unter dem Vorsitz der Abgesandten des heiligsten Vaters in Christo und Herrn Martin V"[49a].

Ich kann nicht auf jedes einzelne Konzil eingehen. Es sei nur bemerkt, daß bereits auf dem 5. Laterankonzil (1512—1517) die papale Tendenz wieder herrschend geworden ist. Die konziliaristischen Ideen wurden schon dort in aller Form verurteilt[50]. Das Tridentinum ist jedoch nicht mit den Papstkonzilien des Mittelalters zu vergleichen. Hier beschließt eindeutig das Konzil, allerdings unter dem Vorsitz päpstlicher Legaten, denen die Konzilsväter jedoch nicht selten Opposition machten. Der Papst bestätigte die Beschlüsse nachher.

*

In den beiden letzten ÖK, dem I. und II. Vatikanum, kamen in verschiedenem Ausmaß sowohl die papalen wie die konziliaren Tendenzen zum Ausdruck. Eine wahre Lösung der damit gegebenen Spannungen wurde jedoch auf keinem dieser Konzilien erreicht. Es geht mir hier nicht darum, die Lehre beider Konzilien über den Primat und über die Bischöfe darzulegen, sondern nur die Spannung zwischen dem Petrusamt und dem Konzil aufzuweisen, die letztlich in der ganzen Entwicklung des Konzilswesens in der kath. Kirche ihren Grund hat.

Eine Verschiebung des Schwergewichts zugunsten des Petrusamtes zeigte sich auf dem I. Vatikanum von Anfang an. Während das Tridentinum sich seine Geschäftsordnung selbst gegeben hatte — sie bildete sich durch Gewohnheit heraus —, wurde dem I. Vatikanum von vornherein eine solche durch den Papst aufoktroyiert, und zwar durch die Konstitution „Multiplices inter" vom 27. 11. 1869[51]. Das Dekret vom 22. 2. 1870 ergänzte sie in 14 Punkten[52].

Dieser Geschäftsordnung zufolge kommt es dem Papst allein zu, das Programm des Konzils zu bestimmen. Die Konzilsmitglieder können freilich einer vom Papst ernannten „Deputatio de propositis" Vorschläge unterbreiten, die über deren Annahme entscheidet. Das letzte Wort behält sich der Papst persönlich vor. Hefele hatte angeregt, diese Entscheidung einer vom Konzil gewählten Kommission zu übertragen. Das lehnte der Papst ab. Jedin bemerkt dazu: „Ich kann dafür keinen anderen Grund finden als den Willen Pius' IX., die Programmgestaltung streng absolutistisch in der Hand zu behalten"[53].

In der Form der Promulgierung seiner Dekrete ging das I. Vatikanum auf die Tradition der päpstlichen Konzilien des Mittelalters zurück. Die Dekrete haben die Form päpstlicher Konstitutionen und beginnen mit den Worten: „Pius, Bischof, Diener der Diener Gottes, mit der Zustimmung des Konzils ..."[54]. Als es auf dem Konzil zuerst bekannt wurde, daß die Beschlüsse so eingeleitet werden sollten, meldete sich sofort der Protest. Bischof Stroßmayer schlug vor, man möge bei der Tridentinischen Formel bleiben, die das Zusammenwirken zwischen Papst und Konzil viel deutlicher ausdrücke. Die Dekrete von Trient beginnen: „Die heilige Ökumenische und allgemeine Tridentinische Synode, im Hl. Geist legitim versammelt, unter dem Vorsitz der drei Legaten des Apostolischen Stuhles ... hat beschlossen"[55]. Die päpstliche Bestätigung wurde erst nach Abschluß des Konzils durch Pius IV. gegeben.

Die Autorität des Papstes hatte auf dem I. Vatikanum ein solches Gewicht, daß nichtkatholische Autoren wie Döllinger und die Altkatholiken, aber auch Orthodoxe dem

---

[49a] Siehe: *Mansi* XXVIII, 1060; *W. Brandmüller*, Das Konzil von Pavia-Siena (1423—1424), Münster 1968, 264.

[50] D-Sch 1445; COD 618—619.

[51] *Jedin*, Die Geschäftsordnungen . . ., in: Catholica 14 (1960) 109. Er verweist auf Collectio Lacensis VII 17—24.

[52] ColLac VII, 67 ff. [53] *Jedin* l. c. 111. [54] COD 780.

[55] COD 639; vgl. *H. Bacht*, Primat; 1464; *Jedin*, Die Geschäftsordnungen, 116; *Mansi* 50, 139 BC.

Konzil die wesentliche Entscheidungsfreiheit bestritten haben[56]. Sergius Bulgakow hat das Konzil sogar mit den Delegierten-Versammlungen in der Sowjetunion verglichen[57]. Pius IX. sicherte freilich den Konzilsvätern zu Beginn vollste Freiheit zu. Er soll gesagt haben: „Ich will, daß das Konzil so viel Freiheit habe, daß es genug davon bekommt"[58]. Tatsächlich haben die Väter sehr weitgehende Redefreiheit genossen. Die Präsidenten machten von ihrem Recht, auf Verlangen von mindestens zehn Mitgliedern Schluß der Debatte zu beantragen, nur sehr maßvoll Gebrauch. Die Bischöfe haben sich die Freiheit genommen, die von den vorbereitenden Kommissionen dem Konzil zugeleiteten Schemata scharf zu kritisieren und stark abzuändern, ja bisweilen völlig umzuarbeiten. Die Konzilsväter konnten sich ungehindert in Gruppen von Gleichgesinnten zusammenschließen und organisieren. Allerdings drängte der Papst mehr und mehr offen auf die Verkündigung des Unfehlbarkeits-Dogmas hin.

Bischof Ullathorn von Birmingham bemerkt dazu in seinem Tagebuch am 1. 4. 1870: „Der Papst benutzt jede Gelegenheit, um seine Ansichten über die Unfehlbarkeit auszudrücken, sowohl in Audienzen wie in Briefen, die sofort in die Zeitungen kommen. Er hat seine alte Politik, die er bei unserer Ankunft befolgte, als er seine Neutralität gegenüber dem Konzil beteuerte, völlig geändert"[59].

Pius IX. hat auf einzelne Bischöfe, die sich nicht in seinem Sinne ausgesprochen hatten, starken Druck ausgeübt. Der bekannteste Fall ist der des Kardinals Guidi, Erzbischofs von Bologna, der am 18. Juni in einer viel beachteten Rede einen Canon vorschlug, in dem es hieß: „Wer sagt, der Römische Pontifex handle, wenn er dogmatische Dekrete oder Konstitutionen erläßt, willkürlich und aus sich selbst, unabhängig von der Kirche, das heißt getrennt und nicht aufgrund des Rates der Bischöfe, die die Tradition der Kirche kundtun, — Anathema sit!" Pius IX. ließ den Kardinal noch am selben Tage kommen und machte ihm eine Szene: Wie könne er als Bischof einer Stadt des Kirchenstaates sich so gegen den Papst stellen! Hier soll das berühmte Wort aus dem Munde Pius' IX. gefallen sein: „La tradizione sono io"! („Die Tradition bin ich")[60]. Die Nachricht geht, wie Butler bemerkt, auf das Tagebuch des Bischofs Dupanloup von Orléans zurück, der als gut informiert gelten muß[61]. Es ließen sich noch andere ähnliche Beispiele von direkten Interventionen des Papstes gegen Bischöfe, die nicht in seinem Sinne sprachen, anführen[62]. Man kann solche Dinge nur zutiefst bedauern. H. Icard, Superior von Saint-Sulpice und Theologe des Erzbischofs von Sens, der als sehr gemäßigt gilt, führt diese Vorkommnisse auf den Charakter des Papstes zurück. Er schreibt von ihm in seinem Tagebuch: „Wie schwer ist es, die Wahrheit da ankommen zu machen, wo sie bekannt sein müßte. Der Papst ist von äußerster Empfindsamkeit. Er kann kein Wort, keine Information ertragen, die seinen Ideen zuwider wäre. Seine Umgebung redet nur mit ihm, um ihm zu schmeicheln"[63].

Dabei bleibt es wahr, daß die Minderheit sich durch die Haltung des Papstes in ihrer Opposition nicht beeinflussen ließ. Sie handelte unentwegt nach ihrem Gewissen und brachte es immerhin fertig, wichtige Verbesserungen in den ursprünglichen Entwurf der Definition hineinzubringen. Aber es gelang ihr nicht, das erst in letzter Stunde von der Glaubens-Deputation eingefügte mißverständliche „non autem ex consensu Ecclesiae" durch eine bessere Ausdrucksweise zu ersetzen.

Dupanloup schrieb noch am 16. Juli — nur zwei Tage vor der entscheidenden Abstimmung — vergebens an den Papst, man möge statt dessen „innixus testimonio Ecclesiarum" sagen[64]. Am 15. Juli erhielt eine Gruppe von Bischöfen der Minderheit eine Audienz beim Papst und beschwor ihn, das „ex sese" abzuändern etwa in: „testimonio Ecclesiarum innixus". Sie erreichte nichts[65]. 55 Konzilsväter teilten dem Papst am 17. Juli in einem von allen unterzeichneten Brief mit, sie würden Rom verlassen, um nicht gezwungen zu sein, in Gegenwart des Papstes mit „non placet" zu stimmen[66]. Sechs andere schrieben einzeln im gleichen Sinne[67]. Aubert urteilt abschließend über die Frage der Freiheit des Konzils, indem er sich Worte aus dem Tagebuch Icards zu eigen macht: „Das Vatikanische Konzil hatte zwar keine volle und vollkommene Freiheit. Aber die vorhandene Freiheit genügt unbestreitbar für die Gültigkeit seiner Entscheidungen. Es bestand die Freiheit des Wortes und die moralische Freiheit der Abstimmung"[68].

---

[56] *Aubert* 243.
[57] *L. Boulgakow*, Le dogme du Vatican, in: Le Messager orthodoxe 6 (1959), 20—26.
[58] *Aubert* 243. [59] *Butler* II 35. [60] l. c. 97.98. Aubert 222. [61] *Butler* II 98, Anm. 1.
[62] *Thils*, La Primauté 71. [63] l. c. [64] *Aubert* 230. [65] l. c. 229. [66] *Mansi* 52, 1324—1327.
[67] l. c. 1327—1328.
[68] *Aubert* 246. Zur Frage der Freiheit des Konzils vgl. *Butler* II 191 ff, bes. 208.

Die Frage, inwieweit die Bischöfe auf dem Konzil und überhaupt bei der Leitung der Kirche mit dem Papst zusammenwirken, blieb auf dem I. Vatikanum noch recht ungeklärt. Es ist sehr bezeichnend, daß das Schema über die Kirche, das den Vätern am 21. 1. 1870 von der vorbereitenden Kommission vorgelegt wurde, kaum von den Bischöfen sprach. Diese Unterlassung wurde von nicht wenigen Bischöfen scharf gerügt[69]. Das Konzil sollte später die Frage der Stellung der Bischöfe in der Kirche behandeln. Es kam wegen der bekannten Ereignisse nicht mehr dazu. Man fügte lediglich in den Text über den Primat einen Passus über die Bischöfe ein: „Diese Gewalt des obersten Pontifex tut der ordentlichen und unmittelbaren Gewalt der bischöflichen Rechtsbefugnis gar keinen Eintrag . . ."[70]. Wie sich die Autorität der Bischöfe nun genauer, sei es auf einem Konzil oder außerhalb des Konzils zum Petrusamt verhält, darüber schweigt sich das I. Vatikanum aus.

Das II. Vatikanum hat hier ohne Zweifel eine wichtige Ergänzung gebracht: die Lehre von der Kollegialität, vom Recht der Bischöfe, in der Nachfolge des Apostelkollegiums mit dem Papst als dem Nachfolger des hl. Petrus zusammen an der Regierung der Gesamtkirche teilzunehmen[71]. Das I. Vatikanum hat die Bischöfe gewiß nicht von einer kollegialen Teilhabe an der Leitung der universalen Kirche ausschließen wollen[72]. Es hat die Frage offen gelassen. Diese Teilnahme der Bischöfe an der Regierung der Gesamtkirche wird vor allem bei Gelegenheit eines ÖK praktisch[73]. Die Frage ist, wie sich nun tatsächlich auf dem II. Vatikanum das Zusammenspiel zwischen Petrusamt und dem Rest des Konzils gestaltet hat. Wir müssen gestehen, daß dieses Zusammenspiel nicht in allem befriedigte, und daß auch das II. Vatikanum ungelöste Fragen hinterlassen hat.

Es wurde schon bei der 1. Arbeitssitzung des Konzils am 13. 10. 1962 klar, daß die Konzilsväter nicht gesonnen waren, nur als Statisten einer Schaustellung der monolithischen Einheit der kath. Kirche aufzutreten.

Bei dieser Sitzung sollten die Konzilskommissionen gewählt werden. Die Römische Kurie hatte Listen dafür vorbereitet und erwartete wohl deren diskussionslose Annahme durch die Väter. Zu Beginn der Sitzung nahm Kardinal Liénart das Wort und verlangte im Namen der französischen Kardinäle einen Aufschub der Wahl, damit die 47 Bischofskommissionen untereinander Kontakt nehmen könnten, um Listen von kompetenten Kandidaten verschiedener Richtung und Nation aufstellen zu können. Nach ihm sprach Kardinal Frings im Namen der deutschen Kardinäle im gleichen Sinne. Die Sitzung wurde daraufhin durch den Präsidenten, Kardinal Tisserant, aufgehoben und für einige Tage hinausgeschoben. Der bekannte Konzilsberichterstatter R. Laurentin schreibt dazu in seinem Buch „Bilan de la première Session", er habe aus drei voneinander unabhängigen Quellen erfahren, der Papst sei über diesen freien und konziliaren Akt der Väter sehr befriedigt gewesen. Die Schlagzeilen französischer Zeitungen „Die französischen Bischöfe revoltieren auf dem Konzil" seien völlig aus der Luft gegriffen gewesen[74].

Es machten sich aber auch auf dem II. Vatikanum Tendenzen bemerkbar, die Freiheit der Konzilsväter einzuschränken. Kardinal Suenens kam in seinem bekannten Interview, das am 15. 5. 1969 in „Informations Catholiques Internationales" veröffentlicht wurde, darauf zu sprechen: „Ein Kurienkardinal behauptete, das Konzil könne die vorbereiteten Schemata, weil sie vom Papst approbiert seien, nur unwesentlich modifizieren, aber nicht verwerfen oder wesentlich abändern. Er vergaß dabei, daß der Papst die Schemata nur als Unterlagen für eine freie Diskussion approbiert hatte." — Jedenfalls hat das Konzil sich in keiner Weise an solche kuriale Meinungen gehalten, sondern hat die Schemata in aller Freiheit oft gründlich umgemodelt und manchmal sogar verworfen.

So wurde das Schema über die Missionen, obwohl sich Papst Paul VI. persönlich in der Konzilsaula für seine Annahme eingesetzt hatte, im November 1964 zur völligen Neubearbei-

---

[69] *G. Dejaifve*, Pape et Évêques au premier Concile du Vatican, Bruges 1961, 60. *Mansi* 51, 743 B. 932 B. 966 A etc.
[70] COD 790. [71] Lumen Gentium n° 22. [72] Vgl. *Bacht*, Primat und Episkopat 1564.
[73] Lumen Gentium 22. [74] *R. Laurentin*, Bilan de la première Session, Paris 1963, 18.19.

tung an die Kommission zurückgeschickt[75]. Bei der Behandlung des hart umstrittenen Schemas „De fontibus revelationis" griff Papst Johannes persönlich ein und gab eine Kompromißlösung: Eine neue gemischte Kommission unter dem Vorsitz der Kardinäle Ottaviani und Bea solle das Schema umarbeiten. Am 20. 12. 1962 hatten sich 1368 Väter für die Rückverweisung der Vorlage an die Kommission und 822 gegen diese Rückverweisung ausgesprochen. Es fehlten 100 Stimmen für die erforderliche Zweidrittelmehrheit. Trotzdem entschied der Papst zugunsten einer völligen Neubearbeitung, sogar durch eine neue Kommission[76]. Das Zusammenspiel zwischen Papst und Bischöfen war jedoch nicht immer so glücklich wie in diesem Fall.

Die bekannten Ereignisse am Ende der 3. Sitzungsperiode, im November 1964, die zu Eingriffen des Papstes in das Konzilsgeschehen führten, die von vielen als mit einer echten Kollegialität unvereinbar angesehen wurden, beweisen meines Erachtens, daß die Frage nach dem Verhältnis des Petrusamtes und dem Rest des Konzils bisher weder theoretisch noch praktisch befriedigend gelöst ist.

Am 19. 11. 1964 verlas der Generalsekretär Msgr. Felici zu Beginn der Sitzung „auf höhere Anordnung" eine Erklärung, der zufolge die am folgenden Tage vorgesehene Abstimmung über das 3. Kapitel der Konstitution „De Ecclesia", das die Lehre über die Kollegialität enthält, im Sinne einer „erklärenden Vorbemerkung" zu geschehen habe, die vom Konzil in keiner Weise durchdiskutiert und approbiert worden war. Damit sahen sich die Konzilsväter praktisch vor die Alternative gestellt, entweder das ganze Kapitel mit allen in harter Diskussion errungenen positiven Aussagen über die Kollegialität abzulehnen, oder es im Sinne einer von ihnen nicht gebilligten, sondern von oben auferlegten Erklärung anzunehmen. Den Papst wird zu diesem ungewöhnlichen Vorgehen der Wille bewogen haben, auch die widerstrebende Minderheit für das Kapitel zu gewinnen und jede mögliche Mißdeutung auszuschließen. Die Geschichte wird einmal darüber zu urteilen haben, ob diese Gründe ein solches Eingreifen in die Freiheit des Konzils rechtfertigten oder nicht. Wir stehen den Ereignissen zu nahe, um uns ein Urteil zu erlauben.

Am selben Tage verstärkten noch zwei weitere Ereignisse die Spannung. Der Papst änderte das fertige Ökumenismus-Dekret ab durch 19, zum Teil für die Nichtkatholiken recht anstößige „modi", die das Konzil einfach hinzunehmen hatte; oder es hätte die ganze Vorlage über den Ökumenismus ablehnen müssen. Ferner: die Abstimmung über die Erklärung über die Religionsfreiheit wurde durch Kardinal Tisserant, offenbar im Einvernehmen mit dem Papst, verhindert. Bei dieser Gelegenheit bestritt der Kardinal dem Konzil das Recht, über eine Frage der Prozedur abzustimmen, da diese — als Frage der Geschäftsordnung — vom Papst allein zu entscheiden sei. Und doch hatten am Vortag Präsidium und Moderatoren zusammen beschlossen, das Konzil über die Frage entscheiden zu lassen, ob man über das Schema über die Religionsfreiheit jetzt abstimmen wolle oder nicht. Der Papst lehnte eine von 441 Vätern unterzeichnete Bittschrift, die Abstimmung doch zuzulassen, die ihm sofort von einigen Kardinälen überbracht worden war, ab. Diese Ereignisse eines einzigen Tages stellten die Geduld der Konzilsväter auf eine harte Probe und bewiesen, wie problematisch das Verhältnis zwischen Petrusamt und dem Rest des Konzils immer noch ist.

Der schwerste Eingriff des Papstes war ohne Zweifel der, daß er dem Konzil die „Nota praevia explicativa" auferlegte. Wenn das Bischofskollegium ohne die Zustimmung seines Hauptes niemals handlungsfähig sein kann und wenn anderseits dieses Haupt jederzeit nach Belieben ohne Rücksicht auf den Rest des Kollegiums allein entscheiden kann, dann fragt es sich, ob dieses Kollegium noch mehr ist als ein bloßer Kronrat, dessen Tätigkeit völlig vom Gutdünken des Fürsten abhängig ist. Die „Nota praevia" berücksichtigt nur den Normalfall, nicht aber eine Notsituation wie etwa die, vor der das Konzil von Konstanz stand. Das Bischofskollegium muß in solchen Notsituationen um der Kirche willen auch ohne Haupt handlungsfähig sein. Es hat in Konstanz so gehandelt, und sein Vorangehen ist von der Gesamtkirche wenigstens durch die Anerkennung der Wahl Martins V. rezipiert worden. Will man etwa a priori behaupten, daß ein solcher oder ähnlicher Notstand sich in Zukunft nicht mehr ereignen kann? Die „Nota praevia" betont einseitig die volle Abhängigkeit des Kollegiums vom Papst, der jederzeit „ad placitum" (nach Gutdünken) auch allein handeln kann. In diesem „ad placitum" könnte man eine geradezu absolutistische Machtfülle ausgedrückt finden, wenn es nicht anschließend doch eingeschränkt wäre durch das „sicut ab ipso munere

[75] *Laurentin*, Bilan de la 3e Session, 223 ff. [76] *Laurentin*, Bilan de la première Session 128.129.

requiritur" (wie es von seinem Amt selbst her erforderlich ist). Ratzinger interpretiert den Text folgendermaßen: „Es kann somit nur besagen, daß der Papst bei seinem Handeln keinem äußeren Tribunal untersteht, das als Appellationsinstanz gegen ihn auftreten könnte, wohl aber an den inneren Anspruch seines Amtes, der Offenbarung, der Kirche gebunden ist. Dieser innere Anspruch schließt aber eine moralische Bindung an die Stimme der Gesamtkirche ohne Zweifel ein"[77].

In diesem Zusammenhang ist eine Äußerung des gegenwärtigen Präfekten der Glaubenskongregation Kardinal Šeper bemerkenswert, der bei der Bischofssynode des Jahres 1969 sagte: „Der Primat muß ausgeübt werden, nicht bloß nach subjektiven und willkürlichen Regeln, sondern *nach objektiven Normen*, die ihre Grundlage haben in der Offenbarung und der Tradition und die den sich wandelnden Bedürfnissen der Zeiten angepaßt sind"[78]. Diese objektiven Normen, die die Ausübung des Primats einschränken, hat auch das II. Vatikanum nicht genug klargestellt, und deshalb ist es kein Wunder, daß seine Beschlüsse über die Kollegialität von den nichtkatholischen Ostchristen als unzureichend angesehen werden. Nicht bloß die Abhängigkeit des Kollegiums vom Haupt, sondern auch die Abhängigkeit des Hauptes vom Rest des Kollegiums müßte geklärt werden, etwa im Sinne des von Kardinal Guidi beim I. Vatikanum vorgeschlagenen Canons, der mit Recht hervorhob, daß die Unfehlbarkeit dem Papst nicht getrennt von der Kirche zukommt, sondern in organischer Verbindung mit ihr und ihren Bischöfen. Auch wenn der Papst allein, ohne die physische Mitwirkung des Bischofskollegiums handelt — was er durchaus kann — so müßte dieser Akt doch innerlich kollegial sein, dürfte nie die Verbindung mit dem Kollegium verleugnen. Jedenfalls: wenn die Bischöfe gemäß dem II. Vatikanum das Recht haben, kollegial an der Regierung der Kirche teilzunehmen, dann muß der Papst dieses Recht respektieren, und darin allein liegt schon eine gewisse Abhängigkeit vom Kollegium, wenn es auch dem Papst zusteht, die Art und Weise dieser Teilnahme zu bestimmen.

Zum Schluß sei noch ein sehr positives Element des II. Vatikanums hervorgehoben, nämlich die Form der Verkündigung und Bestätigung seiner Beschlüsse durch den Papst. Es heißt nicht mehr wie im I. Vatikanum: „sacro approbante concilio", sondern: „una cum Patribus concilii" und dann: „quae *synodaliter* statuta sunt"[79]. Hier nimmt der Papst eine Formel wieder auf, die bei den Römischen Synoden des Altertums üblich war, so bei der Lateransynode des Jahres 649 unter Martin I.[80]. So sind also die Konzilsbeschlüsse nicht bloß, wie es bei früheren Konzilien den Anschein haben konnte, Dekrete des Papstes, denen das Konzil seinen Beifall spendet, sondern die Konzilsväter wirken mit dem Papst zusammen. Der Papst ist nicht bloß Haupt des Konzils, er steht nicht bloß *über* ihm, sondern er steht auch *in* ihm. Das ist das rechte Verhältnis zwischen Petrusamt und ÖK. Das müßte bis zum letzten durchgedacht und ernstgenommen werden. Dann und nur dann könnte vielleicht eine Form der Ausübung des Petrusamtes gefunden werden, die auch für die Kirchen des Ostens nicht mehr unannehmbar wäre.

---

[77] LThK, Das 2. Vat. Konzil, Band I, 356. [78] Osservatore Romano 13/14 — 10 — 1969.
[79] AAS 57 (1965) 67, vgl. *Laurentin*, Bilan de la 2e Session 188.
[80] Acta Romanorum Pontificum, Vol I, Vatikan 1943. 530.535 (Commissio ad redigendum Cod. Juris can. Or. Fontes. Series III, Vol. L.).

Abkürzungsverzeichnis:

ACO = Acta Conciliorum Oecumenicorum, ed. E. Schwartz, Berlin — Leipzig 1927 ff.

Acta Innocentii III = *Th. Haluščynskyi*, Acta Innocentii Papae III (1198—1216) in: Pontificia Commissio ad redigendum codicem iuris canonici orientalis, Fontes, Series III, Vol. II., Vatikan 1944.

Aubert = *R. Aubert*, Vatican I, Paris 1964.

Bacht, Primat und Episkopat = *H. Bacht*, Primat und Episkopat im Spannungsfeld der beiden Vatikanischen Konzile, in: Wahrheit und Verkündigung FS. f. M. Schmaus, München 1967, 1447—1466.

Butler = *C. Butler*, The Vatican Council, 2 Bände, London 1930.

Le Concile et les Conciles = Le Concile et les Conciles, Contribution a l'histoire de la vie conciliaire de l'Eglise, Chevetogne 1960.

COD = Conciliorum Oecumenicorum Decreta, edidit Centro di Documentazione, Istituto per le Scienze Religiose-Bologna, Basel 1962.

D-Sch = *H. Denzinger / A. Schönmetzer*, Enchiridion Symbolorum, Ed. XXXIII, Barcelona 1965.

Foreville, Latran = *R. Foreville*, Latran I, II, III et Latran IV, Paris 1965.

Gill, Constance = *J. Gill*, Constance et Bâle - Florence, Paris 1965.

Jedin, Die Geschäftsordnungen = *H. Jedin*, Die Geschäftsordnungen der beiden letzten Ökumenischen Konzilien in ekklesiologischer Sicht, in: Catholica 14 (1960) 105—118.

Jedin, Kleine Konziliengeschichte = *H. Jedin*, Kleine Konziliengeschichte, Die zwanzig Ökumenischen Konzilien im Rahmen der Kirchengeschichte, Freiburg 1959.

Das Konzil von Konstanz = Das Konzil von Konstanz, Beiträge zu seiner Geschichte und Theologie, FS. hg. v. *A. Franzen / W. Müller*, Freiburg 1964.

Laurentin, Bilan = *R. Laurentin*, L'enjeu du Concile; Bilan de la première Session etc. Paris 1962—1966 (5 Bände über das 2. Vatikanische Konzil).

Mansi = *J. D. Mansi*, Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio, Florenz 1702 ff.

Muratori = *L. A. Muratori*, Rerum italicarum scriptores. Mailand 1723—51.

OCP = Orientalia Christiana Periodica.

PL = *Migne*, Patrologia Latina.

Thils = *G. Thils*, La Primauté Pontificale, La doctrine de Vatican I, les voies d'une revision, Gembloux 1972.

de Vries, Chalkedon = *W. de Vries*, Die Struktur der Kirche gemäß dem Konzil von Chalkedon (451), in: OCP 35 (1969) 63—122.

de Vries, Ephesos = *W. de Vries*, Die Struktur der Kirche gemäß dem Konzil von Ephesos (431), in: Annuarium Historiae Conciliorum 2 (1970) 22—55.

de Vries, Innozenz III. = *W. de Vries*, Innozenz III. (1198—1216) und der christliche Osten, in: Arch. Hist. Pont. 3 (1965), 87—126.

de Vries, Konstantinopel III = *W. de Vries*, Die Struktur der Kirche gemäß dem III. Konzil von Konstantinopel (680—681), in: Volk Gottes, FS. f. J. Höfer, hg. von *R. Bäumer / H. Dolch*, Freiburg 1967.

de Vries, Nicäa II = *W. de Vries*, Die Struktur der Kirche gemäß dem II. Konzil von Nicäa (787) in: OCP 33 (1967), 47—71.

Wolter-Holstein, Lyon = *H. Wolter / H. Holstein*, Lyon I et Lyon II, Paris 1966.

GEORG HAGER

Zielgruppen der Tourismuspastoral

I. Das Dienstleistungspersonal

1. *Soziologische Gegebenheiten*

Der beruflichen Tätigkeit entsprechend hat das Dienstleistungspersonal im Freizeitsektor immer dann Dienst, wenn andere Freizeit haben. Der Schwerpunkt liegt am Abend, an den Wochenenden und in den Urlaubssaisonen. Daraus ergibt sich für viele eine Desintegration zur Gemeinde und zur Gesellschaft. Die Mitglieder dieser Berufsgruppen sind sehr unterschiedlichen Belastungen ausgesetzt; sowohl kurzzeitig wie langzeitig gesehen[1]. Sie haben beruflich fast alle in erster Linie mit den Menschen zu tun, da es überwiegend sich um Dienstleistungen handelt, die von ihnen angeboten werden. Eine Rationalisierung in diesem Bereich ist nur sehr beschränkt möglich. Das Personal rekrutiert sich zu einem großen Teil aus angelernten Kräften verschiedenster Nationalität. Es fehlt ihnen auch die in anderen Berufen übliche Sicherheit: mangelnder Schneefall kann z. B. schon zur Entlassung führen.

Eine weitere soziologische Gegebenheit darf nicht übersehen werden: die Bedrohung des Familienlebens in Kreisen des Dienstleistungspersonals. Besonders betroffen sind davon die kleinen Pensionen, die Privatvermieter, die Familienbetriebe. Es ist oft rein räumlich schon — obwohl gesetzlich vorgeschrieben — keine Trennung des Wohnbereiches der Familie vom Aufenthaltsbereich der Gäste möglich. Die Privatsphäre wird gestört, es besteht keine Möglichkeit mehr zum innerfamiliären Gespräch. Die Kinder werden nervös, weil sie keinen geordneten Lebensraum mehr vorfinden.

Aber auch die Familien von Hoteliers sind starken Belastungen ausgesetzt, schon allein dadurch, daß Mann und Frau oft einen unterschiedlichen Lebensrhythmus haben: Die Frau und Mutter muß um 7 Uhr das Frühstück für die Kinder fertig und diese versorgt haben, der Mann ist vielleicht erst um 4 Uhr früh ins Bett gekommen. So ist es nicht nur an einem Tag, sondern durch Wochen und Monate hindurch fast jeden Tag, und das Jahr für Jahr wieder. Wenn die Kinder Ferien haben, haben die Eltern am wenigsten Zeit, sich um sie zu kümmern und kommen schon gar nicht dazu, mit den Kindern jetzt selbst auf Urlaub zu gehen. Ist die Saison vorüber und die Eltern hätten Zeit für einen Urlaub, dann sind die Kinder wieder in der Schule. Der Ausweg, die Kinder in ein Heim zu geben, löst diese Probleme nur zum geringeren Teil.

2. *Psychologische Gegebenheiten:*

Das Dienstleistungspersonal ist besonders charakterisiert durch den Streß, unter dem es zu arbeiten hat. Dieser ist hervorgerufen durch die spezielle soziologische Struktur des Berufes, aber oft auch durch die Umwelt, in der der Dienst ausgeübt werden muß. Diese Zielgruppe ist besonders dadurch gefährdet, daß aus der Begegnung mit den Gästen falsche Leitbilder entstehen. Viele vom Personal haben nicht die für ihre Aufgabe erforderliche Menschenkenntnis, werden dadurch ausgenützt und zu Opfern ihrer eigenen Ahnungslosigkeit. Die fehlende Integration im Ort, im Betrieb, in der Umwelt führt zu Frustrationen. Viele identifizieren sich nicht mit ihrem Beruf, sondern betrachten ihn nur als einen „Job", mit dem man ganz gut verdienen kann, wenn man „hinhaut". Das Resultat ist aber meist ein Mensch, der am Ende der Saison auch körperlich am Ende und innerlich ausgelaugt ist. Mangelnde Integration, Frustration im Beruf und der dauernde Streß führen zu Ersatzhandlungen: Man besucht die

[1] Stoßzeiten bei den täglichen Mahlzeiten, Spitzenbelastungen in jeder Hochsaison u. dgl.

Bar im Nachbarhotel, fängt einen Flirt nach dem anderen an, sucht in Sex und Alkohol eine Ersatzbefriedigung.
Da die Angehörigen dieser Zielgruppe sehr verschiedenen Betätigungen nachgehen, vom Chef bis zum Liftboy, vom Beamten bis zur Bäuerin (die einen kleinen Nebenverdienst sucht), wäre es an sich notwendig, viel ausführlicher auf die einzelnen Menschengruppen einzugehen. Dies würde aber den Rahmen dieser Arbeit weit übersteigen. Die kurzen Andeutungen, die gemacht wurden, mögen dem Leser ein Bild geben von der Vielfalt der soziologischen und psychologischen Probleme, die gerade auf dem Sektor der Freizeit-Dienstleistungsberufe heute zu finden und auch seelsorglich relevant sind.

3. *Die seelsorglichen Gegebenheiten*

Hier ist einmal das traditionelle Mißtrauen der Kirche dem Wirtshaus gegenüber zu sehen[2]. Nun ist es wohl unbestritten, daß die Fuhrleute in den Gasthäusern die saftigsten Flüche von sich gaben und die sonst eher im Verborgenen geübte sexuelle Freiheit im Gasthaus weniger verborgen getrieben wurde. Daß sich dadurch mancher fromme Seelsorger um die Früchte seiner Arbeit bedroht sah und böse war auf das Gastgewerbe, darf einem nicht wundernehmen. Ein traditionelles Mißtrauen seitens der Kirche dem Gastgewerbe gegenüber kommt in den Moralbüchern des 19. Jh., mit denen der Großteil des heutigen Pfarrklerus erzogen wurde, recht eindeutig zum Ausdruck. Das Ausgangsklima für eine Gastgewerbeseelsorge ist dadurch sehr belastet. Die pastorale Situation ist weiters gekennzeichnet durch die Freizeitsverschiebung im Leben des Dienstleistungspersonals. Das Freizeit-Dienstleistungs-Personal hat, wie schon der Name sagt, im wesentlichen dann Dienst, wenn die übrigen Leute Freizeit haben. Das pastorale und kirchliche Angebot der Gemeinden wird aber hauptsächlich zur Zeit angesetzt, da das Gros der Leute frei hat. Damit ergibt sich für die Beschäftigten in der Freizeitindustrie, daß diese am normalen Gemeindeleben nicht teilnehmen können. Charakteristisch ist auch das Fehlen jeder ausgebauten kategoriellen Seelsorge, obwohl unter jenen Menschengruppen, die heute von der kategoriellen Seelsorge erfaßt werden, kaum eine Gruppe zahlenmäßig so stark ist, wie das Gastgewerbepersonal. Eine weitere pastorale Schwierigkeit besteht in der großen Mobilität des Personals, das je nach Dauer der Saison(en) oft nur wenige Monate am gleichen Ort bleibt. Die arbeitsmäßige Überbelastung in der Saison mit effektiven Arbeitszeiten bis zu 14, ja 16 Stunden am Tag steht auch in Konkurrenz zu Forderungen der Kirche bezüglich der Teilnahme am Gemeindeleben.

4. *Pastorale Aufgaben*

Die Hilflosigkeit kirchlicher Kreise dieser Frage gegenüber kommt vielleicht recht deutlich heraus, wenn man sich die Texte des Österreichischen Synodalen Vorganges durchsieht. Im Abschnitt II/10. Probleme der Freizeitgesellschaft sind auf 12 Seiten Text genau 3 Zeilen den Beschäftigten in der Freizeitindustrie gewidmet. Sie lauten: „Eine Aufgabe der Fremdenverkehrsseelsorge wird es sein, auch auf die beruflichen und menschlichen Probleme der zahlreichen Beschäftigten in der Freizeitindustrie und im Fremdenverkehrsgewerbe näher einzugehen"[3]. Dabei wird nur gesagt, daß etwas geschehen soll, aber nicht, was geschehen soll.
Im deutschsprachigen Raum gibt es ein gutes Modell der Gastgewerbeseelsorge in der Schweiz durch die HORESA. Wie weit dieses Modell auf andere Länder und deren Verhältnisse zu übertragen ist, muß allerdings geprüft werden. Im wesentlichen kann

[2] Abgesehen von den Einzelfällen, in denen der Pfarrer selbst als Pfründe ein Wirtshaus betrieben hat, wurde in den Predigten unserer Vorgänger das Dorfwirtshaus, die „Synagoge des Satans", oft arg angegriffen.
[3] Zum Vergleich: Im gleichen Dokument wird in neun Zeilen über die Gestaltung von Kirchenplätzen gehandelt.

man auf Grund bisher gemachter Versuche in Österreich und der BRD folgende Anregungen weitergeben: Es müßte von den Diözesen her die Gastgewerbeseelsorge endlich als ein notwendiger Teil einer speziellen kategoriellen Seelsorge gesehen werden und dafür die erforderlichen Leute — Priester wie Laien — ausgebildet, freigestellt und finanziell unterstützt werden. Das Beispiel der Schweiz zeigt, daß es ohne einen eigenen hauptberuflichen Gastgewerbeseelsorger schwer möglich sein wird, eine geordnete Betreuung vor allem der mobilen Mitglieder dieser Berufsgruppe zu erreichen.
Die Pfarreien haben aber auch eine Aufgabe: die Leute dieser Zielgruppe müssen auf ihren Einsatz vorbereitet werden. Dies geschieht am besten im Entsendegebiet, wo sie sich in der Zwischensaison aufhalten. Sie müssen von der aufnehmenden Gemeinde während der Saison in berufsbegleitender Weise betreut werden und müssen nach der Saison mit ihren desintegrierenden Effekten wieder in eine Gemeinde integriert werden. Als konkrete Möglichkeiten bieten sich an: Saisonvorbereitungstage für Gastwirte, Vermieter und deren Personal, spezielle Kurse spiritueller Art für diese Berufsgruppen zu Zeiten, in denen diese dafür auch zugänglich sind, Einsatz aller pfarrlichen Möglichkeiten, die eine Integration des Gastgewerbepersonals fördern[4], Freizeitangebote vor allem für Jugendliche, Öffnung der Pfarrheime für Aufenthalte während der Zimmerstunden, Organisation von Urlaubsmöglichkeiten nach der Saison, fallweise Gottesdienste in Hotels für deren Personal, Aussprachemöglichkeiten, soziale Hilfsdienste in Notsituationen (Schwangerschaft, Krach mit Mitarbeitern), Rechtsberatung, gegebenenfalls ärztliche und psychiatrische Hilfe.
Drei Dinge scheinen sehr wesentlich zu sein: 1. die positive Grundeinstellung der Kirche dem Dienstleistungspersonal gegenüber, 2. der Einsatz hauptamtlicher und speziell dafür geschulter kategorieller Seelsorger und 3. die aktive Mitarbeit der aufnehmenden und entsendenden Gemeinden an einem pastoralen Gesamtkonzept.

II. Die Gäste

1. *Soziologische Gegebenheiten*

Jede TP am Gast muß sich der Verschiedenheit der Gäste bewußt sein. Gäste unterscheiden sich nach der Dauer ihres Aufenthaltes: Durchreise, Nächtigung, Weekendaufenthalt, Urlaubsaufenthalt, Zweitwohnung bringen je verschieden lange Aufenthalte am Gastort mit sich und damit auch ganz verschiedene Beziehungen zu den Menschen und Einrichtungen des Ortes und auch der Kirche.
Gäste unterscheiden sich je nach der Art ihres Aufenthaltes: im Luxushotel, im Gasthof, in der Pension, beim Privatvermieter, bei den „Ferien am Bauernhof", am Campingplatz, im Wochenendhaus, im Appartement sind jeweils verschiedene Gästegruppen anzutreffen.
Der Grad der seitens des Gastes gesuchten und seitens des Gastgebers vermittelbaren Integration mit dem Ort und dessen Bewohnern hängt sehr davon ab, wo einer seinen Urlaub verbringt. Beim Privatvermieter und am Bauernhof ist größte Nähe zwischen Gastgeber und Gast gegeben, im Appartement und Wochenendhaus oft am wenigsten.
Gäste unterscheiden sich nach dem Zweck ihres Aufenthaltes. Ob der Zweck die Teilnahme an einem Kongreß, eine Studienreise, eine Kur, eine Wallfahrt oder Erholung oder Sport ist, bestimmt wesentlich die Einstellung des Gastes.
Ein weiterer Unterschied besteht unter Gästen, die mit einer Gruppenreise gekommen sind, und Gästen, die als Einzelreisende den Ort aufsuchen, zwischen Gästen, die mit Familie auf Urlaub gehen, oder die gerade aus der Familie in irgendeiner Form ausbrechen wollen und als Einzelreisende ankommen. Für die Betreuung ist außerdem

[4] Z. B. spezielle Grußbriefe, Pfarrbriefe, Korrespondenz mit der Heimatpfarre, Hereinnahme in pfarrliche Gruppen und Aktivitäten u. a. m.

noch ein Unterschied, ob es sich um Inländer oder Ausländer handelt, ob sie der Sprache mächtig sind oder nicht, ob am Urlaubsort überhaupt jemand ihre Sprache spricht oder nicht.

2. *Psychologische Gegebenheiten*

Die soziologischen Verschiedenheiten unter den Gästen bedingen in den meisten Fällen auch verschiedene psychologische Voraussetzungen. Es ist ein Unterschied, ob ein Gast Erholung, Entspannung, Ruhe oder Erlebnisse, Betriebsamkeit, Abwechslung und Wirbel wünscht, ob er den Kunstgenuß (Festspiele), menschliche Begegnung oder Einsamkeit in der freien Natur sucht. Über das Wunschdenken und das wirkliche Verhalten im Urlaub gibt es zahlreiche wissenschaftliche Untersuchungen, auf die hier aber nicht näher eingegangen werden kann.

3. *Pastorale Gegebenheiten*

Die TP hat einmalige Chancen, weil sie den Menschen dann zu erfassen und zu betreuen versucht, wann er am meisten Freizeit hat. Als positive Punkte in der Situation des Gastes können angeführt werden: Die Leute haben Zeit, sind weniger verkrampft, dadurch oft auch zugänglicher für das Gespräch, sie sind kontaktfreudiger, stehen nicht unter dem Sozialdruck der Arbeitswelt und des Wohnviertels, bringen oft eine natürliche Neugierde mit sich. Die Rollenerwartung, die dem Gast entgegengebracht wird (oder die der Gast meint, daß sie von ihm erwartet wird, auch wenn dies gar nicht der Fall ist), wirkt sich oft positiv aus. Er meint z. B., daß man im katholischen Dorf von ihm erwartet, daß er am Sonntag in die Kirche geht, also geht er. Tatsache ist, daß bei gleichen Herkunftsorten der Gäste, also vermutlich religiös ähnlicher Grundstruktur, die prozentuelle Teilnahme am Sonntagsgottesdienst seitens der Gäste zwischen 30 Prozent in Tiroler Landgemeinden und 3 Prozent in Jugoslawien schwankt.

Negative Aspekte seitens des Gastes treten oft auf, weil die soziale Kontrolle der Umwelt fehlt. Weil der Gast annimmt, daß ihn niemand kennt, erlaubt er sich Freizügigkeiten, die er sich zu Hause nie leisten würde, sei es in der Art, sich zu kleiden (oder zu entkleiden), im Umgang mit Personal, im sexuellen Verhalten usw. Angeregt durch gewisse Presseerzeugnisse kommt er mit Leitbildern in den Urlaub, die zu provokantem Fehlverhalten führen. Bedauerlich ist auch seine Verständnislosigkeit für die Lage der Einheimischen sowie des Personals am Urlaubsort. Die entscheidendste Gegebenheit am Urlaubsort in pastoraler Hinsicht ist der Zeitfaktor. Je länger und je öfter ein Gast in den gleichen Ort kommt, desto eher kann seitens der TP für solche Gäste als pastorale Zielgruppe etwas getan werden.

4. *Pastorale Aufgaben*

Träger der pastoralen Aufgaben am Gast ist fast ausschließlich die aufnehmende Gemeinde und ihr Seelsorgeteam. Die Bemühungen müssen freilich gefördert, ergänzt und eventuell auch koordiniert werden durch diözesane und nationale Stellen, vor allem hinsichtlich der Ausbildung von Priestern und Laien, der Erstellung von Behelfen und der Betreuung von Sondersituationen, die die personellen und finanziellen Möglichkeiten der Pfarre übersteigen, wie etwa die Betreuung der Campingplätze und vieler Wintersportzentren, die sich schon rein räumlich oft weit außerhalb der Pfarrorte entwickelt haben.

Die pastoralen Aufgaben für den Gast im liturgischen Bereich wären: Gottesdienstzeiten, die dem Lebensrhythmus der Gäste angepaßt sind (die Unterschiede zwischen Sommer- und Wintersaison beachten!), müssen optimal angesetzt werden. Die Anzahl der Gottesdienste soll auf das unbedingt erforderliche Ausmaß eingeschränkt werden, aber wenn notwendig auch vorübergehend erweitert werden. Gottesdienstgestaltung soll ansprechend und die Gäste mit einbeziehend gestaltet werden. Im Allgemeinen wird man versuchen, die Gäste in die einheimische Gottesdienstgemeinde zu integrie-

ren. Dies geschieht vor allem durch die besondere Begrüßung von seiten des Zelebranten oder eines Laien (ev. mehrsprachig), durch persönliche Ansprache und Eingehen auf die Urlaubermentalität in der Predigt, durch Liedauswahl (bei der Rücksicht genommen wird auf das im Gästekreis bekannte Liedgut), Bereitstellen genügender Texte, durch Information über den Gottesdienstablauf und die aktive Mitgestaltung durch Gäste, die man bittet, Dienste als Vorbeter, ev. als Vorsänger oder Organist zu übernehmen.

An manchen Orten wird es notwendig sein, fallweise (etwa an bestimmten Wochenenden mit besonderem Zustrom) oder sogar regelmäßig zusätzliche eigene Gästegottesdienste zu halten. Dies trifft vor allem für die schon räumlich entfernten Freizeitzentren, wie Campingplätze und Schigebiete zu. Da dort meist die sonst in der Pfarrei beim Gottesdienst vorhandene liturgische Kerngemeinde fehlt und die Gäste unter sich sind, ist der Vorbereitung und aktiven Mitgestaltung des Gottesdienstes durch die Gäste besonderes Augenmerk zu schenken. Erfahrungsgemäß werden in dieser Situation Leute liturgisch aktiv, die zu Hause nie irgendwelche liturgische Dienste übernommen haben. In besonderen Situationen ist auch an die Abhaltung von Wortgottesdiensten durch Diakone oder Laien zu denken, wenn sonst kein Sonntagsgottesdienst möglich wäre. Hier ergäben sich auch viele Möglichkeiten, ökumenische Gottesdienste zu halten.

Das beste liturgische Angebot nützt dem Gast nichts, wenn es ihm nicht bekannt ist. Der Werbung ist hier ein ganz besonderes Augenmerk zu schenken. Werbemöglichkeiten wären: Gottesdienstplakate in großer Zahl an allen Umschlagplätzen des Tourismus: im Frühstückszimmer des Privatvermieters, in den Pensionen und Hotels, in Cafés, Restaurants, Wartezimmern, an Autobus-, Bahn-, Seilbahn-, Lift- und Schiffsstationen, in den Schalterräumen der Geldinstitute, der Post, der Gendarmerie, des Fremdenverkehrs-Vereins usw. Sehr vorteilhaft ist es, auf den Plakaten auch die Vorabend-, Spät- und Sonntagsabendmessen benachbarter Orte anzugeben. Auch regionale Plakate für eine ganze Fremdenverkehrsregion haben sich sehr bewährt. Für Durchreisende können auch an den Ortseinfahrten aufgestellte Gottesdiensttafeln eine Hilfe sein.

Eine weitere Möglichkeit sind Grußbriefe für die Gäste. Den rein pfarrlich erstellten Grußbriefen ist hier der Vorzug zu geben. Ein bischöflicher Grußbrief ist wohl eine nette Geste, aber die Leute kommen nicht mit dem Bischof zusammen in ihrer Freizeit, sondern eher mit dem Pfarrer eines konkreten Urlaubsortes, und zu diesem hin soll mit dem Grußbrief der Weg geöffnet werden. Der Seelsorger soll sich damit vorstellen, in die Gemeinde einladen, das pastorale Angebot der Pfarre vorstellen, von den Gottesdiensten über Beicht- und Aussprachemöglichkeiten bis zu Kanzleistunden und Ausleihzeiten von Büchereien etc.

Im Bereiche der Verkündigung gibt es außer Wortgottesdienst und einer ansprechenden Predigt noch viele andere Möglichkeiten. Chorkonzerte, Orgelkonzerte, geistliche Abendmusik in der Kirche, Meditationsmusik stellen eine Gruppe weiterer Möglichkeiten innerhalb des Kirchenraumes dar. Durch gut ausgewählte Texte zwischen den einzelnen Vortragsstücken lassen sich solche Veranstaltungen zu richtigen Wortgottesdiensten ausbauen. Kirchenführungen, bei denen nicht nur die Kunstschätze gezeigt, sondern vor allem deren religiöser Sinn und Aussage erläutert werden, sind ein weiteres Mittel im Bereiche der Verkündigung. Gute Erfahrungen in Kurorten wurden oft mit Bildbetrachtungen gemacht. Durch Verwendung möglichst weniger Bilder und Texte kann man sich vor textlicher Überladung und unruhigem Ablauf hüten und der privaten Meditation mehr Raum geben.

Auch im außerkirchlichen Raum bestehen viele Möglichkeiten, seitens der Pfarre für die Gäste tätig zu werden. Der Bogen der versuchten und gelungenen Experimente spannt sich von pfarrlichen Begrüßungsabenden, Lichtbildervorträgen, Filmvorführun-

gen, Diskussionsrunden, Gästestammtisch, Kaffeekränzchen für die Alten, Song-Festivals für die Jugend bis hin zu Vorträgen und Hobbyangeboten. In der Wintersaison ist es notwendig, vor allem der Gestaltung des Hl. Abends und der Weihnachtsfeiertage das Augenmerk zu schenken. Den Gastwirten und Vermietern können entsprechende Feierunterlagen für den Hl. Abend angeboten werden.

In Touristenpfarreien darf auch der Schriftenstand mit den Kleinschriften und die Pfarrbücherei nicht übersehen werden. Das Image einer Pfarre wird vielfach geprägt von dem, was der Gast bei seinem ersten Bummel durch den Ort beim Kirchenportal am Schriftenstand findet. Dort gehörte auch der Grußbrief hin zur freien Entnahme für alle Gäste.

Weitere Möglichkeiten, ihre Dienste anzubieten, hat die Pfarre, wenn sie einen eigenen Kindergarten führt und diesen auch für Gäste-Kinder als Saisonkindergarten öffnet. Die Öffnung der Pfarrheime und Jugendheime als Begegnungsraum zwischen Gästen und Einheimischen böte viele pastorale Kontakte. Gerade im Bereich der brüderlichen Dienste hängt es sehr von der Nachfrage seitens der Gäste und den Möglichkeiten in personeller und finanzieller Hinsicht ab, was man planen kann. Der Phantasie ist hier ein breiter Raum gelassen.

Das wichtigste aber bei allen Angeboten ist: sie müssen den örtlich vorgegebenen Verhältnissen entsprechen, gut vorbereitet sein und vor allem gut bekannt gemacht werden. Gute Information und Werbung garantiert in den meisten Fällen bereits die Hälfte des Erfolges. Bei keiner Planung darf daher vergessen werden, gleichzeitig auch einen genauen, gut überlegten Informations- und Werbeplan zu erstellen.

Zusammenfassung

In zwei Beiträgen[5] wurde versucht, die Zielgruppen der TP herauszustellen. Das besondere Anliegen ist dabei, aufmerksam zu machen, daß TP nicht nur das Hobby einiger alpenländischer Landpfarrer sein kann, sondern daß jeder Seelsorger in Stadt und Land in irgendeiner Weise für eine der genannten Zielgruppen der TP zuständig ist. Es galt zu zeigen, daß die TP nicht bloß eine Sonderseelsorge in Sondersituationen wie etwa auf Campingplätzen etc. neben der Cura ordinaria ist, sondern daß sie heute einen wesentlichen Bestandteil der Cura ordinaria ausmacht[6].

Texte des Kirchlichen Lehramtes

Allgemeines Direktorium für die Touristenseelsorge, Trier 1970; Motuproprio über die Wanderseelsorge, Instruktion der Bischofskongregation über die Seelsorge unter den Wandernden, Trier 1971; Texte des 2. Vatikanischen Konzils: Freizeit — Apostolat, in: Dekret über das Laienapostolat 13. 14; Kirche und Welt 61. Freizeit und Kirche: Bischofsdekret 12; Freizeit — Kultur: Kirche und Welt 54; Notwendigkeit der Freizeit: Kirche und Welt 67; Sinn der Freizeit: Kirche und Welt 61.

---

[5] Siehe „Freizeit und Saison" in ThPQ 123 (1975), 251—260.

[6] Kardinal König hat für die Erzdiözese Wien ein Amt geschaffen für die Probleme des modernen Tourismus. Zu den vordringlichsten Programmpunkten des Amtes gehören: Gottesdienst auf Campingplätzen, auf dem Flughafen, bei Volksfesten und in den Erholungsorten; pastorale Angebote an die Erholungsuchenden in Kurorten, Kontakte mit den Hotels und Gaststätten, um den Angehörigen dieses Berufsstandes leichter das Mitleben mit der Religion zu ermöglichen. S. Kathpress Nr. 264 v. 14. 11. 1975, Beilage.

Das Tourismuszentrum Neustift bei Brixen (I - 39042) veranstaltet in der Wintersaison 1976 folgende Kurse: 9. bis 13. 2. „Gastgeber - Gäste - Kirche", Fragen und Wege. Grundkurs für Tourismuspastoral für Seelsorger und Laienmitarbeiter; 8.—12. 3. „Kunst und Pastoral", Kunstdenkmäler im Dienste der Tourismuspastoral.

RAFAEL J. KLEINER

Erweckung der Jugend für die Glaubensgemeinschaft

Bemerkungen zu Besinnungs- und Schulentlaßtagen.

I. Einleitung

Viele junge Leute sind für Jesus offen. Sie identifizieren sich mit dem Slogan „Jesus ja — Kirche nein". Jesus hat gerade die Jungen für seine Bewegung gewinnen wollen, sie ermuntert zum gläubigen Engagement. Er blickte den fragenden Burschen voll Zuneigung an (Mk 10, 21) und traute ihm etwas zu. Wie machen wir das heute?

1. *Zur Eingrenzung des Themas ist zu bemerken:* Vf war 16 Jahre in der Pfarrseelsorge tätig, seit 8 Jahren leitet er Besinnungs- und Schulentlaßtage für 14- bis 18jährige in der Erzdiözese Salzburg, oft zusammen mit Laienkatecheten, Jugendleitern, Pastoralassistenten und Psychologen. Hier behandelt er nur diesen Sektor und diese Altersphase. Die Erfahrungen wurden miteinander diskutiert, dennoch stellt er alles aus einer subjektiven, partiellen Perspektive dar. Er will damit zum gemeinsamen Suchen nach konkreten, evangeliums- und jugendgemäßen pastoralen Angeboten etwas beitragen.

2. *Christliche Initiation ist ein langer Prozeß.* Diese Einsicht hat sich in den neuen Büchern zur Sakramentenspendung durchgesetzt, nachdem sie in der Katechese schon früher den Aspekt der Indoktrination zurückgedrängt hatte. Der Katechumene bedarf während seines Weges zur vollen Eingliederung in die Kirche der Begleitung durch die Glaubensgemeinschaft (Familie, Schulklasse, Jugendgruppe) und der ständig neuen Erweckung zum Glaubensvollzug in den je verschiedenen Situationen und Phasen. Punktuelle „religiöse Übungen und sakramentale Praktiken" bringen nur wenig oder keine heilende Frucht, wenn sie auf die Glaubens(un)reife kaum Rücksicht nehmen, nicht in diesen Prozeß stufenweiser Initiation organisch integriert werden.

3. *Erfordernisse und Schwierigkeiten der Jugendpastoral* ergeben sich aus dem Gesagten. Diese darf sich nicht nur vom Ziel leiten lassen, Jugendliche für die Kirche zu „rekrutieren", sie muß auch absichtslos und selbstlos den jungen Leuten helfen wollen bei ihrer Suche nach Lebenssinn, nach menschlicher Selbstentfaltung und Befreiung von negativen Erb- und Milieufaktoren, nach Räumen christlichen Zusammenlebens, nach Einübung ins Erwachsensein. Tiefverwurzelt und weitverbreitet sind Mißtrauen und Distanz der Jugend gegenüber den institutionellen Gestalten der Kirche. Die aus der Zeit des 2. Weltkriegs stammende Elterngeneration hat den Jungen wenig christliche Einstellungen und Verhaltensweisen vermittelt, die Burschen und Mädchen sind schon während der Pflichtschulzeit kaum in die Glaubensgemeinschaft „eingeführt" worden. Träger und Strukturen, Inhalte und Medien der kirchlichen Jugendarbeit sind diesen Herausforderungen weder quantitativ noch qualitativ gewachsen. Pfarren und andere Institutionen sind zu wenig „Gemeinschaften", um den Jugendlichen eine hilfreiche Begleitung, eine „kollegiale Patenschaft" anbieten zu können. Man hat eher Angst vor ihnen, die doch als künftige Eltern die Weitergabe des Evangeliums, das Weiterleben christlicher Gemeinden bewältigen sollen. Das Maß der inneren Emigration läßt sich schon am anwachsenden Exodus der 20- bis 30jährigen aus der Institution beim Anlaß der Kirchensteuereintreibung ahnen.

4. *Die Grenzen der Schul- und Gemeindekatechese* sind durch inhaltliche Vertiefung und methodische Erneuerung wohl hinauszurücken, nicht aber abzuschaffen. Die Schulkatechese erreicht einstweilen noch fast alle Getauften mit Ausnahme der Lehrlinge; ihre erweckende und gemeindebildende Wirkung ist aus bekannten Gründen

weder tief noch bleibend. Gemeindekatechese hingegen gibt es häufig nur anläßlich der Erstkommunion, Erstbeichte und Firmung. Wenigstens in diesem Bereich zeigt sich eine wachsende Mitarbeit der Eltern als Gruppenleiter. Die Grenzen all dessen zeigen sich beim Milieuwechsel des Jugendlichen (Eintritt in den Arbeitsprozeß als Lehrling, in eine AHS, Umzug von der Heimatgemeinde in den Schulort, Ableistung des Präsenzdienstes, Ansiedlung in der Stadt). Nur selten gelingt ein „Auffangen" des Neuankömmlings von seiten der entsprechenden kirchlichen Gemeinschaft (Pfarre, KAJ, KSJ, KHJ). Katechese ohne bergende Gemeinschaft Gleichgesinnter, ohne organisch angesetzte Erweckung zum christlichen Vollzug des Lebens stößt bald an ihre Grenze

5. *Über die Teilnahme katholischer Schüler* an religiösen Übungen und Veranstaltungen haben z. B. das Katechetische Amt der Erzdiözese Salzburg und der Landesschulrat dortselbst eine Vereinbarung getroffen[1], die im allgemeinen hier schon seit 1962 bestand und in ähnlicher Form auch in anderen österr. Bundesländern und Diözesen gehandhabt wird. Neben anderen Regelungen (Schülergottesdienste, örtliche kirchliche Feiern, Firmtage u. ä.) werden für den Sakramentenempfang an mittleren Schulen und Oberstufen der Höheren Schulen und Polytechnischen Lehrgängen sechs Stunden, an Volks-, Haupt- und Sonderschulen sowie an Unterstufen der AHS zwölf Unterrichtsstunden pro Klasse und Schuljahr freigegeben. Bei Volksmissionen wird den Schülern ein Fernbleiben vom Unterricht bis zu sechs Stunden erlaubt. Wenn Schulentlaßfeiern von den Religionsgemeinschaften stattfinden, kann der gesamte Schultag hiezu verwendet werden. Ähnliche Bestimmungen gelten für Tirol[2]. Anläßlich dieser Rechtslage ist zu wünschen: Diese Möglichkeiten sollten — bei Respektierung der freien Entscheidung der Schüler zur Teilnahme — tatsächlich benützt werden, und das in einer vor der Jugend pastoral verantwortbaren und für die Gemeindebildung möglichst wirkungsvollen Weise. Auf dieses spezielle Angebot wird nun im folgenden eingegangen.

II. Ziele dieses Angebots

Selbstverständlich geht es hier um viel mehr als äußerliche religiöse Übungen und Veranstaltungen; es geht um eine Art der Einübung in hier und jetzt vollzogenen christlichen Glauben, um erlebte und bejahte Zugehörigkeit zur Heilsanstalt Kirche, um Training für spätere Bewährung. Es geht um das „Unterscheidend Christlich-Kirchliche" der Arbeit nicht bloß an oder für, sondern auch mit und durch die Jugend. Konkrete Initiativen müssen an klaren Zielvorstellungen orientiert und auch mit den Adressaten abgesprochen sein.

1. *Die Suche nach dem Totalitätsanspruch im eigenen Leben* ist in dieser Phase (14- bis 18jährige) stark bemerkbar. Sie fordern von ihrer Umgebung ein Maximum an Echtheit, Gerechtigkeit, Verständnis, Wahrhaftigkeit, Vertrauen, Respektierung ihrer Selbstbestimmung, erschöpfende Antworten auf ihre Fragen nach Wurzel und Ziel ihres Daseins, Soseins und Zusammenlebens. Oft suchen sie unbewußt nach einem alles umgreifenden Zentrum für ihre Erlebnisse, Ängste, Erwartungen an Menschen, Dingen, Situationen. Sie ahnen, daß sie vom eigenen Leben, vom Mitmenschen, von einem oft noch unartikulierten Ruf total und unbedingt beansprucht werden. Sie begegnen einer Mehrzahl von um sie werbenden Lebensentwürfen, möchten damit experimentieren, sich selbst erforschen, ohne jenen gegenüber endgültig Stellung zu beziehen. Aber sie spüren, daß sie von etwas (jemand) Letztem total eingefordert werden. Wer hilft ihnen selbstlos, sich dessen bewußt, für diese Wahl gerüstet, mit dem Angebot des Entwurfes Jesu entsprechend konfrontiert zu werden?

---

[1] Erzbischöfliches Verordnungsblatt Salzburg Nr. 6/1975, 106 ff, und Verordnungsblatt des Landes Salzburg, Nr. 53, Zl. 1-1053-75.

[2] Erzbischöfliches Verordnungsblatt Salzburg, Nr. 115/1967, 168.

2. *Die Transformierung von Lebens- in Glaubenserfahrung* ist wohl ein wesentliches Element des ganzen christlichen Glaubensweges, soll Gott nicht „Lückenbüßer", unser Bekenntnis zu Christus nicht weltloser „Überbau", unsere Kirchengliedschaft nicht lebensunwirksame „Rechtsfiktion" werden. Was wir tun und was uns widerfährt, ist mitbedingt von und bildet unsere Lebenserfahrung innerhalb von Familie, Gesellschaft, Kirche, Kulturkreis und allgemeiner Situation. Die Summe unserer Lebenserfahrung bildet das Material, in dem unsere Gotteserfahrung transparent werden kann als Voraussetzung für einen lebendigen, personalen Glauben. Im Licht des Geistes Jesu können wir darin Gottes Zeichen lesen, Gottes Wort vernehmen, uns vom Vater ziehen lassen und zu Christus kommen. Er ist der „Schlüssel der Erkenntnis", der uns den Sinn unseres Lebenskontextes erschließen kann. Die Kirche hat die Aufgabe, diesen Entwurf eines „Lebens für die anderen vor Gottes Angesicht", wie ihn Jesus realisierte, dem einzelnen und jeder Generation als Modell und Anruf zu tradieren. Wie helfen wir der Jugend, ihre Lebenserfahrung in Alltags- und Grenzsituationen — in Krankheit, Schwäche, Angst, Trauer, Freude, Staunen, Freiheit, Schuld, Liebe — als mögliche Gotteserfahrung zu artikulieren? Nützen wir dies alles als Ansatz für eine echte, das moderne Lebensgefühl auslegende Mystagogie aus? Zeigen wir die darin sich ereignende Selbstüberschreitung des jungen Menschen auf? Unterlassen wir nicht selten diesen ersten, vom anthropologischen Ansatz geforderten Schritt, und beginnen wir dann apriorisch mit der Auslegung von Lehrformeln, liturgischen Riten, moralischen Imperativen, äußeren Verhaltensweisen, sekundären Strukturen? Auch das muß geschehen, aber nicht ohne die obigen Voraussetzungen.

3. *Gemeinschaftsbezug und Kirchlichkeit gelebten Glaubens* stellen ein weiteres Ziel dieses Angebotes an die Jugend dar. Sie sind unerläßlich für eine persönliche Beziehung zur geschichtlichen und zur österlichen Gestalt Jesu Christi. Sie allein können die falsche Alternative „Jesus ja — Kirche nein" widerlegen und „aufheben". Das geschieht, wenn solche Tage der Besinnung zum Erlebnis der Koinonia in vielfältiger Weise werden, wenn sich Kirche in jugendgemäßer Form „ereignet", wenn bisheriges Erfahrungsmaterial bewußt gemacht, entgiftet, vertieft, eingeordnet wird, wenn Orientierungen und Impulse für später gegeben werden, wenn z. B. die Firmung als Befähigung und Bereitschaft zur Mitverantwortung in der christlichen Gemeinde aktualisiert wird. Über das Wie und Was soll weiter unten die Rede sein. Die gemeinsamen Ostererfahrungen der Zwölf und der Urgemeinde sind ein Kriterium, wie persönliche Christusbeziehung entsteht: Identifikation mit einer Gestalt des Evangeliums in ihrer Begegnung mit Jesus — Nachahmung des Verhaltens Jesu selbst — Anteilnahme am Glauben dessen, der jetzt für mich Christus verkündet. Auch hier gilt M. Bubers Ausspruch, daß die Gemeinschaft der bevorzugte Ort der Theophanie sein werde. Außerdem kann auch auf diese Weise erreicht werden, daß die Jungen im gegenwärtigen Phänotyp der Kirche mehr als das Institutionelle sehen lernen und so der Grad ihrer Identifikation mit der Kirche als „universale sacramentum salutis" wachsen kann.

4. *Information über und Motivation zum kirchlichen Dienst.* Landauf, landab enthalten Synodenbeschlüsse den Auftrag, sich um die Gewinnung von Trägern kirchlicher Dienste einzusetzen. Dazu braucht es eine klare und breite Information über Voraussetzungen, Anforderungen und Möglichkeiten des kirchlichen Dienstes, eine gezielte Werbung und ein entsprechendes Geleit für Interessenten[3]. Es ist zu überlegen, ob nicht auch Besinnungstage und Schulentlaßtage eine sehr passende Gelegenheit für solche Initiativen sind. Freilich müßten diese von einem der Diözesanleitung zugeordneten Team von Diözesan- und Ordenspriestern, Ordensbrüdern und -schwestern,

[3] So z. B. in den Ergebnissen des „Österreichischen Synodalen Vorganges" 1974, Nr. 1. 3—1. 4—1. 5 und 5. 2. 4.

Diaconi permanentes, Pastoral- und Gemeindeassistenten, Seelsorge- und Sozialhelferinnen, Laienkatecheten und Jugendleitern, Entwicklungs- und Familienhelferinnen und Vertreter(innen) anderer kirchlicher Berufsmodelle ergriffen werden. Das lebendige Zeugnis von derartigen Trägern kirchlicher Dienste kann unmittelbar, weckend, werbend und ermutigend wirken. Bei entsprechender Nacharbeit (Sammlung und Betreuung der Interessenten in überpfarrlichen, evtl. schulgebundenen Gruppen) ließe sich so ein Reservoir von möglichen Berufungen anlegen. Allenfalls wird zum Engagement im Priester- und Ordensberuf und in den wie immer gearteten „ministeria laicalia" inspiriert.

5. *Positive Einstellungs- und Verhaltensänderungen* sind ein eminentes Ziel pastoralen Dienstes, auch und gerade an der Jugend. Bei unserer herrschenden Praxis der Kindertaufe mit mangelhafter Sozialisierungsfunktion des Elternhauses und dem Fehlen entsprechender anderer Sozialkontrollen inmitten einer säkularisierten Umwelt wird die sogen. „zweite Bekehrung", die freigewählte Nachfolge Christi in der Gemeinschaft der Kirche, zu einer unerläßlichen Bedingung christlicher Existenz. Metanoia, Glaube an das Evangelium und würdige Früchte der Gesinnungsänderung sind zwar eine Daueraufgabe des Christen zwischen Taufe und Sterben, aber gerade für die Adoleszenz haben sie eine große Bedeutung. Hier fällt die Grundentscheidung, in welcher Richtung der junge Mensch den Sinn seines Lebens suchen wird. Spätere Auswahl setzt diesen fundamentalen Vollzug voraus und fort. Im hier besprochenen Angebot hat die Vorbereitung, Motivation und Realisierung desselben, z. B. im Sinn des ignatianischen Bildes von den zwei Bannern oder dem der zwei Wege des Psalm 1 einen wichtigen Platz. Die Wahl des Berufes, der Entschluß zu einer christlich gelebten Ehe und Elternschaft, zur Verantwortung für Welt und Kirche, und die Art der Bewältigung von Lebenskrisen können später darauf einen festen Grund vorfinden, wenn schon jetzt begonnen wurde, zu erwecken und gläubige Einstellungen mit christuskonformem Verhalten und reifer Solidarität mit der Glaubensgemeinschaft einzuüben.

III. Thematische Akzente

Hier wird ein induktiver Ansatz gesucht, der von den Bedürfnissen und Erwartungen der 14- bis 18jährigen ausgeht, um zu einer christlichen Daseinserhellung zu gelangen. Die gebotene Kürze des Beitrags läßt nur eine generelle Thematisierung zu, die jeweils aus Überschrift, Explikation (a), theologischer Akzentuierung (b), Entschlußmotiv (c), Fragen (d), Endformel (e) besteht:

1. *„Sich selbst erkennen — andere kennenlernen — Gott neu entdecken."*

a) Viele haben bisher ja zu mir gesagt, davon lebe ich. Werden und Wachsen durch das Geschenk des Ja von Eltern, Geschwistern, Verwandten, Freunden, Erziehern, Vorgesetzten.

b) In all dem klingt Gottes Ja zu uns auf: Er ist Vater, Schöpfer, Begleiter und Vollender unseres Lebens.

c) Ich will mich selber kennenlernen. Ich muß lernen, die andern kennen und anerkennen zu lernen, Gott inmitten des Lebens wahrzunehmen, mich ihm zu stellen, mich ihm zu verdanken.

d) Welche meiner Eigenschaften halte ich für (un)gut? Welche Verhaltensweisen anderer widerstehen mir? Was beschwingt oder hemmt mich? Was macht es mir leicht (schwer), an Gott als Vater zu glauben?

e) Gott, du bist mein Licht und mein Heil, mein Fels und mein Befreier!

2. *„Aus seinem Leben etwas machen — sich von andern helfen lassen."*

a) Ich kann mich selbst bejahen, das Du hilft mir, mein Ich zu entdecken. Wir lassen uns von anderen formen, wir suchen den eigenen Entwurf, einen Prototyp von Mensch, den wir verwirklichen wollen.

b) Gott hat uns ein Modell vorgegeben, weil er unser Glück will und an unsere Freiheit appelliert: Jesus unser Mitmensch, unser Meister, Gottes Sohn, Erstgeborener unter vielen Brüdern und Schwestern.
c) Ich will das Gute verwirklichen, das in mir angelegt ist — Mitmensch sein, um Christ zu werden. Dazu brauche ich die anderen, die andern brauchen mich, wir alle brauchen Christus.
d) Wie stellst du dir deinen Beruf, dein Vorbild, deinen Lebenspartner vor? Auf welchem Gebiet traust du dir eine besondere Leistung zu? Wer imponiert dir, so daß du werden möchtest wie er (sie)? Bei welchen Gelegenheiten hast du deine eigene freie Entscheidung besonders intensiv erlebt?
e) Jesus Christus, unser Herr, du zeigst uns den Weg, du öffnest uns das Tor zur ganzen Wirklichkeit, du gibst uns das volle Leben!

3. *„Zu anderen ja sagen lernen — das Du suchen — das Wir finden."*

a) Sich lieben lassen — andere um ihrer selbst willen lieben, sich offenbaren — andere als Geschenk entgegennehmen; verantwortlich sein für das, was andere durch uns (nicht) werden.
b) Wer liebt, der ist in Gott und kennt Gott: Heiliger Geist als Selbstgabe Gottes, als Anreger und Beleber menschlicher Liebe.
c) Ich will mich einüben in die Liebe, ohne Angst, zu kurz zu kommen; andere sollen durch mich froher und glücklicher werden.
d) Welche Beispiele für begehrende, bewundernde, schenkende Liebe gibt es? Warum ist echte Liebe zugleich leicht und schwer? Sollte nicht doch jeder nur auf sich selbst schauen, um nicht draufzuzahlen? Was kannst du tun, daß das Leid in der Welt weniger, daß das Glück mehr wird?
e) Geist Jesu, treib uns an, die Welt in und um uns von Selbstsucht, Unrecht und Haß zu befreien und das Kommen des Gottesreiches vorzubereiten!

4. *„Wir haben Befreiung, Vergebung, Neubeginn nötig" (Bußfeier).*

a) Wir werden schuldig vor uns selbst und vor dem Nächsten (Behinderung des Wachsens, Verhinderung des Guten, Verursachen des Bösen). Das führt zu Isolation, Feindschaft, Selbstentfremdung.
b) Gott liebt uns Menschen. Er ist getroffen, wenn wir andere oder uns selbst schädigen, zerstören, wenn wir ihm ausweichen, zu ihm nein sagen, verlorengehen. In Christus sagt er jedem die unverdiente Vergebung bedingungslos zu. Wir sollen uns von ihm finden, retten und ändern lassen (Verkündigung der Botschaft von Lk 15).
c) Ich bin noch nicht so, wie ich eigentlich sein soll. Ich muß wachsen, ich muß mich ändern und umkehren (Gelegenheit zum Einzelbekenntnis).
d) Welche guten Eigenschaften muß ich besser ausbilden? Welche unrechte Gesinnung, welch übles Verhalten muß ich ausmerzen? Mit wem soll ich mich versöhnen? Womit neu beginnen? Wie die Solidarität der Guten stärken? Welche Aufgabe dabei übernehmen, was wieder gut machen? Wie mich enger der Christengemeinde anschließen?
e) Gott und Vater, schenk du uns im Namen Jesu Christi Vergebung! Gib uns Frieden mit den anderen und einen neuen Anfang zum Besseren! (Vergebungsbitte und Freispruch.)

5. *„Christus inmitten der Kirche durch Wort und Zeichen begegnen."*

Die bisher gebotene Thematik sollte besonders im Verlauf der Bußfeier in persönlicher Besinnung, Einzelbekenntnis und Gruppengespräch angeeignet werden, neue Einstellungen und Verhaltensweisen anzielen (Reue und Vorsatz). Der kurze Wortgottesdienst vor der Eucharistiefeier faßt zusammen und vertieft, was christliche

Botschaft eigentlich meint. Das kann ausklingen in persönlichen, kurz formulierten Glaubensaussagen einzelner und (oder) in der gemeinsamen Erneuerung der Taufgelübde und den Fürbitten. Überhaupt sollte dieser Teil den österlichen Charakter und die Freude am Feiern sehr herausstellen. Die jungen Leute sind dabei erfinderisch in der Gestaltung.
Bei der Eucharistiefeier selbst können die eben gemachten Glaubenserfahrungen im Gebet des Lobes und Dankes, in Ruf und Gesang, in Gebärde und kommunikativen Riten thematisiert und festlich begangen werden. Die wohlvorbereitete Aktualisierung der liturgischen Texte auf den Anlaß hin liegt nahe. Nachdem es nun drei Eucharistiegebete für Kindermessen gibt, ist zu hoffen, daß auch solche für Jugendliche approbiert werden. Auf diese Weise wird also der Sinn für die Sonntagsmesse neu geschärft, entsprechende Beweggründe angeboten, das Interesse an tätiger Teilnahme geweckt, die Beziehung zwischen Gottesdienst und Weltdienst des Christen aufgezeigt. Ein gemeinsames Mittagessen könnte den festlichen und gemeinschaftlichen Charakter der Eucharistie unterstreichen.

IV. Praktischer Verlauf

Dafür sollen nur einige der vielen Möglichkeiten angedeutet werden, weil dies alles doch sehr situationsbedingt ist.

1. *Als methodische und didaktische Möglichkeiten* bieten sich an das Impulsreferat, das Gespräch in Kleingruppen mit Berichten und Zusammenfassung im Plenum, das Podiumsgespräch; meditative Elemente mit Medien (Dias, Film, Schallplatte, Bilder); expressions of creativity in Sprache, Malerei, Musik, Rhythmik, Mimik, Inszenierung.

2. *Zu den räumlichen und zeitlichen Voraussetzungen* ist zu sagen: Der Saal für die Veranstaltung soll nicht zu groß, aber bequem und festlich sein, sich vom Schulmilieu abheben. Für persönliche Aussprache (Beichte) und Gruppengespräche braucht man kleine Nebenräume. Die Höchstzahl der Teilnehmer dürfte bei 35 bis 40 liegen, also eine Klasse umfassen. Im Idealfall dauert ein solcher Besinnungstag zwei Tage und findet in einem Heim in den Bergen oder am See statt. Gerade der Abend ist für eine solche Sache erlebnisstark und aufschließend. Eine Nachtwanderung mit Lagerfeuer und Wandern in Kleingruppen kann hilfreich sein. Meist steht aber nur ein einziger Tag zur Verfügung, ca. fünf Stunden für Vorträge, Gespräch, Buß- und Meßfeier, dann evtl. der Spätnachmittag für eine von den Jugendlichen gestaltete festliche Party (bei Schulentlassenen als Abschiedsfeier); schließlich noch der Elternabend.

3. *Über die Aufgabe der Mitglieder des Teams,* welches diese(n) Tag(e) leitet, genügt es zu bemerken: Am ersten Tag werden die lebenskundlichen, berufsorientierten und gesellschaftlichen Themen behandelt, am zweiten Tag die unter III. 1—5 genannten religiösen Angebote gemacht, evtl. nachmittags für Interessent(inn)en kirchliche Berufsmodelle konkret vorgestellt (vgl. Abschnitt II. 4). Über Vor- und Nacharbeit wird in Abschnitt V die Rede sein. Die Teammitglieder haben auch die wichtige Aufgabe, i. S. seelsorglicher Beratung (pastoral counseling) anläßlich bzw. im Gefolge eines solchen Tages den Jugendlichen bei der Lösung ihrer Konflikte mit Eltern, Schule, Gruppe, Freund(in) etc. beizustehen sowie fallweise Ratschläge für weitere Therapien zu geben und evtl. bei der Klärung der Berufswahlmotive zu helfen.

4. *Fest und Feier gehören dazu,* um diesen Tag zu begehen und im Erleben zu befestigen. Dazu eignet sich der Spätnachmittag. Die Jugend wird von selbst die ihr gemäßen Ausdrucksformen finden, die Mitglieder des Teams, evtl. auch die Lehrer sind ihre Gäste. Dabei empfängt der Einkehrtagsleiter (bzw. das Team) ein wertvolles Feedback über (Miß)Erfolg des Tages. Die Gestaltung reicht vom Five o'clock tea über

die Party oder ein originelles Happening bis zum Theaterstück oder diverse Sketches. Auch der Elternabend wird manchmal von Jugendlichen vorzüglich gemanagt.

5. *Worin besteht die Funktion des Elternabends* bei diesem Anlaß? Die Eltern haben ein Recht, etwas über Ziele, Inhalt und Ablauf des Einkehrtags von den Veranstaltern zu erfahren. Sie sind interessiert und dankbar, wenn sie Hinweise und Ratschläge über Erziehungs- und Glaubensprobleme erhalten, Fragen stellen, Kritik vorbringen können. Dabei kann nicht wenig für gegenseitiges Verständnis, Vermittlung und Versöhnung zwischen den Generationen geschehen: „Die Herzen der Väter den Kindern zuwenden!" Auch hier ereignet sich ein Feed-back auf indirekte Weise. Söhne und Töchter sind meist die besten Werber für die Teilnahme am Elternabend. Fallweise wird dieser zu einer Art „Glaubensstunde" für Leute, an die der Priester ansonsten kaum noch herankommt. Diese Kontakte müßten durch die Wohnpfarre fortgesetzt werden.

V. Notwendige Vor- und Nacharbeit

Sie ist die Voraussetzung dafür, daß Besinnungs- und Schulentlaßtage nicht bloß sporadische Extratouren und daher unwirksam bleiben, sondern in den menschlichen, sozialen, kirchlichen Kontext der Adressaten hineinverknüpft werden, damit sie für das Heil des einzelnen und für den Aufbau der christlichen Gemeinden Frucht bringen.

1. *Eine Erkundung der Situation des Adressaten* (Schüler und seine Umwelt) ist nötig, um darauf eingehen zu können: Jede Klasse und Schule haben ihre eigene Physiognomie. Es ist ein Milieuunterschied zwischen einem neuen Wohnviertel am Stadtrand, einem Bezirksort als Handels- und Gewerbezentrum und einem Touristenort im Gebirge. Um die den bestimmten herrschenden Mentalitäten entspringenden Probleme in concreto zu kennen, empfiehlt sich eine Information mittels Fragekasten oder Fragebogen in der Klasse, Gespräch mit Lehrern und Schülern, generelle Kenntnis der pastoralen Lage dieser Region.

2. *Die Mitwirkung der zuständigen Katecheten,* Jugendleiter, Pfarrer und Lehrkräfte wird sich als hilfreich erweisen; Anstöße zur Bildung einer pfarrlichen Jugendgruppe mit Teams für Gottesdienstgestaltung, Freizeitgestaltung, soziale Hilfe u. ä., Gewinnung von Gruppenleitern, Mithilfe der Priester der Einzugspfarren lassen sich so sichern. Initiativen sollen geweckt werden, die Kontakte der Jugendlichen zu ihrer Pfarre sollten sich bilden.

3. *Verwurzelung neugebildeter Gruppen* in der Pfarre, im Pfarrverband, in einem regionalen kirchlichen Jugendzentrum: Erfahrungsgemäß genügt es nicht, den einzelnen zu „erwecken" und in Kontakt mit der Institution zu bringen. „Kirche an sich" ist zu gesichtslos, zu unpersönlich, zu kontaktschwach. Um den institutionellen Rahmen mit bleibender Dynamik zu erfüllen, braucht es viele überschaubare Kleingruppen an der Basis. Sie müssen untereinander und mit dem nächsthöheren kirchlichen „Verband" in ständiger Interkommunikation stehen. Viel wird davon abhängen, ob diese Kleingruppen spirituell wach sind (Bibel, Gebet, Liturgie), sich im eigenen Milieu missionarisch engagieren (Werbung um Fernstehende) und sozial tätig werden (Betreuung von Alten, Kranken, Fremdarbeitern, Bewährungs- und Entwicklungshilfe). Fehlt eine dieser Funktionen ganz, so führt das unweigerlich zum Verdorren.

4. *Verantwortung von Familie und Pfarrgemeinde,* den Glauben weiterzuvererben: Die Mitarbeit der Laien, speziell der Eltern bei Taufgesprächen, Kommunion-, Beicht-, Ehevorbereitung beginnt sich allmählich einzubürgern. Eltern und Gemeinden lernen zaghaft, sich nicht mehr als Objekt klerikaler „Seelsorge", sondern vielmehr als Subjekt, als Träger der Funktionen der Heilssorge zu verstehen. Als Idealziel wäre

anzupeilen: Ausschüsse des PGR, eingeladene Spezialisten und Eltern tun sich zusammen, planen und führen im Einvernehmen mit Pfarrer, Schule und Katechet von sich aus im Team Besinnungstage oder Schulentlaßtage für ihre Söhne und Töchter durch — als „Christeninitiative von unten"; alles würde damit an Lebensnähe gewinnen. Die geschlossene Familienmentalität würde so aufgebrochen, eine neue kooperative, kommunikative Form des Zusammenlebens mehrerer Familien könnte sich bilden. Bestehende Familiengruppen und Elternvereine an Schulen können mit Gewinn für die Ökumene die Initialzündung hervorbringen. Die Heranwachsenden empfangen eine bessere Einübung in die Partnerschaft, ins erwachsene soziale Leben der Kirche und der Gesellschaft, eine besser entsprechende Begleitung und Weisung als Verliebte und Verlobte. Unsere Eheseminare kämen nicht mehr zu spät, sie würden zum Abschluß eines organischen Prozesses und zum Impuls für den weiteren Weg, sie blieben nicht eine isolierte Pflichtübung.

5. *Zum Schluß sei noch ein Vorschlag gemacht,* der unsere bisherige Strategie der Jugendpastoral ergänzen könnte. Konzentrieren wir nicht allzu sehr die Jugendarbeit auf das Pfarrheim, den überpfarrlichen Jugendklub, die Bildungshäuser etc.? Leiden wir nicht einerseits unter dem hier herrschenden Massenbetrieb mit Freizeit- und Informationsangeboten ohne genügend spirituellen Tiefgang? Bedrückt uns nicht andrerseits das Desinteresse, der Teilnahmeschwund der Jugend an diesen Angeboten, die leeren kirchlichen Räume? Fehlen uns nicht allenthalben die Gruppenleiter? Vielleicht wäre dies eine subsidiäre Maßnahme: Ehepaare, die in einer Familiengruppe zusammenarbeiten, laden 14tägig oder wöchentlich sechs bis acht Teenagers zu sich als Gäste ein. Entsprechend einem thematischen Rahmenplan treten sie mit ihnen ins Gespräch ein, hören sie an, diskutieren mit ihnen Erlebnisse, Filme, TV-Programme, lassen sie an der eigenen Lebens- und Glaubenserfahrung teilnehmen, leben ihnen ein exemplarisches „Familie-Sein" vor, ermutigen sie zur Verbundenheit mit der Pfarre, lenken sie bei spontanen Unternehmungen (Ausbildung, Freizeit, Sozialdienst, Partnersuche, kirchliche Feste u. ä.). Diese „Hausgruppen" müßten durch übergreifende pfarrliche Veranstaltungen (Glaubensseminar, Gottesdienstgestaltung, Diakonie, Sport, Theater, Hobbykreis, Jugendball) zusammengefügt werden. Geeignete Leute für Gruppenleitung können sich so herauskristallisieren und auf ihre Aufgabe vorbereitet werden. Man wird sie nicht mehr überfordern, solange sie noch zu jung und unerfahren sind für diese Funktion.

VI. Abschluß

Die vorliegende Wortmeldung will Reflexion auf die Praxis, Information über einige Möglichkeiten, Beitrag zur weiteren Diskussion einer für die Kirche entscheidenden Aufgabe und Anstoß zu experimentierendem Tun im Team sein. Sie möchte ermutigen, daß immer mehr Ordinierte und Nichtordinierte bei allen sich bietenden Gelegenheiten sich den jungen Christen in einer sicher schwierigen und gerade deshalb verheißungsvollen Lebensphase zuwenden. Nicht selten zu Recht stellen uns diese jungen Katechumenen kritisch in Frage wegen unserer Inkonsequenzen und faulen Kompromisse, wegen unseres Mangels an Phantasie und Mut zum Engagement. Wenn wir etwas tun wollen, dann muß es geschehen nach Rücksprache mit den Betroffenen, den Jugendlichen selber, und im Kontext einer gemeindebezogenen Pastoral, mit manchen flankierenden Maßnahmen. Fragen wir uns ernstlich: Wie müßte das Zeugnis im Glauben reifer Christen aussehen vor den Jungen: für Gott als unsere Zukunft, für den österlichen Christus, für eine vom Geist erweckte Kirche „am Ort"? Auf der Basis dieses Zeugnisses können die besprochenen „religiösen Übungen und kirchlichen Veranstaltungen" ans Ziel kommen.

Benützte und weiterführende Literatur

Roman Bleistein, Die Jugend von heute und der Glaube von morgen. Würzburg 1970; *ders.,* Kurzformeln des Glaubens I—II. Würzburg 1971; *ders.,* Die Kirche von gestern und die Jugend von heute. Würzburg 1972; *ders.,* Hinwege zum Glauben. Theorie und Praxis. Würzburg 1973.

Gotthard Dobmeier, Jugend und Gemeinde. Regensburg 1974. *Informationszentrum der DBK,* Berufe der Kirche — unsere Verantwortung. Freiburg 1972. *Equipe.* Arbeitshefte der KIM-Bewegung. Inneres Programm. Ingolstadt 1974.

J. R. Kleiner, Werbung für Träger kirchlicher Dienste. Öst. Klerusblatt 108 (Nr. 13, S. 159, vom 28. 6. 1975); *ders.,* Geistliche Berufe — kirchliche Dienste? JETZT 1976, Nr. 1, S. 7.

Josef Müller, Zueinander von Religionsunterricht und Gemeindekatechese. ThPQ 123 (1975), 260 ff.

Wolfgang Nastainczyk, Katechese als Führung zum geistlichen Leben. Freiburg 1971.

Josef Scharrer, Was die Jugend von der Kirche erwartet. Konsequenzen aus einer Umfrage. Frankfurt 1971.

Paul Schmidt, Theologische Anthropologie und Religionspädagogik. FZThPh 50 (1975), 404 ff.

Synodenvorlage „Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit", Würzburg 1975. ThQ 2/1974 zum Generalthema Initiatio christiana, Firmalter etc. (N. Greinacher, H. Küng).

Johann Weber, Gedanken zur Kirchlichkeit der Jugendarbeit. ThPQ 123 (1975), 242 ff.

BRUNO PRIMETSHOFER

Die Beerdigung von Andersgläubigen auf konfessionellen Friedhöfen

Erst kürzlich ereignete sich in einer österreichischen Pfarre der Fall, daß auf dem katholisch-konfessionellen Friedhof dieser Pfarre ohne Wissen des Pfarrers die Beerdigung eines Andersgläubigen durch einen nichtkatholischen Geistlichen vorgenommen wurde. Der Fall sei hier zum Anlaß genommen, den in Österreich geltenden Bestimmungen hinsichtlich des Begräbnisses auf konfessionellen Friedhöfen nachzugehen.

Zunächst ist auf den Begriff des *konfessionellen Friedhofs* an sich einzugehen. Ein Friedhof ist dann als konfessionell anzusehen, wenn er im Eigentum einer Kirche oder Religionsgesellschaft oder einer ihrer als juristischer Person konstituierter Einrichtungen (insbesondere der Pfarren) steht. Liegt solches Eigentum nicht oder nicht mehr vor, oder sind die Eigentumsverhältnisse ungeklärt, dann ist ein Friedhof im Zweifel dann als konfessioneller Friedhof anzusehen, wenn er nachweislich von einer kirchlichen oder religionsgesellschaftlichen Institution oder mit konfessioneller Widmung oder aber zu einer Zeit errichtet wurde, in der das Beerdigungswesen allgemein noch Sache der Kirchen oder Religionsgesellschaften gewesen ist, oder wenn er ganz oder teilweise um eine Kirche herum angelegt wurde[1].

Die konfessionellen Friedhöfe fallen grundsätzlich unter die Selbstverwaltung der jeweiligen Kirche oder Religionsgesellschaft. Das bedeutet auch, daß die Kirche (Religionsgesellschaft) darüber zu entscheiden hat, wer auf diesem Friedhof beerdigt wird und wer nicht. Wie noch zu zeigen sein wird, wird dieses Recht der Kirchen (Religionsgesellschaften) in einer Reihe von Fällen durchbrochen. Bevor auf diese Frage des näheren eingegangen wird, sei auf nachstehende Unterscheidung verwiesen:

1. Die Beerdigung auf konfessionellen Friedhöfen an sich;
2. die *religiöse* Beerdigung durch fremde Religionsdiener.

[1] *I. Gampl,* Österreichisches Staatskirchenrecht, Wien 1971, 201 f. Hier finden sich auch die Hinweise auf die einschlägigen Entscheidungen des österreichischen Verwaltungsgerichtshofes.

Vorab ist festzuhalten, daß das gegenständliche Problem hier ausschließlich nach den Normen des *Staatskirchenrechts* behandelt wird, d. h. nach jenen *staatlichen* Normen, die in Österreich für Kirchen und Religionsgesellschaften bzw. deren Verhältnis untereinander bestehen. Etwa bestehendes internes Kirchenrecht wird nur am Rande berücksichtigt. Dieser fast ausschließliche Blick auf das *staatliche Recht (Staatskirchenrecht)* rechtfertigt sich von daher, weil ja im konkreten Einzelfall die Frage zur Entscheidung steht, mit welchen staatlichen Zwangsmitteln der katholische Pfarrer gegebenenfalls gegen die Beerdigung Andersgläubiger auf dem katholisch-konfessionellen Friedhof vorgehen kann.

Zu 1.: Art. 12 des Gesetzes zur Regelung der interkonfessionellen Verhältnisse vom 25. 5. 1868 (RGBl 49/1868) trifft in bezug auf Begräbnisse folgende Regelung: „Keine Religionsgemeinde kann der Leiche eines ihr nicht Angehörigen die anständige Beerdigung auf ihrem Friedhof verweigern:

1. Wenn es sich um die Bestattung in einem Familiengrabe handelt, oder wenn
2. da, wo der Todesfall eintrat oder die Leiche gefunden ward, im Umkreise der Ortsgemeinde ein für Genossen der Kirche oder Religionsgenossenschaft des Verstorbenen bestimmter Friedhof sich nicht befindet."

Dies bedeutet also, daß auch einem Nichtkatholiken, gleichgültig ob dieser Angehöriger einer anderen Konfession oder ohne religiöses Bekenntnis (o. r. B.) ist, unter den im Gesetz genannten Voraussetzungen die Beerdigung *an sich* auf dem katholischen Friedhof nicht verweigert werden kann. Ob die im Gesetz unter 1 bzw. 2 genannten Voraussetzungen vorliegen, ist von Fall zu Fall zu überprüfen.

Zu 2.: Bei der Beantwortung der zweiten Frage ist von dem zugunsten bzw. zu Lasten der gesetzlich anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften bestehenden Ausschließlichkeitsgrundsatz auszugehen. Dieser besagt nach Art. 8 des zitierten Gesetzes: „Die Vorsteher, Diener oder Angehörigen einer Kirche oder Religionsgenossenschaft haben sich der von den berechtigten Personen nicht angesuchten Vornahme von Funktionen des Gottesdienstes und der Seelsorge an den Angehörigen einer anderen Kirche oder Religionsgenossenschaft zu enthalten."

Es ist also dem Religionsdiener einer gesetzlich anerkannten Kirche (Religionsgesellschaft) verwehrt, Funktionen des Gottesdienstes und der Seelsorge (zu diesen zählt zweifellos der Begräbnisritus) an den Angehörigen einer anderen Kirche (Religionsgesellschaft) vorzunehmen, wenn er nicht von den *berechtigten* Personen darum ersucht wird. Bezüglich der Verstorbenen können jene Personen um die Vornahme religiöser Handlungen ersuchen, die über die Art der Beisetzung der Leiche zu verfügen haben[2]. Zu den berechtigten Personen zählen sicher die nächsten Anverwandten des Verstorbenen. Wenn diese nun den Diener einer fremden Kirche oder Religionsgesellschaft, d. h. einer Kirche (Religionsgesellschaft), der der Verstorbene nicht angehört hat, um die Vornahme der Beerdigung ersuchen, dann ist der fremde Religionsdiener zweifellos berechtigt, den Begräbnisritus vorzunehmen. Dieser Begräbnisritus kann auch auf dem konfessionellen Friedhof einer Kirche (Religionsgesellschaft), der der Verstorbene nicht angehört hat, abgehalten werden, sofern nur überhaupt die unter Abschnitt 1 genannten Voraussetzungen für die Beerdigung des Verstorbenen an sich vorliegen.

Zu der im angeführten Gesetz (Art. 12) genannten anständigen Beerdigung ist der gesamte Begräbnisritus zu zählen, wie ihn die liturgischen Vorschriften der betreffenden Kirche (Religionsgesellschaft) vorsehen[3], wobei freilich zu beachten ist, daß der fremde Religionsdiener nicht das Recht hat, die Bereitstellung von Kultusgeräten oder gar des Glockengeläutes von jener Kirche zu verlangen, auf deren Friedhof die Beerdigung vorgenommen wird.

---

[2] *R. Höslinger*, ÖJZ 1947, 338.

[3] VwGH-Erkenntnis vom 21. 5. 1915 bei *Klecatsky-Weiler*, Österreichisches Staatskirchenrecht, Wien 1958, 91, Anm. 5.

Es erhebt sich noch die Frage, ob in Österreich Rechtsnormen einzelner Kirchen (Religionsgesellschaften) bestehen, denenzufolge die Beerdigung Andersgläubiger bzw. aus der Kirche Ausgetretener nicht übernommen wird, oder ob es diesbezügliche interkonfessionelle Abmachungen zwischen den einzelnen Kirchen (Religionsgesellschaften) gibt. *Interkonfessionelle* Anordnungen dieser Art sind in Österreich nicht bekannt. Nach einem Runderlaß des Evangelischen Oberkirchenrates vom 21. 4. 1953, Zl 2796/53 sind die Seelsorger der evangelischen Kirche AB und HB in Österreich angewiesen, die Beerdigung von aus der Kirche Ausgetretenen nicht vorzunehmen. Wenn die Beerdigung von den Hinterbliebenen erbeten wird, so kann der betreffende Seelsorger sich mit Gebet und Wortverkündigung an der Beerdigung beteiligen, darf aber keine Einsegnung vornehmen. Hiebei ist an den Fall gedacht, daß die Hinterbliebenen Angehörige der evangelischen Kirche sind. Sind die Hinterbliebenen hingegen katholisch, so ist nach dem zitierten Runderlaß die Bitte um eine Beerdigung seitens des evangelischen Seelsorgers abzulehnen[4].

Auf eine Anfrage an die Kirchenleitung der altkatholischen Kirche Österreichs wurde mitgeteilt, daß zwar die Beerdigung von aus der *altkatholischen* Kirche Ausgetretenen nicht vorgenommen wird, daß aber gewohnheitsrechtlich die Beerdigung *Andersgläubiger* bzw. aus anderen Kirchen Ausgetretener vorgenommen wird.

Die genannte Frage ist auch von untergeordneter Bedeutung. Denn selbst wenn innerkirchliches Recht von der Art bestünde, daß die einzelnen Kirchen (Religionsgesellschaften) es ablehnen, die Beerdigung Andersgläubiger vorzunehmen, ja selbst wenn diesbezügliche interkonfessionelle Abmachungen bestünden, so könnten derartige Rechtsnormen nur eine sekundäre Bedeutung haben. Sobald nämlich ein Religionsdiener, wenngleich etwa im Gegensatz zum internen Recht seiner Kirche bzw. im Gegensatz zu interkonfessionellen Abmachungen, die Beerdigung eines Andersgläubigen bzw. eines aus der Kirche Ausgetretenen auf einem fremden Friedhof vornimmt, so kann er nach staatlichem Recht *nicht* daran gehindert werden. Denn die etwa bestehenden kirchlichen Rechtsnormen bzw. interkonfessionellen Abmachungen stellen zweifellos im Sinne von Art. 15 StGG eine „innere Angelegenheit" einer gesetzlich anerkannten Kirche oder Religionsgesellschaft dar, die in den Bereich der kirchlichen Selbstverwaltung fällt. Staatliche Ingerenz ist in diesem Falle ausgeschlossen. Vor dem staatlichen Recht wäre das Unterlassen der Beerdigung eines Andersgläubigen auch dann nicht erzwingbar, wenn die Vornahme der Beerdigung gegen innerkirchliches Recht verstieße, sofern nur überhaupt die Beerdigung als solche nach Maßgabe der im staatlichen Recht genannten Voraussetzungen erfolgt[5]. Wenn aber schon das staatliche Recht an sich keine Erzwingbarkeit einer innerkirchlichen Rechtsnorm vorsieht, dann kann um so weniger eine andere Kirche (Religionsgesellschaft) die Einhaltung dieser Bestimmungen seitens der anderen Kirche mit staatlichen Zwangsmitteln fordern.

Es ergibt sich also: Wenn und insoweit die Voraussetzungen für die Beerdigung eines Andersgläubigen auf einem konfessionellen Friedhof nach Maßgabe des staatlichen Rechts gegeben sind, kann auch eine durch den fremden Religionsdiener vorgenommene *religiöse* Beerdigung innerhalb der beschriebenen Grenzen nicht verhindert werden.

---

[4] Amtsblatt für die Evangelische Kirche AB und HB in Österreich, Jg. 1959, Nr. 71; vgl. ÖAKR 11/1960, 59 f.

[5] Nach Art. 12 des interkonfessionellen Gesetzes vom 25. 5. 1868.

PETER GRADAUER

Römische Erlässe und Entscheidungen

Zusammenlegung von Kongregationen

Die beiden römischen Kongregationen für die Disziplin der Sakramente und für den Gottesdienst sind ab 1. August 1975 zu einer einzigen Kongregation zusammengelegt. Diese Maßnahme des Papstes stellt eine rein strukturelle Reform dar; denn die neue „Kongregation für die Sakramente und den Gottesdienst" („Sacra Congregatio pro Sacramentis divinoque Cultu") übernimmt mit unwesentlichen Abstrichen denselben Aufgabenbereich, den die bisherigen Kongregationen hatten. Dem entspricht auch die Gliederung der neuen Kongregation: Dem Kardinal-Präfekt (derzeit James Robert Knox) ist ein einziger Sekretär unterstellt (Erzbischof Antonio Innocenti); die Kongregation gliedert sich in zwei Abteilungen: eine für die Disziplin der Sakramente und eine zweite für den Gottesdienst; jede wird von einem Untersekretär geleitet. Paul VI. hat nach seinen Worten diese Maßnahme getroffen, da sich seit 1969 gezeigt hat, daß die Beziehungen zwischen den beiden Kongregationen so intensiv und übereinstimmend sind, so daß es nur eine Frage der Praxis sein konnte, sie zu einer einzigen zusammenzufassen. (Apostolische Konstitution „Constans Nobis studium" vom 11. Juli 1975 mit Rechtswirkung vom 1. August 1975; AAS LXVII [1975], 417–420.)

Ökumenische Zusammenarbeit

Das vatikanische Sekretariat für die Einheit der Christen veröffentlichte ein Dokument über „ökumenische Zusammenarbeit auf regionaler, nationaler und örtlicher Ebene", das die „Vielfalt der Formen und Strukturen" in der ökumenischen Bewegung offiziell als berechtigt anerkennt. In Weiterführung des vor einigen Jahren publizierten „Ökumenischen Direktoriums" soll ein weiterer Schritt zur Verwirklichung des Ökumenismus in der kath. Kirche getan werden. Ausdrücklich wird die Vorrangigkeit des ökumenischen Einsatzes für das Leben der Kirche unterstrichen und eine gewisse Freiheit der Ortskirchen bei der Gestaltung ökumenischer Initiativen anerkannt; ebenso wird klar hervorgehoben, daß die Vielfalt ökumenischer Beziehungen innerhalb der Gesamtkirche weiterentwickelt werde und keineswegs in gegensätzlichen Bahnen oder getrennt voneinander verlaufen soll. Das Dokument zeigt deutlich, daß der ökumenische Einsatz von dem in den Konzilsdekreten herausgearbeiteten Kirchenverständnis angeregt wird. Danach sind die Bischöfe Garanten und sichtbares Prinzip der Einheit der Ortskirche; sie stehen ihrerseits in Gemeinschaft mit dem Bischof von Rom, der wiederum das Fundament der Einheit der Gesamtkirche ist.

Um die berechtigte Vielfalt der ökumenischen Betätigung darzustellen, werden verschiedene Bereiche und Formen ökumenischer Tätigkeit angeführt, z. B. die Teilnahme an Gebet und Gottesdienst, gemeinschaftliche Initiativen seelsorglicher Art, Zusammenarbeit im Gesundheitswesen, in der Erziehung, in der Lösung sozialer Probleme bis hin zum formellen Dialog der kath. Kirche mit anderen Kirchen und Gemeinschaften. Den Kirchenräten und Christenräten wird eine besondere Bedeutung für den ökumenischen Einsatz der Katholiken zugeschrieben. Die kath. Kirche ist bereits in 19 solcher nationalen Kirchenräte und in einer regionalen Kirchenkonferenz Mitglied. Das Dokument untersucht, welche Folgen sich aus einer solchen Mitgliedschaft für die kath. Kirche ergeben und welche Aufgabe diese Räte auf dem Weg zur Einheit der Christen haben. Es verschweigt auch die Probleme nicht, die bei dieser Zusammenarbeit zu meistern sind, wenn es z. B. um die Abgabe öffentlicher Erklärungen seitens dieser Räte oder um gemeinsame soziale Aktionen geht.

Das Dokument schließt eine Reihe seelsorglicher und praktischer Richtlinien für die ökumenische Tätigkeit auf örtlicher Ebene an. Art und Weise des Vorgehens seien

nicht überall in gleicher Weise nützlich; was in dem einen Land gelte und fruchtbringend sei, könne für ein anderes schädlich sein. Strukturen sollten nach Möglichkeit nicht vermehrt werden. Die Bischofskonferenzen sollen in Zusammenarbeit mit dem Vatikan vorgehen, vor allem, wenn es sich um bilaterale Gespräche über die Glaubenslehre auf der Ebene einer Region, eines Landes oder einer Ortskirche handelt. Das Schlußkapitel wendet sich den „informellen Gruppen" zu, die sich für ökumenische Aktionen einsetzen. Ihre Erfahrungen können neue Anregungen bieten, sofern sie selbst die Reinheit der kath. Lehre bewahren und in voller Gemeinschaft mit der Hierarchie arbeiten. (Instruktion des Sekretariates für die Einheit der Christen vom 22. Februar 1975; „L'Osservatore Romano" Nr. 155 vom 7.–8. Juli 1975.)

Dämonenlehre der Kirche

Gegen die Ansicht jener Theologen, für die „Satan" oder „Teufel" nur mythologische Personifikationen sind, um den Einfluß der Sünde und des Bösen auf die Menschheit dramatisch zu unterstreichen, wendet sich das vatikanische Dokument „Christlicher Glaube und Dämonenlehre". Die umfangreiche Studie, über Auftrag von einem ungenannten Fachtheologen erarbeitet, wird von der Kongregation für die Glaubenslehre als „sichere Grundlage der seit den Anfängen des Christentums unveränderten kirchlichen Lehre" empfohlen.

Auf die Versuche, den „Satan" zu „entmythologisieren" und den „Teufel" als Person zu „verabschieden", antwortet die Studie zunächst mit ausführlichen Zeugnissen aus dem NT (das Problem im AT wird nicht behandelt). Wer behauptet, die Aussagen *Jesu* über den Satan seien nur Anpassung an die religiösen Vorstellungen seiner Umwelt, wisse sehr wenig über die damalige Zeit und die Persönlichkeit Christi. Jesus habe den Satan zwar niemals zum Mittelpunkt seiner Verkündigung gemacht, jedoch von ihm in entscheidenden Augenblicken und mit wichtigen Erklärungen gesprochen. „Der Satan, dem Jesus mit seinen Teufelsaustreibungen entgegengetreten ist und dem er in der Wüste und in der Stunde seines Leidens begegnet ist, kann nicht einfachhin das Produkt der menschlichen Gabe sein, Märchen erzählen zu können und Ideen zu personifizieren. Er kann nicht das verirrte Überbleibsel einer primitiven Kultursprache sein." Auch *Paulus* unterscheidet den Satan sehr klar von der Sünde. Für ihn ist Satan ein persönliches Wesen, „der Gott dieser Welt", ein hinterlistiger Widersacher, der verschieden ist von uns Menschen und von der Sünde, die er uns einflüstert. Wenn auch der Einfluß des Teufels auf den Menschen innerer Art ist, so ist es doch nach dem *Jo-Ev* und nach der *Apk* „unmöglich, in seiner Erscheinung nur eine Personifizierung der Sünde und der Versuchung sehen zu wollen". In der aus der Hl. Schrift genährten Überzeugung, daß der Satan und die Dämonen die Widersacher der Auferstehung sind, haben auch die *Kirchenväter* nicht unterlassen, die Gläubigen an deren Existenz und Wirksamkeit zu erinnen. Das *4. Laterankonzil,* mit dem sich die Studie ausführlich befaßt, hat schließlich festgestellt, daß Teufel und Dämonen Geschöpfe des einzigen Gottes sind, „die nicht von ihrem Wesen her böse sind, sondern es durch eigene freie Willensentscheidung geworden sind".

Gerade weil die Wirklichkeit der Dämonen heute von manchen in Zweifel gezogen wird, hält es die Glaubenskongregation für notwendig, auf diese Lehre der Kirche hinzuweisen. Die Existenz der Dämonenwelt offenbare sich nämlich in der Lehre des Evangeliums als eine „dogmatische Tatsache". Weder die Exegeten noch die Theologen sollten die Warnung des Papstes überhören, der bei der Generalaudienz am 15. November 1972 festgestellt hat: „Wer sich weigert, die Existenz der Dämonen anzuerkennen, verläßt den Bereich der biblischen und kirchlichen Lehre; ebenso, wer aus ihnen ein in sich stehendes Prinzip macht, das nicht wie jegliche Kreatur von Gott seinen Ursprung hat, oder wer sie als eine Pseudo-Realität, als eine begriffliche und phantasievolle Personifizierung der unbekannten Ursachen unserer Übel erklärt."

Ausdrücklich wird in dem Dokument jeder Aberglaube und jede Magie abgelehnt und davor gewarnt, einen dämonischen Einfluß als leichten Vorwand für eigenes Versagen oder eigene Schuld anzugeben. Wenn von einem möglichen Eingriff Satans gesprochen wurde, habe die Kirche stets, wie bei den Wundern, eine kritische Überprüfung angeordnet. Bedauert wird jedoch, daß den Exorzismen nicht mehr die Bedeutung zuerkannt wird, die sie in den ersten Jahrhunderten des Christentums noch hatten. Das Dokument belegt in diesem Zusammenhang ausführlich, daß das römische Meßbuch von 1970 weiterhin die Überzeugung der Kirche über das Eingreifen dämonischer Mächte wiedergebe. Abschließend heißt es, daß die Wirklichkeit der Dämonen, die durch das bezeugt werde, was die Menschen das Geheimnis des Bösen bezeichnen, auch heute noch ein Rätsel bleibt: „Es könnte jedoch geschehen, daß in unserer Zivilisation, die so sehr einem weltlichen Horizontalismus huldigt, die unerwarteten, heftigen Ausbrüche dieses Geheimnisses ein etwas feinfühligeres Empfinden für deren Verständnis vermitteln." („L'Osservatore Romano", Deutschsprachige Ausgabe vom 4. und 11. Juli 1975.)

PAULUS GORDAN

Kirche in der Welt von heute

Nur bei totaler Sonnenfinsternis sieht man am Tage das Licht der Sterne. Andererseits zeichnen sich auch nur im hellen Glanz der Sonne die schwarzen Schatten deutlich ab. Sinn dieser Gleichnisrede: In den letzten Monaten ist die Sonne des Hl. Jahres 1975 zur vollen Mittagshöhe emporgestiegen und hat alle anderen Lichter ihrer Leuchtkraft beraubt. So hat es den An-Schein, als gäbe es nur noch die Sonne Roms! Jedoch treten darum auch überall auf dem Erdkreis die dunklen Schatten um so schärfer hervor. Es wird nötig sein, geblendeten Auges zwar, behutsam die übrigen Leuchten im Antlitz der Kirche in der Welt von heute zu suchen, überdies aber die Blicke von den Finsternissen nicht wegzuwenden.

Zunächst jedoch ein Wort über die Lichtquelle selbst: Das Hl. Jahr 1975. Ist es ein kirchengeschichtliches Ereignis oder nicht? Ein Endurteil kann der Zeitgenosse freilich nicht vorwegnehmen, nur ein paar Erwägungen anstellen: Die Vergangenheit scheint die Behauptung zu rechtfertigen, daß kein „Hl. Jahr" je wirklich Epoche gemacht hat, das heißt: kirchen- und weltgeschichtlich relevant geworden ist. Sehr deutlich wurde das auf einer Dokumentenschau „600 Jahre Heiliges Jahr", die vom Geheimarchiv des Vatikans veranstaltet worden war. Es war erstaunlich zu sehen, wie stetig und unbeirrbar der nun einmal festgelegte Rhythmus der Hl. Jahre sich über die bewegte Zeit- und Weltgeschichte hinweg durchgehalten hat. Jedenfalls spiegelte sich in den dargebotenen Dokumenten keines der ungeheuren Ereignisse, wie es etwa die Glaubensspaltungen des 16. Jh. waren, oder die Schrecken des 30jährigen Krieges, die Weltwende der Französischen Revolution mit allen ihren Folgen für Papsttum und Kirche. Man wird an die Verse erinnert, die im FAUST II (Klassische Walpurgisnacht) die Sphinxe sprechen:

Sitzen vor den Pyramiden / zu der Völker Hochgericht;
Überschwemmung, Krieg und Frieden / und verziehen kein Gesicht.

Sowenig wie das Kirchenjahr sich mit dem bürgerlichen Jahr deckt, und, seinem eignen Rhythmus folgend, die Dynamik des bürgerlichen Jahres nicht zu beeinflussen scheint, sowenig wirkt wohl auch das Hl. Jahr auf den Weltlauf ein.

In der Tat schwebt auch das Hl. Jahr 1975 in einem seltsam zeitlosen und geschichtsjenseitigen Raum. Seine Thematik „Erneuerung und Versöhnung", an sich mit bewußtseins- und systemverändernder Brisanz geladen, wird mehr religiös-intimistisch dargestellt und gelebt als gegenwartsbezogen und wirklichkeitszugewandt interpretiert. Welche Tiefen- und Fernwirkungen solche innerlich-spirituellen Vorgänge allerdings haben können, kann begreiflicherweise niemand voraussagen. Immerhin lassen sich zwei Dinge als unbestreitbare Geschichtsphänomene festzustellen: 1. der wahrnehmbare äußere Erfolg des Jubiläums, der sich in der über alle Erwartungen großen Zahl der Rombesucher — man schätzt sie einstweilen, bis zum Vorliegen genauer Statistiken, auf etwa 8 Millionen —, und 2. die bewundernswerte Durchhaltekraft des 78jährigen Papstes, der sich keiner Anforderung versagt und durch seine Worte und Gesten der vielfach angefochtenen Institution von Papsttum und Kirche eine neue Strahlkraft verleiht.

Die zahlreichen, vom Papst während des Hl. Jahres vorgenommenen Selig- und Heiligsprechungen weisen zudem über alles Zeitlich-Geschichtliche insofern hinaus, als an ihnen ablesbar wird, in welche Sphären die Kirche hinüberreicht, um ganz in ihrem Eigentlichen und ganz bei sich selbst zu sein; denn die Heiligen haben durch den Glauben sowohl die Welt wie die Kirche in der Welt von heute überwunden und sind eingegangen in jenen Tag, der keinen Abend — und damit auch keine Geschichte mehr — kennt.

Indessen geht freilich die Alltagsgeschichte der Kirche in Zeit und Welt von heute weiter ihres Wegs. Auch in Rom feiert man nicht nur, sondern kommt der nüchternen Tagesarbeit nach, — allerdings offenkundig mehr reagierend als regierend. Die Zeit scheint vorbei, in der die Kirche Weltgeschichte machte; jetzt ist es eher an ihr, Weltgeschichte duldend und leidend zu erfahren. Immerhin sammeln sich in ihr zweifellos genug geistliche Kräfte, um sie für die Prüfungen zu stärken, die ihrer warten. Das Welttreffen der charismatischen Erneuerungsbewegung in Rom zu Pfingsten gab Zeugnis davon, daß der Geist lebendig ist und ein neues Gemeindebewußtsein zu schaffen vermag. Ähnliches wird man von der Meditationsbewegung sagen dürfen, die auf ihre Weise als frömmigkeitsgeschichtliches Faktum mehr und mehr in Erscheinung tritt und Tiefendimensionen erschließt, die christlicher Existenz in der Welt von heute über Konfessions- und Religionsgrenzen hinweg eine neue Glaubwürdigkeit und Fähigkeit zur Partnerschaft zu verleihen geeignet sind.

Daneben schreitet die Erneuerung der mehr institutionell verfaßten Gemeinschaften stetig fort: Seelsorgeklerus, Orden und Kongregationen kommen wieder mehr zur Ruhe und Selbstfindung, ihre Lücken beginnen sich zu schließen. Dabei wird jedoch nicht nur ihre geringer gewordne Zahl, sondern auch eine theologische Neubesinnung Anlaß, Theorie und Praxis der kirchlichen Ämter zu überprüfen und zeitgerechte sowie sachbezogene Formen zu suchen, die dem Gottesvolk in seiner je konkreten Situation — vor allem in den Missionen — jene Dienste gewährleisten, deren es zum Leben und Wachstum bedarf. Das Neue, das da wächst, macht das Bewährte und Bestehende jedoch nicht überflüssig. Gerade anläßlich der „Generalkongregation" der Gesellschaft Jesu hat der Hl. Stuhl durch sehr massives Eingreifen gezeigt, wie viel ihm an der Erhaltung der überkommenen (und von der Mehrheit der Delegierten selbst für obsolet gehaltenen!) Verfassungsnormen und -formen gelegen ist.

Im Zusammenhang mit der Neustrukturierung des Gottesvolkes heute meldet sich von Tag zu Tag vernehmlicher eine Stimme, die allzu lange überhört worden ist. Das ist — mit Lautverstärkung durch das „Jahr der Frau" — die Frauenfrage und damit verbunden der ganze Problemkreis von Ehe, Familie, Geburtenregelung, Abtreibung einerseits, der durch Frauen zu versehende Dienst andererseits, — ein überaus heißes Eisen, das man aber nur wird schmieden können, solange es heiß ist. Wollte man abwarten, bis es kalt und starr wird, würde es nur noch als Totschlagwaffe taugen.

Indessen findet in kirchlichen Kreisen nicht nur das, was man die vom Konzil inspirierte „Vorwärtsverteidigung" nennen könnte, seine Anhänger, sondern auch eine ängstliche Rückzugsstrategie, die den vom Konzil entbundenen Kräften abwehrend gegenübersteht. In einer bis zur Tragik radikalen Form wird das am Drama von Ecône sichtbar, jenem Priesterseminar im Wallis, das unbeweglich in allen kirchlichen Bereichen, vor allem auf dem Gebiet der Liturgie, an dem Modell von Trient festhalten will und seinen Kurs trotz Verurteilung durch die höchsten kirchlichen Autoritäten fortzusetzen entschlossen scheint, offenkundig nur die Spitze eines Eisbergs, dessen Kälte die Glieder des voranschreitenden Gottesvolkes lähmen müßte, wenn es nicht gelänge, ihn in der Glut pastoraler Liebe zu schmelzen oder ihn — ultima ratio! — zu zertrümmern. Auf der anderen Seite haben die gleichen höchsten kirchlichen Autoritäten (unter wessen Druck auch immer) durch die schonungslose Entfernung von Erzbischof *Bugnini* aus seinem Amt als Sekretär der Kongregation für den Gottesdienst im Juli (äußerer Anlaß war die Zusammenlegung dieser Kongregation mit jener für die Sakramente) gezeigt, daß sie gewillt waren oder gedrängt wurden, den um die Liturgiereform hochverdienten und überdies sehr besonnenen Mann den Bedenken jener zu opfern, die in der Liturgie mehr ein Element römischer Kirchenzucht als eine Weise lebendigen Gottesdienstes zu sehen scheinen.

*

Kirchenpolitik ist Fortsetzung der Seelsorge mit anderen Mitteln — so könnte man ein berühmtes Wort von Clausewitz abwandeln. Und so sollte man in heutiger Zeit wirklich das sehen, was man Kirchenpolitik nennt und oft leichtfertig so be- und verurteilt, als lebten wir noch im Mittelalter und als ginge es dabei um weltpolitische Machtpositionen. Immerhin ist der Hl. Stuhl ganz besonders mit der italienischen Innenpolitik teils verflochten, teils konfrontiert. Längst schon hat er keine sichere Stütze mehr in der Democrazia Cristiana (DC), teils weil diese selbst als Volkspartei die Verpflichtungen aus dem „C" nicht mehr ernst nimmt, teils weil sie, durch innere Richtungskämpfe ohnehin geschwächt, auf ihrem linken Flügel mit dem Angebot der kommunistischen Partei (PCI) eines „historischen Kompromisses" liebäugelt. Das alles wurde in der Regionalwahl vom 15. Juni offenkundig; den Kommunisten gelang es dabei, ihre Position bedeutend zu verbessern. Die Folge war eine Schwächung der Regierungskoalition aus DC und Republikanern (mit Unterstützung von außen durch Sozialisten und Sozialdemokraten) und ein wachsender Druck der Gewerkschaften. Manches deutet darauf hin, daß bei den demnächst fällig werdenden Kommunalwahlen nicht, wie schon jetzt, nur die Region Lazio, sondern auch die Stadtregierung Roms „rot" werden könnte: Anlaß genug für den Kardinalvikar des Papstes für das Bistum Rom, Kardinal Ugo Poletti, dem Marxismus entschiedenen Kampf anzusagen; seit langer Zeit eine erste und ernste Warnung an die „nützlichen Idioten", jene zahlreichen Katholiken, die (aus welchen Gründen auch immer) dem PCI ihre Stimme gegeben haben und bereit sind, das auch weiterhin zu tun. Der Papst selbst hat in seiner Ansprache am 9. November in etwas vorsichtiger Form diese Warnung wiederholt und sich hinter seinen Vikar gestellt. Freilich ist kein Zweifel, daß der Vatikan und die Kirche Italiens auch im Fall eines Erdrutsches nach links überdauern würden; Rom ist ja nur deswegen die „Ewige Stadt", weil sie wie keine andere die Kunst des Überlebens beherrscht.

Nicht zuletzt in dieser Perspektive ist auch die unbeirrte Fortsetzung der vatikanischen „Ostpolitik" zu sehen. Um der Seelsorge willen richtet sich die Kirche auf eine friedliche Koexistenz mit marxistisch-leninistisch regierten Staaten ein, ohne deshalb im mindesten der Ideologie Konzessionen zu machen, wozu freilich im freien Westen nicht wenige intellektuelle Katholiken bereit zu sein scheinen. Die bisher dafür eingehandelten Vorteile und Freiheiten sehen allerdings fast überall dürftig aus, wenn man sie

mit dem an sich Wünschenswerten vergleicht; man müßte sie aber gerechterweise mit der unbekannten Größe dessen vergleichen, was passiert wäre oder passieren würde ohne eine solche Ostpolitik. Jedenfalls ergibt sich aus dieser Politik zugleich ein Modell und ein Alibi für den immerhin denkbaren Fall eines kommunistischen Italiens. Der jüngste Besuch von Erzbischof Casaroli in der Bundesrepublik Deutschland (als Privat- und Höflichkeitsbesuch offiziell bezeichnet) ist zweifellos ein weiterer Schritt in den Bemühungen, das staatsrechtliche Faktum der beiden deutschen Staaten auch kirchenrechtlich anzuerkennen, wobei allerdings nicht nur auf westdeutsche Empfindlichkeit, sondern auch auf die begründeten Sorgen der polnischen Hierarchie Rücksicht zu nehmen sein wird, die ihre starke Stellung gegenüber dem Regime durch römisches Nachgeben gegenüber der DDR gefährdet sehen könnte. Noch weiter nach Osten ist kirchliche, vor allem zentralkirchlich gesteuerte Politik einstweilen blockiert: Die Chinesische Mauer zeigt fürs erste noch keinerlei Bresche, was das Großreich der Mitte angeht, und die Besiegelung des Schicksals von ganz Indochina läßt allenfalls eine schwache Überlebenshoffnung für die Ortskirchen zu. Hier muß nun an die Stelle von Mission und Aktion einstweilen die schweigende Passion treten.

Ganz anderer Art sind weiterhin die Probleme Schwarz-Afrikas, die nicht zuletzt durch die Unabhängigkeit von Mozambique und nun auch von Angola in ein neues Stadium zu treten beginnen. Überall entbrennt der nationalistische Kampf um Authentizität und Identität; dadurch wird das Wirken ausländischer Missionskräfte stark behindert. Zugleich keimt das ungeläuterte Verlangen nach theologischer, pastoraler, liturgischer und kirchenrechtlicher Eigenständigkeit, Konflikte mit Rom bleiben dabei nicht aus oder werden — wie im Fall von Zaire — nur durch ungewöhnliche Konzessionsbereitschaft des Hl. Stuhls vermieden oder entschärft. Bisher ist es noch gelungen, die afrikanische Hierarchie in enger Verbindung mit Rom zu halten; ein im Weichbild der Ewigen Stadt abgehaltenes Symposion der afrikanischen Bischofskonferenzen hat diese Bande zugleich bezeugt und zweifellos verstärkt. Aber es ist zu befürchten, daß die eigentliche Zerreißprobe noch bevorsteht.

Weiterhin ist Lateinamerika, der oft zitierte „katholische Kontinent", Gegenstand kirchlicher Sorge. Angesichts der Befreiungs- und Revolutionstheologie und des Wirkens der „Christen für den Sozialismus" einerseits, der antimarxistischen Militärregierungen andererseits befinden sich die Bischöfe vielerorts in der unbequemen Lage zwischen Hammer und Amboß. In Chile treten sie, so mutig wie möglich und so behutsam wie nötig, für die immer noch nicht garantierten Menschenrechte ein, in Argentinien versuchen sie, auf die tobenden Wogen der Anarchie beruhigendes Öl zu gießen, in Uruguay, Paraguay, Bolivien mahnen sie die herrschenden Militärs zur Wiederherstellung demokratischer Grundrechte, in Brasilien machen sie sich nicht nur gegen Folter und soziale Ungerechtigkeit stark, sondern setzen sich für die vom Vorrücken der ausbeuterischen „Zivilisation" bedrohte Existenz der Indianerstämme im Amazonasgebiet ein. Aus allen diesen Bereichen liegen keine glorreichen Erfolgsmeldungen vor, aber es gibt keine Buchführung über das Schlimmere, das immerhin da und dort wohl verhütet werden konnte. Der Hl. Stuhl steht teils offen, teils verborgen hinter solchen Initiativen, und sein Prestige gibt dem Wort und Wirken der Bischöfe zumindest eine verstärkende Echowirkung.

Indessen sind rund um das Mittelmeer neue Brandherde entstanden. Zwar hat sich die Spannung um Israel fürs erste etwas gelegt, aber nunmehr ist der Funke auf den Libanon übergesprungen, wo die blutigen Unruhen das Gorgonenhaupt eines Religionskrieges angenommen haben. Das teilweise christliche Land, in dessen Verfassung die konfessionellen Rechte sogar verankert sind, ist für den ganzen Nahen Osten zugleich ein Gradmesser für Glaub- und Vertrauenswürdigkeit von Christentum und Kirche. Die waffenstarrende Verstrickung der maronitischen (katholischen) Christen in diesen Bürgerkrieg muß daher unabsehbaren Schaden anrichten. Es ist nicht bekannt,

wie weit über die Bemühungen der örtlichen Hierarchien hinaus auch der Hl. Stuhl während der Kämpfe friedenstiftend hat wirken können. Immerhin hat der Vatikan im November eine eigene Delegation unter Leitung von Kardinal *Bertoli* in den Libanon entsandt, um dazu beizutragen, daß der indessen vereinbarte Waffenstillstand zwischen den Gegnern gefestigt und in einen wirklichen Frieden verwandelt werde.

Hingegen sind die Probleme, die über der iberischen Halbinsel lagern, einstweilen noch völlig undurchsichtig. Zwar hat der portugiesische Staatspräsident Costa Gomez bei einem Besuch im Vatikan im Oktober dem Papst versichert, daß die Vereinbarungen des Konkordats weiterhin bestehen blieben. Aber niemand weiß, welche Autorität hinter solcher Aussage wirklich steht. Der Gärungsprozeß in dem kleinen Land, das zudem von dem Flüchtlingsstrom aus Angola überflutet wird, geht weiter, und wer kann sagen, ob er nicht zur völligen Zersetzung führen wird? Und da es in Portugal weithin an religiöser Substanz fehlt, wäre auch die dortige Kirche einer ihr etwa zufallenden Führungsrolle kaum gewachsen. Was Spanien betrifft, so hat der Hl. Stuhl nach den Hinrichtungen der 5 Terroristen im Einklang mit der öffentlichen und veröffentlichten Weltmeinung gehandelt und seinen Abscheu vor den Bluturteilen deutlich bekundet, ebenso deutlich allerdings auch seine Verurteilung des politischen Terrors. Immerhin kam darin abermals eine sichtbare Distanzierung vom herrschenden Regime zum Ausdruck, gewiß eine Unterstützung für die wachsende Opposition innerhalb der spanischen Hierarchie und weiter Kreise der Gläubigen, die erwartungsvoll in die Zukunft schauen. Man kann sicher sein, daß alle verantwortungsbewußten Gruppen im Spanien nach Franco vor nichts so sehr zurückschrecken wie vor dem Gespenst eines neuen Bürgerkriegs. Ob ein organischer Übergang in eine freiheitlichere Staats- und Gesellschaftsform auf friedliche Weise gelingen wird, ist noch eine offene Frage. Keine Frage jedoch ist es, daß sich sowohl der Hl. Stuhl wie die örtlichen Leitungsorgane der Kirche in Spanien auf der Seite derer befinden werden, die einen solchen Übergang auf alle Weise zu fördern bereit sind, schon deshalb, weil sie wissen, daß die Alternative zu diesem Übergang nicht anders lauten könnte als: Untergang.

*

So gelten für diesen hier betrachteten Zeitabschnitt der Geschichte der Kirche in der Welt von heute die Worte des Apostels: „Es gab nur Trübsal in jeder Hinsicht; außen Kämpfe, innen Ängste." Doch gilt auch, was der Apostel weiter schreibt: „Aber Gott, der sich der Gedrückten annimmt, hat uns getröstet durch die Ankunft des Titus" (2 Kor 7, 5 f). War dem Apostel Paulus die Ankunft des Titus Quelle des Trostes, so mag für den Nachfolger des Apostels Petrus eine solche Trostquelle das gegenwärtige Hl. Jahr sein, das sich nun zum Ende neigt und in den Adventus Domini, die Ankunft des Herrn, hinüberleitet und damit Anlaß wird zu jener Lobpreisung, mit welcher der Apostel den gleichen Brief einleitet:

„Gepriesen sei Gott, der Vater unseres Herrn Jesus Christus, der Vater der Erbarmung und Gott allen Trostes, der uns in all unserer Bedrängnis tröstet, damit auch wir andere zu trösten vermögen, die in irgendwelcher Bedrängnis sind, mit der gleichen Ermutigung, mit der wir selbst von Gott ermutigt werden."

KARL GASTGEBER

Literaturbericht zur Pastoraltheologie

1. Eine gute Übersicht über die gegenwärtigen Bestrebungen in Lehre und Forschung auf pastoraltheologischem Gebiet bietet der von *R. Zerfaß/F. Klostermann* herausgegebene Sammelband *„Praktische Theologie heute"* (Grünewald, Mainz/Kaiser, München 1974). Die von 53 evang. und kath. Gelehrten behandelten Teilgebiete umfassen: 1. Zur Geschichte der Disziplin, 2. Wissenschaftstheoretische Probleme (Theorie-Praxis-Problem, Ansätze zu einem neuen Selbstverständnis, Methodenproblem, Teil- oder Nachbardisziplinen?), 3. Einzelne Bereiche der Praktischen Theologie, 4. Didaktische Probleme der Praktischen Theologie, 5. Kirchliches Handeln als Anstoß für die praktische theologische Reflexion.

Die darin aufgegriffenen Fragen und Antworten gehen weit über das von *Arnold / Rahner* herausgegebene *„Handbuch der Pastoraltheologie"*, das eine gediegene Zusammenfassung im *„Lexikon für Pastoraltheologie"* (Freiburg 1972) erhalten hat, hinaus. Der Schwerpunkt liegt auf der wissenstheoretischen Grundlegung der Praktischen Theologie, wobei ausführlich das Theorie-Praxis-Problem behandelt wird. (Neuerdings hat *L. Bertsch* in seinem Buch *„Theologie zwischen Theorie und Praxis"* [Freiburg 1975] dazu einen wertvollen Beitrag geleistet.) *W. Steck* und *J. Müller* führen zu den Ursprüngen der Pastoraltheologie bei Stephan Rautenstrauch und Anton Graf zurück. A. Müller weist auf das für die Praktische Theologie wichtige Verhältnis von Kirche und Gesellschaft hin. Schwieriger gestaltet sich die Erhebung des theologischen Prinzips oder besser der Prinzipien der Pastoraltheologie. *Goldbrunner* vertritt das Inkarnationsprinzip, *Griesl* den Selbstvollzug der Kirche, *Schuster* den Anspruch der Sache Jesu, *Zerfaß* die Handlungswissenschaft, *Spiegel* die empirische Theologie, *G. Otto* die kritische Theorie der religiösen Praxis (sein Praktisch-theologisches Handbuch [Furcheverlag Hamburg 1975] beschäftigt sich ausführlich mit den heutigen Problemen der Seelsorge). Die Beziehungen zu den Humanwissenschaften werden von *J. Scharfenberg* zur Psychologie und Psychotherapie, von *G. Altner* zur Verhaltensforschung und *A. Pompey* zur Medizin hergestellt. Aus den Spezialgebieten der praktischen Theologie werden nur einige aktuelle Probleme herausgegriffen, wie Gemeindeaufbau *(Bäumler)*, Predigt *(Kleemann)*, seelsorgliche Beratung *(Riess)*, Diakonie und Caritas *(Hollweg)*, Öffentlichkeitsarbeit und Massenkommunikation *(Stählin)* und Kirchenleitung und Kirchenplanung *(Daiber)*. Das Gebiet der Sakramentenpastoral scheint aus ökumenischen Erwägungen heraus gestrichen worden zu sein. Die Schwierigkeit didaktischer Probleme in der Praktischen Theologie heute zeigen *M. Josuttis, G. Otto*, in ihren Curricula für das Studium der Praktischen Theologie auf. *H. Korsten, Roessler* und *Haarsma* spezialisieren sich auf die klientenzentrierte Fortbildung bzw. Supervision. Die von kirchlichem Leben herkommenden Anstöße für die praktische Theologie untersuchen unter anderem *F. Klostermann* und *K. W. Dahm.*

Inzwischen wurde die Reihe *„Pastorale 2, Handreichung für den pastoralen Dienst"* mit den drei letzten Faszikeln: Die gottesdienstlichen Versammlungen der Gemeinde, Krankheit und Tod, Caritas und Diakonie abgeschlossen. In den 12 Heften dieser wertvollen Kurzinformation über die heutige pastorale Praxis finden Seelsorger und Laien viele Anregungen. Das Heft *‚Krankheit und Tod'* zeigt auch die medizinische Sicht des Krankseins mit seinen verschiedenen Formen und Phasen auf und arbeitet gut den pastoralen Einstieg und das Mitwirken des Krankenhausseelsorgers im Team der Krankenbetreuung heraus. Diesem Team wird auch für eine tiefere Einstellung vor dem Geheimnis des Sterbens und des Todes Hilfe geboten. Das Heft *‚Caritas*

und Diakonie' zeigt die Notwendigkeit dieser oft übersehenen Grundfunktion der Kirche und christlichen Nächstenliebe auf.

2. Über Gemeindepastoral erscheinen viele Publikationen. Allen voran ist das Standardwerk von *F. Klostermann, Gemeinde — Kirche der Zukunft,* 2 Bde, (Herder, Freiburg 1974) zu nennen. Es stellt die Prinzipien der kirchlichen Strukturreform, der dazu notwendigen Dienste und Funktionen der Kirche dar und weist auch auf die Strukturen einer Kirche von morgen hin. Was Klostermann hier mit großer Sachkenntnis und außerordentlichem Fleiß zusammengetragen hat, dient sowohl dem wissenschaftlich interessierten Pastoraltheologen, wie auch dem Praktiker in der Seelsorge als erstrangige Informationsquelle und als Anregung für mutige Modellversuche. Es erhebt sich aber die Frage, ob man nicht schon an die Grenzen der Strukturforschung gestoßen ist und die immer geringer werdende Zahl der Träger kirchlicher Dienste vor der Fülle der Aufgaben zu resignieren beginnt. Für den Praktiker gut zu brauchen sind der als Ringbuch herausgegebene *„Materialdienst — Gemeindearbeit 4"* (Mainz 1974) und die Reihe *„Pfarrei heute"* mit den Heften Berufswelt, In der Gemeinde, Jugend und Gemeinde und Der Pfarrverband von *Otto Selg* (Regensburg 1974). Viele wertvolle Anregungen findet man bei *Schmidt Gerhard, Pfarrgemeinderat und Kommunikation* (München-Freiburg 1974). Von *W. Zauner* wurde *„Der Pfarrgemeinderat"* herausgegeben, worin Struktur, Spiritualität, Funktion und Organisation dieses wichtigen Gremiums der Pfarren beschrieben wird. Über die Träger kirchlicher Dienste hat die Schweiz, Deutschland und Österreich Priesterumfragen durchgeführt. Kommentare dazu schrieben *A. Müller, „Priester — Randfigur der Gesellschaft?"*, und *P. Zulehner „Kirche und Priester zwischen dem Auftrag Jesu und den Erwartungen der Menschen"* (Herder, Wien 1974). Das Problem der Laientheologen greift *Leo Karrer, „Laientheologen in den pastoralen Berufen"*, auf und sieht in ihnen eine Chance in und für die Kirche. Die zahlreichen Hinweise für Berufsausbildung und -bedingungen werden von den Ausbildungsstellen beachtet werden müssen.

3. Aus dem weiten Bereich der Pastoralpsychologie seien einige Editionen genannt: *Das Pastoralanthropologische Wörterbuch* (Herder, Freiburg 1975) wurde von einem Team redigiert. Die Auswahl der einzelnen Stichworte wurde zwar gut überlegt, mußte aber durch die von vornherein begrenzte Seitenzahl des Lexikons unzureichend ausfallen. Damit sollten zunächst pastoralmedizinische Probleme behandelt werden. Der große Bereich der anthropologischen Fragen forderte zu einer Stellungnahme heraus, die über das Wörterbuch hinaus durch eine Faszikelreihe erfolgen soll. Über den Dienst der Praktischen Theologie an einer Medizin im Umbruch schrieb *H. Pompey* seine Habilitationsschrift *„Fortschritt der Medizin und christlichen Humanität"*. Über die *„Neuen Perspektiven der Pastoralpsychologie"* (Hg. *R. Riess* Göttingen 1974) informieren evang. Fachwissenschaftler wie *Scharfenberg, Y. Spiegel, D. Stollberg* u. a. über Theorien und Probleme der pastoralen Praxis. In seiner Monographie *„Seelsorge, Orientierung, Analysen, Alternativen"* (Göttingen 1973) hat sich Riess besonders mit Problemen der gegenwärtigen Poimenik (Seelsorge und Säkularisierung, Seelsorge und Identitätskrise, Seelsorge und Psychotherapie, Seelsorge und Kommunikation) eingehend befaßt. Die im 2. Teil dargebotenen Paradigmen gegenwärtiger Poimenik heben besonders die kerygmatische und partnerzentrierte Seelsorge hervor.

In diesem Zusammenhang sei auch auf *A. Langenmeiers „Familiäre Umweltfaktoren und neurotische Struktur"* (Göttingen 1975) und das Buch *B. Mattusek „Kreativität als Chance. Der schöpferische Mensch in psychodynamischer Sicht"* (München 1974) aufmerksam gemacht, da sie den Seelsorgern notwendige Kenntnisse und wertvolle Anregungen vermitteln. Auch für den Pastoraltheologen bedeutsam ist das Buch von *H. Mühlen „Die Erneuerung des christlichen Glaubens"* (München 1974). Nach

Mühlens Intention soll damit eine neue Epoche in der Geschichte des Glaubens beginnen. Der Leser wird von den Darlegungen über die Geisterfahrung fasziniert sein. Eine tiefgreifende Erneuerung der Theologie und der Kirche könnte damit beginnen. Es ist nur zu hoffen, daß viele Seelsorger von der charismatischen Erneuerungsbewegung erfaßt werden und eine neue Ära der Pastoral beginnt.

Auf dem Gebiet der Kerygmatik ist seit dem Erscheinen des *Handbuches der Verkündung* von *B. Dreher/N. Greinacher/F. Klostermann* (Freiburg 1970) ein starkes Interesse für die Sprechakttheorien und die Verwendung von lernpsychologischen Erkenntnissen in der Predigt festzustellen. Es sei besonders auf *H. Arens „Predigt als Lernprozeß"* (München 1972) und auf die von *G. Hierzenberger* herausgegebene *„Thematische Verkündigung — Was heißt das?"* (Wien 1974) hingewiesen. Im Comenius-Institut Münster erschien 1975 „Didaktik der Predigt, Modelle zur homiletischen Ausbildung und Fortbildung", worin die Referate des homiletischen Kongresses in Augsburg 1975 veröffentlicht wurden.

Lautsprecheranlagen, Kirchenheizungen, Elektrische Orgeln

VERITAS

A-4010 Linz, Harrachstraße 5, Postfach 403

Firma Karl Michelic

Bauspenglerei, Turmdeckung, Kupferarbeiten

4020 Linz-Kleinmünchen, Straßlandweg 23, Tel. 45 1 75

PICHLER & PICHLER

Heizungstechnik
Klimatechnik
Sanitärtechnik

4020 Linz/Urfahr
Rosenstraße 17
Tel. (0 72 22) 32 5 57

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.

ANGERHAUSEN JULIUS, *Wer öffnet die Tür?* (79.) V. Wort u. Werk, St. Augustin 1975. Kart. lam. DM 6.80.

APPEL ROLF / VORGRIMLER HERBERT, *Kirche und Freimaurer im Dialog.* (194.) Knecht, Frankfurt/M. 1975. Brosch. lam. DM 24.—.

AUER JOHANN / RATZINGER JOSEPH, *Kleine kath. Dogmatik.* Bd. III: Die Welt — Gottes Schöpfung. (576.) Pustet, Regensburg 1975. Kart. DM 19.80.

BARTH KARL, *Briefe 1961—1968.* (XXVIII u. 600.) (Gesamtausgabe, Bd. V) Theologischer V., Zürich 1975. Ln. sfr 58.—.

BECKER JOACHIM, *Wege der Psalmenexegese.* (SBS 78) (141.) KBW Stuttgart 1975. Kart. lam. DM 18.—.

BEN-CHORIN SCHALOM, *Jüdischer Glaube.* Strukturen einer Theologie des Judentums anhand des Maimonidischen Credo. Tübinger Vorlesungen. (320.) Mohr, Tübingen 1975. Kart. DM 27.50.

BLANK JOSEF / WELTE BERNHARD, *Geschenkte Zeit.* Meditationen. (69.) Herder, Freiburg 1975. Kart. lam. DM 8.80.

BOOK BERNHARD / POTTHOFF EGBERT, *Firmung.* Ein Vorbereitungskurs für Gemeinde, Elternhaus und Schule (Materialien, Medien, Modelle für Katechese u. kath. RU) Handreichung für den Katecheten (39 S., 22 Arbeitsbögen); Arbeitsbögen für den Firmunterricht (22.) Butzon & Bercker, Kevelaer 1975, DM 10.80 bzw. 5.20.

BOVET THEODOR, *Angst — Sicherung — Geborgenheit.* (Stundenbücher 124) (104.) Furche-V. Bielefeld 1975. Kart. DM 7.80.

BRANDL GERHARD, *Das Gruppengespräch als Lernweg.* Eine tiefenpsychologische und religionspädagogische Grundlegung. (211.) Herder, Wien 1975. Kart. lam. S 122.—.

BURGHARTZ JÜRGEN, *Die Bibel meditieren.* Ein Bilderzyklus zu den ersten Büchern der Bibel. (159.) Herder, Freiburg 1974. Kart. lam. DM 12.80.

CARRETTO CARLO, *Denn du bist mein Vater.* Bekenntnis eines Lebens. (176.) Herder, Freiburg 1975. Kart. lam. DM 16.80.

CHAGALL MARC, *Biblische Botschaft.* (Katzmann Kalender + Stuttgarter Bibelkalender 1976.) (17 mehrfarb., 10 einfarb. Tafeln) KBW Stuttgart. DM 19.80.

CONZELMANN HANS / LINDEMANN ANDREAS, *Arbeitsbuch zum Neuen Testament.* (Uni-Taschenbücher 52) (XVI u. 440.) Mohr, Tübingen 1975. Kart. DM 22.80.

DAHMEN JOST, *Deutsche Zisterzienserkunst.* (199 S., 90 Abb.) Böhlau, Köln 1974. Ln. DM 38.—.

DOMANN GERD / LIPPERT PETER, *Versöhnung — Ende der Konflikte?* Konfliktbewältigung in Gruppe und Gemeinde. (Offene Gemeinde, Bd. 24) (115.) Lahn-V., Limburg 1975. Kart. lam. DM 10.80.

EISELE GÜNTHER / LINDNER REINHOLD, *„Ich brauche Hilfe".* Umgang mit Menschen in seelischer Not. (61.) Kösel, München 1975. Kart. lam. DM 4.20.

ELLIGER KARL, *Das Buch der zwölf Kleinen Propheten. II.* (ATD 25) (219.) Grünewald, Mainz 1975. Kart. DM 21.50.

FELLERMEIER JAKOB, *Die Philosophie auf dem Weg zu Gott.* (Abh. z. Phil., Psychol., Soziol. d. Religion u. Ökumenik, hg. v. J. Hasenfuß, NF 32 (120.) Schöningh, Paderborn 1975. DM 10.80.

FOHRER GEORG, *Die Propheten des Alten Testaments.* Bd. 1: Die Propheten des 8. Jahrhunderts. Amos, Hosea, Jesaja, Micha. (176.); Bd. 2: Die Propheten des 7. Jahrhunderts. Zephanja, Nahum, Habakuk, Jeremia. (175.); Bd. 3: Die Propheten des frühen 6. Jahrhunderts. Ezechiel, Obadja, Worte unbekannter Propheten über Israel. (237.); Bd. 4: Die Propheten um die Mitte des 6. Jahrhunderts. Völkerworte unbekannter Propheten, Worte unbekannter Propheten über Juda und Israel, Deuterojesaja. (159.) Mohn Gütersloh 1974/75. Kart. DM 19.80 (1, 2), DM 28.— (3, 4).

FRIEDRICH CASPAR DAVID, *Religiöse Landschaft.* (Stundenbücher 126) (80 S., 8 Farbtafeln) Furche-V., Bielefeld 1975. Kart. DM 9.80.

GENEWEIN CURT M. / SPORKEN PAUL, *Menschlich pflegen.* Grundzüge einer Berufsethik für Pflegeberufe. (292.) Patmos, Düsseldorf 1975. Kart. Snolin DM 18.80.

GLUTZ-WALTER MARIETHERES, *Begegnung mit dem Herrn.* Texte zum Gottesdienst für Christen dieser Zeit. (118.) Walter, Olten 1975. Paperback DM/sfr 17.50.

GÖRRES IDA FRIEDERIKE, *Weltfrömmigkeit.* (240.) Knecht, Frankfurt/M. 1975, Brosch. DM 22.—.

GOLDSCHMIDT HERMANN LEVIN, *Weil wir Brüder sind.* Biblische Besinnung für Juden und Christen. (199.) KBW Stuttgart 1975. Kart. lam. DM 24.—.

GRILLMEIER ALOIS, *Mit ihm und in ihm.* Christologische Forschungen und Perspektiven. (765.) Herder, Freiburg 1975. Solin gb. DM 98.—.

HÄRING BERNHARD, *Gebet — Gewinn der Mitte.* (203.) Styria, Graz 1975. Kart. lam. S 190.—, DM 27.—, sfr 34.75.

HUIZING PETER, *Für eine neue kirchliche Eheordnung.* Ein Alternativentwurf. (Patmos Paperback) (112.) Düsseldorf 1975. Kart. DM 12.80.

KAHLEFELD HEINRICH, *Der Brief nach Philippi.* Eine Anleitung für die Gruppenarbeit. (Beiträge zur praktischen Theologie: Erwachsenenbildung) (104.) Knecht, Frankfurt/M. 1975. Kart. lam. DM 14.80.

KNOCH OTTO, *Der Geist Gottes und der neue Mensch.* Der Heilige Geist als Grundkraft und Norm des christlichen Lebens in Kirche und Welt nach dem Zeugnis des Apostels Paulus. (Geist und Leben hg. v. Knoch/Wulf) (269.) KBW Stuttgart 1975. Kart. DM 28.—.

KNORR AUGUST, *Lehm im Gesicht.* Briefe aus dem Urwald Neuguineas. (166 S. mit Bildtafeln) St. Gabriel, Mödling 1975. Pappband S 96.—.

KÖNIG FRANZ KARDINAL, *Der Mensch ist für die Zukunft angelegt.* Analysen - Reflexionen - Stellungnahmen. (226.) Herder, Wien 1975. Kart. lam. S 215.—, DM 36.—.

LAMMARRONE GIOVANNI, *Attualità e inattualità di S. Agostino.* Lo spiritualismo nel suo discorso antropologico. (I maestri di ieri e di oggi, Collana della Facoltà Teologica di San Bonaventura in Roma. Vol 6) (228.) Città di vita, Firenze 1975. Kart. lam. L 3500.—.

LANDAU PETER, *Jus Patronatus.* Studien zur Entwicklung des Patronats im Dekretalenrecht und der Kanonistik des 12. und 13. Jahrhunderts. (XI u. 230.) Böhlau, Köln 1975. Kart. DM 44.—.

LANG BERNHARD, *Frau Weisheit.* Deutung einer biblischen Gestalt. (Patmos-Paperback) (204.) Düsseldorf 1975. Kart. DM 19.80.

LANGE ERNST, *Nicht an den Tod glauben.* Praktische Konsequenzen aus Ostern. (Stundenbücher 125) (114.) Furche-V., Bielefeld 1975. Kart. DM 8.80.

MADL HELMUT, *Wenn ihr den Bund haltet.* Josua-Richter-Rut. (SKK-AT 5) (60.) KBW Stuttgart 1975. Kart. DM 5.80.

MAYER FREDERICK, *Aufforderung zur Menschlichkeit.* Erzieherische Weltperspektiven. (272.) Herder, Wien 1975. Kart. lam. S 178.—.

MÖLLER JOSEPH, *Die Chance des Menschen* — Gott genannt. Was Vernunft und Erfahrung heute von Gott sagen können. (328.) Benziger, Einsiedeln 1975. Kart. lam. DM 34.80.

PEARLMAN MOSHE, *Die Propheten.* Auf den Spuren der Rufer Gottes. Bildband. (231.) Walter, Olten 1975. Ln. DM 68.—.

PESCH RUDOLF / KRATZ REINHARDT, *So liest man synoptisch.* Anleitung und Kommentar zum Studium der synoptischen Evangelien. I. (96.) Knecht, Frankfurt/M. 1975. Kart. DM 14.80.

PESCHKE HENRY, C., *Christian Ethics.* A Presentation of General Moral Theology in the light of Vatican II. (XXI u. 293.) C. Goodliffe Neale, Alcester and Dublin 1975. Paperback f 1.80, US $ 4.25.

PICARD PAUL, *Zölibatsdiskussion im katholischen Deutschland der Aufklärungszeit.* Auseinandersetzung mit der kanonischen Vorschrift im Namen der Vernunft und der Menschenrechte. (Moraltheologische Studien. Historische Abteilung. Hg. v. J. G. Ziegler, Bd. 3) (415.) Patmos, Düsseldorf 1975. Kart. DM 48.—.

RAFFELT ALBERT, *Proseminar Theologie.* Einführung in das wissenschaftliche Arbeiten und in die theologische Buchkunde. (theologisches seminar) (176.) Herder, Freiburg 1975. Kart. lam. DM 16.80.

RAHNER KARL, *Schriften zur Theologie.* Bd. 12: Theologie aus Erfahrung des Geistes. (622.) Benziger, Einsiedeln 1975. Ln. DM / sfr 49.—.

REVERS WILHELM JOSEF, *Frustrierte Jugend.* II. Bd.: Familie, Fürsorge, Schule und Beruf, Sexualprobleme. (Neues Forum: Das Bild des Menschen in der Wissenschaft, hg. v. W. Revers, Bd. 16) (350.) Müller, Salzburg 1975. Ln. S 280.—.

RIEDEL CHRISTOPH, *Gedanken — sie können Gebet sein.* (64.) Auer, Donauwörth 1975. Kart. DM 4.80.

RÖER HANS, *Heilige - profane Wirklichkeit bei Paul Tillich.* Ein Beitrag zum Verständnis und zur Bewertung des Phänomens der Säkularisierung. (Konfessionskundliche und kontroverstheolog. Studien, Bd. XXXV) (316.) Bonifaciusdruck, Paderborn 1975. Ln. DM 36.—.

RUPPERT RUDOLF, *Lebendige Liturgie — ein Lernprozeß der ganzen Gemeinde.* Überlegungen zur Praxis der liturgischen Erwachsenenbildung. (Beiträge zur praktischen Theologie: Gemeindepastoral) (144.) Knecht, Frankfurt/M. 1975. Kart. lam. DM 17.80.

SCHILLEBEECKX EDWARD, *Jesus.* Die Geschichte von einem Lebenden. (670.) Herder, Freiburg 1975. Kunstleinen DM 84.—.

SCHLIER PAULA, *Das große Zeichen der Endzeit.* (87.) Miriam-V., Jestetten [3]1975. Kart. lam. DM 5.80, sfr 7.—, S 45.—.

SCHOECK HELMUT, *Das Geschäft mit dem Pessimismus.* (Herderbücherei, Bd. 534) (124.) Freiburg 1975. Kart. lam. DM 4.90.

SCHÜNGEL-STRAUMANN HELEN, *Israel — und die andern?* Zefania-Nahum-Habakuk-Obadja-Jona. (SKK-AT 15) (64.) KBW Stuttgart 1975. Kart. DM 5.80.

SCHÜRMANN HEINZ, *Der Geist macht lebendig.* Hilfen für Betrachtung und Gebet (163.) Herder, Freiburg ^{4}1974. Kart. DM 8.80.

SCHÜTZ CHRISTIAN, *Verborgenheit Gottes.* Martin Bubers Werk — Eine Gesamtdarstellung. (493.) Benziger, Einsiedeln 1975. Kart. lam. sfr 45.—.

STOLZ BENEDIKT, *Der Rosenkranz, Licht und Kraft im Alltag.* (118.) Miriam-V., Jestetten 1975. Kart. lam. DM 5.80, sfr 7.20, S 44.—.

STUHLMACHER PETER, *Der Brief an Philemon.* (Evang.-kath. Kommentar z. NT. hg. v. Blank, Schnackenburg, Schweizer, Wilkens) (75.) Benziger/Neukirchener-V. 1975. Kart. DM 16.80, sfr 17.80.

STUHLMACHER PETER, *Schriftauslegung auf dem Wege zur biblischen Theologie.* (187.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1975. Kart. DM 17.80.

VIERZIG SIEGFRIED, *Ideologiekritik und Religionsunterricht.* Zur Theorie und Praxis eines kritischen Religionsunterrichts. (183.) Benziger, Zürich 1975. KL.

VOSSEN ANTOINE J. M., *Selbstwerden in menschlichen Beziehungen.* Die Bedeutung der personalen Beziehung in Psychotherapie, Unterricht und Betriebsführung. Eine entwicklungspsychologische Studie. (BCS Praxisberatung hg. v. J. Schwarz) (344.) Christophorus-V. Herder Freiburg 1975. Kart. lam. DM 48.—.

WEHR GERHARD, *C. G. Jung und das Christentum.* (220.) Walter, Olten 1975. Paperback DM/sfr 29.50.

WEISER ALFONS, *Was die Bibel Wunder nennt.* Ein Sachbuch zu den Berichten der Evangelien. (183 S., 95 Bilder, 13 Zeichnungen) KBW Stuttgart 1975. Linson DM 29.80.

WOLF ERNST, Sozialethik. *Theologische Grundfragen.* (XVI u. 356.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1975. Kart. DM 34.—.

ZINNHOBLER RUDOLF / PFARL PETER, *Der heilige Wolfgang.* Leben, Legende, Kult. (92 S., 168 Bildtafeln) OÖ. Landesverlag, Linz 1975. Ln. S 348.—, DM 49.—.

HERAUSGEBER

BENEDIKTINER DER ERZABTEI BEURON, *Der große Sonntags-Schott für die Lesejahre A-B-C,* Originaltexte der deutschsprachigen Altarausgabe des Meßbuchs und des Lektionars, ergänzt mit den lateinischen Texten des Missale Romanum. (40. u. 1815.) Herder, Freiburg 1975. Plastik Bd. I DM 39.50, sfr 45.60, S 298.—. *Der große Wochentags-Schott, 1. Teil:* Advent bis 13. Woche im Jahreskreis (38. u. 2196.) Herder, Freiburg 1975. Gb. ab DM 39.50.

Volks-Schott für das Lesejahr B. (975.) Herder, Freiburg 1975. Plastik Bd. II. DM 12.80.

BEUTLER JOHANNES / SEMMELROTH OTTO, *Theologische Akademie,* Bd. 12. (115.) Knecht, Frankfurt/M. 1975. Brosch. DM 14.80.

BEYERLIN WALTER, *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament.* (Grundrisse zum Alten Testament. ATD Ergänzungsreihe 1) (303 S., 4 Bildtafeln, 15 Abb.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1975. Kart. DM 28.—, Subskr. DM 25.—.

CARLEN LOUIS / STEINEGGER FRITZ, *Festschrift Nikolaus Grass.* II. Bd.: Aus Geschichte und Recht der Almen, Kultur- und Kunstgeschichte, Volkstum, Wissenschaftsgeschichte, Aus der Sippen- und Familiengeschichte des Jubilars. (XVI u. 648 S., 48 Bildtafeln, 11 Farbtafeln) Wagner, Innsbruck 1975. Hln. S 1380.—.

DIEPOLD P. / RITTER U. P., *Taschen-Tutor.* Altes Testament, Teil 2. Vom Ende des Staates Juda bis zum Ausgang des Alten Testaments. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1975. Geh. DM 17.50.

EID VOLKER, *Euthanasie oder Soll man auf Verlangen töten?* (191.) Grünewald. Mainz 1975. Kart. DM 21.50.

ERNST WILHELM, *Das Leben beten.* (287.) St.-Benno-V., Leipzig 1975. DM 6.—.

FEIFEL ERICH, *Studium kath. Theologie.* Berichte - Analysen - Vorschläge. Bd. 4: Klemens Richter, Zum Berufspraxisbezug des Theologiestudiums. (187.) Benziger, Zürich 1975. Kart. lam.

FRIES HEINRICH / VALESKE ULRICH, *Versöhnung.* Gestalten - Zeiten - Modelle. (315.) Knecht, Frankfurt/M. 1975. Linson DM 28.—.

HILDMANN GERHARD, *Aus der Zeit, als ich alt war oder Das Wunder der Liebe.* (Furche Großdruckheft) (64.) Bielefeld 1975. Kart. lam. DM 6.80.

ILLIES JOACHIM, *Brudermord.* Zum Mythos von Kain und Abel. (Reihe Doppelpunkt) (189.) Kösel, München 1975. Kart. lam. DM 19.80.

JOCKWIG KLEMENS / MASSA WILLI, *Am Tisch des Wortes.* Beiheft 2: Aus allen Völkern. Gedanken und Materialien zum Thema Mission — Dritte Welt. (267.) KBW Stuttgart 1975. Kart. DM 24.—.

LEIDL AUGUST, *Ostbairische Grenzmarken.* Passauer Jahrbuch für Geschichte, Kunst und Volkskunde. XVII/1975. (328.) Ostbairische Heimatforschung, Passau. Kart.

LÉON-DUFOUR XAVIER, *Wörterbuch zur biblischen Botschaft.* (XXVI u. 828.) Herder, Freiburg ^{2}1967. Ln. DM 128.—.

RAUH FRITZ / HÖRGL CHARLOTTE, *Die Grenzen des menschlichen Ethos.* (131.) (Pat-

mos-Paperback), Düsseldorf 1975. DM 19.80.
ROMBOLD GÜNTER, *Religion und Tiefenpsychologie.* (Linzer Phil.-Theol. Reihe, Bd. 5) (151.) OÖ. Landesverlag, Linz 1975. Kart. lam. S 120.—, DM 18.50.

ROSENBERG ALFONS, *Der babylonische Turm.* Aufbruch ins Maßlose. (Reihe Doppelpunkt) (157.) Kösel, München 1975. Kart. lam. DM 19.80.

STIETENCRON, HEINRICH VON, *Der Name Gottes.* (260.) (Patmos-Paperback) Düsseldorf 1975. Kart. Snolin DM 29.80.
STOECKLE BERNHARD, *Wörterbuch christlicher Ethik.* (Herderbücherei, Bd. 533) (284.) Freiburg 1975. Kart. lam. DM 9.90.

SWITZER DAVID K., *Krisenberatung in der Seelsorge.* Situationen und Methoden (Gesellschaft und Theologie/Praxis der Kirche, Nr. 19) (195.) Kaiser, München/Grünewald, Mainz 1975. Kart. DM 23.—.

WILES MAURICE / SANTER MARK, *Documents in Early Christian Thought.* (X u. 268.) University Press, Cambridge 1975. Ln. $ 7.50.

BUCHBESPRECHUNGEN

PHILOSOPHIE

KRENN KURT (Hg.), *Die wirkliche Wirklichkeit Gottes.* Gott in der Sprache heutiger Probleme. (Abh. z. Phil., Psychol., Soziologie d. Religion u. Ökumenik, hg. v. J. Hasenfuß NF 30.) (188.) Schöningh, Paderborn 1974. Kart. DM 24.—.

„Es geht um jene Wirklichkeit Gottes, die den Menschen dort trifft, wo Wesentliches des Menschen in Frage steht, wo der Mensch im Göttlichen sich selbst voraus sein muß, um als Mensch zu bestehen" (7 f), so expliziert Hg. im Vorwort den Titel des Buches, das 7 Beiträge einer Ringvorlesung an der Phil.-theol. Hochschule Linz zum Thema „Gottesfrage" vereint.

G. Wildmann legt „Das personale Gottesverständnis als Bedingung der Freiheitsgeschichte" dar (11—43), wozu er sich dreier Leit-Hypothesen bedient: 1. Korrespondenz zwischen Gottes- und Menschenverständnis; 2. „Verleiblichung" dieses Verständnisses in der Gesellschaftsstruktur; 3. Zurückbleiben des Institutionellen hinter der Idee (structural lag). Mit der atl Idee des befreienden Gottes und der ntl Idee des menschwerdenden Gottes deutet W. dann die Wirkungsgeschichte dieses Gottesverständnisses in der Antike, im Mittelalter und in der Neuzeit. Sicher ist es sinnvoll, die Menschheitsgeschichte von diesen Ideen her zu verstehen. Die „Freiheit eines Christenmenschen" ist für das Selbstverständnis des Menschen — und zwar selbst in geschichtlicher Entwicklung — bis hinein in das Bewußtsein der technischen Manipulierbarkeit der Natur konstitutiv geworden. Aber um das einsichtig zu machen, müßte die Idee des befreienden Gottes, wie sie in der Menschwerdung Gottes offenbar wird, noch radikaler und differenzierter zum Zuge kommen. Wir können uns des Eindruckes nicht erwehren, daß W. doch zu äußerlich an die Sache herangegangen ist. Er scheint den Sinn von Erlösung in einer Befreiung von „Sündenangst" zu bestimmen und darin die Bedingung für das Entstehen existenzieller Freiheit zu sehen (21). Wir meinen, daß mit dieser „Sündenangst" noch nicht die entscheidende Dimension der Sünde und darum mit Befreiung von ihr noch nicht der Sinn der Erlösung getroffen ist. Ein vertiefter Erlösungsbegriff hätte das Freiheitsbewußtsein des Menschen stärker fundieren und W. für die Entwicklung seiner These noch bessere Dienste leisten können.

F. Fürstenberg erörtert „Religiöse Daseinsformen im gesellschaftlichen Wandel" (45—59) und gibt beachtenswerte Perspektiven für die Zukunft. *J. Schmucker* zeigt in seinem Beitrag „Die positiven Ansätze Kants zur Lösung des philosophischen Gottesproblems" (61—76), daß Kant in seiner Kritik der Gottesbeweise nur ein ganz bestimmtes Wissen aufheben wollte, eben „das rein theoretisch-apodiktische Wissen von Gott und einer anderen Welt, das grundsätzlich unabhängig von einer sittlichen Haltung und Entscheidung more geometrico, d. h. nach Art einer mathematischen Demonstration gewonnen wird" (63). Für Kant ist der Gottesbegriff „wesentlich und entscheidend ein Begriff der Ethik und nicht ein Begriff der Physik und Ontologie" (69). Das Dasein Gottes wird im Interesse einer letzten Sinnhaftigkeit („Endzweck") des Menschen ob des nicht relativierbaren Anspruchs seiner moralischen Selbstverwirklichung postuliert. Im „Opus posthumum" entwirft Kant auf der Basis des kategorischen Imperativs ein sittlich-praktisches Vernunftideal von Gott, „das sich im wesentlichen deckt mit dem des idealistischen Gewissensrichters der „Metaphysik der Sitten" und das in der Tat einen weit vollkommeneren Gottesbegriff darstellt als das theoretisch-ontologische Vernunftideal der Kr. d. r. V." (71). Nach der Darlegung Schmuckers ist dieses Vernunftideal mehr als ein bloßes Gedankending.

G. Rombold leistet mit seinem Aufsatz „Die Frage nach dem Unbedingten" (77—91) von der philosophischen Anthropologie her einen Beitrag zum Thema. Seine ideengeschichtliche Begriffserläuterung zusammenfassend betont er: „daß vor einer Identifizierung des Unbedingten mit dem Absoluten oder dem Sein-selbst zu warnen ist. Diese Identifizierung hat den Begriff des Unbedingten schwer belastet" (83). Denn „unbedingt"

charakterisiert zunächst (phänomenologisch) menschliche Erfahrungen, die uns unbedingt angehen, und es fragt sich, ob in ihnen eine Art „Gotteserfahrung" vorliegt. R. zählt drei solche Erfahrungen auf: die Suche nach Wahrheit, die Erfahrung des Sollens und das Gefordertsein in personaler Liebe. In allen diesen geht es um ein Gefordertsein. Gegen P. Tillich, der vorschnell darin das Gewahrwerden des Unbedingten an sich erblickt, läßt R. darin den Menschen den absoluten Wert seiner Person bzw. der Person des anderen (in der Liebe) erfahren (86). Darüber hinaus bleiben aber letzte Sinnfragen angesichts des Schicksals, des brutalen Todes usw. Unter dieser Voraussetzung ist das Postulat einer höchsten Sinninstanz nicht abzuweisen. Es stimmt, „daß Kants Ansatz zur Beantwortung der Gottesfrage in entscheidenden Punkten auch heute noch nicht abgetan ist" (90). Wir hätten uns freilich noch einen genaueren Aufschluß erwartet über das Verhältnis von sittlichem Sollen und dem Anspruch der Liebe. Hier mag es nicht mehr genügen, phänomenologisch beide „Erfahrungen" einfach nebeneinanderzustellen. Der junge Hegel (theologische Jugendschriften) hätte dem Autor manches Erhellende dazu sagen können.

Wim A. de Pater macht in seinem Beitrag „Rede von Gott" (93—122) aufmerksam, daß für das Verstehen religiöser Sprache unerläßlich sei, auf den Unterschied von Bekenntnis und Mitteilung zu achten. Er geht auf diesen Unterschied näher ein und analysiert das Verhältnis von Wortbedeutung und Bekenntnis.

F. Buri kommt in seiner Vorlesung „Gottesglaube und Kausalität" (123—141) zur Ansicht, daß an die Stelle „des stets noch in irgendeinem Maße mythologisch-magischen, traditionell-christlichen Gottesglauben" ein Selbstverständnis des Menschen zu treten habe, „das sich im Innewerden seiner Bestimmung zu unbedingtem Verantwortlichsein in Gemeinschaft auf eine Transzendenz bezogen erfährt, für die der Christus der biblischen Eschatologie ... als das adäquate Symbol dienen kann" (141). Wir sehen bei Buri schon im ersten Ansatz eine „Entmythologisierung" am Werk, die mangels einer kritischen Reflexion auf ihre eigenen Voraussetzungen notwendig zu einer reduktionistischen Verkürzung des eigenständigen Sinnanspruchs des christlichen Gottesglaubens führt. Im Grunde wird hier — nicht zum erstenmal in der Geschichte — der Sinn des Gottesglaubens auf die unbedingte Verbindlichkeit des kategorischen Imperativs reduziert. Es kann hier nicht gezeigt werden, daß sich die Positivität des christlichen Glaubens einer solchen reduktionistischen Auflösung widersetzt und an das Denken einen ganz anderen Anspruch stellt, den einer denkenden Aneignung der Positivität in dem jeweiligen Motivationshorizont der Menschheit.

W. Pannenberg formuliert unter dem Titel „Eschatologie und Sinnerfahrung" (143—158) die Inseparablen einer Einheit, ohne die christlicher Glaube und Welt auseinanderbrechen, der Glaube weltflüchtig und die Welt sinnlos bleiben müßte. Eschatologische Aussagen (Gericht, Auferstehung usw) „formulieren die Bedingungen einer endgültigen Realisierung der Humanität des Menschen als Folge der Durchsetzung der Gerechtigkeit Gottes, die für das Menschsein des Menschen konstitutiv ist" (148). Den Zusammenhang dieser eschatologischen Vorstellung mit der religiösen Thematik stellt eine Reflexion auf „Erlebnis" und „Sinn" her, wie sie P. im Anschluß an Dilthey anstellt. Erlebnis ist ein Ereignis, sofern es im Bezug auf das — in Erinnerung und Erwartung präsente — Ganze menschlichen Lebens steht. Diese — den einzelnen Erlebnissen ihren eigentlichen Stellenwert einräumende — Sinnganzheit ist für den in der Geschichte stehenden Menschen selber geschichtlich, weshalb sich der Sinn geschichtlicher Erlebnisse immer auch ändert. Die endgültige Bedeutung, das eigentliche Wesen der einzelnen Widerfahrnisse und Handlungen, wird durch die letzte Zukunft unseres Lebens entschieden, „weil sich mit ihr das Ganze des Lebens rundet, das den Horizont für Sinn und Bedeutung aller seiner Einzelmomente bildet" (150). Wir hätten an P. hier nur die Frage, ob nicht eine so angesetzte Sinntotalität für den geschichtlichen Menschen solange unmittelbar und dann auch unverbindlich bleiben muß, solange nicht auch der Sinn dieser Totalität in einer Reflexion auf die unverkürzte Gesamtproblematik des geschichtlichen Menschen vermittelt wird? Es fragt sich ja, wie die Zukunft des Menschen gerade als „Wesenszukunft" ihrem Sinn nach vom Menschen her zu vermitteln ist.

K. Krenn konzentriert in einer sehr anspruchsvollen Darlegung „Der springende Punkt. Kann das vernünftige Denken zur Gottesfrage angehalten werden?" (159—185) das Denken auf den „harten Kern" des in Frage stehenden Themas. „Vernünftiges Denken" besagt mehr als bloß logisches Denken. Denn die zum Inhalt indifferente Logik erbringt nur Tautologien und führt nicht weiter, wo es um die Wirklichkeit Gottes geht. Logik wie Mathematik sind ob ihres formalen Charakters nicht imstande, Realität zu vermitteln. Der ausgezeichnete Ort, wo dem Denken allein Wirklichkeit erschlossen ist, liegt in der unmittelbaren Ichgewißheit des denkenden Subjektes. Dieses ist immer schon mehr, als alle von ihm gegenständlich aussagbaren Bestimmungen. Denn in der Reflexion auf sich wird das Ich zum Objekt, zur Individualität und Parti-

kularität. Und darum ist diese Reflexion gerade nicht die Dimension einer ursprünglichen Vermittlung Gottes. „Es ist die Grundeinlassung auf die Subjekt-Objekt-Spaltung einer jeden Erkenntnis, die an jedem erkannten Ding die Signatur eines Transzendenten zerbricht" (168). Was nämlich jedem Vermittelten, Bestimmten fehlt ist dies, daß es bewußte Ganzheit ist. Diese bewußte Ganzheit, Subjekt ohne jede Ausrichtung auf ein Objekt ist Identität an sich vor jedem vergleichenden Bezugnehmen in einem anderen. „Die bewußte Ganzheit steht also in einer eigenen Dimension, von deren Wirklichkeit wir vollziehend wohl Gewißheit haben, die aber im Bereich des Vorhandenen nicht spezifisch ausgewiesen werden kann" (169). Dieses vorgängige identische Bewußtsein ist jedoch nur in den konkreten weltbezogenen Taten des Geistes erfaßbar, wenn auch nicht in einer einzigen Tat und auch nicht in der Summe aller Taten zusammen als apriorisches Bewußtsein ausschöpfend zur Darstellung zu bringen. Aus dieser Einsicht resultiert ein eigenartiges Verhältnis von Notwendigkeit und Zufälligkeit, das weiter sehen läßt. Einerseits ist das apriorische Bewußtsein notwendig auf das Konkrete hingeordnet, anderseits steht es aber zu keinem einzelnen Konkreten im wesentlichen und notwendigen Zusammenhang. Dieser Widerspruch weist hin auf die offensichtlich vorläufige Ganzheit des Menschen. Daraus aber entspringt die Sehnsucht des Subjekts nach einer „geistgeborgenen Umwelt für die Selbstbetätigung und Selbstverwirklichung" ... Der Mensch oder die Ganzheit als Subjekt ersehnt sich seine Begründung in einer Ganzheit als Substanz" (172). Und diese „ist sich selbst Wesen" (172). Von dieser Grundeinsicht her diskutiert K. abschließend die Struktur der thomasischen „Gottesbeweise".
Alles in allem: Ein Buch, das sich in niveauvoller denkerischer Auseinandersetzung der Gottesfrage stellt. Durch den Mut zum „Konstruktiven" genau so ausgezeichnet wie durch Klarheit der Begriffe, wird es fragenden Menschen eine wertvolle Hilfe sein.

Wien/St. Pölten *Johann Reikerstorfer*

DALFERTH INGOLF U. (Hg.), *Sprachlogik des Glaubens.* Texte analytischer Religionsphilosophie und Theologie zur religiösen Sprache. (Beiträge zur evang. Theologie, hg. v. E. Jüngel/R. Smend, Bd. 66.) (309.) Kaiser, München 1974. Brosch. DM 38.—.

Seit einiger Zeit kommt auch der deutschsprachigen Theologie und Religionsphilosophie die analytische Philosophie und Sprachanalyse mit ihrer Anwendung auf die religiöse Glaubenssprache immer mehr in den Blick. Zu diesem Zweck legt D. die wichtigsten Aufsätze britischer Theologie und Religionsphilosophie (von 1945 bis 1970), die sich mit dem Problem der Glaubenssprache befassen, in deutscher Sprache vor. Damit sollen sowohl die Leistungsfähigkeit als auch die Grenzen der sprachanalytischen Methoden dokumentiert werden.
D. gibt zu Anfang des Buches eine sehr übersichtliche und kenntnisreiche Einführung in die Entwicklung der analytischen Philosophie und ihrer Anwendung auf Probleme der Glaubenssprache. Dabei werden kurz die Ansätze von G. E. Moore, B. Russell, L. Wittgenstein u. a. dargestellt, und es wird gezeigt, wie sich die analytische Methode weiterentwickelt hat und wo sie heute steht. Dann folgt ein ausgezeichneter Überblick über die theologische und religionsphilosophische Rezeption bzw. Modifikation dieser Methoden.
Damit ist das Buch eine wertvolle Hilfe für jeden, der sich mit dieser Frage beschäftigt. Es ist gewissermaßen eine historische Dokumentation religionsphilosophischer Arbeit der letzten Zeit. Man kann daraus zumindest indirekt lernen, wie die einzelnen Autoren arbeiten. Ein Methodikbuch der Sprachanalyse aber ist es nicht. Da wird man weiterhin zu den Arbeitsbüchern der modernen Logik greifen müssen.

Graz *Anton Grabner-Haider*

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

Um die Aktualität dieses Buches aufzuzeigen, sei vorausgeschickt: Eine einseitige Betrachtung von Problemen ist der Wahrheitssuche immer abträglich. Meistens ergibt sich daraus ein stereotyper Lösungsweg, der, mag er mit noch so vielen wohlklingenden Prädikaten, wie alleingültig usw. versehen werden, nur die eigentliche Unsicherheit verrät. Das Leben ist so vielschichtig, daß eindimensionale Wege seiner Bewältigung meist in die Irre führen. Ein Blick in die Geschichte der Kirche wird diese Aussage erhärten. Gerade die Kirchengeschichte ist, wie G. Ebeling es ausdrückt, als „Geschichte der Hl. Schrift" bzw. ihrer Auslegung zu erkennen, wenn man die Tatsache beachtet, daß die Gedanken und Formen der Aktivität der Christen ein Niederschlag eines bestimmten Verständnisses oder Nichtverständnisses des Evangeliums sind. Der Bibelauslegung fällt von hier aus eine große Bedeutung zu. Gerade dazu leistet dieses Buch für jeden engagierten Christen eine wertvolle Hilfe.
W. bemüht sich mit Erfolg, die eindimensionalen Antworten der Bibelinterpretation zu erweitern. Dabei geht es ihm nicht darum, einseitig ausgerichtete Interpretationswege biblischer Texte, ob sie sich nun philologisch-historisch-kritisch entmythologisierend etc. bezeichnen, abzuwerten und abzulehnen, son-

dern den herkömmlichen Methoden eine neue Dimension beizufügen, die bisher in unserer Zeit wenig beachtet wurde, nämlich die spirituell geistige Wirklichkeit der Texte. Bei dieser Methode kommt es besonders auf das Sehen der Bilder und Symbole an, die uns die Hl. Schriften bieten, wobei die Wichtigkeit aufgezeigt wird, diese Symbole und Bilder auf sich wirken zu lassen. Dies gelingt nicht dem rationalen Erfassen, sondern nur der kontemplativen Meditation. W. ist Fachmann auf diesem Gebiet, wie seine Publikationen über M. Buber, J. Böhme, Th. Münzer, um nur einige zu erwähnen, zeigen. Er weist darauf hin, daß es heute besonders darauf ankomme, zu einer ganzheitlichen Methode der Schriftauslegung zu gelangen. Biblische Texte unmittelbar wirken zu lassen, so wie man ein Kunstwerk auf sich wirken läßt, ehe man wissenschaftliche Analysen anstellt, deren Wert an ihrem Ort unbestritten sein soll.

Als wertvolle Möglichkeit und Hilfe in diesem Bereich bietet sich die Tiefenpsychologie an, deren fruchtbarer Dialog mit der Theologie bis zur Stunde noch aussteht. Wobei die Frage nicht übersehen werden darf, ob die Tiefenpsychologie von ihrer Aufgabenstellung und Sichtweite her überhaupt in der Lage sei, dem christlichen Glauben und der religiösen Wahrheit einen Dienst zu leisten, ohne sie zu verfälschen. Diese Frage beantwortet W. positiv und zeigt auf, daß die tiefenpsychologische, auf die Realität des Spirituellen hinzielende Interpretation, besonders durch die analytische Psychologie C. G. Jungs eine Bereicherung empfängt, soweit sie in der Lage ist, einen Weg zur religiösen Eigenerfahrung zu zeigen. Besonders wird betont, daß es sich dabei nicht um eine unkritische pauschale Übernahme psychologischer Lehrzusammenhänge handeln kann.

Der Erkenntnis, daß eine tiefenpsychologische Interpretation möglich ist durch meditative Bemühung, die übend errungen werden muß, wird im 2. Teil des Buches Rechnung getragen, in dem Texte des Jo-Ev dem Leser so weit aufbereitet werden, daß diesem ein Einstieg in die Meditation erleichtert wird, den er allerdings selber tun muß, um durch religiöse Erfahrung bereichert daraus hervorgehen zu können. Alles in allem gesehen ist dieses Werk ein gelungener Versuch wider alle Pseudomystizismen. Der Mehrdimensionalität der Wirklichkeit, die auch die Bibel bezeugt, wird durch eine mehrdimensionale Exegese ein Stück mehr entsprochen.

Braunau *Peter Schendl*

MÜLLER-POZZI HEINZ, *Psychologie des Glaubens.* Versuch einer Verhältnisbestimmung von Theologie und Psychologie. (Gesellschaft und Theologie/Praxis der Kirche Nr. 18.) (192.) Kaiser, München/Grünewald, Mainz 1975. Kart. Snolin DM 22.—.

Vf. unternimmt den Versuch, das Verhältnis zwischen Psychologie und Glauben zu bestimmen. In übersichtlicher Form zeigt er zunächst unterschiedliche Ansätze der Religionspsychologie auf und weist auf ihre Grenzen und methodischen Schwächen hin. Die Einführung des Symbolbegriffs der Theologie P. Tillichs ermöglicht es, die frühe psychoanalytische Religionskritik zu einer Psychologie des Glaubens auszuweiten. Schließlich wird die gegenseitige kritische Funktion von Glaube und Psychologie herausgearbeitet. Der Autor beginnt mit einer klaren Begriffsbestimmung und definiert die Aufgabe der Religionspsychologie als „Untersuchung des Glaubens und seiner Voraussetzungen als eines Stückes Welt". Damit wird gefordert, daß die Theologie den christlichen Glauben dem profanen Denken aussetzen muß, d. h. die Sozialwissenschaften zu berücksichtigen hat. Auf die Frage des Theologen: wie kann heute Verkündigung geschehen, vermag die Psychologie eine Hilfe zu geben. Dieses Angebot wird solange hilfreich sein, solange sich die Psychologie auf das „Wie" beschränkt und die Theologie zur Kenntnis nimmt, daß sie die Wirklichkeit des Glaubens nur in und durch die Wirklichkeit der Welt bezeugen kann.

Die Kap. 4—6 setzen sich mit einzelnen religionspsychologischen Richtungen auseinander. Es werden die Schwächen psychologistisch geprägter Erklärungen von Religion erläutert (z. B. religionspsychologische Reduktion, experimentelle Religionspsychologie vertreten durch die Dorpater Schule). Die mangelnde historisch-genetische Betrachtungsweise des Glaubens wird als unzulänglich hervorgehoben. Eingehend beschäftigt sich Vf. mit Freud und seiner Religionskritik (Kap. 7) und der Bedeutung der Psychoanalyse für die Religionspsychologie und Theologie (Kap. 8). Hier schließt er sich der Meinung Scharfenbergs an, daß Freuds Religionskritik nur von seiner Person her verständlich ist. Der Vorwurf: Freud fehle jedes Sensorium für das Religiöse (Keilbach), wird an Hand der Werke „Totem und Tabu", „Die Zukunft einer Illusion" und „Der Mann Moses" als zu pauschal zurückgewiesen. Freud kritisiert die Religion, „wie sie ihm entgegentritt, wie sie praktiziert wird, in ihrer Bedeutung für den gemeinen Mann". Seine Kritik fußt nicht auf Überheblichkeit oder naivem Glauben an die Wissenschaft, sondern auf dem Mut, „das Gefühl der menschlichen Kleinheit und Ohnmacht vor dem Ganzen der Welt auszuhalten, ohne zur ‚Hypothese Gott' Zuflucht zu nehmen". Der psychoanalytische Ansatz Freuds ermöglicht es, die funktionale Bedeutung der Religion in einer psychologischen Theorie zu fassen.

Der Vorteil dieser Methode für die Religionspsychologie liegt in der Erschließung des Gesamt-Symbolgefüges eines Menschen, in das der Glaube mithineingenommen wird. Religiosität wird hier nicht verstanden als ein Sonderbereich im Menschen, sondern Glaube kann verstanden werden als ein integraler Bestandteil der menschlichen Symbolorganisation (Sprache, Handlung, Ausdruck).

Der theologische Symbolbegriff P. Tillichs ergänzt diesen Ansatz (Kap. 9). Das religiöse Symbol hat wie jedes Symbol Vermittlerfunktion. Die religiösen Symbole sind einerseits Ausdruck der menschlichen Situation und anderseits Antworten auf Fragen, welche die Situation stellt. Die psychoanalytische Symbolkonzeption kann der Religionspsychologie zwar nicht erklären, was Glaube ist, aber *wie* Glaube funktioniert. Bei den möglichen Verhältnisbestimmungen von Theologie und Psychologie (Kap. 11) entscheidet sich Vf. für die gegenseitige kritische Funktion, die beide auszuüben haben. Die Psychoanalyse als Methode will dem Menschen Heilung vermitteln. Die Theologie will die existentielle Situation überwinden und dem Menschen Heil bringen. Hier werden Grenzlinien erkennbar, an denen sich Psychologie und Theologie zu orientieren haben.

Linz *Eugen Mensdorff-Pouilly*

WELTE BERNHARD, *Zeit und Geheimnis.* Philosophische Abhandlungen zur Sache Gottes in der Zeit der Welt. (325.) Herder, Freiburg 1975. Ln. DM 58.—.

Mit diesem Bd. führt W. die Aufsatzsammlung „Auf der Spur des Ewigen" (Freiburg 1965) thematisch fort. Es geht ihm darum, „von den Horizonten der Zeit aus ... denkend auf die Transzendenz, auf das Geheimnis, auf Gott, aufmerksam zu machen und auf die Sache des Christentums", um „den tiefgestörten Beziehungen der Zeit zum Geheimnis Gottes und zur Gottesoffenbarung in Jesus in verschiedenen Anläufen des Denkens nachzugehen" (7). Das Buch hat 5 Teile. Der 1. T. behandelt das grundlegende Verhältnis von Zeit und Personalität unter den Themen „Meditation über Zeit", „Erfahrung und Geschichte", „Zum Begriff der Person", „Logik des Ursprungs und Freiheit der Bewegung". Der 2. T. bringt „Gedanken zur Analyse und Kritik der gegenwärtigen Zeit", und zwar über den „Neuen Humanismus und die Dialektik von Integration und Fortschritt", über „Wissenschaftliche Intelligenz, Lebensintelligenz und Glaube" sowie über den „Kult in integrierten und fortschrittlichen Gesellschaften". Der 3. T. beschäftigt sich mit Gott und Religion. Hier geht es um die Probleme: „Die philosophische Gotteserkenntnis und die Möglichkeit des Atheismus", „Versuch zur Frage nach Gott", „Glaube an Gott und Entfremdung", „Der Glaube und die Welt der religiösen Anschauungsformen", „Religiöse Sprache". Der 4. T. umfaßt Beiträge zur Geschichte des Gottesgedankens und der Theologie; es stehen im Vordergrund Thomas v. A., Heidegger, Hegel und die Kath. Tübingerschule. Der 5. T. legt „philosophische Gedanken zur Sache der Theologie" vor: „Über den Sinn der Wahrheit im Bereich des Glaubens" und „Die Krisis der dogmatischen Christusaussagen". Wahrhaft ein weitgespannter Bogen, der all die großen Probleme umfaßt, die sich aus der Herausforderung des gegenwärtigen philosophischen Denkens an den christlichen Glauben ergeben.

Das philosophische Denken, das all diese Abhandlungen durchzieht, steht, wie W. selber bekennt, unter einer Reihe großer Leitbilder (Heidegger und Husserl, Thomas v. A., Hegel, Platon und Aristoteles), die ihn schon „in der Weise des Denkens und des Sprechens über ‚Die Spur des Ewigen' " bestimmten. Inzwischen hat sich W. auch von den neuen Formen des Positivismus und der analytischen Sprachphilosophie und vor allem der kritischen Theorie der Frankfurter Schule „betreffen lassen" (7). Es ist hier nicht möglich, diesen Einflüssen in allen Aufsätzen nachzugehen. Als Beispiele seien nur zwei herausgegriffen: „Versuch zur Frage nach Gott" und „Die Krisis der dogmatischen Christusaussagen".

1. In der „Frage nach Gott" setzt W. bei der Erfahrung an, „daß wir einmal nicht da waren", und „daß wir einmal nicht mehr dasein werden" (127). Dieses „Nichts", das hier erfahren wird, trägt „ungeachtet seiner inhaltlichen Negativität ... einen positiven Charakter" (129), insofern eine „abdrängende Dynamik" von ihm ausgeht — es gibt die „beständige Flucht vor dem Nichts in die Geschäftigkeit des positiven Daseins" (129) —, es „das ohne Maß Größere, eigentlich das *Ungeheuere*" und „unausweichlich" und in diesem Sinn das „Unbedingte" ist (131). Dabei kommt es uns darauf an — und deshalb fliehen wir vor dem Nichts und seiner Bedrohung —, daß unser Dasein sich als sinnvoll erweise. Dieses „Sinnpostulat" betrifft zwar „alle Gestalten des Lebens", findet aber „an keiner von ihnen Genüge" (134). Dennoch greift dieses „Postulat ..., nicht ins Leere". Denn „angesichts der konkreten Liebe zu einem andern Menschen oder des konkreten Engagements anderen gegenüber für Gerechtigkeit und Freiheit ist es keine Frage mehr, ob das Sinn habe. Es ist vielmehr in solchen Situationen evident und erscheint mit elementarer Stärke: solches *ist* sinnvoll" (135). Dieses „ethische Grundpostulat" nun fordert, daß das „Dasein ... auch gerade und angesichts des Nichts sinn-

voll" ist, daß das „Nichts in seiner Unendlichkeit und seiner unentrinnbaren Macht und seiner dunklen Ungeheuerlichkeit kein leeres Nichts ist". Es muß vielmehr „die Verbergung oder die verbergende Anwesenheit einer unendlichen und uns unbedingt einfordernden geheimnisvollen Macht sein, die allem Sinn gibt und allem vorläufig Sinnlosen den Sinn spart und verwahrt" (137). Es darf und muß darum „aus einsichtigen, wenn schon nicht zwingenden ethischen Gründen angenommen werden, das Nichts sei das Zeichen und die Spur unbedingter, aber entzogener und verborgener Wirklichkeit, einer Wirklichkeit, die allem Sinn wahrt und den Unterschied festhält, auch wenn Menschen ihn umzustürzen suchen: zwischen Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, zwischen Gut und Böse und allen dazugehörigen Unterschieden" (137). Damit ist „das Unendliche sichtbar geworden, das man um seiner Entzogenheit willen das Geheimnis nennen kann ... Und es ist sichtbar geworden, daß man Grund hat zu glauben" (138). Dem Vf. scheint dies „nicht wenig auf dem Wege, der freilich weiteren Wendungen und vielleicht auch höheren Zielen offen bleiben mag" (138) — aber viel ist es auch nicht.

2. In „Die Krisis der dogmatischen Christusaussagen" geht W. davon aus, daß den dogmatischen Christusaussagen der Konzilien von Nikaia, Konstantinopel, Ephesus und Chalkedon kein biblisches Seinsverständnis zugrunde liegt: „In Nikaia (und den anderen Konzilien) kam das Seinsverständnis der abendländischen *Metaphysik* in der Theologie zur Herrschaft, während das in der Bibel vorherrschende Seinsverständnis ursprünglich vormetaphysischer Natur war und am ehesten vom Begriff des *Ereignisses* her deutbar scheint" (312). „In der Bibel (wird) weniger beschrieben, was *ist*, als vielmehr erzählt und verkündet, was *geschah*" (312). So sehr nun das metaphysische Denksystem der Konzilien „bis heute eine hohe Maßgeblichkeit bewahrt hat ... (so) hindert (dies) nicht, daß es sich um ein geschichtlich relatives Denksystem handelt, das nicht mit innerer Notwendigkeit aus dem Geist des Christentums hervorgeht" (296). Da also „menschliche Welthorizonte und damit zugleich Verständnishorizonte, Horizonte des Hörens wie eben die metaphysischen Denksysteme der Konzilien, jeweils geschichtlich bestimmt sind" (306), und anderseits heute die Metaphysik „in Mißkredit geraten ist" (301), ja „die Zeit der Metaphysik zu Ende geht oder zu Ende gegangen ist" (315), ist „die Zeit der kritischen Überprüfung der metaphysischen, d. h. gegenständlich gedachten, Theologie und Christologie gekommen. Diese kritische Überprüfung sollte ... zu einer ‚Verwindung' der klassischen Christologie führen, d. h. sie sollte unter Bewahrung ihrer echten Substanz in eine neue Ebene des Verständnisses gewendet werden" (316). Diese „Verwindung" hat durch „Rückübersetzung der dogmatischen Aussagen auf die Ebene der biblischen Rede" zu geschehen, zumal „die lebendige und unfrisierte Sprache der Bibel uns nähersteht als die großartige, aber abstrakte Sprache der griechischen Ontologie" (316).

Zunächst ist schwer einzusehen, inwiefern die Sprache der Bibel uns näher stehen soll als die griechische Ontologie, da die Bibel einem noch ferneren „Welt-" und „Denkhorizont" angehört als das metaphysische Denksystem der Konzilien, das nach dem Zugeständnis des Vf. „bis heute eine hohe Maßgeblichkeit bewahrt hat" (296), — es müßte denn sein, man stellt sich erklärtermaßen von vornherein auf den Boden des reinen Positivismus. Von diesem Standpunkt aus müßten aber in der Bibel selber „Verwindungen" vorgenommen werden, da, wie W. meint, „uns in der Hl. Schrift, etwa bei Paulus und bei den anderen Schriftstellern, ein reicher Wildwuchs theologischer Impulse (sic!) begegnet" (309). Wer garantiert übrigens, daß bei der „Rückübersetzung der dogmatischen Aussagen auf die Ebene der biblischen Rede" nicht auch von der „echten Substanz" so manches verlorengeht? Die heute schon weithin geübte Praxis auf diesem Gebiet kann diese Sorge nur bestärken. Schließlich wäre noch zu bedenken: Auch unsere „nachmetaphysische Zeit" ist ein „geschichtlicher Verständnishorizont", der vielleicht schon wieder im Abklingen begriffen ist, sicher aber einst durch einen metaphysischen „Welthorizont" wieder abgelöst werden wird. Gehört doch das metaphysische Fragen zur Natur des Menschen. Es wäre eine Tragik, wenn die Theologie die Metaphysik aus ihrem Bereich austreibt, während sie anderswo wieder fröhliche Urständ feiert, wie das heute tatsächlich bereits in der Naturphilosophie geschieht.

Bamberg *Jakob Fellermeier*

BIBELWISSENSCHAFT AT, NT

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.—.

Dem wissenschaftlich oder kerygmatisch mit der Bibel und der entsprechenden Fachliteratur Beschäftigten wird immer deutlicher bewußt, daß er weder das AT noch das NT sachgemäß verstehen kann, wenn er nicht einigermaßen mit der Welt des jüdischen Denkens und Lebens vertraut ist. Nur lang-

sam nehmen wir zur Kenntnis, daß biblische Schriften nicht isoliert, für sich, sondern nur auf dem Hintergrund der damaligen Probleme, Vorstellungen und Auseinandersetzungen zu erfassen sind. Die Handschriftenfunde von Qumran (1947) haben zwar schlagartig klargemacht, wieviel die Kenntnis des zeitgenössischen Judentums zur Erklärung schwieriger Abschnitte beizutragen vermag, die daneben existierende umfangreiche jüdische Volksliteratur (Targum- und Midraschliteratur, jüdische Legenden usw.) ist aber doch vielen an der Bibel Interessierten unbekannt oder praktisch unzugänglich geblieben. Es ist deshalb sehr zu begrüßen, daß von W. G. Kümmel in Zusammenarbeit mit anderen Fachleuten die jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit in einer Reihe von Heften herausgegeben werden.

Im 1. Fasz. des 2. Bd. erläutert *E. Hammershaimb* das Martyrium Jesajas. Es handelt sich dabei um den jüdischen Teil einer umfangreicheren christlichen Schrift aus dem 1. Jh., die den Titel „Himmelfahrt Jesajas" trägt. Diese alte jüdische Legende erzählt von der Vision des Propheten Jesaja über das Schicksal, das er von seiten des Königs Manasse erleiden wird. Der Prophet, der das gottlose Treiben Manasses kritisiert, muß fliehen, wird aber von dem Lügenpropheten Balkira in seinem Versteck entdeckt und auf Befehl des Königs zersägt. In lehrhaft-erbaulicher Weise wird am Schicksal des Propheten Jesaja veranschaulicht, daß jeder mit Verfolgung rechnen muß, der sich für den Glauben einsetzt. Die Schrift bietet u. a. einen guten Einblick in die jüdischen Volksvorstellungen zur Zeit Jesu bezüglich Engel, Dämonen, Besessenheit und verwandter Themen.

Im 2. Teil bespricht *N. Meisner* in fachkundiger Weise den Aristeasbrief (Werk eines alexandrinischen Juden), der die Entstehung der Septuaginta beschreibt und ihren Wert verständlich machen möchte. Um die in der Antike weltbekannte Bibliothek von Alexandrien auch mit den jüdischen Schriften auszustatten, reist eine Delegation nach Jerusalem, um den hl. Text zu beschaffen. Die 72 Übersetzer, die der Hohepriester Eleazar sendet, werden in Ägypten mit großer Feierlichkeit empfangen. Bei dem siebentägigen Festmahl erläutern die Gelehrten den Inhalt des Gesetzes, das sie dann auf der Insel Pharos innerhalb von 72 Tagen ins Griechische übertragen. Neben einer Unmenge sachlicher Information, die schon für sich genommen wertvoll ist, macht dieser Brief vor allem deutlich, wie sehr das Judentum das „AT" schätzte und welche Bedeutung es ihm für die gesamte nicht-jüdische Welt (= Symbolzahl 72) beimaß. Gerade dieser letzte Punkt macht die Legende auch für einen christlichen Leser äußerst wertvoll.

Man kann dem Hg. dankbar sein, daß er durch die Publikation dieser Texte den Hintergrund der Hl. Schrift lebendig macht. Wünschenswert wäre besonders für wissenschaftliche Arbeit ein Verzeichnis jener Bibelstellen, an die der Quellentext so oft Anklänge bietet.

BARDTKE HANS/PLÖGER OTTO, *Zusätze zu Esther. Zusätze zu Daniel.* (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, hg. von W. G. Kümmel. Bd. I/1: Historische und legendarische Erzählungen.) (87.) Mohn, Gütersloh 1973. Kart. DM 25.—.

Im 1. Teil von Bd. I. behandelt *H. Bardtke* die griechischen Zusätze zur hebr. erhaltenen Estherrolle, die in der Makkabäerzeit (zwischen 167—161 v. Chr.) der im 3. Jh. v. Chr. entstandenen Novelle eingefügt wurden und die in der kath. Kirche als kanonisch gelten (die Protestanten halten sie für apokryph). Sie wollen jene religiös-erbaulichen Züge nachtragen, die dem hebr. Original fast völlig fehlen und die die profane Schrift zu einem jüdischen Glaubensdokument umgestalten. Die Lektüre dieser Texte, die neu übersetzt und mit einer ausgezeichneten Einführung und gediegenem Kommentar versehen sind, ist geeignet, Interesse auch am Estherbuch selbst zu wecken, und vermittelt einen wertvollen Zugang zu den Problemen und zur Theologie dieser Schrift, die dem Durchschnittschristen nicht gerade vertraut ist.

Im 2. Teil untersucht *O. Plöger* die griechischen Zusätze zum hebr. Danielbuch, die — wie das Gebet Asarjas und der Lobgesang der drei Männer im Feuerofen — in Dan 3 eingefügt sind oder — wie die Susanna-Erzählung, die Geschichte vom Götzen Bel und von Daniel in der Löwengrube — einen relativ selbständigen Nachtrag bilden. Für die beiden Gebete ist dabei der Text der Septuaginta, für die Erzählungen die Übersetzung des Theodotion zugrunde gelegt. Der Wortlaut selber wird wieder durch (knappe) Fußnoten kommentiert und ist mit einer Einleitung versehen, die in verschiedene Fragen der Text- und Traditionsgeschichte einführt. Was die Aktualität der 5 behandelten Stücke für einen heutigen Leser betrifft, so ist diese Frage für die beiden ersten durch den ständigen liturgischen Gebrauch bereits beantwortet. Das Vertrauen eines Menschen auf Gott auch in äußerster Not und der Dank für die erhaltene Hilfe sind auch heute verständlich. Schwieriger ist es bei den reichlich orientalischen *Erzählungen*, deren theologische Spitze aber ebenfalls nicht zu verkennen ist: Das Verhalten der Susanna, das für sie einen dramatischen Konflikt heraufbeschwört, wird durch den Ausgang der Erzählung als richtig bestätigt. Die Bel- und die Drachengeschichte wollen darlegen, daß jeder, der nicht den wahren Gott Israels verehrt, falschen Göt-

tern nachläuft, die sich als machtlos herausstellen. Wie anfangs nicht vermutet, sind diese theologischen Zusätze imstande, das Interesse auch heute zu wecken und die zugehörigen Schriften nicht bloß als Literatur, sondern als Glaubensdokumente zu begreifen.

BECKER JÜRGEN, *Die Testamente der zwölf Patriarchen.* (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, hg. von W. G. Kümmel. Bd. III/1: Unterweisung in lehrhafter Form.) (163.) Mohn, Gütersloh 1974. Kart. DM 46.—.

Den Theologiestudierenden werden die „Testamente der zwölf Patriarchen" sowie manche andere Schriften, die zur pseudepigraphischen Literatur des Judentums gehören, mehr vom Titel als vom Inhalt her bekannt sein. Es ist darum erfreulich, daß J. Becker (Kiel) eine neue Übersetzung dieses Buches mit kritischem Kommentar und wissenschaftlicher Einleitung vorlegte. Es handelt sich um eine jüdische Schrift, die im 2. Jh. v. Chr. entstand und nach verschiedenen Erweiterungen auch christlich überarbeitet wurde, bis sie im 2. Jh. n. Chr. ihre heutige Gestalt erhielt. Es geht um die Testamente der 12 Söhne Jakobs, die jeweils kurz vor ihrem Tod ihre Kinder und Enkel zusammenrufen und aus der eigenen Lebensgeschichte Ermahnungen für sie ableiten. Als atl Anknüpfungspunkt kommt vor allem Gen 49 in Frage, wenn dieses Modell auch stark ausgeweitet ist und das Hauptinteresse des Buches in der ausführlichen Paränese liegt. Neben einer neuen Bewertung der Handschriften, die B. unternimmt, untersucht er auch die komplizierte Traditionsgeschichte sowie Theologie und Aufbau der Schrift. Überall zeigt sich, daß er die damit verknüpften Probleme gut kennt und in abgewogener Weise zu beurteilen sucht. Literaturangaben und verschiedene Verzeichnisse vervollständigen die Ausgabe, die wissenschaftlich sicher gute Dienste leisten wird.

Linz *Albert Fuchs*

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.

„Ich erhebe meine Hände zu deinen Geboten und sinne über deine Gesetze nach" (Ps 119, 48). D. möchte dazu anleiten, in der Haltung dieses Psalmwortes vor der Weisung des Dekalogs zu verweilen. Leitgedanke ist ihm die in der Zusage „Ich bin der Herr, dein Gott, der dich befreit hat" enthaltene Paradoxie vom Herrsein Gottes und der gerade darin grundgelegten Freiheit des Menschen. Der Weg zum biblisch-meditativen Zugang führt freilich nicht vorbei an „der Geschichte und ihren Straßen" (14), denen Gott sein Wort anvertraut hat. Darum informiert D. nach einer Einführung über biblisches Meditieren, über den Dekalog im Widerstreit der Meinungen und den Dekalog im NT, solid zur Überlieferungsgeschichte des Dekalogs im AT u. ihre Konsequenzen (25—36). Von größter theologischer Tragweite ist die Struktur: die Eröffnung mit der Frohbotschaft vom Befreier- und Erlösergott als „ebenso majestätische wie faszinierende Frontseite des Dekalogs" (64, vgl. 37 f u. 61), sowie die unlösbare Verbindung der Jahwereligion mit dem mitmenschlichen Ethos: „Denn das Ja zu Jahwe geht ... auf den Gott der Zugewendetheit zu Welt und Mensch". Von dieser Kreuzesform als Charakteristikum der Offenbarungsreligion her ist es schwer begreiflich, „wieso im Christentum das Wort ‚praktizieren' auf den ersten Dekalogteil beschränkt wurde" (40). Diese Doppeldimension (kein „Jahwedienst" ohne „Menschendienst") reicht in ihrer Grundstruktur über die Propheten des 8. Jh. (Micha, Jesaja, Hosea, Amos), über Elija (um 850) in die Zeit Davids (vgl. 2 Sam 12), ja letztlich auf Mose selber zurück (43—50).

Der Dekalog als „Charta des Bundes" ist Selbstverpflichtung Jahwes und Verpflichtung Israels. In der Darstellung der Einzelweisungen erschließt D. die Gebote jeweils in ihrer ursprünglichen Funktion als Wort an Israel und in ihrer bleibenden Bedeutung als Wort an uns. Das Grundgebot des „Jahwe allein" (67—71) ist vorerst Appell an Israel und zielt auf die Ungeteiltheit des Herzens (vgl. Jer 24, 7); es ist sodann Aussage über Jahwes Existenz als Wirksamkeit (vgl. Hos 13, 4; Jes 45, 21), für uns aber bleibend aktuell als Frage nach der beherrschenden Mitte des Lebens, selbst dort, wo wir ‚Gottes Ehre' als Grundmotiv angeben. Das Bilderverbot als Unterscheidungszeichen Israels unter den Völkern „weist uns für immer an, keine fixen und keine fixierten ‚Gottesbilder' zu machen" (79). In prägnanter, oft schöpferischer Formulierung bringt D. die Weisung an Israel für unsere Stunde zur Sprache. „Freiheit" und „Gesetz" (137—144) kehrt zur Frage des Anfangs zurück und formuliert als Intention der weisenden Zuwendung Jahwes die „Befreiung Israels zur Selbstverwirklichung als Gottes Bundesvolk" (139), ja letztlich „das Humanum in der von ihm entworfenen und geschaffenen Menschheit" (143). Die Zusammenfassungen des Dekalogs durch die Propheten (Jes 1, 17; Am 5, 14; Mi 6, 8) in Dt 6, 5 u. Lev 19, 18.34 im Hauptgebot der Gottes- u. Nächstenliebe, weisen ein ins NT (vgl Joh 15, 9—12).

Die Erschließung des Dekalogs für Meditation und Verkündigung wird durch das dichte Büchlein von D. bereichert, daß man es trotz des verhältnismäßig hohen Preises Predigern, Religionslehrern und allen, die nach einer

tragfähigen Weisung für ihr Leben suchen, als (Pflicht-)lektüre empfehlen möchte. — Zwei Druckversehen: 114 (Z. 4 v. u.) lies: Gottesvolk; 116 (Z. 5 v. o.) lies: inzwischen.

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.

Diese 8 beim Deutschen Katholikentag 1974 in Mönchengladbach gehaltenen Meditationen kreisen um das Psalmwort: „Bei dir ist die Quelle des Lebens, in deinem Licht schauen wir das Licht" (Ps 36, 10). Die Autoren versuchen je auf ihre Weise „für das Leben der Welt" (Leitwort d. Katholikentages) von diesem Wort her Quellen zu erschließen. Die besinnliche Lektüre macht erneut bewußt, wie wenig Klarheit und Dichte des Ursprungs solcher Verse einzuholen und auszuschöpfen sind. Mir scheint die Meditation von Cl. Westermann dieser Quelle besonders nahe.

Linz *Johannes Marböck*

KILIAN RUDOLF, *Ich bringe Leben in euch.* Propheten sprechen uns an. Biblische Situationen heute. (106.) KBW Stuttgart 1975. Kart. DM 12.80, S 98.60.

Der Augusburger Alttestamentler aktualisiert in diesem Bd. prophetische Texte aus Hosea, Amos, Jeremia, Deuterojesaja, Ezechiel für die Gegenwart. Der 1. Beitrag ‚Alter Glaube — neue Welt'. Hosea, Israel, wir (9—39), zeigt an der Situation der Begegnung des (halb-)nomadischen Israel mit der kanaanäischen Agrarkultur die Herausforderung u. Gefährdung des Jahweglaubens durch Baal u. die Unfähigkeit Israels, seinen Glauben in der neuen Welt als Sauerteig wirken zu lassen. Hosea bringt in Wort und persönlicher Existenz Israels Schuld zur Sprache: das Vergessen der Liebe Jahwes in der Gegenwart. Nur wer in eine neue Welt etwas von seinem Glauben einzubringen hat, ist zum echten Dialog mit ihr fähig.

Die folgenden Texte verbindet die herausfordernde aber auch schöpferische Wirklichkeit des Gottes der Propheten. Am Beispiel von Am 7, 10—17: ‚Bund von Thron und Altar. Amos und Amazja' (34—46) wird deutlich, wie der von Amos erfahrene Gott dem Gottesbild der Zeitgenossen (Amazja) widerspricht und darum sein unerwartetes Wort vom Ende des Königtums (Am 7, 9), des Kultes (5, 2. 22 f u. a.) und des Volkes (8, 2; 9, 1—4) überhört wird — ein Schicksal, das sich in Jesus wiederholt hat. — ‚Ein Gott zum Verzweifeln? Jeremia und Jahwe' (47 bis 66) gewährt anhand von Jer 15, 10—21 aus den ‚Konfessionen' Einblick in die Spannung prophetischer Existenz, die aus der Erfolglosigkeit Jeremias und der scheinbaren Unzuverlässigkeit Jahwes erwächst. Der Prophet muß umkehren, d. h. mit einem ‚Gott aus der Ferne' und dessen fremden, unbegreiflichen Wirken leben lernen. Dieser Gott fordert totale Offenheit, so man nicht nur sich selber, sondern ihm begegnen will.

Die Erschließung des 4. Gottesknechtliedes Jes 52, 13—53, 12 (67—91) zeigt den doppelten Aspekt der Gestalt des ‚Knechtes': Israel als Exilsgemeinde aber auch einen schuldlosen Knecht, der alle Erfahrungen transzendiert. Dem Leiden wird als Stellvertretung für die Vielen eine völlig neue Sinngebung eröffnet. Die Kirche als ‚geistliches Israel' wird sich den Konsequenzen einer Existenz als Gottesknecht ebenfalls nicht entziehen dürfen, der Leiden und Tod ohne Erfolg und Anerkennung zu bestehen hatte. Nur die Hoffnung auf die Teilnahme an der Zukunft des Knechtes Jesu macht es möglich, sich diesem Geschick auszuliefern. Das Schlußkapitel ‚Wider die Hoffnungslosigkeit. Die Verkündigung des Propheten Ezechiel' (92—106) legt die Vision von den Totengebeinen Ez 37, 1—14 aus als Botschaft von Gott, der an der Grenze des Todes Israel im Exil neues Leben ermöglicht, der aber noch über Ezechiel hinaus in der Auferweckung des Gekreuzigten alle menschliche Hoffnungslosigkeit aufgebrochen hat.

K. zeigt, wie atl Exegese, die hier ohne wissenschaftlichen Apparat geboten wird, für geistliches Leben fruchtbar werden kann. Die ausgewählten Prophetentexte treffen brennende Fragen christlicher und kirchlicher Existenz heute.

Linz *Johannes Marböck*

KEEL OTHMAR, *Die Weisheit spielt vor Gott.* Ein ikonographischer Beitrag zur Deutung des mesahäqät in Sprüche 8, 30 f. (79 S., 34 Abb.) Universitätsverlag, Freiburg, Schweiz/Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1974. Brosch.

Spr 8, 22—31 ist allen Seelsorgern aus der Liturgie gut bekannt und vertraut. Es lohnt sich daher auch die Mühe, sich mit diesem Text eingehend zu beschäftigen, ihn einmal loszulösen von seiner christlichen Auslegung und ihn verstehen zu lernen in seinem ursprünglichen Sinn. Das bedeutet keinen Verlust, sondern nur eine Vertiefung für eine christliche Auslegung. Atl Texte, die von einer Belustigung der Gottheit sprechen, sind selten, außer Spr. 8, 31 nur 2 Sam 6, 5, wo es heißt, daß David und ganz Israel vor der Bundeslade scherzte, was David die Verachtung durch seine Frau Michal eintrug. Eine solche Art der Liturgie war dem israelitischen Wesen fremd. Das alte Ägypten (und das alte Kanaan) fand ein Spiel, ein Scherzen vor der Gottheit nicht abstoßend und scheute sich auch nicht, Nacktheit vor den Göttern zu zeigen. Der Text Spr 8, 30 f

läßt sich daher nicht aus der jahwistischen Religion erklären. Die ägyptischen Gestalten der Hathor (Liebesgöttin), Ma'at (Ordnungsgöttin) und „Spiel" sind in der scherzenden Weisheit von Spr. 8, 30 f vereinigt (67).

Für die Bedeutung der scherzenden Weisheit in Spr 8, 22—31 bieten sich mehrere Möglichkeiten an: Die Weisheit, die erstgeborene Tochter Jahwes, darf in Gegenwart des Vaters unbekümmert scherzen, weil sie bei ihm zuhause ist (68). Der Grund für dieses übermütige Scherzen ist in den herrlichen Gottestaten zu sehen (69). Dieses Scherzen vor Gott ist jedoch nicht reiner Übermut, sondern hat kultischen Charakter (vgl. Sir 24, 10 a). Diesen liturgischen Dienst versieht die Weisheit während der Schöpfung (70), d. h. die Weisheit übt auf das Schöpfergeschehen dadurch einen Einfluß aus; denn der Kult kann die Gottheit in eine gewisse Stimmung versetzen und zu bestimmten Handlungen bewegen (71).

Ein übermütiges und zum Lachen reizendes Mädchen vor Jahwe ist sicherlich ein singuläres biblisches Thema, das uns aber wegen dieser Seltenheit um so kostbarer sein soll. In Anlehnung an Spr 8, 22 hat die christliche Gemeinde Jesus als den Erstgeborenen der Schöpfung bekannt und damit das Grundgeheimnis der Welt nicht als Zufall oder Weltleid, sondern in einem untödlichen, lebensbejahenden Sinn gedeutet. „Im Mittelalter und im Barock pflegten die Prediger in ihren Ostersermon allerhand Späße und Witze einzuflechten und so in der Gemeinde einen der österlich neuen Schöpfung angemessenen risus paschalis ... hervorzurufen. Und in diesem risus paschalis trifft sich die ntl Gemeinde mit der atl Weisheit von Spr 8, 30 f" (74).

Viele der schönen Strichzeichnungen stammen aus der Feder der Frau des Vf. H. Keel-Leu. Ein Bibelstellenregister schließt den handlichen und liebwerten Band ab.

Linz *Karl Jaroš*

PORSCH FELIX, *Pneuma und Wort.* Ein exegetischer Beitrag zur Pneumatologie des Johannesevangeliums. (Frankfurter Theol. Studien, hg. v. H. Bacht/F. Lentzen-Deis/O. Semmelroth, Bd. 16.) (X u. 445.) Knecht, Frankfurt/M. 1974. Kart. lam. DM 42.—.

Die sehr gründliche Monographie untersucht die Geist-Aussagen des Joh-Ev, um die Frage zu klären, ob in diesem Ev unverbunden zwei Geistvorstellungen (Geist als apersonale bzw. personale Größe) nebeneinander stehen oder ob sich von der Konzeption des Vf. des Ev her eine nicht nur künstliche Verbindung zu einer letzlich einheitlichen Aussage wahrscheinlich machen lasse. Das Problem der Arbeit liegt also darin, wie das Verhältnis der Aussagen über den Parakleten in den Abschiedsreden zu den Pneumaaussagen des übrigen Ev zu bestimmen ist. Weiter wird gefragt, „wie sich die Aussagen über das Wiederkommen und die Gegenwart Christi zu jenen vom Kommen des Geist-Parakleten verhalten, was zu dem Problem führt, auf welche Weise Christus durch den Geist in der Gemeinde gegenwärtig ist" (3). Dabei ergibt sich für P. jene Schau, die zur konkreten Formulierung seines Titels geführt hat: Die Beziehung von Wort und Pneuma liege „fast allen joh Pneuma-Aussagen zugrunde" (3). Schließlich wird nach einigen Konsequenzen des Erarbeiteten gefragt.

Methodisch geht es P. vor allem darum, den jeweiligen Kontext genügend zu berücksichtigen, was vor allem für die Pneuma-Aussagen der Kapitel 1—12 gilt. In diesem 1. Teil stellt P. fest: „Die Wirksamkeit des Pneuma ist auf die Annahme und Bewahrung des Offenbarungswortes Jesu ausgerichtet" (212). Zu den Parakletsprüchen der Abschiedsreden faßt er das Ergebnis seiner Untersuchungen so zusammen: „Die P-sprüche sind eigentlich Pneuma-sprüche, die die Wirksamkeit des Pneuma Jesu Christi (als des ‚Geistes der Wahrheit'), die wesentlich eine Offenbarertätigkeit ist, in einer forensischen Situation beschreiben" (324). Joh 19, 30. 34 und 20, 22 werden als tatsächliche Aussagen über Mitteilung des Pneumas durch Christus verstanden und als nicht nur oberflächlich durch den Redaktionswillen des Evangelisten in den Gesamtduktus des Pneumaverständnisses eingefügt angesehen. Auf Grund dieser Feststellungen meint P., daß die joh Pneumatologie „durch eine fundamental einheitliche Vorstellung gekennzeichnet" sei (405). Die Untersuchung der Pneumaaussagen ergibt eine christologische Konzentration und eine „enge Beziehung zwischen Pneuma und Wort" (406).

Vorliegende Arbeit ist intensiv. Die Auseinandersetzung mit den überreichen Vorarbeiten geschieht gründlich (unter Umständen sind die Literaturverweise zu ausführlich; meines Erachtens müssen Verweise auf ältere Literatur nicht immer wieder reproduziert werden). Der gewählten Vorgangsweise ist zuzustimmen. Der Versuch eines weithingehenden redaktionellen einheitlichen Verständnisses der Pneumatologie im Joh-Ev ist ohne Gewaltsamkeiten dargelegt (selbstverständlich kann man Spannungen auch weniger wohlwollend interpretieren, als das P. tut). Druckfehler halten sich in Grenzen. Offenbar nicht geringer Einfluß von D. Mollat und I. de la Potterie. Eine gewisse Gefahr der Überinterpretation der Verbindung von Pneuma und Wort scheint sich manchmal anzudeuten. Anmerkung 160 (373) hätte auf neueren Stand gebracht werden sollen.

Die erfreuliche Arbeit (zu einem insgesamt sehr mäßigen Preis!) verdient aufmerksames Studium und verspricht sicheren Gewinn.

Salzburg *Wolfgang Beilner*

SCHÜRMANN HEINZ, *Jesu ureigener Tod.* Exegetische Besinnungen und Ausblick. (156.) Herder, Freiburg 1975. Kart. lam. DM 19.80.

Der Bd. vereinigt 4 bereits publizierte und ad hoc adaptierte Vorträge (Aufsätze) zum Thema des Kreuzestodes Jesu. Die literarische Art der Beiträge ist je nach ursprünglicher Veranlassung unterschiedlich und reicht von der wissenschaftlichen Untersuchung bis zur „haute popularisation". Die 4 Artikel wollen Jesu persönlichen Todesvollzug „vorösterlich grundlegen und abstützen (1), die eucharistische Selbsthingabe Jesu wahrscheinlich und verständlich machen (2) und für das sittliche Leben diese Erniedrigung Jesu als maßgeblich darstellen (3) sowie als zukunftsträchtige Wirklichkeit herausstellen (Ausblick = 4.)" (13).

Im wissenschaftlich besonders interessanten 1. Beitrag tastet sich Vf. mit methodischer Vorsicht und Umsicht, unter Berücksichtigung des weiten Feldes der Fachliteratur an die Frage heran, wieweit Jesus selbst seinen Tod einkalkuliert, gedeutet und schließlich bewußt als Heilstod auf sich genommen hat. Bei kritischer Berücksichtigung der synoptischen Quellenlage zweifellos ein schwieriges Unterfangen. Vf. versucht vom erfaßbaren Gesamtverhalten Jesu und der Eigenart seiner Abendmahlshandlung her zu erweisen, daß Jesus nicht erst am Karfreitag im ‚Todesvollzug' stand; „schon früher — spätestens bei der Tempelreinigung — lernte Jesus seinen Tod ‚sterbend vollziehen', und spätestens im Abendmahlssaal vermochte er ihn auch andeutend auszusprechen und in wirksamer Gebärdensprache bedeutsam zuzusprechen" (63). Die bei dieser Untersuchung notwendig miterstellte kritische Teilsynthese der exegetischen Forschungsergebnisse der letzten Jahrzehnte ist als erfreuliches Nebenprodukt zu verzeichnen.

Der 2. Beitrag bietet über die Vertiefung der erbrachten Erkenntnisse hinaus eine überzeugende Begründung des christlichen Herrenmahles. Die im 3. Beitrag an Paulus gerichtete Frage nach der Norm christlichen Verhaltens führt zur Erkenntnis: das Proprium christlicher Lebensgestaltung bestehe und gründe im „Nach- und Mitvollzug der liebenden Selbsterniedrigung des Sohnes Gottes in Menschwerdung und Tod in der Gleichförmigkeit mit Christus" (120). Das „Gesetz Christi" (Gal 6, 2) ist also Jesu Lebens- und Todesvollzug selbst. Die abschließende Meditation wagt sich an die Frage heran, welcher Christusaspekt heute und morgen tragen kann. Vf. versucht insbesondere den Entwurf des Teilhard de Chardin im Blick auf den „proexistenten Christus", der Gottes sich gebende und aufgebende Liebe endgültig verwirklichte, dahin zu spezifizieren, daß der ‚gesellschaftliche Christus' „erst jenseits der Todeslinie — in der neuen Welt Gottes — als communio sanctorum voll zu verwirklichen ist" (133), was vom Christen in seiner irdischen Gegenwart und Zukunft den engagierten Nachvollzug der sich hingebenden Selbstäußerung Gottes als sein gesellschaftsrelevantes und somit evolutives Handeln fordert.

Das Buch gibt dem Fachmann Anlaß zur Auseinandersetzung im Detail, zumal Einzelbeurteilungen und Thesen des Vf. zweifellos nicht immer exegetisches Allgemeingut sind (so auch S. 14). Abgesehen davon stellt der Gesamtentwurf einen richtungweisenden Versuch dar, vom heute forschungsmäßig vertretbaren Christusverständnis her „die Sache des Christentums sowohl für die Theologie wie für das religiöse Leben jedes Gläubigen zukunftweisend neu" zu bestimmen (Umschlagtext).

Graz *Franz Zeilinger*

DODD CHARLES HAROLD, *Der Mann, nach dem wir Christen heißen.* (Gestalten und Programme Bd. 5.) (190.) Lahn-V. Limburg 1975. Paperback DM 15.—.

Der Altmeister der britischen Neutestamentler hat kurz vor seinem Tod (1973) das Jesusbuch *The Founder of Christianity* (New York 1970) veröffentlicht. Es war gewiß eine lohnende Aufgabe, das Buch ins Deutsche zu übersetzen, um die ausgewogene Position des englischen Gelehrten auch deutschsprachigen Lesern zugänglich zu machen. Bischof John A. T. Robinson schrieb für diese Ausgabe ein Vorwort (7—9). Der Übersetzer (H. M. Köster) zeigt in einem Nachwort, daß er sich seiner Aufgabe sehr wohl bewußt ist (181 f). Das Buch holt mit Recht weit aus, indem es von der geschichtlichen Tragweite des Wirkens Jesu (Kap. 1) und den Quellen der Jesusgeschichte (Kap. 2) ausgeht. Jesu Gestalt wird von seinen „Charakterzügen" (Kap. 3) und seiner Lehrtätigkeit (Kap. 4) aus eingeführt. Erst dann wird unter den Überschriften „Das Volk Gottes" (Kap. 5) und „Der Messias" (Kap. 6) seine eigentliche Intention herausgearbeitet. Es entspricht der Quellenlage, wenn — wie in neueren deutschen Jesusbüchern — der Lebensgang Jesu erst nach seiner Verkündigung dargestellt wird. Das geschieht unter den Stichworten „Galiläa" (Kap. 7) und „Jerusalem" (Kap. 8). Abschließend bespricht Vf. die „Nachgeschichte" Jesu und die Entstehung des Osterglaubens (Kap. 9).

Soll man das Buch beurteilen, so wird man vorweg sagen dürfen, daß es den konservativen Konsens der ntl Exegese zusammenfaßt. Das zeigt sich nicht zuletzt auch darin, daß Vf. — entsprechend seinen bekannten Forschungen — die joh Worte Jesu sowie die chronologischen und topographischen Angaben des 4. Evangeliums in seine Darstellung

Jesu voll einbezieht (vgl. 148 f; 158; 164). Im allgemeinen kann das Buch als zuverlässige Information gelten, wenn sich auch bezüglich des messianischen Selbstverständnisses Jesu (Kap. 6) und seiner Intention, ein neues Israel zu gründen (Kap. 5), Fragen erheben. Man wird vor allem gegenüber der Anwendung des Begriffs „corporate personality" (118) auf die Sendung Jesu zum Volk Gottes Vorbehalte anmelden müssen. Die wenigen Anmerkungen (183—190) betreffen durchwegs die herangezogenen Bibelstellen und stünden insofern besser an Ort und Stelle im Text. Sonst verweist Vf. fast nur auf seine eigenen Werke, von modernen Autoren wird nur J. Klausner genannt.

Leider sind dem Übersetzer nicht nur leichtere Versehen unterlaufen. Er hat die Schriftzitate wenigstens teilweise aus dem *Englischen* übersetzt (S. 23 sogar falsch). Bei den Stellenangaben wurden nicht nur Fehler, sondern auch die angelsächsische Zeichensetzung übernommen (z. B. muß es auf S. 183 statt Lk 1. 1—2 heißen: Lk 1, 1—4). Fehlübersetzungen sind auch sonst nicht selten: Die Burg Antonia *überragt* die Tempelhöfe; es ist nicht von einer Funktion zu deren *Überwachung* die Rede (17). Diese Burg ist auch kein *Schloß* (vgl. 152). Das englische „Let us" sollte man nicht stereotyp mit „Laßt uns" wiedergeben (21; 109; 115). S. 23 ist vom „Sakrament des Herrenmahls" die Rede, nicht vom „Sakrament von unseres Herrn Abendmahl". „Closely parallel" (29) wird irrtümlich im Sinne einer Abhängigkeit des Lk von Mt übersetzt und steht damit nicht nur im Widerspruch zu Dodds Auffassung, sondern auch zu der Angabe (auf der gleichen Seite), daß Mt kaum vor Lk geschrieben sei. „Fulfilment" (35) heißt Erfüllung und nicht „Vollendung". Das „Manual of Discipline" aus Qumran ist kein „Handbuch des rechten Verhaltens", sondern die Sektenregel (75). Im Horaz-Zitat (89) muß es „praesens divus" statt „praesens *deus*" heißen. Jesus verließ in den Jerusalemer Tagen abends die Stadt, um sich „nach Anbruch der Dunkelheit" dort nicht blicken zu lassen; die Übersetzung (159) erweckt den Anschein, als hätte Jesus die Stadt jeweils *erst* mit Anbruch der Dunkelheit *betreten*. Schließlich ist Judas Iskariot nicht „J. *von* I." (159). Am besten scheint mir die Übertragung des Buchtitels gelungen zu sein, weil er traditionelle Assoziationen fundamentalistischer Art über den „Gründer des Christentums" nicht erst aufkommen läßt.

Bochum *Gerhard Schneider*

DONFRIED K. P., *The Setting of second Clement in early Christianity.* (Supplements to Novum Testamentum Bd. 38.) (240.) Brill, Leiden 1974. Ln.

Es ist erfreulich, daß diese Arbeit das lange vernachlässigte frühchristliche Schreiben gattungsmäßig, traditionsgeschichtlich und vor allem theologisch und theologiegeschichtlich neu bestimmt. Dieses Schreiben wird gewöhnlich nur für die ntl Kanongeschichte herangezogen. Bultmann wertet es in seiner Theologie ab als Zeugnis „für die eigentümliche christliche Gesetzlichkeit" des 2. Jh., welches das paulinische Paradox von „Realisierung des Zukünftigen im Gegenwärtigen" preisgegeben habe. Demgegenüber ist um der Wissenschaftlichkeit der Beurteilung willen die Feststellung Donfrieds zu begrüßen: „A comparison (with Paul) can be instructive at a number of points, as long as one does not arbitrarily establish Paul as a norm and then simply consider the Apostolic Fathers as a deviation from this Pauline norm" (180).

In eindringenden, methodisch sachgemäßen, alle wichtigen Gesichtspunkte und Erkenntnisse heranziehenden Analysen untersucht D. zunächst die geschichtliche Situation, den Stil und die Struktur, die biblischen Quellen und deren Verwertung und legt dann die theologischen, ethisch-paränetischen und eschatologischen Auffassungen und Absichten des Schreibens frei. 2 Exkurse über den geistigen Hintergrund und über die Auffassung vom himmlischen Jerusalem bei Paulus und 2 Clemens sowie ausführliche Verzeichnisse und Listen beschließen die Arbeit. Dabei erweist D. als wahrscheinlich die Annahme, 2 Clemens stelle die Mahnrede der Presbyter an die Gemeinde in Korinth, besonders an ihre Widersacher dar, die ungerechterweise aus ihrem Amt verdrängt und durch die Intervention von 1 Clemens wieder in dieses eingesetzt worden waren (vgl. 1 Clem 54; 57; 59). Demnach wäre das Schreiben noch vor 100 n. Chr. abgefaßt (also nicht, wie heute meist angenommen, um 150).

Als inhaltliches Ergebnis stellt D. heraus (179—181): Die Mahnrede erinnert ihre Adressaten daran, die Taufgnade rein zu bewahren, gerade auch in sexueller Hinsicht; denn es wird eine Auferstehung des Fleisches und ein künftiges Gericht geben. Darum ist Umkehr und Befolgung des Willens Gottes, des Vaters, entscheidend wichtig. Die Kirche ist das wandernde Gottesvolk, der Christ ein Pilger auf dieser Erde. 2 Clem treibt wie Paulus eine christologische Theologie (s. Prolog 1, 1 ff, der nach D. einer soteriologischen Taufhymne auf Christus entstammt), doch nicht die heilsgeschichtliche Situation steht im Mittelpunkt des Denkens der Vf, sondern das Leben nach den Geboten und Weisungen Christi. Die Taufe gilt als Anfang eines neuen Lebens, nicht so sehr als Heilsereignis. Insofern bildet nicht der Glaube, sondern „a new Christian morality" die Eigenart christlichen Lebens (181).

Abschließend bleibt festzustellen: Diese Untersuchung stellt die Forschung auf neue Grundlagen, bringt wichtige Einsichten in die Kanonwerdung des NT und die Eigenart des christlichen Schriftgebrauchs, erhellt den Übergang zwischen der Zeit der apostolischen Grundlegung und der frühkatholischen Kirche des 2. Jh. und leistet so auch einen Beitrag zur Frage nach der Bedeutung des paulinischen Erbes in der frühen Kirche. Allein durch solche unvoreingenommenen und wirklich weiterführenden Arbeiten wird es möglich sein, die vor allem durch einen einseitigen Paulinismus bestimmten Fronten in der theologischen Beurteilung des Christentums des 2. Jh. zu überwinden.

Passau *Otto Knoch*

KIRCHENGESCHICHTE

BOSMANS LOUIS, *Hildegard Burjan.* Werk und Leben. (Veröff. des Kirchenhist. Instituts der Kath. Theol. Fakultät der Universität Wien, Bd. 16.) (134 S., 13 Tafeln.) Dom-V., Wien 1974, Kart. lam. S 250.—, DM 36.—.

Das Leben dieser Frau war gekennzeichnet durch ein intensives Suchen nach Wahrheit, Sinn und Zweck des Daseins. So fand sie — aus konfessionslosem Elternhaus — zum kath. Christentum und entwickelte in der Zeit nach dem 1. Weltkrieg in Österreich eine reiche soziale Tätigkeit, für die sie viele Helfer zu gewinnen wußte. Nur vom Geist des Evangeliums durchdrungene Menschen sind ihrer Meinung nach der vielfachen Not wahrhaft gewachsen; die verheiratete Frau gründete die Schwesterngemeinschaft „Caritas Socialis". Immer half sie dort, wo die Not wirklich brannte, wenn die Hilfe auch Wagnis bedeutete; nur einige Aktivitäten seien erwähnt: Sorge für ledige Mütter, sittlich entgleitete Frauen und Mädchen, psychopathische Kinder; auch politische Verantwortung nahm sie eine Zeitlang auf sich. „Ich habe niemals etwas anderes als den Willen Gottes gesucht", konnte sie am Ende ihres Lebens sagen, und darum konnte Gott durch sie tun, was er durch jeden Christen möchte — den Menschen nahe kommen.

Es gelingt dem Autor trotz aller wissenschaftlichen Exaktheit seiner Ausführungen, dem Leser Leben und Wirken dieser großen Christin persönlich nahezubringen.

Linz *Mirjam Griesmayr*

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/E. Iserloh, Bd. 16/I u. II.) Aschendorff, Münster 1968, 1974. Kart. DM 48.— und DM 98.—.

Die auf dem Konstanzer Konzil (1414—1418) erlassenen Dekrete *Sacrosancta* und *Frequens* stellen bis heute eine crux für den Theologen dar. War mit jenem eine gefährliche Wendung zum Konziliarismus vollzogen worden, so erklärte dieses die oftmalige Abhaltung von Konzilien für das beste Mittel zur Kirchenreform. In Befolgung von Frequens trat 1423 zu Pavia ein in der offiziellen Zählung nicht mitgerechnetes Konzil zusammen; es wurde bald nach Siena verlegt. In Fortsetzung des Konstanzer Konzils wollte man sich um die Durchführung der Kirchenreform, die Bekämpfung der Hussiten und die Union mit den Griechen bemühen. Aufgrund mißlicher Umstände wurden diese Ziele weithin nicht erreicht. Als das Konzil in nationalistische und konziliaristische Bahnen geraten war, wurde es von Martin V. bereits am 7. 3. 1424 aufgelöst.

Um unsere Kenntnis von dieser Kirchenversammlung war es bisher schlecht bestellt. Vf. hat es in seiner Habilitationsschrift unternommen, die in über 50 Archiven gesammelten Mosaiksteinchen unter Heranziehung der einschlägigen Literatur zu einem relativ geschlossenen Bild zusammenzufügen. Die mühevolle Kleinarbeit hat sich gelohnt! Auch wenn man die Bedeutung des Konzils nicht überschätzen wird, so stellt es doch einen entscheidenden Wendepunkt — Vf. spricht von der Peripetie — in der Geschichte des Konziliarismus dar. Die Ökumenizität des Konzils wird eher vorausgesetzt als erörtert (I, 266 f.). Ein Hauptanliegen des Vf. scheint es zu sein, zu einer günstigeren Beurteilung Martins V. hinsichtlich seiner Reform- und Konzilsfreudigkeit beizutragen. Ob sich die hiefür angeführten Indizien (I, 59 ff passim) als tragfähig erweisen, wird die weitere Forschung erst zeigen müssen.

Die vorbildliche Arbeit wird durch einen eigenen Dokumentenband (Bd. II) ergänzt, der neben den 4 Konzilsdekreten (19—28) 48 Papstbriefe (29—86), 4 Konzilspredigten (89—201) und die Hauptquelle für unsere Kenntnis des Konzilablaufs, das umfangreiche „Protokoll" des Guillermo Agramunt, des Notars des aragonischen Konzilsgesandten Guillermo Armengol, enthält (202—465). Die 2 Bde., die durch verläßliche Register erschlossen werden, wird man in Hinkunft weder für die Geschichte des Konziliarismus und der Konzilien, noch für die Papstgeschichte übergehen dürfen.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

KOTTJE RAYMUND / MOELLER BERND (Hg.), *Ökumenische Kirchengeschichte* Bd. III: Neuzeit. (386.) Grünewald, Mainz/Kaiser, München 1974. Linson, DM 46.—.

Man hat gelegentlich schon die Meinung gehört, die mit Bd. III abgeschlossene „Ökumenische Kirchengeschichte" sei überflüssig,

da sie eigentlich nichts enthalte, was man nicht anderswo auch finden könnte. Der Rezensent teilt diese Auffassung nicht. Das Werk behandelt nicht nur *eine* Kirche aus der Sicht *einer* Kirche. Die Heranziehung von Autoren verschiedener Konfessionen hat zur Überwindung der „splendid isolation" geführt, hat darüber hinaus aber auch erheblichen wissenschaftlichen Wert, dient doch die gegenseitige Kontrolle der Vermeidung von Verzerrungen und Entstellungen der Sachverhalte. Vielleicht wird man sich bei kommenden Neuauflagen bemühen müssen, dem Gesamt der Kirchen noch stärker Rechnung zu tragen und die Überakzentuierung zentraleuropäischer und insbesondere deutscher Belange zu vermeiden. Sonst aber wird man den eingeschlagenen Weg mit gutem Gewissen fortsetzen können.

Bei Bd. III, der die Zeit seit dem Westfälischen Frieden behandelt, bleiben einige Wünsche offen. So könnten die Entwicklungslinien des Josephinismus (39—45) stärker herausgearbeitet und durch konkrete Belege illustriert werden. Die auffallende Rückbesinnung der Romantik auf das Mittelalter, die so viele Erscheinungen erklärt, würde Beachtung verdienen. Dem Modernismus und Antimodernismus sollte man mit Rücksicht auf die Bedeutung für die Kirchengeschichte der Gegenwart mehr Raum widmen. Die Missionsgeschichte müßte einbezogen werden. Erfreulich ist die fast durchwegs zu beobachtende unbefangene Sachlichkeit der Darstellung. Ich verweise z. B. auf das Kap. über den Ultramontanismus (175—201), dessen negative und positive (Besinnung auf das Religiöse, Werden der Volkskirche) Züge klar gesehen werden. Aber auch die jüngste Vergangenheit wird mit wohltuender Objektivität geschildert. Beim Abschnitt über die Kirchen in der Nationalsozialistischen Ära (269—302) werden die Verschiedenheiten und Gemeinsamkeiten der Schicksale der kath. bzw. evang. Kirche trefflich herausgearbeitet. Alles in allem wird man das Experiment einer ökumenischen Kirchengeschichte für geglückt ansehen dürfen. Zielsetzung und Ergebnis des Werkes rechtfertigen seine weite Verbreitung.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

SCHNEEBERGER VILÉM, *Theologische Wurzeln des sozialen Akzents bei John Wesley.* (191.) Gotthelf, Zürich 1974. Kart.

Noch als 81jähriger Greis ist J. Wesley durch den Schneematsch der Londoner Straßen gehumpelt, um Almosen für die Notleidenden zu sammeln (152). Dieses Bild macht deutlich, worauf es auch in Wesleys „Lehre" ankommt: auf das gelebte Christentum, d. h. auf den sozialen Akzent des Evangeliums. Die theologische Wurzel hierfür ist der Glaube; der Glaube, der von Gott kommt und zu Gott führt, sofern er sich erprobt am Prüfstein der Liebe (162). Die Werke der Liebe allein offenbaren den Glauben. In einfacher Sprache und mit vorzüglicher Kenntnis der Quellen und der Literatur widmet sich Vf. den angedeuteten Fragen. Dabei lehnt er es ab, die Position Wesleys als Harmonisierung von kath. und prot. Theologie zu interpretieren, weil die Werke bei Wesley nie meritorisch verstanden werden (142). Als „Brücke" darf man Wesley vielleicht doch ansehen; auch die kath. Theologie hat ja längst Abschied genommen von dem überspitzten Ex-opere-operato-Denken vergangener Tage.

Wesley wollte keine Kirche gründen, er hat eigentlich auch keine neue Lehre verkündet, sondern lediglich betont, daß die Wirkung Gottes (Glaube) im Leben des Menschen sichtbar werden müsse (160). Für ihn war das Christentum vor allem eine soziale Religion. Dieser Aspekt kommt auf knapp 14 Seiten zur Sprache (143—157); mancher Leser hätte vielleicht eine ausführlichere Behandlung gewünscht. Von der breiten Behandlung der theologischen Wurzeln (fast möchte man im Titel dem Singular den Vorzug geben) her, wird jedoch das Grundanliegen Wesleys deutlich sichtbar. Wir danken dem Vf. dafür, daß er seine 1972 an der Theologischen-Hus-Fakultät in Prag approbierte Dissertation ins Deutsche übersetzt hat. Er hat damit auch einen ökumenischen Beitrag geleistet.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

FERIHUMER HEINRICH, *Die Seelsorgestationen der Diözese Linz.* (281.) (Austria Sacra, 1. Reihe: Forschung und Vorarbeiten, II. Band: Quellen- und Literaturkunde zur österreichischen Kirchengeschichte, 4. Lfg.) (281.) Dom-V., Wien 1974. Kart. S 240.—, DM 34.—.

Schon lange bestand ein Bedürfnis nach einer Bibliographie zur Geschichte der oö. Pfarreien. In jahrelanger, mühevoller Arbeit hat Vf. das Material hierfür zusammengetragen. Eine Hilfe waren ihm die „Bibliographie zur oberösterreichischen Geschichte" — der jüngste, von A. Marks besorgte Bd. reicht bis 1965 (Wien 1972) — und die vom Rez. hg. Passauer Bistumsmatrikel (Bd. 2, Passau 1972), die ebenfalls Literaturangaben zu den einzelnen Pfarreien bringt. F. hat jedoch nicht nur dieses Material in übersichtliche Form gebracht und auf den neuesten Stand ergänzt, sondern darüber hinaus zahlreiche weitere Belege ermittelt. Bei jeder Pfarre wird zunächst die rechtshistorische Entwicklung knapp skizziert, daran fügen sich die Quellen- und Literaturhinweise. Im Anschluß daran werden die Filialkirchen und Benefizien in bewundernswerter Vollständigkeit angeführt.

Da nahezu alle behandelten Pfarren ehedem zum Bistum Passau gehörten, hätte es vielleicht genügt, dies an nur einer Stelle zu erwähnen, statt es bei jeder Pfründe zu wiederholen. Ob die Zusammenfassung der so verschiedenartigen Rechtsstellungen (Patronat, Inkorporation, freie bischöfliche Verleihung) unter dem Terminus „Patronat" günstig war, bleibe dahingestellt. Holzhausen (101) wird seit mehreren Jahren nicht mehr von den Mariannhiller Missionaren betreut. Bei Wels-St. Joseph (268) hätte die gute Diplomarbeit von J. Grausgruber „Die Verlegung der Welser Vorstadtpfarre" (Linz 1970) Erwähnung verdient. Es wäre kleinliche Beckmesserei, wollte man diese Liste vermehren. Statt dessen sei F. aufrichtig gedankt, daß er den Heimatforschern, Landes- und Kirchenhistorikern ein so praktisches Handbuch erstellt hat. Es wird sich als Ausgangsbasis für weitere Forschungen bald als unentbehrlich erweisen. Aufgrund seiner Forschungen an den Passauer Bistumsmatrikeln hatte Rez. den Plan eines oö. Pfarreienlexikons gehabt. Er hat allen Grund, dafür dankbar zu sein, daß F. ihm mit seiner Publikation diese Mühe abgenommen hat.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

PRÖLL FLORIAN (Hg.), *Schlägler Schriften.* Bd. 2. (98 S., 52 Bildtafeln.) OÖ. Landesverlag, Linz 1974. Ln.

War der 1. Bd. der Schlägler Schriften dem Wirken des Abtes und Landeshauptmannes Dominik Lebschy gewidmet, so erfaßt der 2. Bd. eine historische und zwei kunsthistorische Studien. *F. Schmid* behandelt „Das Stift Schlägl unter Abt Adolf Fähtz 1816—1837", der eine interessante Persönlichkeit des 19. Jh. war. Der übersensible, aber geistig und geistlich hochstehende und zudem wirtschaftlich tüchtige Prälat verstand es, dem unter seinem Vorgänger etwas abgewirtschafteten Kloster wieder eine Wende zum Guten zu geben. An dieser Hausarbeit ließe sich aussetzen, daß der Titel nicht ganz zutrifft (eigentlich wird nur das Leben und Wirken des Abtes beschrieben) und die im Text erwähnten Personen nicht identifiziert wurden. Jedoch überwiegt das Positive. Immerhin ist es Sch. bei der Spärlichkeit der herangezogenen Quellen gelungen, ein in seinen Umrissen klares Bild des Reformabtes zu entwerfen und damit unser bisheriges Wissen zu bereichern.

Sehr verdienstvoll ist der Beitrag von *I. H. Pichler:* „Schlägl in alten Ansichten". Aus der Zeit von 1641 bis 1913 werden 29 Abbildungen des Stiftes, von denen 6 bisher nicht bekannt waren, behandelt. Die Beschreibungen der Bilder sind vorzüglich und vermehren unsere Kenntnis der Baugeschichte des Stiftes; die biographischen Notizen zu den einzelnen Künstlern zeugen von guter Kenntnis der Literatur. Den Abschluß bildet ein kurzer Aufsatz von *O. Kastner* über „Schmiedeeisen im Stift Schlägl". Auf knappem Raum wird wesentliche Information über das im Stift vorhandene künstlerische Gitterwerk geboten. Diese Rez. wäre unverzeihlich unvollständig, würde man nicht die ausgezeichneten (in die Seitennumerierung einbezogenen) Bildtafeln erwähnen, die das halbe Buch ausmachen und die Erwartungen rechtfertigen, die der vornehme Einband verspricht.

PRÖLL FLORIAN (Hg.), *Johann Worath (1609—1680).* Bildhauer zwischen Renaissance und Barock. (Schlägler Schriften Bd. 3.) (124 S., 54 Tafeln, 1 Karte.) OÖ. Landesverlag, Linz 1975, Ln.

Bd. 3 der Schlägler Schriften fungiert zugleich als Katalog der im Stifte gezeigten Ausstellung von Bildhauerarbeiten des J. Worath. Zwar werden nur 23 Objekte gezeigt, sie stellen jedoch einen repräsentativen Querschnitt des Schaffens dieses Meisters der Übergangszeit von der Renaissance zum Barock dar. Den eigentlichen Katalogteil (93 bis 100) verdanken wir dem rührigen Schlägler Prior *I. Pichler.*

Die schon 1920 erschienene Abhandlung von *E. Hager* über das Leben und Werk des Künstlers wird einleitend nochmals abgedruckt (9—24). *N. Rasmo* gelingt der Nachweis, daß J. Worath ein Sohn des Bildhauers Matthias Barat aus Taufers in Südtirol war (38—44). Er entstammte einer ausgesprochenen Künstlerfamilie; ihrem Schaffen in Österreich und Bayern geht *M. Schimböck* nach (49—56). *N. Wibiral* weist darauf hin, daß die Madonna mit Kind in der Wallfahrtskirche Berg bei Rohrbach ebenfalls J. Worath zuzuschreiben ist (61 f). Ergänzt durch wertvolle Regesten würdigt *B. Ulm* die Bedeutung unseres Bildschnitzers (65 bis 82). Dessen Werken in Böhmen widmet *I. Pichler* einen knappen Überblick (87 f).

Ergänzt durch eine Stammtafel und vorzügliches Bildmaterial stellt das Buch eine wertvolle Bereicherung der kunsthistorischen Literatur des Landes dar und macht auf einen nicht unbedeutenden, bisher aber noch zu wenig beachteten Bildschnitzer aufmerksam.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

LEIDL AUGUST (Hg.), *Ostbairische Grenzmarken.* Passauer Jahrbuch für Geschichte, Kunst und Volkskunde. 16. Bd. (284 S., 20 Tafeln.) Verein für Ostbairische Heimatforschung, Passau 1974. Kart. DM 32.—.

Herbert Schindler kommt in seinem kunsthistorischen Essay über Nicolaus Gerhaert zu dem Ergebnis, daß sich die Hauptwerkstatt des berühmten Bildhauers während seiner letzten Lebensjahre in Passau befunden

haben muß, wo auch die Grabdenkmäler für Eleonore von Portugal und ihren Gemahl Kaiser Friedrich III. vornehmlich entstanden sein dürften. Zum Gedenkjahr an den oberösterreichischen Bauernkrieg 1626 liefert *Josef Saam* mit seinem Aufsatz über das Volkslied „Ei bist denn du ar a Passaua?" einen interessanten Beitrag. Es sei jedoch darauf hingewiesen, daß Erzherzog Leopold nicht der Sohn Kaiser Rudolfs II. war (19). *Robert Bauer* beschäftigt sich mit den Altöttinger Reliquienverzeichnissen von 1626 und 1734 und zieht einen Vergleich mit dem heutigen Bestand. *Hubert Pruckner* bietet eine sorgfältig belegte Studie über die Geschichte der Passauer Hof-Apotheke von 1384 bis zur Gegenwart.

Die sowohl für Germanisten als auch für Historiker anregende Abhandlung *Wilhelm Störmers* über die Herkunft Bischof Pilgrims von Passau macht dessen Verwandtschaft mit den Nibelungen wahrscheinlich; diese Tatsache erkläre Pilgrims Interesse an der Erhaltung der Nibelungentradition (vgl. „Klage"). Von *Rudolf Zinnhobler* liegt mit dem 3. Teil des „Catalogus alphabeticus" von 1689 eine wertvolle Quellenarbeit vor, welche die Pfründen „In Austria Superiore" erfaßt und damit für die Geschichte der Pfarreien und Benefizien des heutigen Bistums Linz von Bedeutung ist. Das angefügte Register von *Rudolf Ardelt* ist übersichtlich gegliedert und enthält auch die historische Schreibweise der Ortsnamen. *Matthias Weber* schreibt über das Auftreten der Pest in Pfarrkirchen zu Beginn des 18. Jh. und schildert eine Episode im Zusammenhang mit dem damaligen Pfarrer von Triftern, der mit dem Infektionskommissär in Konflikt geriet und in Quarantäne gesteckt wurde. *Josef Haushofer* ist es in seiner umfangreichen Arbeit über „Zoll und Maut in Eggenfelden" (14. bis 20. Jh.) gelungen, eine an sich trockene Materie lebendig zu gestalten.

Vaclav Reischls biographische Skizze über den Künstler Jakob Bursa vermittelt im Zusammenhang mit dem beigegebenen Bildmaterial einen anschaulichen Einblick in die bäuerliche Architektur Südböhmens im 19. Jh. *Reinhard Haller* untersucht die schriftlichen Nachrichten über die Naturalopfer in St. Hermann bei Bischofsmais in der zweiten Hälfte des 17. Jh. *August Leidls* gewichtiger Beitrag zur religiösen und seelsorglichen Situation zur Zeit Maria Theresias im Gebiet des heutigen Österreich zeugt von genauer Kenntnis der Epoche. Unter Verwendung bisher wenig beachteter Quellen gelingt ihm eine anschauliche Schilderung der damaligen Zustände und eine Würdigung der großen Verdienste der Monarchin bei der Behebung seelsorglicher Mängel. Eine Zusammenfassung der bisherigen Forschungsergebnisse über „Das Münzwesen der Landgrafen von Leuchtenberg und Grafen von Hals" verdanken wir *Bernhard Koch*. Im Anschluß bringt er einen sorgfältig gestalteten Münzkatalog. In bewährter Art setzt *Josef Oswald* mit dem vorliegenden 2. Teil seine Geschichte über „Die Staatliche Bibliothek Passau" fort (1833—1918).

Der 16. Bd. der Ostbairischen Grenzmarken ist äußerst abwechslungsreich gestaltet, zeichnet sich durch hervorragendes Bildmaterial aus und enthält auch für den österreichischen Leser aufschlußreiche Materialien.

Linz/Kronstorf *Kriemhild Pangerl*

DOGMATIK

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

Diese Habilitationsschrift skizziert einleitend (15—46) den Fragestand: wie kann heute Gnade zur Sprache gebracht werden? Wie ist sie zu definieren? Dazu wird Pelagius befragt, da die bis heute im westlichen Christentum bestimmende Gnadentheologie Augustins im Streit mit ihm ihre Gestalt gewonnen hat. Wenn es heute darum geht, die inzwischen sichtbar gewordenen Aporien und Einseitigkeiten der Auffassung Augustins zu überwinden, sei es sinnvoll, erst einmal den Gegner dieser Theologie zu Wort kommen zu lassen. Angaben zur Historie des Pelagius, Überlegungen zur Absicht und Methode der Arbeit und Hinweise zum Stand der Pelagius-Forschung leiten über ins 2. Kap. zur Gnadenlehre des Pelagius (47 bis 157). Unter den Begriffen: Anthropologie, Sünde, Funktion des Gesetzes, Christus-Qualität, Ursprung und Vermittlung, sucht G. die Definition einzukreisen, die Pelagius von der Gnade gibt. Exkurse zum Wort „gratia" und zur Erwählungslehre des Pelagius ergänzen die Analyse. Als Ergebnis sieht G. „eine äußerst geschlossene und konsequent durchgehaltene denkerische Grundgestalt, die sich in einer kleinen Zahl von ‚Prinzipien' erfassen läßt, die Pelagius mit didaktischer Eindringlichkeit immer neu wiederholt: der Mensch ist von Gott gnadenhaft in Freiheit gesetzt — nicht in eine Freiheit, die Beliebigkeit und Willkür besagt, sondern die dem Menschen einen Raum der Selbstbestimmung und Selbstverantwortung eröffnet, in dem dieser eigenständig auf das von Gott eröffnete Ziel hin ausschreiten kann. Daß solche Freiheit nicht völlig autonome Eigenständigkeit und autonomes Herrsein des Menschen bedeutet, sondern sich als wesenhaft ‚verdankt' erfahren muß, zeigt sich in der ständigen Abhängigkeit der Freiheit von Gott" (150—151). Um diesen Begriff im geschichtlichen Zusammenhang verstehen zu können, versucht G. im 3. Kap. (158—192), „mit einigen kräftigen Strichen Grundlinien und Grundbegriffe des antiken Denkens abzu-

stecken, von dem her auch die Grundgestalt und nicht zuletzt eine Reihe von begrifflichen Nuancierungen der pelagischen Theologie verdeutlicht werden können und von dem her auch auf die gegebene systematische Darstellung ein neues legitimierendes Licht fällt". Damit ist auch der Rahmen geöffnet für den kritischen Vergleich zwischen Pelagius und Augustinus, der das 4. Kap. ausmacht (193—274). Den Ertrag seiner Untersuchung sammelt G. im 5. Kap. (275—310) als „Fragmente für eine systematische Neuorientierung der Gnadenlehre". Ein reiches Literaturverzeichnis, ein Stellen- und Namenregister geben die üblichen Aufschlüsse.

G. hat nicht die Absicht, aus archäologischer Lust Pelagius freizuschaufeln und einen historischen Bericht um seiner selbst willen zu liefern; es soll aus dem Ertrag schon geleisteter theologischer Erkenntnis die Wahrheit in der Gegenwart besser erkannt werden. Die Genauigkeit, mit der G. die Theologie des Pelagius erfaßt hat, kann ich nicht beurteilen. Das werden ihm die Fachleute der historischen Forschung sagen. Ich vermag nur das Problem zu nennen, das mir durch die Methode G.s in seiner Schwierigkeit schärfer bewußt geworden ist. Der Versuch, die Fragestellung der Gegenwart aus der Problemlage der antiken Theologie zu beleuchten, diese wieder aus der heute gegebenen Auffassung zu befragen, erfordert ein höchstes Maß an methodischer Trennschärfe, nämlich die Kunst, diese Befragung der Geschichte auf die Gegenwart hin ohne anachronistisches a priori nach der einen oder anderen Seite hin zu vollziehen. Geht eine Befragung der Geschichte ohne diese Askese des Vernehmens zu eilig in den Vorgang der „Horizontverschmelzung" über, bleibt auch der intensivste Dialog ein Selbstgespräch des Gegenwärtigen in der Maske historischer Untersuchung. G. weiß um das volle Gewicht dieses Problems (vgl. z. B. 276—280) und ist auf jeder Seite bemüht, sein Bewußtsein methodisch umzusetzen. Mein leiser Zweifel betrifft eben diese Umsetzung. Mir scheint nämlich, daß G. den Kanon der heutigen Fragen, im besonderen das ganze Feld der Freiheit-Begriffe, zu unvermittelt, ohne gehöriges und ausführliches Wahrnehmen der Differenz, an die antike Theologie hält und ihm sein liebevolles Interesse, einem Damaligen das heutige — bei Theologen zuweilen die Sprache überwuchernde — Pathos der Freiheit abzugewinnen, den Blick alteriert. Für das Wahrnehmen der Differenz wäre es nötig gewesen, eine mindestens ebenso ausführliche Analyse und inhaltliche Bestimmung des neueren Begriffes der Freiheit zu leisten.

Die Neugier des Systematikers sucht am letzten Kap. der Arbeit ihre Befriedigung, zumal das Versprechen, Ansätze zur Neuorientierung des Traktates über die Gnade zu bieten, höchst willkommen ist. Nach G. muß die Gnade 1. definiert werden auf dem Hintergrund des heutigen Denkhorizontes, d. h. vor dem Anspruch auf Konkretion, Erfahrung und Verifizierung; der Konkretion entsprechend wird 2. Gnade definiert: Sie ist nicht „ein besonderer Bereich der Wirklichkeit, womöglich ein geheimnisvoll-innerlicher, sondern Gnade ist die ganze Wirklichkeit selbst, insofern Gott durch sie den Menschen ‚erzieherisch' zum Heil, zur Gemeinschaft mit sich führt" (281). Diese Konkretion ist gegeben in der Einheit von Schöpfungs- und Erlösungswirklichkeit, Subjektivität und Sozialität des Menschen; 3. wird Gnade definiert als Freiheit des Menschen, die sich von Gott empfängt. Ur-Gnade ist „die Freisetzung des Menschen (durch Gott) und das damit gegebene Geschenk einer sich ständig selbst überbietenden Dynamik auf das gewährte Ziel der Gemeinschaft mit Gott, in der die Freiheit selbst zur Fülle und Vollendung kommt..." (287). Menschliche Freiheit ist nur definierbar im Verhältnis zur absoluten Freiheit, die Gott selbst ist. 4. Gottesfreiheit ist nicht die übermächtige herrische Konkurrenz menschlicher Freiheit, sondern im Gegenteil deren absolute Gewähr. Die Weise des göttlichen Gewährens wird bestimmt als Selbstzurücknahme der Allmacht und unablässiges schöpferisches Freien Gottes. 5. wird die Kirche als der Ort bezeichnet, an dem sich die Gnade, von Gott her durch Christus ein für allemal wirklich, verwirklicht und weiter in Welt und Gesellschaft sich vermittelt. Die Kirche ist der Ort der Erfahrbarkeit der Gnade. 6. muß in die Definition der Gnade das Moment des absolut Vorläufigen eingebracht werden. Innerhalb des Weltsystems gibt es keine Evidenz und keine Verwirklichung vollendeter menschlicher Freiheit, d. h. des Heils.

Diese Ansätze sind freilich keine um und um lösenden Antworten, sondern eher geeignet, die fundamentalen Aporien der theologischen Rede zu diesem Thema sichtbar zu machen: 1. der Begriff des Konkreten, der Erfahrung und der Verifizierung ist theologisch nur bestimmbar vom Begriff der Transzendenz aus; diese Notwendigkeit ist auch durch den Verweis auf die Inkarnation nicht aufgehoben; damit aber ist Konkretion, Erfahrung, Verifizierung durchbrochen „auf Hoffnung hin'", die auf die strahlende Evidenz des Heiles erst aus ist; der Christ ist begnadeter Anwärter der Gnade. 2. Die Definition der Gnade als Freiheit setzt eine Definition Gottes voraus: als der absoluten Freiheit; der Begriff der Gnade kann also nur gewonnen werden aus der Bestimmung des Verhältnisses der Freiheit Gottes zur Freiheit des Menschen; wie dieses zu beschreiben ist, das ist die alles Weitere entscheidende Frage. Es ist zu bezweifeln, ob es genügt, mit Zitaten aus Kierkegaard und der jüdischen

Theologie von einer Selbstzurücknahme der Fülle Gottes zu sprechen, um dieses Verhältnis zu definieren und doch ein mythologisches Bild zweier Größen, die einander begrenzen, zu vermeiden. Die Rede von der Selbstbeschränkung Gottes bleibt vielmehr sehr genau innerhalb dieses Modells, da Gott in irgendeiner Form „abnehmen" muß, damit der Mensch sein kann. Aber nur seine höchste Aktualität als solche ist die Erwekkung des Geschöpfes in sein Eigenes. 3. Die Kirche ist die geschichtliche Vermittlung der Christus-Gnade; sie steht aber unter den Bedingungen des Weltsystems; die Weise ihrer Vermittlung ist daher mit Notwendigkeit zwiespältig, weil sie in der mit Christus schon entschiedenen Geschichte noch Geschichte sein muß; 4. Der Begriff der Freiheit ist einerseits höchst formal und leer, erhält nur durch die Wahrheit und Güte Christi seine Qualität als konkretes Heil; andererseits ist es nicht leicht, ebendiese Wahrheit und Güte als Bestimmung der Wirklichkeit überhaupt plausibel zu machen, vor allem, was die gesellschaftliche Bedeutung des Christus-Ereignisses betrifft. Die angebotenen Fragmente teilen denn auch den Mangel neuerer theologischer Äußerungen zum Thema Freiheit: Die inhaltliche Füllung des Begriffes bleibt deutlich hinter dem Pathos zurück, mit dem er vorgetragen wird. Aber es hat natürlich sein Gutes, daß der Begriff der Gnade zunächst einmal per emphasim in den Rahmen neuer Fragen gesetzt wird. Das hat G. mit seiner Arbeit in hervorragender Weise geleistet.

Linz *Gottfried Bachl*

FEINER J./LÖHRER M. (Hg.), *Mysterium Salutis.* Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik. Bd. VI/2: Das Heilsgeschehen in der Gemeinde. Gottes Gnadenhandeln. (1030.) Benziger, Einsiedeln 1973. Ln. DM/sfr 86.—.

Der 2. Teil der Kirchenlehre in der bekannten dogmatischen Summa bringt folgende Themen: unter dem Titel „Teilmomente der Institution Kirche" (6. Kap.) eine theologische Bestimmung des christlichen Gottesdienstes (18—45 Stenzel), die allgemeine Sakramentenlehre (46—155 Schulte) und eine Abhandlung über die rechtliche Ordnung der Kirche (156—183 Huizing); im 7. Kap. folgt die Lehre von der Eucharistie als dem „zentralen Mysterium" der Kirche (186—313 Betz); die Vielfalt der „kirchlichen Existenzformen und Dienste" ist der Inhalt des 8. Kap.; eingeleitet wird es durch die Vorstellung Marias als des Ur- und Vorbildes der Kirche (316—337 Laurentin); daß die Kirche „Ort vielgestaltiger christlicher Existenz" ist, wird erstmals in einer Dogmatik mit bedeutsamer systematischer Umsicht beschrieben (338 bis 392 Wiederkehr), eine Theologie des Laientums (393—421 Keller), der Ehe (422—449 Duss von Werdt), des Ordenslebens (450 bis 487 Wulf), der kirchlichen Ämter (488—525 Dupuy) bringen dazu die konkrete Durchführung. Die Lehre von der Kirche wird abgeschlossen mit einer Reflexion über die „Kirche als Geschichte" (527—591 Köhler). Im 2. Teil des Bd. folgt ein umfangreicher Traktat über die Gnade in der schon bekannten und bewährten Reihenfolge der Darstellung: die Aussagen der Schrift (AT: 599—609 Gross; NT: 611—629 Mussner); dogmengeschichtliche Entfaltung der Gnadenlehre (631—765 Fransen); systematische Theologie der Erwählung (767—830 Löhrer), der Rechtfertigung (831—920 Pesch) und des neuen Seins und Handelns, das dem Menschen durch Christus ermöglicht ist (921 bis 984 Fransen); ein Sachregister (1006—1030) erleichtert das Nachschlagen.

Es sprengt den Rahmen dieser Anzeige, Grundsätzliches zum Für und Wider des theologischen Ansatzes und der gewählten Methode zu sagen; einige Notizen, die am Rand der Lektüre gemacht wurden, seien kurz mitgeteilt.

1. Die Hg. sagen im Vorwort: „Mit einem gewissen Recht kann die kritische Frage gestellt werden, ob die Ekklesiologie im Rahmen von Mysterium Salutis nicht allzuviel Platz beanspruche. Eine kürzere Fassung des einen und anderen Beitrags wäre ohne Zweifel wünschenswert gewesen. Im Rahmen des Möglichen haben wir auch einzelne Manuskripte gestrafft" (15). Diese kritische Frage bleibt stehen auch den Gründen gegenüber, die zugunsten des großen Umfangs angeführt werden: der Einbeziehung der Sakramentenlehre, neuer Fragestellungen (Kirche als Ort vielgestaltiger christlicher Existenz, Kirche als Geschichte), der Rücksicht auf das II. Vatikanum, das den Akzent auf die kirchliche Vermittlung der Offenbarung gelegt habe. Die Reflexion auf die Zustände und Bedingungen des heilempfangenden Subjektes in Kirchen- und Gnadenlehre drängt über Gebühr Probleme in den Hintergrund, die sicher alle Aufmerksamkeit verdienen. Man vergleiche dazu etwa den Platz, den die Lehre von der Erlösung oder die Theologie des Gebetes einnehmen, in einem Werk von so opulenter Ausführlichkeit. Das fällt dem Leser auf, weil er sieht, was der Vorzug dieses Werkes ist: der Entwurf eines weiten Horizontes, in dem alle bedeutsamen Aspekte eingesammelt werden könnten.

2. Der Traktat über die Kirche als Ort der vielgestaltigen christlichen Existenz bringt wichtige Überlegungen zur Gestalt des Christlichen; der Blick richtet sich gegen überlieferte Klischees auf die schon wirkliche und noch mögliche Fülle, in der das Christentum konkret ist und werden kann. Man merkt sich gern die Aufforderung Wiederkehrs, riskanten neuen Erprobungen des

Christlichen die Einheit nicht voreilig zu versagen (388). Die Kirche ist freilich auch im christlichen Abendland längst nicht mehr allein der Ort, in dem sich menschliche Existenz entfaltet und ihre letzte Erfüllung sucht. Abseits vom Christentum und von der Religion überhaupt gibt es den ernsten Anspruch des Menschen, Erfüllung und Vollkommenheit zu finden. Wie unterscheidet sich und bewährt sich davor die Gestalt des Christlichen? Hier hätte wohl die Beachtung der Einwürfe großer Kritiker des Christentums helfen können, eine allzu binnenchristliche Antwort auf den größeren menschlichen Horizont zu öffnen. Muß nicht die Möglichkeit kirchlicher Existenz heute gegen den massiven Verdacht geschützt werden, sie sei ein wesentliches Hindernis der Menschwerdung des Menschen, auch in religiöser Hinsicht? Woran liegt es ferner, daß die Zugkraft der christlichen Leitbilder, jedenfalls der überlieferten, geschwunden ist und die Funktion der Heiligen fast nur noch verteidigt und kaum mehr erlebt wird? Mit Recht weist Wiederkehr darauf hin, daß alles daran hängt, ob die christliche Gestalt in ihrer lebendigen Konkretheit sichtbar wird, indem „heilige Kinder, Jungmänner, Erwachsene und alte Menschen wirklich als das gezeigt werden, was sie waren, und so an ihnen die ergriffene und verwirklichte Chance des potentiellen lebensgeschichtlichen Charismas anschaulich" wird (374).
Wie schwer sich dabei die Theologie noch tut und wieviel hier zu leisten bleibt, ist leicht zu sehen an dem Aufsatz von Laurentin: Maria als Urbild und Vorbild der Kirche. Um dem unerhörten Anspruch eines maßsetzenden Ur- und Vorbildes zu genügen, müßte die in Frage kommende Gestalt die von Wiederkehr geforderte Anschaulichkeit christlicher Lebensfülle in überlegener Intensität aufweisen. Soll das „mariologische Paradigma" (338) aller kirchlichen Existenzweisen wirklich seine Funktion erfüllen, dann muß es inhaltreicher definiert werden können, als es durch die verlegen-abstrakte Rede von Glauben, Liebe und Mutterschaft geschieht. Es liegt aber freilich nicht an Laurentins Unvermögen, dieses zu leisten, sondern an der Unmöglichkeit, aus den Quellen jene gefüllte Anschaulichkeit zu gewinnen. Das aber sollte man sich einmal eingestehen. Ein Weg aus der abstrakten, auch anthropologisch verhängnisvollen marianischen Engführung ist nur offen in die Anschauung der Gemeinschaft jener Menschen, die erfolgreich nach der Form Jesu zu leben versucht haben. Allein ein Spektrum an Gestalten vermag die Lebenswirklichkeit konkret und anziehend vor Augen zu stellen.
3. Innerhalb des Traktates über die Eucharistie wäre eine Diskussion des Opferbegriffes wenigstens in dem Maße zu erwarten gewesen, wie es für den Begriff der Substanz geschieht; das wäre schon deshalb nötig, weil es auch sonst in MS nicht geschieht, das Wort Opfer aber, mehr als der Begriff der Transsubstantiation, ein Schlüsselbegriff der Frömmigkeit ist, dessen Sinn keineswegs, wie es geschieht, der allgemeinen Überlieferung des religiösen Hausverstandes entnommen werden darf, wenn nicht das christliche Gottesverhältnis in grober Weise mißverstanden werden soll.
4. „Das Kapitel über die Kirche als Geschichte beschließt die Ekklesiologie. In der bisher vorherrschenden statischen Betrachtungsweise der Kirche war für eine solche Fragestellung kein Raum. Eine heilsgeschichtliche Theologie muß indes der Frage nachgehen, wie sich die ‚Zeit der Kirche' zur profanen Geschichte verhält, und sie muß versuchen, den Ort der Kirchengeschichte innerhalb der Heilsgeschichte zu bestimmen" (527). Der Beitrag des Historikers Köhler bringt dazu Ansätze und Einsichten, deren sich die systematische Theologie annehmen muß. Sie wird über diese Hinweise hinaus das Thema des Bösen als Element der Kirchengeschichte schärfer artikulieren müssen, und von den „Pforten der Hölle" *in* der Kirche und außerhalb von ihr deutlicher zu reden haben. Gewiß ist eine dogmengeschichtliche Betrachtung der Gnadenlehre, des Substanz- und Sakramentenbegriffs nützlich und lobenswert, aber in der heutigen Lage notwendig und im Rahmen einer geschichtlichen Betrachtung unentbehrlich ist die aufrichtige Wahrnehmung des tragischen Weges der Kirche, des Bösen in ihr und durch sie, aus der erst kritisch und überzeugend der Aufweis ihrer humanen Valenz gelingen kann. Eine beiläufige Theologie von der sündigen Kirche, meistens geboten im Rahmen der Kirchenattribute, dürfte dafür noch nicht genug sein. Diese kritischen Notizen möchten aber, alles in allem gesehen, nur unterstreichen, daß MS auch im besprochenen Band die aktuellste Zusammenfassung der theologischen Aussagen ist, für die man den Hg. wie den Vf. nur dankbar sein kann.

Linz *Gottfried Bachl*

LEHMANN KARL, *Jesus Christus ist auferstanden.* Meditationen. (94.) Herder, Freiburg 1975. Kart. lam., DM 9.80.

Die 5 ‚Meditationen' kreisen um das Heilsereignis des Todes und der Auferstehung Christi. Der Fragehorizont ist das vielfache Leid der Welt. Im 1. Beitrag (‚Passion und Kreuz') stellt L. die bleibende Bedeutung des Kreuzes Christi gegen eine übereilte Rede von der Erlösung heraus. Das Kreuz als „der vielgestaltige Inbegriff der Passionsgeschichte der Menschheit" (15) ist ein Protest gegen jeden voreiligen Trost. In der bleibenden Leidensgeschichte der Welt finden wir den uns zugedachten Ort, indem wir uns zu-

nächst in denen wiedererkennen, die den Herrn kreuzigen, um uns dann zu wandeln zu denen, die in Treue unter dem Kreuz stehen und etwas von dessen ‚Sinn' zu ahnen beginnen. Gegen die heutige Apathie fordert L. in der 2. Meditation (‚Gott im Leid') eine neue Sensibilität für das Leiden und weist unzureichende theologisch-systematische Antworten zurück. Zumal am Leiden der Unschuldigen zerbricht jede stoische Teleologie und höhere Harmonie. Wir brauchen Leid und Tod nicht zu mythologisieren, denn unser Gott steht auf der Seite der Schwachen. In Jesus Christus wird nicht eine erklärende, aber die einzig mögliche Antwort gegeben: Nur von der Treue Gottes selbst im Tode Jesu her wird dem, der sich mit Gott einläßt, ‚Sinn im Leid' geschenkt.

Im 3. Beitrag denkt L. dem ‚Wort von der Auferstehung' nach, angefangen von seinem gleichnishaften Grundsinn bis hin zur Grenze seiner Aussagekraft. Israel, das immer stärker nach der Verläßlichkeit Gottes über den Tod hinaus fragt, kommt aus der Antwort Gottes ‚Ich bin *immer* bei dir' zur Überzeugung von der unbegrenzten Lebensgemeinschaft als dem Kern der Auferstehungserwartung, die in Jesus als Leben im Vollsinn ganz Wirklichkeit wird. Überzeugend hellt L. im 4. Beitrag die verschütteten Dimensionen des Glaubensartikels ‚Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift' auf: In der Schrift führen ‚drei Tage' immer vor ein Äußerstes, der ‚dritte Tag' bringt die Befreiung aus der Not, denn „niemals läßt Gott die Gerechten länger als drei Tage in Not" (70). In Jesus sind sowohl die Ausweglosigkeit als auch die absolute Rettung durch Gottes Hand radikalisiert, so daß seither keine Not so groß sein kann, daß in ihr nicht die Verheißung der Rettung zur unerschütterlichen Glaubensgewißheit werden könnte. Die 5. Meditation zeigt das Desinteresse des NT an einem objektiv betrachteten An-sich in den ‚Erscheinungen des Herrn'. Sie bezeugen vielmehr die in die raumzeitliche Geschichtswelt hinein wirksame Macht des unaussagbaren Ereignisses der Auferstehung und stellen so den leibhaftig existierenden Menschen vor den Anspruch des Auferstandenen. Die Antwort ist der Glaube, der in der Sendung vor der Welt von seiner Erfahrung Zeugnis gibt.

Viele Antworten regen zum Weiterdenken an und lassen neu von der Botschaft des Glaubens betroffen sein. Wohltuend ist die ausgewogene Verbindung von systematischer Theologie, exegetischem Wissen und wahrhaft geistlichem Bedenken. Auch der heute sachgerechten Verkündigung von Tod und Auferstehung Christi ist gedient. Hier wird gewarnt vor billiger Vertröstung bei vermeidbarem Leid, vor vorschneller Leidverklärung oder automatischer Sinngebung, hier werden aber auch Fragmente einer heute tragfähigen Antwort in einer verständlichen Sprache gegeben, die jeder engagierte Christ, ja jeder mit dem Leid Ringende mit geistlichem Gewinn liest und die jeder Verkünder des Wortes dankbar entgegennehmen wird.

Schwanenstadt *Walter Wimmer*

SCHUPP FRANZ, *Glaube — Kultur — Symbol.* Versuch einer kritischen Theorie sakramentaler Praxis. (316.) Patmos, Düsseldorf 1974. Kart. lam., DM 25.—.

Dieser berühmt-berüchtigte Entwurf einer neuen Sakramententheologie hat dem Vf. den Dogmatik-Lehrstuhl (Innsbruck) gekostet. Um es vorwegzunehmen: Das Werk erschließt sich dem geduldigen Leser nicht leicht, dem ungeduldigen wohl gar nicht ob der Denkstruktur und der Diktion, die das Werk bestimmen. Beide sind in der Sakramententheologie völlig ungewohnt, weil nicht an der ontologischen Begrifflichkeit der traditionellen Theologie orientiert, sondern an der kritischen Theorie der Frankfurter Schule (Adorno, Horkheimer, Marcuse, Habermas; vorher an Kant, Schelling, Hegel). Das philosophische Pensum aufzuarbeiten, um zum tieferen Verständnis der Sache zu kommen, ist sicher nur wenigen möglich. Es soll versucht werden, einige Hinweise zu geben, die auf dem Wege der Übersetzung doch einiges von den originellen und zukunftweisenden Gedanken vermitteln können.

Sakramente sind „Zeichen", sie gehören der Symbolsprache und -wirklichkeit an. Von dieser Binsenwahrheit ist auszugehen, wie das auch im Buch geschieht. Die Frage des Wahrheitsgehaltes symbolischer Sprache und Handlung wurde zur ständigen Herausforderung an das Denken. Auch die komplexe Struktur der christlichen Sprach- und Handlungssymbole teilt dieses Schicksal. Vf. stellt sich darum im I. Teil der Geschichte des christlichen Symbolbegriffes: Reflexion einiger historischer Problemkonstellationen (31 bis 197). In der vorausgehenden „Einleitung" wird die Tonart angeschlagen: Symbol ist ein Kulturphänomen, „der Ausgangspunkt der vorgelegten Überlegungen ist kulturtheoretisch" (9); die „Einleitung" zeichnet das „kulturtheoretische Problembewußtsein". Das ist beim ganzen Werk streng im Auge zu behalten: Das Problem der Sakramente als „Symbol" wird kulturtheoretisch angegangen, d. h. Symbole sind Manifestationen einer bestimmten Kultur, diese selbst Ausdruck eines zeitbedingten Geschichtsverständnisses. Heute stehen wir in einem Transformationsprozeß, in dem „nicht nur bestimmte einzelne Symbole und Symbolhandlungen ihre Relevanz verloren haben, sondern das Symbolsverständnis als ganzes in den gegenwärtigen kulturellen Umbruch hineingezogen ... ist" (25). Die Transformationen lassen sich aus der Geschichte ablesen.

Dem dient der I. Teil. Er soll vor allem zeigen, daß alle christliche Symbolsprache und ebensolches Handeln dem ethisch-gesellschaftlichen Handeln zugeordnet ist. Das überrascht zunächst, wird aber verständlich, wenn wir — ganz im Schema der alten Sakramentenlehre — bedenken, daß ein Sakrament immer auch mit „Materie" zu tun hat, da diese ja zu seinem Wesensaufbau dazugehört. „Sakramentales Denken kann als eine Theorie geschichtlicher materieller Praxis begriffen werden" (203), der eigentliche Ort dafür ist die Arbeit, der Umgang mit Materie.
So kommen wir zur Gesellschaftsrelevanz der Sakramente. Davon handelt der (wichtigere und originellere) II. Teil: Reflexion einiger Grundprobleme (201—287). Der Praxis, ethisch-gesellschaftlich-kulturell verstanden, ist aller Kult unterstellt. Sakramente stehen im Dienste der Transformation der Gesellschaft, wie sie von Jesus und den Propheten verkündet worden war: als Wandlung zum Reich Gottes, besser gesagt als Transformation. Sakramente sind der Aufruf zur Praxis, zur Verantwortung vor und gegenüber der aufgegebenen Transformation der Gesellschaft. Vf. zeigt auch die Auswirkungen auf die „Sprache des Glaubens", die nie zur sakramentalen und kultischen Eigensprache werden dürfe.
Der gegen das Buch erhobene Vorwurf der „rationalistisch-destruktiven Kritik" der Sakramente ist unberechtigt. Dennoch: Weite Sinnfelder des Sakramentalen bleiben ausgeklammert, das unterscheidend Christliche ist kaum mehr zu sehen. Sakramente als Symbole ja, aber nicht als Entwürfe des Menschen in der Geschichte, sondern als Signale, die — bei aller Abhängigkeit von Geschichte und Sprache des Menschen — als „Mysterien des Glaubens" strahlen. Das scheint nicht auf, womit wohl auch der Mangel einer christologischen Reflexion zusammenhängt. Es wäre aber falsch und unverantwortlich, mit dem „Fall Schupp" auch die Diskussion dieses Buches für erledigt zu halten. Das Urteil im Lichte der zeitgemäßen Philosophie wird anders lauten, sicher freundlicher, was den Theologen wieder Mut machen könnte.
Graz *Winfried Gruber*

BEUTLER JOHANNES / SEMMELROTH OTTO (Hg.), *Theologische Akademie* Bd. 11. (98.) Knecht, Frankfurt/M. 1974. Brosch. DM 11.80.

Ein weiterer Bd. der bewährten Reihe, die auf einer alljährlich stattfindenden Vortragsfolge beruht und von Profesoren der Hochschule St. Georgen in Frankfurt/Main veranstaltet wird. Mit dieser Nummer ist im Herausgeberteam ein Wechsel eingetreten: K. Rahner wurde von J. Beutler abgelöst.

J. Splett trägt ein „Plädoyer für das Religiöse im Menschen" bei und will zeigen, daß nicht Revolution, sondern Religion dem Menschen bei seiner Suche nach Sinn hilft. *O. Semmelroth* interpretiert die bekenntnismäßige Formulierung dieses Letzten: Ich glaube an das ewige Leben. *H. Waldenfels* breitet im umfangreichsten Referat das Thema Religion im Horizont der vergleichenden Religionswissenschaft aus: Der Absolutheitsanspruch des Christentums und die großen Weltreligionen. *J. Beutler* greift die Frage auf: Warum wir heute glauben. Glaube als Frage zunächst, nicht gleich als stereotype Antwort, darin aber doch als Antwort auf den Aufruf des NT. *K. Rahner* will mit seinem Referat „Strukturwandel der Kirche als Chance" Überlegungen auf der Linie seines gleichnamigen Buches (Herderbücherei 446, 1972) anstellen, die nun nicht mehr so schockierend wirken wie zur Zeit der ersten Veröffentlichung.
Wie immer empfiehlt sich das Bändchen als anregende Diskusionsgrundlage in der Gruppenarbeit und Erwachsenenbildung.
Graz *Winfried Gruber*

GANOCZY ALEXANDER, *Sprechen von Gott in heutiger Gesellschaft.* Weiterentwicklung der „Politischen Theologie" („theologisches seminar"). (168.) Herder, Freiburg 1974. Kart. lam., DM 22.—.

„Politische Theologie" wird im Vorwort von J. B. Metz, einem der Stammväter dieser theologischen Strömung, mit Nachdruck als „politisch" bewußte Theologie akzentuiert. Dadurch ist ersichtlich, was G. im I. Kap. herausarbeitet: Politische Theologie will kein neues Spezialgebiet sein, sondern „für jedes Theologisieren und alle Inhalte der christlichen Glaubenslehre eine neue Dimension eröffnen bzw. an das latente Vorhandensein dieser Dimension erinnern" (13), nämlich der gesellschaftsbezogenen. Tatsächlich müßte es ja vor allem um ein Erinnern oder Aktualisieren gehen, weil die „Gesellschaftsbezogenheit" der christlichen Botschaft zu ihrem authentischen Wesen gehört, die nicht erst hineingeheimnist werden muß.
Den Bogen einer „politisch" bewußten Theologie spannt G. weit: Metz — Moltmann — Pannenberg, „ein Beispiel indirekter und praktischer Ökumene unter Theologen" (so Metz selbst im Vorwort, S. 5). G. verfolgt nun die Entwicklungslinien bei den genannten Autoren und Begründern der neuen Form politisch bewußter Theologie. Bei *Metz* von der „Theologie der Welt" ausgehend bis hin zum Prinzip der „Erinnerung" und der daran gebundenen „Narrativen Theologie", so genannt, weil sie in der erzählend-vergegenwärtigenden Weise des Theologisierens die christlichen Urthemen aktualisiert. Von besonderem Interesse ist der Diskussions-

bericht mit den entsprechenden Antworten. *Moltmann* entdeckt auf anderen Wegen als Metz die politische Dimension, was vor allem am bahnbrechenden Werk „Theologie der Hoffnung" aufgezeigt wird: Biblische Eschatologie mit ihrem anthropologischen Pendant „Hoffnung" stehen im Vordergrund, im Buch „Der gekreuzigte Gott" (1972) eine trinitarische Leidenstheologie. *Pannenberg* wird als 3. Theologe einbezogen, obwohl er nie die Absicht geäußert hat, eine politische Hermeneutik des Evangeliums zu erarbeiten. Trotzdem „darf man in ihm vielleicht den ‚fundamentalsten' Erforscher der politischen Relevanz des christlichen Glaubens sehen" (96), weil er die Botschaft vom Kommen der Gottesherrschaft zur Grundlage jeder theologischen Reflexion macht.

Im 6. Kap. zeigt G. Wege der weiteren Entwicklung auf. Vor allem geht es — wie in der gesamten Kritik an der Politischen Theologie — um die Frage, wie diese ihr Ziel erfüllen könne, wenn sie vorwiegend eine formale Theologie bleibt (besonders in den Entwürfen von Metz, wie G. meint) und nicht zunehmend aus genuin christlichen Glaubensinhalten lebt (146). G. entdeckt neue Möglichkeiten, die er gemäß der von P. Tillich vorgeschlagenen „Methode der Korrelation" entwirft: Dabei soll von echten und drängenden Fragen des heutigen Menschen ausgegangen werden, um so im dialogischen Kontakt die inhaltliche Vertiefung zu finden. Nur so entwickelt und bewährt sich nach G. unser „Sprechen von Gott in heutiger Gesellschaft", wofür das Beispiel Jesu in seiner Gesellschaft Bürge steht. Unter den neuen Aspekten denke man nur an die Problematik der „Grenzen des Wachstums" usw. Das Buch wird jeden an der Zeit und deren Deutung Interessierten fesseln können, um so mehr, als auch die Sprache angenehm und einladend ist.

Graz *Winfried Gruber*

BETTSCHEIDER HERIBERT (Hg.), *Theologie und Befreiung.* (Veröff. d. Missionspriesterseminars St. Augustin-Bonn Nr. 24.) (123.) Steyler-V. 1974. Kart., DM 19.80.

Vom Positivisten K. Popper stammt das Urteil: Gute Philosphie findet ihren Gegenstand stets außerhalb ihrer selbst. *G. Girardi* findet dies auch. In seinem Beitrag zu diesem Bd. (12—38) geht er noch einen Schritt über Popper hinaus. Er sagt: Die Gesellschaft und mit ihr die Revolution sind eher der philosophische Standort, der Horizont der „Theologie der Befreiung" als deren Objekt (12, 14). Diese Sicht hat Konsequenzen: Ist die in Revolution befindliche Gesellschaft Lateinamerikas nicht das Objekt, sondern der Horizont dieser Theologie, dann verfehlen Thematisierungen mit dem genitivus objectivus (z. B. Theologie der Revolution, Theologie der Politik, der Gesellschaft etc. (53) das Anliegen der hier vorzustellenden lateinamerikanischen Theologie: Im Grunde will diese Theologie keine Theologie der Befreiung (genitivus objectivus) sein, sondern „befreiende Theologie". Dies aus 3 Gründen:

1. Weil engagierte Menschen, die Christen und Revolutionäre sein wollen, eine kontradiktorische Erfahrung aushalten müssen. Befreiende Theologie will Fragen beantworten, die sich Christen aufgrund ihres politischen Engagements hinsichtlich ihres Glaubens stellen (13). Der Jesuit *M. Manzanera* aus Bolivien belegt in seinem Beitrag diese These aus der neuesten lateinamerikanischen Literatur (39—73). Schade, daß das wichtigste Buch zu dieser These (Sergio Silva, Glaube und Politik: Herausforderung Lateinamerikas, Bern-Frankfurt [Europäische Hochschulschriften 15] 1973) nicht herangezogen wird. Die erste These von Girardi und die Grundthese von Manzanera wäre mit Silvas Untersuchung einsichtiger geworden.

2. Wenn diese Theologie befreiend sein will für Menschen, die sich zugleich engagieren für Glauben und politisch veränderndes Handeln, dann wird der „Wahrheitsbegriff" anders definiert als in der traditionellen Philosophie. Wurde seit Platon gesagt, Wahrheit sei übergeschichtlich und werde nur in der Kontemplation wahrgenommen, so wird jetzt gesagt: Wahrheit ist interessiert, klassenbezogen, konfliktgeladen, befreiend, universalistisch, umfassend, verändernd und leidenschaftlich (22 ff). Wahrheit wird in der Praxis, nicht abseits von dieser in der Kontemplation erfahren. Das heißt: Wahrheit gibt sich her in der Verfolgung praktischer Interessen. Lateinamerikanische Philosophen der Zeit, wie Scannone oder Segundo, sprechen deshalb von Wahrheit nicht mehr in Anknüpfung an die abendländische Relation „contemplatio et actio" (43), sondern in deren Umkehrung „actio et contemplatio". Es geht diesen Theologen demnach weder philosophisch noch theologisch um Orthodoxie (= die zutreffende kontemplative Schau der Wahrheit), sondern um Orthodoxopraxis (= die verändernde und befreiende Erfahrung der Wahrheit im Hier und Heute) (44 ff).

3. Die Umkehrung des Verfahrens, mit dem man gemäß lateinamerikanischen Philosophen Wahrheit verändernd und befreiend erfahren kann, führt den Streit zwischen Marxismus und Christentum herbei. Von der befreienden und universalistischen Kraft der Wahrheit, die in gesellschaftlicher Praxis erfahren wird, spricht nicht nur der Marxismus (das belegen *Girardi* [30 ff] und *Gutiérrez* mit der „Optionen-Methode" [60 ff]). Von dieser Orthopraxie als Wahrheitserfahrung spricht auch Johannes XXIII., wenn er formell die „Zeichen der Zeit" einführt als Enthüllung eines verborgenen Pla-

nes der göttlichen Vorsehung. Von diesem Ansatz geht jene „Theologie der Befreiung" aus, die auf den Philippinen vertreten wird. Der Steyler *H. Füllenbach* belegt dies aus eigener Anschauung in einem informativen Referat (74—84). *K. Kertelge* unternimmt den Versuch, als Neutestamentler die Zeitzeichentheologie biblisch zu stützen mit Überlegungen zum Reich Gottes in der Geschichte Jesu (85—103). Dabei interpretiert er Jesus den Erlöser als Jesus den Befreier. K. begründet von daher den appellativen Horizont für Christen, wirksame Zeichen einer begründeten Hoffnung zu setzen.
Vorbehalte meldet eigentlich nur *H. Waldenfels* an (104—120). Unter Berufung auf Moltmann (111 — zurecht?) spricht W. von zwei Teufelskreisen: Dem der persönlichen Sünde, der durchbrochen werde von der „Erlösung", und dem der gesellschaftlichen Strukturen, der verändert werde durch „Befreiung". Das führt bei W. dazu, das theologische „und" zwischen Befreiung und Erlösung in Frage zu stellen (119 f). Begründet wird diese Kritik im Grunde von W. mit einem schon traditionellen, gleichwohl aber dualen Wirklichkeitsverständnis. Da soll es eine Wirklichkeit der Gnade und Erlösung und eine andere Wirklichkeit der Praxis und Befreiung geben (114 ff). Nur die contemplatio der Gnaden- und Erlösungswirklichkeit bringe Licht in die Zeichen der Befreiung in der Zeit — meint W. Daß dies nicht der Entwurf von Scannone ist, merkt W. an (120). Die Frage der befreienden Theologie, ob Unterdrückung, direkte oder strukturelle Ausbeutung Sünde ist, von der es zu befreien gilt eben auch um der Erlösung willen, kann im System, das W. vertritt, nicht gestellt werden. Eben diese Frage ist jedoch der Horizont, der die „Theologie der Befreiung" zur kontemplativ gewonnenen Affirmation der Liebe Gottes führt (65).
Dieser Bericht zur „Theologie der Befreiung" ist informativ. Er unterschlägt weder Mißverständnisse noch das Aneinandervorbeireden der Theologen. Vor allem aber gibt er Informationen aus erster Hand und zeigt Begründungszusammenhänge auf. Ein notwendiges Buch. Es könnte der in der französischen und deutschen Theologie sich zeigenden Flucht vor der Praxis hinein in die reinen Gefilde der Meditation steuern — wenn es kritisch gegen den neuesten Trend (noch?) gelesen wird.

Regensburg *Norbert Schiffers*

ÖKUMENE

PRO ORIENTE (Hg.), *Konziliarität und Kollegialität — Das Petrusamt — Christus und seine Kirche.* (267.) Tyrolia, Innsbruck 1975. Kart. lam. S 240.—, DM 34.—.

„Pro Oriente" ist eine 1964 in Wien gegründete Stiftung, deren Aufgabe es ist, das zum Teil verschüttete Gespräch zwischen den orthodoxen Kirchen des Ostens und den altorientalischen Kirchen mit der kath. Kirche wieder aufzunehmen (15). Von den 27 zum Teil sehr kleinen Beiträgen dieses Bd., die der Niederschlag von 3 theologischen Konferenzen (1970/71) sind, sollen nur jene Abhandlungen Gegenstand dieser Rez. sein, die das theologische Gespräch weitergeführt haben. Die Bedeutung der einführenden Beiträge über die Entstehung des Stiftungsfonds und dessen zehnjähriger Tätigkeit sowie die am Schluß beigefügte sehr aufschlußreiche Dokumentation über die 15 autokephalen oder autonomen orthodoxen Kirchen im engeren Sinn und die altorientalischen oder chalkedonisch-orthodoxen Kirchen, deren Struktur, Seelenzahl usw. soll dabei keineswegs übersehen werden.

Es wird von Vorteil sein, von der Reihenfolge der Referate abzusehen und die verwandten Themen als eine Einheit zu betrachten. So werden zuerst die ntl Grundlagen, dann die dogmengeschichtliche Entfaltung behandelt.

Da alle Strukturen der Kirche von der Grundfrage nach dem Verhältnis zwischen Jesus und der Kirche abhängen, soll der von *J. Blank* verfaßte letzte Beitrag „Der historische Jesus und die Kirche" (195 f) Ausgangspunkt der Besprechung sein. Die typisch neuzeitliche Frage, ob der historische Jesus eine Kirche gegründet hat, die auch von der Kirchenkonstitution des II. Vatikanums offengelassen wird, kann historisch weder mit einem glatten Ja noch mit einem entschiedenen Nein beantwortet werden, und zwar deshalb, weil diese Frage außerhalb des Horizontes Jesu lag (202). Die These: Jesus hat die Kirche gestiftet, besagt zuviel und zuwenig; zuviel, indem sie historisch nicht verifizierbar ist; zuwenig, indem sie dem Faktor Kirche ein Gewicht verleiht, das die bleibende Rückkoppelung an Person und Wirken Jesu minimalisiert (209). Die Kirche aus Juden und Heiden liegt nicht im Horizont der Wirksamkeit des historischen Jesus; sie ist in der Gestalt, wie sie im NT erscheint, das Ergebnis der nachösterlichen Entwicklung. Dabei stehen selbstverständlich auch für Blank das Wirken Jesu und die nachösterlichen Kirchen nicht beziehungslos nebeneinander. Entgegen der Meinung anderer Exegeten führt er die Bezeichnung „Kephas" auf den historischen Jesus zurück. Sie soll wahrscheinlich auch die führende Stellung des Petrus im Zwölferkreis unterstreichen (207). *G. Fitzer* stellt die Entwicklung des Vorsteheramtes im NT dar (91 f). In der ersten Phase, die durch die echten paulinischen Briefe repräsentiert wird, kommt es noch nicht zu eigenen Ämtern. Alle Dienste des Verkündens, des Lehrens, des Leitens usw. sind Charismata, Wirkungen des Geistes (107). Die werdende Kirche entwikkelt in der Zeit von 70 bis 90 das Vor-

steheramt, wie aus den Pastoralbriefen, der Apg und der Apk sichtbar wird. Sehr umsichtig geht *R. Schnackenburg* zu Werke, wenn er die Stellung des Petrus zu den anderen Aposteln präzise umreißt (115 f). Die hervorgehobene Stellung des Petrus im Kreis der Jünger wird nicht erst nach Ostern sichtbar, sie ist auch schon in der vorösterlichen Wirksamkeit Jesu erkennbar. Dabei bleibt die Frage offen, ob der Kreis der Zwölf auf Jesus selbst zurückgeführt werden kann. Die sogenannte Primatsstelle (Mt 16, 18 f) geht auf die aus Juden- und Heidenchristen gemischte, universal denkende Gemeinde des Mt zurück (120). Bezüglich der Aussage, daß nach dem Zeugnis der Apg nach Ostern Petrus im Kreis der Jünger der führende Mann ist (121), hätte man sich eine nähere Differenzierung gewünscht.

Die dogmengeschichtlichen Beiträge sind sehr weit gespannt und zum Teil auch von unterschiedlichem wissenschaftlichem Wert. Dabei sind aus verschiedenen Gründen in der Darstellung die Problemkreise Konziliarität, Kollegialität und Primat eng verbunden, so daß es zu häufigen Wiederholungen kommt. *W. de Vries* umreißt die Fragestellung treffend mit dem Hinweis, daß sich aus den Zeugnissen der Alten Kirche die Kollegialität des Episkopates leichter erweisen lasse als der Primat des Bischofs von Rom (155). Vor allem für die Synoden vor Nikaia tritt deutlich das Bewußtsein der Bischöfe hervor, für die ganze Kirche Verantwortung zu tragen, während für den Primat nur erste unklare Spuren sichtbar werden. Die Bischöfe schreiben sich als Kollegium auf örtlicher Ebene Autorität über den Einzelbischof zu. Erst in Nikaia begegnet uns zum erstenmal eine Versammlung, die sich als Repräsentation des Bischofskollegiums der Gesamtkirche, eben als ökumenisches Konzil versteht. In den frühen Synoden lag die Initiative der Einberufung selbstverständlich bei den Ortskirchen. Man faßte Beschlüsse, ohne Rom zu fragen, und hielt diese Beschlüsse, wenn nötig, auch gegen Rom fest. Man dachte nicht daran, den Papst um seine Bestätigung zu bitten. Man teilte ihm unter vielen anderen Bischöfen, freilich an erster Stelle, die Beschlüsse mit (157). *G. Hasenhüttl* (53 f) zeigt in seinem etwas polemisch abgefaßten Artikel, wie im Laufe der ersten Jh. der Brudertitel des NT immer mehr durch den aus der römischen Rechtssprache entnommenen Begriff „collega" ersetzt wurde. Mit Recht weist er darauf hin, daß die Kollegialität von der Brüderlichkeit durchformt sein muß, wobei die Brüderlichkeit der ganzen Kirche nicht vergessen werden darf (55).

Wie aus den weiteren Artikeln ersichtlich wird, sehen die orthodoxen Theologen einheitlich im Primat des Bischofs von Rom das größte Hindernis für eine Wiedervereinigung der getrennten Kirchen. Durch die Betonung der in der röm.-kath. Kirche weitgehend verlorengegangenen Gedanken der Kollegialität und Synodalität zeigen sie einen Weg der Verständigung für die Zukunft auf. Ekklesia ohne Synodalität ist *G. Larentzakis* selbst in den Termini ein Gegensatz (64). Schon etymologisch geben die Ausdrücke „Ekklesia", „Synode" und „Concilium" den gleichen Sachverhalt an. Vor allem wird betont, daß die Laien nach orthodoxer Auffassung kein passives Element der Kirche sind, das nur die Dienste des Klerus anzunehmen hätte. Träger der Unfehlbarkeit ist die Gesamtkirche, deren Organ die ökumenische Synode ist. Aus der Unfehlbarkeit der Kirche als ganzer folgt die Unfehlbarkeit der ökumenischen Synode, nicht umgekehrt (67). Für die meisten orthodoxen Theologen ist freilich die Sobornost-Theorie von Chomiakov, nach der die Beschlüsse der ökumenischen Synode vom gemeinsamen Volk bestätigt werden müssen, unannehmbar. *D. Savramis* stellt die These auf, daß das Apostelkollegium ein egalitäres Kollegium war, in dem Petrus höchstens ein primus inter pares, nicht ein primus supra pares war. Sinngemäß stehen nach orthodoxem Verständnis alle Bischöfe ohne Ausnahme einschließlich der Patriarchen im gleichen Verhältnis zueinander, während Christus das alleinige Haupt der Kirche ist. Die ersten Störungsfaktoren im Bereich der Kollegialität treten nach S. bereits durch die Ausbildung der sogenannten Pentarchie auf, deren Folge ist, daß die Gesamtkirche von dem Verhalten der Großkirchen bzw. der Patriarchate untereinander abhängt. Es ist eine geschichtliche Tatsache, daß die Primatsansprüche sowohl Roms als auch Konstantinopels nicht nur theologisch, sondern auch politisch begründet sind (89).

D. Staniloae stellt die Entstehung des Petrusamtes aus orthodoxer Sicht dar (136 f). Er weist dabei vor allem auf die Tatsache hin, daß mit dem Verschwinden des Kaisertums in Rom (476) die Bischöfe der Stadt Rom immer größere Macht und Autorität beanspruchen konnten, während im Bereich der Kirche des Ostens die Machtverhältnisse des Patriarchen der Reichshauptstadt auf Grund der Autorität der oströmischen Kaiser grundsätzlich anders verteilt waren und auch nach dem Verschwinden des Kaisertums anders blieben. *J. E. Anastasiou* ergänzt diese Ausführungen in seinem Beitrag „Idee und historische Entwicklung des Petrusamtes vor Nikaia" (142 f) durch eine kritisch-biblische Betrachtung und durch eine Fülle von patristischen Hinweisen. Das NT bezeugt, daß Petrus an der Spitze der Jerusalemer Gemeinde stand, aber immer unter ihrer Aufsicht inmitten der Kirche und der anderen Apostel. Bis zur Mitte des 2. Jh. berichtet keine Quelle ausdrücklich darüber, daß sich Petrus wirklich nach Rom begeben und dort das Martyrium erlitten hat.

Sehr instruktiv sind die Ausführungen von *J. Neumann* über die synodalen und kollegialen Elemente im geltenden lateinischen Kirchenrecht (70 f). Während die lateinische Kirche für mehr als 10 Jhe eine lebendige synodale Praxis mit den entsprechenden gesetzlich verankerten kollegialen Beratungs- und Beschlußgremien kannte, werden seit dem 16. Jh. diese kollegialen und synodalen Elemente immer mehr zurückgedrängt. Am deutlichsten tritt dies im CIC, der 1918 in Kraft trat, in Erscheinung. Das kirchliche Organisationsgefüge wird weitgehend auf einen gestuften monarchischen Absolutismus reduziert: Gesetzgeber und Lehrer der Diözese ist der Bischof, der seinerseits wieder unter dem obersten Gesetzgeber und höchsten Lehrer, dem Papst, steht (70). In einer sehr detaillierten Einzeluntersuchung stellt dann N. die synodalen und kollegialen Organe im Recht der lateinischen Kirche dar, wobei selbstverständlich auch die Bestimmungen des II. Vatikanums und das nachkonziliare Recht zur Sprache kommen. Bei aller kritischen Bewertung werden die positiven Ansätze in Theorie und Praxis durchaus gesehen.
Dieser kurze Überblick zeigt, wie fruchtbar die Gespräche der ersten 3 theologischen Konferenzen „Pro Oriente" gewesen sind. Die hier veröffentlichten Referate werden sowohl dem Fachtheologen wie dem interessierten Laien eine wertvolle Hilfe sein. Mögen die weiteren Gespräche der Begegnung mit den orthodoxen Kirchen dienen und gerade auch auf diesem Gebiet einen Beitrag zum Ökumenismus leisten.
München *Josef Finkenzeller*

MADEY JOHANNES (Hg.), *Die Kirche in der Sicht der Christenheit des Ostens und des Westens.* Ein orthodox-katholisches Symposion. (Konfessionskundliche Schriften, Nr. 12) (136.) Bonifaciusdruck, Paderborn 1974. Brosch. DM 9.50.
Das Buch bringt die Referate eines Symposions, das 1973 zu Paderborn stattgefunden hat. *P. W. Scheele* behandelt das Thema „Mysterium Kirche" (9 f). Der Mysteriumscharakter der Kirche zeigt „Wege zu unseren Mitchristen, insbesondere zu denen der Orthodoxie" (10). Der Zusammenhang zwischen der Hl. Trinität und der Kirche als eine „lebenswichtige" Gegebenheit (11) ist auch für die orthodoxe Theologie lebensnotwendig. Die Hl. Dreifaltigkeit ist sowohl der Ursprung und das Fundament des Mysterium-Kirche, als auch für ihre Einheit das wichtigste Vorbild. Dies ist von Bedeutung auch im Hinblick auf die aktuelle Problematik des Verhältnisses von Einheit und Vielheit innerhalb der einen Kirche und zwischen den verschiedenen Kirchen, zwischen der Gesamtkirche und den autokephalen, selbständigen Kirchen mit allen ekklesiologischen Konsequenzen, wie es von orthodoxer Seite des öfteren zum Ausdruck gekommen ist. Dies versucht auch Sch. mit Gewandtheit darzustellen und eine Richtung zu geben, „in der miteinander die ‚Lösung' zu suchen ist" (28). Mit Recht stellt er fest: „Jede Kirche ist in Theorie und Praxis ganz und gar dem lebendigen Miteinander von Vater, Sohn und Geist verpflichtet" (31). Darin besteht ein echt gangbarer Weg im theologischen Dialog. Von Sch. wird allerdings dieser so gründlich aufgezeigte Weg nicht bis zum Schluß seines Referates durchgehalten. Bei der letzten Frage wird von der Trinitäts-Ekklesiologie zum Thema des Petrusamtes — man könnte vielleicht sagen zur Frage der Petrinischen Sukzession — hinübergewechselt, und zwar begründet aus „der Konkretheit des Heilsratschlusses" (33)!
D. Dimitrijevic hatte die Aufgabe, über die „dogmatischen Hauptunterschiede zwischen der orthodoxen und der röm.-kath. Kirche" zu referieren (34 ff). Als solche behandelt er das filioque (36 f), die mariologischen Fragen (43 f) und die Primatsfrage (48 f). Zum 1. Thema bringt der Autor die orthodoxe Auffassung, wie sie im Dialog mit der altkath. Kirche zum Ausdruck gebracht wurde. Über das 2. Thema meint er, daß es „am wenigsten schwerwiegend" sei (58/59). Zum 3. Problem stellt D. fest, „daß wir uns bei dieser Frage am empfindlichsten Punkt der beiden Schwesterkirchen befinden" (59). „Die Erhabenheit der Sache, um die es sich hier handelt... verbietet uns, sie (die Unterschiede) zu übersehen, zu verdecken oder zu bagatellisieren" (58). Dabei dürfen wir die bereits vorhandenen Gemeinsamkeiten nicht ignorieren, sondern müssen uns in Liebe weiter bemühen um die Erreichung der Einheit.
H. J. Schulz behandelt das Thema: „Entwurf einer eucharistischen Ekklesiologie aus der gemeinsamen liturgischen Überlieferung der Kirchen des Ostens und des Westens" (64 ff). Ausgehend von der Darstellung der eucharistischen Ekklesiologie einiger orthodoxen Theologen bringt Vf. mit biblischen und frühkirchlichen Grundauffassungen seine eucharistische Ekklesiologie in 4 Aspekten. 1. Die eucharistisch-ekklesiologische Grundsymbolik (68 f), 2. Die Kirche als Glaubensgemeinschaft in eucharistischer Verwirklichung (74 f), 3. Die Kirche als eucharistische Opfergemeinschaft in sakramentaler und ethischer Christusnachfolge (78 f) und 4. Eucharistie und Amt im Auferbauen der kirchlichen Einheit (86 f). Die Eucharistiefeier bildet das Zentrum einer kirchlichen Handlung und das Zeichen der kirchlichen Einheit. Die dogmatische Entwicklung spiegelt sich in der eucharistischen Mahlfeier wider (76), und andererseits ist durch das sakramentale liturgische Leben die „Bedeutung der Glaubens- und Verkündigungswahrheiten für das Leben der Kirche um so größer" (77). In der Euchari-

stie kommt auch die Bedeutung der Ortskirche voll zum Ausdruck, wobei durch die Konzelebration der Ortsbischöfe die Einheit der Kirche ausgedrückt wird, der die Glaubensgemeinschaft und die „auf den Konzilien erzielte kirchliche Bekenntniseinheit" (93) vorausgesetzt ist. Parallel dazu meint Vf., daß es notwendig sei, „in Zeiten kirchlicher Auseinandersetzungen ein eindeutiges Kriterium für die authentische Kommuniongemeinschaft und Glaubensüberlieferung zu haben" (93). Dieses Kriterium wäre dann die Kirche und der Bischof von Rom. Eine wichtige Feststellung des Vf. ist die Aussage, daß die Funktion des Bischofs von Rom wirksamer ist, wenn er ins Konzil und in die Konzelebration integrierbar erscheint (94).
J. Vellian stellt eindrucksvoll „die Kirche als Braut in den ostsyrischen liturgischen Texten" (95 f) dar. Die Kirche wird von Christus geeinigt (Verlöbnis mit Christus 98 f) und geheiligt, damit die Vermählung stattfinden kann (100). Die Kirche erwartet weiterhin ihre Verherrlichung im Himmel, deshalb muß sie auf Erden ihrem Bräutigam treu bleiben und „jede Art von Götzenanbetung und irrigen Lehren meiden" (104). *E. P. Simon* ergänzt diese Darstellungen. *M. K. Krikorian* beschäftigt sich mit einem Thema, das für den theologischen Dialog zwischen den orthodoxen und den altorientalischen Kirchen, aber auch zwischen der orthodoxen und der kath. Kirche von zentraler Bedeutung ist: „Die Rezeption der Konzilien". Er behandelt sein Thema „von historischen, theologischen, kirchenrechtlichen und ökumenischen Standpunkten aus" (110f).
In diesem Sammelwerk findet man die wichtigsten Kontroversfragen des theologischen Dialogs. Die Autoren haben sich ernsthaft und mit theologischer Fundierung bemüht, diese Fragen einerseits klar und ungeschminkt darzustellen und andererseits neue Wege und neue Möglichkeiten anzubieten. Wenn man auch nicht immer zu einem klaren und konsequenten Ergebnis gekommen ist, so bilden diese Beiträge doch wichtige und fruchtbare Überlegungen zur Förderung unseres wichtigen ökumenischen Anliegens.
Graz *Georg Larentzakis*

GERT OTTO (Hg), *Praktisch-Theologisches Handbuch.* (657.) 2. neubearb. u. erg. Aufl. Furche-V., Hamburg 1975. Ln. DM 78.—.

Das wissenschaftlich-rigoros gearbeitete Lexikon ist nicht ökumenisch, atmet aber den Geist der Ökumene und des toleranten Verständnisses. Der evang. Ordinarius für Praktische Theologie (Mainz) wollte keine Agende schreiben oder nur praktisch-konkrete Ratschläge und Anregungen bieten, sondern sucht, seine Schemata aus dem Denken der Zeit zu erarbeiten. Wie zu erwarten war, ist der biblische Befund reichlich, an geschichtlichen Rückblicken fehlt es nicht. Dem Katholiken bietet das Werk nicht nur interessante Einblicke in evang. Denkansätze, sondern auch tiefe Einsichten in Fragen allgemein christlichen Interesses. Auch Negatives wird nicht verschwiegen, gute Kritik kommt zu Wort. Reiche Literaturverzeichnisse gewähren einen leichten Einstieg für weitere Forschung. Obwohl die Vf. bemüht sind, einen Mittelweg zu gehen, ist es zweifelhaft, ob auch alle evang. Kreise mit allen Beiträgen in gleicher Weise einverstanden sind (z. B. mit den Ausführungen über die Taufe und über die Trauung). Die 33 Artikel (Abendmahl, Theologische Ausbildung, Beichte, Bestattung, Denkschriften der EKD, Diakone, Erziehung, Erziehungsinstitutionen, Erwachsenenbildung, Gebet, Gemeinde, Gesellschaft, Gottesdienst, Jugendarbeit, Kindergottesdienst, Kirche, Kirchenbau und kirchl. Kunst, Kirchenmusik, Kirchenrecht, Kirchentag, Kommunikation, Konfirmation und Konfirmandenunterricht, Massenmedien, Mensch, Pfarrer, Predigt, Religion, Religionsunterricht, Seelsorge, Sprache, Taufe, Trauung, Verstehen) sind durchschnittlich 10 bis 20 Seiten lang.
Linz *Karl Böcklinger*

MORALTHEOLOGIE

PFAMMATTER JOSEF/FURGER FRANZ (Hg.), *Theologische Berichte IV:* Fragen christlicher Ethik. (245.) Benziger, Einsiedeln 1974. Kart. lam. DM/sfr 33.80.

In der von der Theol. Hochschule Chur und von der Theol. Fakultät Luzern hg. Reihe befaßt sich Bd. IV mit Themen, die in erster Linie die christliche Sittenlehre betreffen. *F. Furger* bietet in seinem Beitrag „Zur Begründung eines christlichen Ethos — Forschungstendenzen in der kath. Moraltheologie" einen umfangreichen, vorzüglich orientierenden Überblick über die einschlägigen Publikationen seit dem II. Vatikanum. In diesem Bericht geht es vornehmlich darum, „die im Zug der geistesgeschichtlichen Entwicklungen der letzten 15 Jahre erfolgte Reflexion auf Begründung und Grundlage einer christlich motivierten Sittlichkeit kritisch und soweit möglich prospektiv zusammenzustellen" (11). Der Schwerpunkt liegt also auf der moraltheologischen Grundlagenforschung. Folgende Themen werden ausführlich besprochen: christliche Ethik als theonome Autonomie; sozialethische Ausrichtung; Rückbesinnung auf die biblischen Quellen; Auseinandersetzung mit der Naturrechtslehre; metaethische Fragestellungen. Mit riesigem Fleiß hat F. in seinem Überblick eine Fülle repräsentativer Veröffentlichungen zu diesen Problemen zusammengestellt und gesichtet, wofür ihm die Moralwissenschaft zu großem Dank verpflichtet ist.
Die polnischen Theologen *H. Juros* und *T. Styczen* informieren über „Methodologi-

sche Ansätze ethischen Denkens und ihre Folgen für die theologische Ethik" unter Bezugnahme auf moderne ethische und moraltheologische Strömungen in ihrem Land, wo schon seit langem sowohl auf kath. wie auf marxistischer Seite ein reges Interesse an ethischen Problemen herrscht, das in zahlreichen Publikationen seinen Niederschlag findet. Es ist begrüßenswert, daß dem westeuropäischen Leser ein Zugang zu diesen beachtlichen geistigen Aktivitäten eröffnet wird. *B. Schüller* setzt in seinem Artikel „Neuere Beiträge zum Thema ‚Begründung sittlicher Normen'" seine kritische Sichtung der Tragfähigkeit der sog. deontologischen Moralbegründung fort. Wenn man ihm auch nicht in allem zuzustimmen vermag, liest man dennoch seine scharfsinnigen Ausführungen mit großem Interesse. Ob die Übernahme der von angelsächsischen Ethikern geprägten Bezeichnung „teleologische" Normen für die aus den Folgen des Handelns hergeleiteten ratsam ist, mag dahingestellt bleiben, da die jahrhundertealte kath. Tradition unter „teleologisch" eher etwas versteht, das man jetzt als „deontologisch" charakterisiert. Den Abschluß bildet die Abhandlung von cand. iur. *H. U. Wili* „Zur Zölibatspflicht des Weltklerikers im kath. Kirchenrecht", der über die neuere Literatur zu diesem umstrittenen Thema berichtet und schließlich sogar den Entwurf eines Modells für eine neue Zölibatsgesetzgebung vorlegt, die mit einigen Modifikationen auf der für die unierten Kirchen geltenden, also auch verheiratete Priester vorsehenden Regelung basiert. Von sonstigen kritische Einwände provozierenden Äußerungen abgesehen, halte ich vor allem die Behauptung des Autors für verfehlt: die bisher vom positiven Kirchenrecht den Majoristen auferlegte Zölibatsverpflichtung sei naturrechtswidrig, da das Recht auf Eheschließung ein unveräußerliches Menschenrecht sei, wie ja auch von Paul VI. betont werde (Pop. prog. n. 37: „Ohne das unabdingbare Recht auf Ehe und Zeugung gibt es keine Würde des Menschen", wiederholt in Octoges. adv. n. 18). Nun ist sicher wahr, daß die naturgegebenen Menschenrechte, so „wie sie allgemein gültig und unverletzlich sind", auch „in keiner Weise veräußert werden können" (Pacem in terris n. 9). Das bedeutet aber nicht, daß auf die Ausübung dieser Rechte (den usus iuris) nicht auch verzichtet werden könnte. Andernfalls würde ja für jeden Menschen die Pflicht bestehen, zu heiraten und Kinder zu zeugen, was wohl schwerlich vertreten werden kann. Der Verzicht auf das natürliche Recht der Eheschließung kann aus entsprechend wichtigen Gründen auch als Bedingung für die Erreichung eines bestimmten Zieles von der für dieses zuständigen Instanz auferlegt werden, wenn die Entscheidung für dieses Ziel einzig und allein im freien Willensbereich des Betroffenen liegt. Anders wäre es, wenn die Auferlegung des Rechtsverzichtes auf die Ehe an einen Umstand anknüpfte, der untrennbar mit der Person des Betroffenen verbunden ist, z. B. die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Rasse, das Behaftetsein mit einer unheilbaren Krankheit. In diesem Falle ist die Verweigerung des Rechts auf Eheschließung identisch mit der Mißachtung eines Menschenrechtes, nicht aber in dem vorhergehenden Falle. Wer da keinen Unterschied sieht, müßte ebenfalls behaupten, daß die Kirche naturrechtswidrig handelt, wenn sie von den Ordensleuten das Gelübde der Armut fordert, denn das Recht auf Privateigentum (vgl. Mater et Magistra n. 108 f) ist nicht in geringerem Maße in der Natur des Menschen begründet als das Recht auf Ehe und Familie. Mag also auch die Zölibatsverpflichtung aus mancherlei Gründen problematisch sein, naturrechtswidrig ist sie jedenfalls nicht.

Graz *Richard Bruch*

STOECKLE BERNHARD, *Grenzen der autonomen Moral.* (143.) Kösel, München 1974. Paperback DM 16.—.

St. unterscheidet zwei Bedeutungen von autonomer Moral: einmal die Moral des zur sittlichen Selbstbestimmung reif gewordenen Menschen und zum anderen die theoretische Vermittlung einer Moral ohne „Transzendenz"; er deutet auch den inneren Zusammenhang beider Bedeutungen an.

Nach einem kurzen geschichtlichen Rückblick zur Ablösung der Ethik aus dem religiösen Kontext und dem Anspruch des göttlichen Willens werden 3 Vertreter autonomer Moral kurz referiert: G. Szczesnys Begründung einer Moral ohne Ideologie in einem Ichideal (ein Begriff, unter dem Freud gerade die Heteronomie menschlicher Moral aus tiefenpsychologischer Dynamik darstellte), das Elemente eines Naturrechts aus Verhaltensforschung und eines Existentialismus in sich versammelt; W. Schulz, der die Mitte einer autonomen Ethik im prometheischen Ideal eines Selbsteinsatzes aus Freiheit sieht; J. Habermas, der die Chance einer Ethik in Normen sieht, in denen sich verallgemeinerungsfähige Interessen, die rational eingesehen werden können, niederschlagen. Dann wendet sich der Autor den Theologen einer autonomen Moral zu, für die sich der konkrete Inhalt der christlichen Sittlichkeit zur Gänze als ein rational einsichtiges Humanum darstellt, wobei das spezifisch Christliche in der Intentionalität oder Motivation des sittlichen Lebens zum Tragen kommt; es wird ihnen bescheinigt, daß sie mit dem profanen neuzeitlichen, eben mit dem konkreten Menschen von heute und seinem Selbstverständnis operieren. Für seine mutmaßliche Absicht, auch spezifisch christliche Gebotsinhalte anzuführen, bringt St. allerdings nur ein Beispiel

(und das auch nur nebenbei), nämlich das des Verzichts auf das Notwehrrecht in der Bergpredigt Mt 5, 39 ff (37). Ganz eindeutig dürfte die Sache aber auch nicht sein (vgl. dazu *Hoffmann/Eid*, Jesus von Nazareth und eine christliche Moral 157 ff, wo versucht wird, dieses Wort der Bergpredigt human einsichtig zu machen). Insgesamt wird in den Entwürfen zu einer autonomen Moral für die Praxis das Interesse zur Begründung eines Neoeudaimonismus (glückliches Leben als höchster sittlicher Wert) vermutet.

Das 2. und 3. Kap. zeigen das Ringen um die Begründung einer autonomen Moral mit seinen Aporien und Verdrängungen von Grenzsituationen. Im abschließenden 4. Teil geht der Autor auf die Bedeutung der Wiederentdeckung der Transzendenz für das christliche Ethos ein.

Es scheint, daß auch St. keine inhaltlich konkrete christliche Norm aufzeigen kann, die prinzipiell nicht auch einer vom Christentum abstrahierenden humanen Ethik einsichtig zu machen wäre. In der Begründung und Motivation sittlichen Lebens wird das genuin Christliche sichtbar wie bei den Theologen einer autonomen Moral auch. Deutlich wird Jesus als der den Menschen in seiner Gebrochenheit befreiende Erlöser sichtbar, der wie ein moralischer Superstar durch Überforderung erst recht wieder unterdrückt und Freude nicht aufkommen läßt. „Jesus ist moralisch nur als der Christus zu verkraften: nicht als der Tugendhafte, sondern als der Heilige" (143). So kommt die Grenze nicht nur der autonomen, sondern jeglicher Moral als etwas Vorletztes in Sicht.

Wien *Günter Virt*

EICHER PETER, *Solidarischer Glaube.* Schritte auf dem Weg der Freiheit. (156.) (Patmos-Paperback) Düsseldorf 1975. Kart. DM 16.—.

In 4 relativ eigenständigen Abhandlungen (das 5. Kap. ergänzt das 1. spirituell und schließt die Klammer) gibt der Autor eine Wegweisung zur Versöhnung von Glaubenden und Nicht-Glaubenden. Der Gläubige hat sich auf die Gründe seiner Freiheit zu besinnen und diese in die gesellschaftlichen Prozesse einzubringen. Die prägnante Formel für diesen Weg heißt „Solidarischer Glaube"; dabei entgeht E. nicht die Ambivalenz des Begriffes Solidarität: einerseits „Einverstandensein mit dem anderen" und andererseits Sammlung einer Gruppe zur Durchsetzung ihrer Interessen gegen die anderen.

Unter dem Titel „Abgrund der Freiheit" wird zunächst das Dilemma des weitgehend unfruchtbaren Nebeneinander eines Glaubensbewußtseins, das sich bei aller Pluralität im einzelnen als Offenbarungsglaube versteht, einerseits, und des öffentlichen Bewußtseins andererseits, in dem der Mensch selbständig sich und seine Welt gestaltet und darin Gott weder braucht noch erfährt, behandelt. Sehr deutlich und aufschlußreich belegt wird eine geschichtliche Linie nachgezeichnet, die zu dieser Situation geführt hat. Gab es bis zum Tridentinum die glaubende Vernunft, so brechen in der Renaissance und der Reformation nach und nach und im Deismus offen Bruchlinien zwischen dem Glauben, der sich ängstlich verteidigt, und der emanzipatorischen Vernunft auf. Bei Lessing und im deutschen Idealismus wird nochmals versucht, die Einheit der Wahrheit, die sich in Glaube und Vernunft auseinanderlegt und so gerade die Eigenständigkeit des Menschen aus seiner Gottesbeziehung begründet, zur Sprache zu bringen. Nichtsdestoweniger wurde in der Reaktion gegen die Aufklärung Ende des 18. Jh. das Christentum von Theologie und Lehramt als eine autoritativ gesicherte Offenbarungsreligion (Fürwahrhalteglauben) von oben gegen die Unvernunft von unten ängstlich gesichert. Die Rückbesinnung auf die Schrift zeigt, wie gerade Jesu Botschaft und Existenz zur „Offenbarung" geworden sind durch ihre befreiende (emanzipatorische) Qualität. Damit wird in Jesu weltlicher Rede von Gott (Gleichnisse) der verbindende Grund und Abgrund der Freiheit sichtbar, der die tiefste Solidarität zwischen neuzeitlicher Emanzipationsbewegung und christlichem Glauben ermöglicht und nahelegt.

Im 2. Kapitel resümiert der Autor die Zwänge der gegenwärtigen Gesellschaft und des Religionsbetriebes unter der Perspektive des griechischen Sisyphosmythos (Verdrängung des Todes, Wiederholungszwang, Vergeblichkeit). Gerade diese kritische Besinnung bringt Jesu Existenz als den Antisisyphos zum Leuchten. Bringt sie sie auch in der Gesellschaft zum Tragen? In der damit gestellten Frage nach dem Wie des gesellschaftspolitischen Engagements des Christen geht E. von den belastenden geschichtlichen Konstellationen aus, in denen der Glaube sich politisch etablierte oder im Gegenschlag Politik zum quasi-religiösen Glaubensbekenntnis wurde. Ebenso verderblich wirkte sich der Rückzug der Gläubigen von der politischen Verantwortung aus. Als Ausweg aus dem Dilemma kommt für E. weder eine „christliche Partei" in Frage noch eine „christliche Revolution". „Jesus verkündet nicht das Evangelium der Revolution, sondern ein revolutionäres Evangelium, die befreiende Botschaft von Gottes hereinbrechender Wirklichkeit" (90), lautet seine These; „Jesus relativiert politisches Handeln als etwas Vorletztes" (92). „Das Leben aus Gottes Ankunft für die anderen kann politisch nicht verwirklicht werden; im Kampf um die Bedingungen der Freiheit zu solchem Dasein ist der Christ jedoch solidarisch mit dem nicht-glaubenden Politiker" (96). Man wird E. recht geben, daß christlicher Glaube sich nicht unmittelbar in ein System allgemein

gültiger politischer Grundsätze ummünzen läßt, man wird aber auch fragen müssen, ob Solidarität zwischen Christen und nichtglaubenden Politikern im Kampf um die Bedingungen der Freiheit, die bisweilen jeder anders versteht, nicht auch einmal politische Naivität sein kann; schließlich kommt einem bei der Lektüre dieses Kap. die Frage, ob die im Prinzip richtige Aussage, der Christ könne und solle politisch plural, d. h. mit Kooperationsfreiheit und freier Parteienwahl (ohne Grenzen?) handeln, notwendigerweise dazu führen muß, daß nach dem Evangelium W. Brandt am häufigsten zitiert wird?

Im 4. Kap. werden am konkreten Testfall Abtreibung nochmals die Positionen dargestellt. Das Paradoxe in der gegenwärtigen Problematik sieht der Autor darin, daß „die christlichen Gemeinschaften die staatliche Strafrechtspolitik nicht zum kritischen Vergleich mit den Möglichkeiten der Bergpredigt, sondern mit der theologischen Rechtfertigung der Strafrechtsbestimmungen herausfordern" (129). Zur Lösung des Dilemmas zwischen Menschenrecht (Lebensrecht von Anbeginn an) und Strafrecht (Vogelfreiheit in den ersten drei Monaten oder unwirksame Sanktionsdrohung) könnten die Kirchen dadurch beitragen, daß sie in ihren eigenen Gemeinden den Schwangeren und Kinderreichen so beistehen, daß damit ein Zeichen der Hoffnung für die Welt gesetzt wird; das wäre das „durchschlagendste politische Argument" (135). Ein solch befreiendes Ethos kann aber wohl nur in einer Pfarrgemeinde gelebt werden, die wirklich Gemeinde und nicht — wie weithin — volkskirchliches Revier ist.

Der Abschluß bringt das genuin christliche Ethos nochmals zur Sprache, das sich gerade nicht in eine zweckrationale Rechnung einsetzen läßt; erscheint doch in der abgründigen Freiheit Gottes in Jesus Christus gerade jener Sinn, der jeder Verzweckung widersteht und letztlich allein die Würde des Menschen begründen kann.

In diesem flüssig geschriebenen Buch mit seinem wohltuenden Verzicht auf theologisches Parteichinesisch und der guten Übersichtlichkeit (zusammenfassende Thesen im Text) ist m. E. das 1. Kap. das fundierteste.

Wien *Günter Virt*

KIRCHENRECHT

HEINEMANN H. / HERRMANN H. / MIKAT P. (Hg.), *Diaconia et Ius.* (FS. f. H. Flatten) (XII u. 419.). Schöningh, Paderborn 1973. Ln. DM 42.—.

Am 25. Jänner 1972 hat H. Flatten, der inzwischen emeritierte Ordinarius für Kirchenrecht an der Universität Bonn, das 65. Lebensjahr vollendet. Zu diesem Anlaß haben seine Freunde und Schüler eine Festschrift herausgebracht, deren Titel schon die Blickrichtung angibt, in der Flatten seine wissenschaftliche und praktische Beschäftigung mit dem Kirchenrecht immer verstanden hat: Als Dienst an der Kirche. Das umfangreiche wissenschaftliche Werk, über das die beigegebene Bibliographie Aufschluß gibt, weist auf, daß es Flatten immer in erster Linie um den Menschen geht, der mit diesem Recht konfrontiert wird. Als Vizeoffizial der Erzdiözese Köln konnte Flatten viele praktische Erfahrungen hinsichtlich der Anwendung des Kirchenrechts, insbesondere des Eherechts, sammeln; von daher kamen immer wieder die Impulse für eine wissenschaftliche Befassung mit dem Kirchenrecht. Wenn der Entwurf der Codex-Kommission nunmehr auch der arglistigen Täuschung beim Eheabschluß die ihr gebührende rechtliche Relevanz zuerkennt, so ist das nicht zuletzt der wissenschaftlichen Aufbereitung dieses Fragenkomplexes durch Flatten zu danken.

Die Festschrift ist in etwa ein Spiegelbild des weiten Schaffensfeldes Flattens. Neben den rechtshistorischen Abhandlungen von *P. Mikat* (Zu den Voraussetzungen der Begegnung von fränkischer und kirchlicher Eheauffassung in Gallien), *R. A. Strigl* (Privatinitiative in der organisierten kirchlichen Wohlfahrtstätigkeit. Ein Vereinsreport aus dem 19. Jh.) und *F. Merzbacher* (Gemeinsamkeiten und Unterschiede von römischem und kanonischem Recht), sind die meisten Beiträge dem systematischen Kirchenrecht, insbesondere dem Eherecht, gewidmet. Dem materiellen Eherecht gelten die Beiträge von *M. Kaiser* (Unauflöslichkeit und „Auflösung" der Ehe nach kirchlichem Recht), *H. Heinemann* (Erwägungen zur Reform des Rechtes der Ehehindernisse), *R. Weigand* (Gibt es eine Heiratsmöglichkeit trotz Vorliegens eines trennenden Ehehindernisses?), *L. Köster* (Psychische Eheunfähigkeit als Nichtigkeitsgrund) und *O. Heggelbacher* (Kirchenrecht und Psychoanalyse. Fragen um die Nichtigkeit von Ehen). Der Beitrag von *A. Scheuermann* (Die nova audientia in der Eherechtsprechung der S. Rota) ist dem formellen Eherecht (Eheprozeßrecht) gewidmet.

Verschiedenen Problemen des übrigen kanonischen Rechts gelten die Beiträge von *P. Wesemann* (Ad tuenda iura personarum. Zur Planung einer kirchlichen Verwaltungsgerichtsbarkeit im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz), *W. Aymans* (Das Weihesakrament im Lichte der Communicatio in sacris), *H. Schmitz* (Der Pfarrverband. Kirchenrechtliche Fragen einer neuen Organisationsform, dargestellt an der Regelung im Bistum Trier), *G. May* (Das Verhältnis von Pfarrgemeinderat und Pfarrer nach gemeinem Recht und nach Mainzer Diözesanrecht), *J. Lederer* (Pfarrer und Pfarrgemeinderat) und *H. Ewers* (An extra Missam in sacris celebrationibus, ut homines laici sermones conscribant et habeant indulgendum sit?).

Mit der Problematik einer künftigen Gestaltung des Kirchenrechts befassen sich die Bei-

träge von *H. Herrmann* (Überlegungen zum Auftrag einer nachkonziliaren Kodexrevision), *C. Fürst* (Die kirchliche Gesetzgebung seit 1958 oder zur Kunst der Gesetzgebung), und *A. Hollerbach* (Kirche — Staat — Gesellschaft — Völkergemeinschaft: Erwägungen zum 3. Kapitel des Entwurfs einer Lex Ecclesiae Fundamentalis). Schließlich gelten dem Staatskirchenrecht die Abhandlungen von *H. Eisenhofer* (Die kirchenrechtliche Würdigung eines Kirchenaustritts mit Zusatzerklärung), *L. Hofmann* (Vom geistlichen Stand zum kirchlichen Dienst. Eine konkordatsrechtliche Untersuchung), *E. Fischer* (Das kirchliche Mitwirkungsrecht bei Ergänzung des Lehrkörpers im katholisch-theologischen Fachbereich) und *U. Scheuner* (Der Bestand staatlicher und kommunaler Leistungspflichten an die Kirchen [Art. 138 Abs. 2 WRV]).

Linz *Bruno Primetshofer*

DOHERTY DENNIS J., *Divorce and Remarriage.* Resolving a Catholic Dilemma (194.). Abbey Press, St. Meinrad, Indiana (USA), 1974. Kunstleinen $ 8.50.

Der Untertitel des aus der Feder des Laien-Moraltheologen der Marquette-Universität in den USA stammenden Buches gibt bereits dessen Grundtendenz an: D. bezeichnet die derzeitige Position der kath. Kirche in bezug auf die Unauflöslichkeit der Ehe als ein unhaltbares Dilemma. Ein Ausweg zeige sich mit Hilfe eines vertieften Eingehens auf die Theologie der Ehe, wobei besonders die Begriffe Sakramentalität und Konsummation, mit denen die Lehre von der Unauflöslichkeit der Ehe verknüpft ist, einer Prüfung unterzogen werden müßten. D. nimmt den automatistischen Sakramentsbegriff der Ehe kritisch unter die Lupe und will ihn durch einen dynamischeren ersetzen: Sakramentalität sei somit nicht etwas, das jeder gültigen Ehe von Christen ohne deren Mitwirkung ohne weiteres zukomme, sondern recht verstandene Sakramentalität sei nur mit dem willentlichen Zutun der Kontrahenten denkbar. Gleicherweise sei auch die derzeitige Vorstellung von der „Konsummation" der Ehe zu revidieren, da es sich nicht begründen lasse, daß der geschlechtliche „Vollzug" und nur dieser die Ehe von Christen unauflöslich werden lasse. Diese Auffassung versinke letztlich in einen hoffnungslosen und zutiefst unbiblischen Physiologismus, der von der Lehre des II. Vatikanums in keiner Weise gedeckt sei. Der Begriff der Konsummation, dessen etymologische Bedeutung schon den Zustand des Abgeschlossenen, Vollendeten zum Ausdruck bringe, sei besser durch den die Notwendigkeit eines dynamischen Prozesses ausdrückenden Begriff „Reifung" (mature) zu ersetzen. D. trifft sich hier weitgehend mit den Thesen, die J. Bernhard mit seiner Unterscheidung zwischen dem „mariage instauré" und dem „mariage consacré" aufgestellt hatte, und von denen ausgehend er den derzeitigen statischen Konsummationsbegriff als überholt und die gegenwärtige Ansicht über die Unauflöslichkeit der Ehe als revisionsbedürftig bezeichnet hatte (vgl. RDC 21/1971, 269).

D. versucht insbesondere, vom Standpunkt des Moraltheologen, Ansätze für eine heute von vielen geforderte Überwindung des derzeitigen Standpunkts der kath. Kirche in der Frage der Unauflöslichkeit der Ehe zu geben. Er weist nochmals darauf hin, daß diese Position selbst Ergebnis eines im Mittelalter geschlossenen Kompromisses sei, daß aber augenblicklich die Diskussion eingefroren erscheine. Die Ergebnisse der seither erfolgten kulturellen Entwicklung seien doktrinell zu berücksichtigen. Manches an dem „Dynamismus" des Vf. mutet freilich etwas naiv an. So kann es mit dem Hinweis auf die Notwendigkeit, bei der Aufstellung von Moralnormen die kulturellen Entwicklungsstufen zu berücksichtigen, wohl nicht sein Bewenden haben, ohne daß man zugleich den freilich nicht leichten Versuch unternimmt, jene Grenzen festzulegen, bis zu denen eine geoffenbarte Religion hierin gehen kann, ohne sich selbst aufzugeben.

Das Buch ist ein verdienstvoller Versuch, in einer immer drängender werdenden Frage eine nicht nur brauchbare, sondern auch hinreichend begründete und damit einleuchtende Lösung zu bieten.

Linz *Bruno Primetshofer*

PASTORALTHEOLOGIE

ZULEHNER PAUL M., *Kirche und Priester zwischen dem Auftrag Jesu und den Erwartungen der Menschen.* Ergebnisse der Umfrage des Instituts für kirchliche Sozialforschung, Wien, über „Religion und Kirche in Österreich" und Priester in Österreich. Herder, Wien 1974.

Die Ergebnisse der „Katholikenbefragungen" und der Priesterbefragungen in der „vorsynodalen Phase" bleiben solange Papier, als sie nicht interpretiert und pastoral verwertet werden. Allerdings müssen zuvor zwei Barrieren abgebaut werden: die soziologischen Begriffe müssen verständlich gemacht und die Ergebnisse selbst müssen interpretiert werden. Z. meistert diese beiden Aufgaben in engagierter und allgemein verständlicher Weise. Zudem ist sein Werk leicht und ohne große Mühe zu lesen! Den „Stabsstellen" der Pastoral sowie dem praktischen Seelsorger vermag deshalb dieses Buch in gleicher Weise zu helfen. Den Mitgliedern der Pastoralräte und den Priesterräten sollte es als Pflichtlektüre dienen.

Im 1. Teil geht es darum, die Situation des heutigen Menschen in bezug auf Glaube und Kirchlichkeit zu erheben und pastoral zu interpretieren. Die grundsätzliche Offenheit und Bereitschaft der Menschen für das

Evangelium wird deutlich gemacht, ebenso werden jene Bereiche aufgedeckt, in denen wesentliche Verkündigungsinhalte nicht oder noch nicht angekommen sind. (Z. B. die Kernbotschaft der Auferstehung). Z. begnügt sich nicht mit der bloßen Aufzählung der durch die Umfragen erhobenen Sachverhalte, er gibt zugleich — als Fachprofessor für Pastoraltheologie dazu legitimiert — die notwendigen pastoralen Maßnahmen an, nennt die optimalen Ansatzpunkte und zeigt zu vermeidende Gefahren auf. — Im 2. Teil interpretiert Z. die Priesterbefragung. Die sogenannte „Priesterkrise", die sich in Resignation, Amtsniederlegung und mangelnden Berufungen ausdrückt, zählt zweifellos zu den schwierigsten Problemen der heutigen Kirche. Sicherlich kann diese „Krise" nicht durch noch so gute Maßnahmen allein gelöst werden. Dennoch böten die Ergebnisse der Priesterbefragung die Grundlage für eine wesentliche Milderung dieser Probleme. Nicht durch Reformen allein und ebenso nicht durch Spiritualität allein könnte geholfen werden, sondern durch Reformen und Spiritualität! Welche Reformen und zu welcher Zeit, darüber kann Z. selbstverständlich nur die Grundlagen liefern, entscheiden müssen dies die dafür Verantwortlichen, und damit sind nicht nur die Bischöfe gemeint, sondern in gleicher Weise auch die mitverantwortlichen Räte und Gremien. Z'. Interpretationen der Ergebnisse der Umfragen zeichnen sich aus durch wohltuende Nüchternheit, gesunden Optimismus und Unabhängigkeit von polaren Standpunkten.

Linz *Josef Wiener*

MEYER HANS BERNHARD / STEINER JOSEF, *Einzelbeichte — Generalabsolution — Bußgottesdienst.* Sinn und Praxis der neuen Bußordnung. (121.) Tyrolia, Innsbruck 1975. Kart. S 88.—, DM 12.80.

Es ist sicher eine besondere Begabung, wenn ein Professor, der sonst vom Katheder herab seine hohe Theologie doziert, in der Lage ist, den gleichen Stoff auch schlicht und allgemein verständlich zu sagen. H. B. Meyer, Nachfolger Jungmanns auf dem Innsbrucker Liturgik-Lehrstuhl, war an der Erarbeitung des neuen Ordo poenitentiae maßgeblich beteiligt. Nun legt er, zusammen mit seinem Assistenten J. Steiner, ganz unprätentiös und ohne jede Polemik gegen irgendwen oder irgendwas und ohne alle spürbare Belastung durch Geschichte und Fachdogmatik, die den einzelnen Beichtwilligen ja doch nur wenig weiterbringt, eine Handreichung vor, daß er etwas damit anfangen kann. Die drei Formen der Buße werden nach ihrer theologischen Bedeutung befragt und ihr Vollzug bis in die praktischen Einzelheiten hinein gemeinverständlich vorgestellt. Selbst ein heute anthropologisch und moraltheologisch vertretbarer, unkasuistischer Gewissensspiegel ist beigegeben. So ist der schmale Band auf den „kirchlichen Endverbraucher" hin konzipiert. Aber auch der Seelsorger wird das Buch mit Gewinn lesen, um eine Anleitung zu haben, wie man den Stoff der Gemeinde gut erschließen kann. Das Büchlein ist mehr als empfehlenswert.

Wien *Johannes H. Emminghaus*

ZIEGENAUS ANTON, *Umkehr — Versöhnung — Friede.* Zu einer theologisch verantworteten Praxis von Bußgottesdienst und Beichte. (324.) Herder, Freiburg 1975. Kart. lam. DM 35.—.

Dieses Buch ist eine außerordentlich wertvolle Neuerscheinung. H. Lais (Augsburg) nennt sie — im Klappentext — „eine Summe der Bußtheologie": Dem wird man ohne besonderen Vorbehalt zustimmen können. Das Buch erscheint zudem im rechten Augenblick, insofern es für den neuen Ordo poenitentiae geradezu einen fundierten historischen und systematischen Kommentar bietet bzw. dessen theologische und pastorale Tendenzen wissenschaftlich begründet.

Der 1. Teil ist dogmengeschichtlich orientiert. Vieles davon kennt man aus Poschmann und zahlreichen neueren Arbeiten: Den Weg von der altchristlichen Exkommunikationsbuße (samt ihrer biblischen Begründung) über das iroschottische Bußwesen zum Tridentinum und die neue ekklesiale Sicht, die vom Vatikanum II. rezipiert wird. Aber manche Gewichtung ist neu und der Bezug zur Gegenwartsproblematik klingt immer wieder durch. So ist nicht Dogmengeschichte um ihrer selbst willen geboten, sondern die gegenwärtige Problemorientierung ist stets durchgehalten. Der 2. Teil bringt dann die theologische Ortsbestimmung der verschiedenen Bußformen: der als kirchliches Gnadengericht interpretierten Einzelbeichte, der sakramentalen Generalabsolution, aber auch der anderen Heilswege des Bußvorgangs, speziell der Heilsmacht des Gebetes und der „sündenzudeckenden Liebe". Daß Lehre und Praxis der evang. Beichte und das Bußsakrament in der Sicht der orientalischen Kirche beigezogen werden, wird man begrüßen, weil so das Spezifische der kath. Bußlehre genauer definiert wird. Auch die Devotionsbeichte und ihr Stellenwert ist berücksichtigt. Besonders im Schlußkapitel wird die oft vorgetragene Alternative Beichte oder Bußgottesdienst nochmals ventiliert: Nicht ein Gegeneinander sondern nur ein Miteinander beider Formen des einen kirchlichen Bußvollzugs könne eine Lösung der Gegenwartsproblematik ohne Verkürzungen oder Illusionen bringen. Wer in der Gegenwartsdiskussion über die Buße ernsthaft mitreden will, kann an diesem Buch nicht vorübergehen; er muß sich mit dessen Argumenten ernsthaft auseinandersetzen, besonders dort, wo er es „billiger haben möchte".

Wien *Johannes H. Emminghaus*

SCHULZ HEINZ-MANFRED, *Damit Kirche lebt.* Eine Pfarrei wird zur Gemeinde. (123.) Grünewald, Mainz 1975. Kart. lam. DM 13.50.

Die Kirche versucht durch die Gremien des Pfarrgemeinderates, des Dekanatsrates und diverser Fachausschüsse jene Strukturen zu schaffen, welche die Verlebendigung der Kirche im Geiste des Konzils und der Synoden ermöglichen sollen. Dies ist wohl als Zielsetzung unerläßlich. Auf diesem Weg allein ist aber die notwendige Identifikation schwer zu erreichen.
Vf., Pfarrer in Eschborn bei Frankfurt, legt einen Erfahrungsbericht über 7 Jahre Gemeindearbeit am Rande einer Großstadt dar. In 20 Gesprächskreisen konfrontieren die Gemeindemitglieder ihr persönliches Leben, die Situation der Gemeinde und der Gesellschaft mit Leben und Auftrag Jesu. Aus dieser Spannung heraus entsteht Leben voll Dynamik und Kraft. Dieser Dynamik entspringen alle Aktivitäten. Alles ist gewachsen. Selbstverständlich geht dies alles nicht ohne Schwierigkeiten. Eine Auseinandersetzung mit diesem Erfahrungsbericht ist sicher lohnend. Das Buch macht Mut, sich dem Geist des Evangeliums zu öffnen.
Leserkreis: Alle Christen, denen die Erneuerung der Kirche aus dem Geist des Evangeliums am Herzen liegt, besonders die in der aktiven Arbeit einer Pfarre stehen.
Linz *Anton Haider*

FISCHER HELMUT, *Thematischer Dialog-Gottesdienst.* (119.) Furche-V. Hamburg 1975. Kart. DM 19.80.

H. Fischer, Pfarrer der evang. französisch-reformierten Gemeinde in Frankfurt/M., gibt in diesem Bd. Rechenschaft von einem Gottesdienst-Versuch, den er mit seinen Mitarbeitern durch 7 Jahre hindurch erprobt hat. Das Buch ist sehr ehrlich und konkret, zeigt Erfolge und Mißerfolge ohne Schönrednerei und Emphase, aber auch ohne jeden Pessimismus auf. Es ist immer nützlich, wenn von solchen Experimenten sachlich berichtet wird, damit andere daraus lernen. Zunächst ist zu bemerken, daß diese Versuche einer reformierten Gemeinde nicht ohne weiteres für den kath. Wortgottesdienst zu übernehmen sind; die Theologie der Liturgie ist eben doch sehr verschieden, die Lehramtlichkeit der Kirche und die Unaufgebbarkeit der Schrift für jeden Gottesdienst ist etwas unterspielt. Aber dennoch könnte der Versuch für viele kath. Gemeindeleiter vorbildlich und hilfreich sein, insofern das Angebot an die Gemeinde sich bei uns ja nicht auf die Meßfeier allein beschränken muß und darf. Wie man solche Veranstaltungen dann benennt, ob man sie als „Gottesdienste" deklarieren soll oder nur als Möglichkeiten der gemeindlichen religiösen Bildungsarbeit, bleibt am Ende völlig gleich.
Bei diesen thematischen Dialoggottesdiensten handelt es sich letztlich um ein Podiumsgespräch des Pfarrers mit einigen Fachleuten, das in eine Plenumsdiskussion übergeht. Das ist nicht eigentlich neu. Das gleiche Schema habe ich x-mal als Rektor der Diözesanakademie von Essen ausprobiert: Statt eines monologischen Einleitungsreferats geben drei verschiedene Vortragende ihre statements und diskutieren sie an, beziehen dann aber bald alle Anwesenden ein. Das gelingt meist leicht, bei Studenten, bei Frauen- und Müterrunden, zwar unterschiedlich im Niveau, aber immer didaktisch recht wirksam. Aber wie das in Frankfurt gemacht worden ist, bei einer ganz konkreten Gemeinde mit ganz bestimmten soziologischen Voraussetzungen, von ganz bestimmten Konzepten und Mitarbeitern her, mit welchen Vorbereitungsschritten und Vorarbeiten, mit — im Laufe der Zeit etwas variierten — Strukturelementen der Veranstaltung, mit welchem zeitlichen Ansatz und von welcher praktikablen Dauer, in wie angeordneten Räumen und mit welchen technischen Hilfsmitteln etc., das ist alles höchst eindrucksvoll geschildert. Auch der Stellenwert dieser einmal im Monat angebotenen Gottesdienste für das Gemeindeleben ist ehrlich reflektiert. Interessant ist der vollständige Themenkatalog dieses siebenjährigen und noch immer andauernden Versuchs samt der Stellungnahme einzelner Teilnehmer.
Ich empfehle die Lektüre jedem Gemeindeleiter und Pfarrer, wenn nicht primär als Liturgen, so doch als Koordinator aller Gemeindeaktivitäten. Der Versuch ist lehrreich und gibt Anregungen für ähnliche allerorts mögliche Veranstaltungen.
Wien *Johannes H. Emminghaus*

SCHMIDTCHEN GERHARD (Hg.), *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.—.

Die letzte der von der Kirche in Westdeutschland in Auftrag gegebenen Studien (zuvor wurden die Katholiken und die Priester befragt) ist nicht die unwichtigste. Viel hängt davon ab, ob es der Kirche gelingt, mit ihrer Personalkrise fertig zu werden, d. h. ob sich in Hinkunft genügend junge Männer für den Priesterberuf entscheiden. Die Auskünfte über die Herkunft der Priesteramtskandidaten (es kommen heute mehr aus der unteren Mittelschicht) und die Entscheidung zum Priesterberuf sind wertvoll. Auch werden sich die Seminarvorsteher mit ihren Gremien die Ergebnisse über die Studien-

situation im Seminar ansehen müssen. Die theologischen Fakultäten erfahren, was die angehenden Priester an der Ausbildung interessiert und wo sie unzufrieden sind: Praxisorientierung und spirituelle Bildung dominieren bei den (unabgedeckten) Wünschen. Großes Interesse wurde der Studie auf Grund des unter den Priestern beobachteten Trends entgegengebracht: Werden die nachwachsenden Priester noch reformfreudiger, kritischer, weltoffener sein als die junge Priester-Generation? Die diesbezüglichen Ergebnisse sind differenziert.

Das Kritikpotential ist nach wie vor erheblich. Zugleich kann man aber eine gewisse „Tendenzwende" feststellen: hin zu einer gemäßigteren Haltung hinsichtlich Reformen, zugleich hin zu einem größeren Bedarf an Spiritualität. K. Forster hat diese „Tendenzwende" in seinem Nachwort (225—242) und in einem Kommentar zur Studie in der Herkorr. (29 [1975] 227—234) positiv interpretiert. Unseres Erachtens zu schnell positiv: Die Hinwendung zur Spiritualität könnte auch das vermehrte spirituelle Defizit anzeigen. Die ‚gemäßigtere Haltung' und sinkende Reformfreudigkeit könnte eine Abwendung von den tiefen Problemen zwischen Kirche und Welt bekunden. Zudem sind die vorliegenden Ergebnisse mit Studien über jene Kandidaten zu vergleichen, die zwar Priester werden wollten, von ihrem Vorhaben jedoch aus vielfältigen Gründen wieder abgekommen sind (vgl. Berufsbild und Selbstverständnis von Laientheologen, IKSE-88, Essen 1975. — Laientheologen, IKS-124, Wien 1975). Dieser Vergleich zeitigt überraschende Ergebnisse: Die Zahl der Interessenten für den Beruf ist auch heute ungeschmälert groß. Im Verlauf des Studiums kommt es aber zu einem dramatischen Selektionsvorgang. Eine Gruppe (die kritischere und weltoffenere) wird ‚ausgefiltert', die weniger Kritischen bleiben. Als Filter scheint die Kirche in ihrem restaurativen Verhältnis zur gegenwärtigen Gesellschaft zu wirken. Ob daher die von der Priesteramtskandidatenstudie entdeckte Tendenzwende aus pastoraler Perspektive mit ungetrübter Freude begrüßt werden kann, bleibt eine offene Frage.

Passau *Paul M. Zulehner*

KATECHETIK/PÄDAGOGIK

RICKERS FOLKERT (Hg.), *Religionsunterricht und politische Bildung.* Unterrichtsentwürfe im Überschneidungsfeld. (RPP 15.) (107.) Kösel, München / Calwer, Stuttgart 1973. Paperback, DM 16.80.

Daß Christentum mit Gesellschaft und Politik zu tun hat, wird so weit einsichtig zu machen sein, als jemand Politik nicht auf ein Verständnis von Parteipolitik einengt. Die Forderung nach einem gesellschaftlichen Wirksamwerden des Christentums schließt legitim an das Reden und Handeln der Propheten an. Ein christlicher RU kann sich der politischen Fragen nicht enthalten. Das Buch setzt sich mit dieser Fragestellung auseinander. Nach 2 grundsätzlichen Artikeln wird an 3 Beispielen das Gemeinte in die Praxis übersetzt (Umweltschutz am Beispiel des VEBA-Konfliktes, der Volkstrauertag in der BRD, Sexualerziehung). Aus den abschließenden Gesprächsnotizen und Problemstellungen wird man entnehmen dürfen, daß vorliegende Studie eher als Diskussionsbeitrag denn als abschließendes Ergebnis in dieser Frage zu werten ist. Die vertretenen Standpunkte lassen an Klarheit nichts zu wünschen übrig und werden einerseits auf Zustimmung, andererseits auf scharfe Ablehnung stoßen. Die Diskussion wird sich bereits über die grundlegende These entzünden, nach der die Religionspädagogik nicht nur eine politische Dimension hat, sondern primär politisch sein müsse (9).

Die Hg. haben sich ihre Arbeit nicht leicht gemacht, kritische Bemerkungen sind dennoch angebracht. Es stellt sich nämlich die Frage, ob der hier aufgezeigte Ansatz tatsächlich die nötige Erneuerung mit sich bringt. Das Kriterium dafür kann nicht darin gesehen werden, daß jemand mutig und konsequent gegen herrschende Meinungen auftritt und sich dadurch unter Umständen persönliche Nachteile einhandelt, sondern ob er etwas zu sagen hat, was tatsächlich weiterführt und zum Heil der Menschen beiträgt. Den Vertretern einer politischen Theologie müßte klar sein, daß die Lösung nicht darin liegen kann, gegen die Auffassung der Herrschenden zu polemisieren. Man müßte bereit und gewillt sein, mit gleicher kritischer Haltung Auffassungen zu begegnen, die erst im Untergrund lebendig sind oder bei kleinen Gruppen. Ein bedeutsames Kriterium für den politischen Unterricht wird also darin zu sehen sein, ob man mit gleichem Ernst, mit dem die Interessen der „Großen" durchschaubar gemacht werden, auch die egoistischen Interessen der Schwachen und die Privatinteressen des eigenen Herzens aufdeckt und korrigiert.

Weiters stellt sich die Frage, ob man das Christentum als gesellschaftspolitische Kraft auffassen will, mit deren Hilfe man gewisse Ziele verfolgt, oder ob man bereit ist, sich auch in seinen politischen Ansprüchen den Forderungen der christlichen Botschaft zu unterstellen. M. a. W.: Bedient man sich des Christentums in der Verwirklichung der eigenen Ziele oder ist man bereit, den vom Christentum vertretenen Zielen zu dienen. Sodann sei darauf hingewiesen, daß die Probleme nicht so sehr in der theoretischen Zielsetzung einer politischen Theologie liegen. Ihre Ziele sind weitgehend ideal und sympathisch; es fragt sich jedoch, ob mit den

aufgezeigten Mitteln diese Ziele auch tatsächlich erreicht werden und wie groß die Gefahr ist, daß bei dem Bemühen, gewisse Zwänge auszuschalten, sich andere Zwänge einschleichen und die Verwirklichung des angestrebten Zieles erschweren oder unmöglich machen.
Die Schwierigkeit, die mit jedem politischen Engagement zusammenhängt, sei nicht unterschätzt. Wer sich engagiert, ist in Gefahr, einseitig zu werden und seine Sache für so wichtig zu nehmen, daß er dabei den „eschatologischen Vorbehalt" vergißt. Plädiert jedoch jemand im Wissen um diese Gefahr für weise Zurückhaltung, so wird seine Weisheit oft zum Deckmantel für Unverbindlichkeit oder eigene Bequemlichkeit. Die Lösung des Problems, daß sich einzelne und Gruppen engagieren und ihre Aktionen nicht zum Tummelplatz ihrer eigenen Unreife werden, liegt wohl in jedem Einzelfall in der Integrität der handelnden Personen. So steht jeder, der politisch wirksam werden will, vor der fatalen Alternative, daß er einerseits Ideologien ablehnt, weil sie ungerechtfertigte Herrschaft über den Menschen bedeuten; andererseits bleibt ihm die Suche nach einem festen Punkt nicht erspart, von dem er die heutige Gesellschaft aus den Angeln heben könnte. Er bedarf eines Zieles, nach dem er sein Handeln ausrichtet. Auf der Suche nach einer derartigen Weltanschauung wird man nicht etwas ganz Neues erwarten dürfen, das nur die Zukunft zu bringen vermag, sondern man wird dabei auch zurückfinden müssen zu einer Haltung gläubiger Überzeugung, die immer in Gefahr ist, aufgrund menschlicher Schwäche und Bosheit in Ideologie abzugleiten, die aber letztlich durch nichts anderes ersetzt werden kann. So liegt die Hoffnung darin, daß eine große Zahl von Menschen eine solche Überzeugung findet und ehrlich danach zu leben vermag.
Linz *Josef Janda*

MERZ-WIDMER VRENI, *Schon ist nahe der Herr.* Unterrichtsbeispiele zur Feier in der Advents- und Weihnachtszeit (modelle Bd. 12.) (184.) Curriculum RU 1. Schuljahr. Walter, Olten 1974. Kart. Lam. DM 25.—, sfr 29.—.

Aus einer Fülle von Möglichkeiten bietet das Buch reichlich Anregungen zur Gestaltung des RU in der Advents- und Weihnachtszeit. Die vielfach ihres ursprünglichen christlichen Sinns entleerten (Weihnachts-) Bräuche aufgreifend, versucht Vf., sie in sinnvollen Zusammenhängen von den Kindern erleben zu lassen und auf das zentrale Thema des Weihnachtsfestes hinzuführen. Das Buch bringt 5 ausgearbeitete Lektionsreihen mit je 2—6 Lektionsskizzen. Grundsätzliche Fragen klären die 3 Abschnitte: 1. eine Verhaltensdisposition mit einer knappen Formulierung des Globalzieles, 2. eine theologische Vorbesinnung, 3. das Lernkonzept selbst, das eine Darstellung des Bildungsweges aufzeigt, wie er als taxonomische Reihe aufgebaut ist. Angefügte methodische Nachbesinnungen nehmen zu Problemen didaktischer Art Stellung (immanente Kräfteschulung, mittelbares oder unmittelbares Erleben, Verstehen klassischer Musik in der Unterstufe, die Liedkatechese — um nur einiges zu nennen). Als Voraussetzung, mit diesen Modellen in der Klasse zu arbeiten, führt die Vf. an: 1. Entfaltung der religiösen Grundkräfte (Ehrfurcht, Begegnungsfähigkeit, Loben, Danken, Wartenkönnen etc.); 2. Ansatzweise Anbahnung einer Vater- und Jesusbeziehung; 3. Anfang einer religiösen Haltungsschulung (miteinander teilen, einander grüßen; verschiedene Gebetshaltungen einüben etc.). Im Sinne des Curriculums werden diese Grundhaltungen auf jeder Stufe in je neuen Dimensionen gelernt und angewandt.
Der Schwerpunkt der Lektionen liegt auf dem Erleben und Handeln. Vf. geht es hauptsächlich um ein erlebnishaftes Verarbeiten der Inhalte und nicht primär um ein intellektuelles Erfassen. Hiefür liefert sie zu den Lektionen eine reichhaltige Zusammenstellung aller Hilfsmittel für den Unterricht. Im eigenen, tätigen Umgang mit diesem Material, soll das Kind fähig werden, zu erleben und zu lernen. Vor allem begleiten musische Elemente (Gesang, Tanz, Malen etc.) den Lernprozeß. Der Religionslehrer soll deshalb Bedingungen schaffen, daß der Schüler z. B. singend religiöse Inhalte verarbeiten kann. Außerdem weist die Vf. auf die Notwendigkeit und Bedeutung des Erzählens hin; sie bietet selbst Erzählungen sowie Hinweise für gutes Erzählen an.
Der Inhalt dieses Bandes wird zwar nicht überall und in gleicher Weise realisierbar sein — besonders, was den Umgang mit den Materialien betrifft —, doch bieten gerade diese modernen Unterrichtsbeispiele wertvolle Impulse für die Kreativität des Religionslehrers. Das Buch ist in diesem Sinn sehr zu empfehlen.
Linz *Fabiola Six*

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.

Zu einer richtigen Selbstfindung der RP innerhalb der anderen Humanwissenschaften geht Sch. mit wissenschaftlichen Methoden dem Begriff „Religion" nach. Jeder mit der Materie Vertraute weiß, wieviele Versuche es gibt, diesen Begriff in etwa befriedigend

zu umschreiben. Wo liegt die Schwierigkeit? Einerseits soll „Religion" als „menschliches Existential" zum Vorschein kommen, also etwas, was unabdingbar zum Menschsein gehört; anderseits soll nicht jede Verwirklichung des Menschseins als „religiös" etikettiert werden dürfen. Dadurch würde das Wort „Religion" zu einer beliebigen Leerformel werden. In der Regel wird die unabdingbare Sinnfrage als das Fundamentale der Religion angesehen. Sinn ist gewiß ein anthropologischer Grundbegriff, aber man kann ihn nicht mit Religion identifizieren; es gibt zu viele innerweltliche Lösungsversuche. Manche Autoren heben daher den Charakter einer Letztheit in der Hinordnung auf ein absolutes Sein hervor. Hier kommt etwas eminent Wichtiges zum Vorschein: der Transzendenzbezug. Wenn man mit K. Rahner das „echte Verhältnis zu Gott, dem absoluten und alles bergenden Geheimnis des Daseins" als Religionsbegriff ansieht, dann hat man meines Erachtens schon mehr den Begriff „Glauben" getroffen. Religion und Glaube muß aber wohl unterschieden werden.

Sch. schlägt folgende Religions-bestimmung vor: „Unter ‚Religion' verstehen wir die Gesamtheit der Erscheinungen, in denen Menschen das Bewußtsein der radikalen Endlichkeit ihrer Existenz und deren reale Überwindung ausdrücken" (83). Diese Definition scheint beide Wesenskomponenten des Begriffes Religion zu enthalten: Die ganze Wirklichkeit des menschlichen Lebens und den Transzendenzbezug. Ob man aber mit dieser Definition praktisch arbeiten kann? Verlangt sie nicht zuviel Erklärung? Mir scheint die Begriffsumschreibung praktikabler zu sein, die man aus dem Handbuch pädagogischer Grundbegriffe erheben könnte (I 544, Kösel-Verlag 1970): „Religion, die den Menschen im ganzen angehende Wirklichkeit, die eine (letzte) Antwort auf die Frage nach Grund und Ziel seines Lebens einschließt." Aber das ist eine Ermessensfrage.

Das Buch enthält sehr viel Wissenswertes für den, der sich beruflich mit dem Phänomen „Religion" auseinandersetzen muß. Es ist keine leichte Lektüre und daher kein Schulbuch, und es könnte sich nur über die Lektüre derer, die für das breite Publikum schreiben, auf die Praxis auswirken — so Günter Stachel im Vorwort.

Linz *Sylvester Birngruber*

SPIRITUALITÄT

ANTES PETER/UHDE BERNHARD, *Aufbruch zur Ruhe.* Texte und Gedanken über Meditation in Hinduismus, Buddhismus, Islam. (Topos-Taschenbücher 27.) (155.) Grünewald, Mainz 1974. Kart., DM 6.80.

Einleitend gehen die Vf. der Begriffsentwicklung von Meditation im abendländischen Bereich nach. „Vom ‚Bedenken', das sich auf den göttlichen Willen im göttlichen Gesetz bezog und das durch das Studium der Hl. Schrift angeregt wurde, kam es zu einer eigenständigen religiösen Übung, die als Weg zur Wahrheitserkenntnis führen kann" (16). Wesentlich zur Meditation gehört die Vergegenwärtigung eines Zieles, das außerhalb der sichtbaren Welt liegt. „Weil das Vergegenwärtigen eines nicht unmittelbar gegenwärtigen Vorhandenen ein Tilgen des räumlichen und zeitlichen Abstandes voraussetzt, der die unmittelbare Anwesenheit verhinderte, muß der Meditierende die äußerlichen Wirkungen von räumlicher Geschiedenheit und zeitlichem Übergang außer Kraft zu setzen suchen. Er muß die Unruhe dieser Bewegungen übersteigen, indem er selbst zur Ruhe kommt" (17). „Gemäß der Verschiedenheit der ... Religionen muß das Ziel, auf das die Meditation ausgerichtet ist, unterschiedlich sein. Es ergibt sich aus dem gesamten Eigenverständnis der jeweiligen Religion, wie es sich im einzelnen Meditierenden spiegelt. Deshalb ist die Kenntnis dieser Religion Voraussetzung für die richtige Einschätzung der Meditation des Meditierenden, soweit Meditation als religiöser Begriff erfaßt werden soll. Das aber ist die ursprüngliche Bedeutung von Meditation ..." (18). So ist das Buch zugleich eine gute Information über Grundzüge des Hinduismus, des Buddhismus und des Islam.

Die Vf. fassen das Ergebnis ihrer Untersuchungen über die Bedeutung der Meditation in den drei großen außerchristlichen Religionen so zusammen: „Das Bewältigen von Schwierigkeiten im Umgang mit der Umwelt oder mit sich selbst steht in keiner der großen Religionen zur Frage, wenn von Meditation die Rede ist. Im Hinduismus ging es um eine Erkenntnis, die es zu vergegenwärtigen galt, oder um Liebe, die zu erleben war: In beiden Wegen aber geht das individuelle Ich unter, indem es sich mit dem Ziel seines Strebens vereinigt und auflöst. Im Buddhismus zeigte sich durch die Meditation und die dadurch geschaffene Möglichkeit der Erkenntnis, daß Wahnvorstellungen den Blick auf die wahren Verhältnisse verschleiern: Das ‚Ich' ist nicht allein Anlaß zu dieser Vorstellung, sondern auch Gegenstand derselben. Gerade dieses ‚Ich' gilt es zu durchschauen. Im Islam gibt es auf der hohen Stufe der Gottesliebe keine Unterscheidung mehr zwischen Ich und Er, zwischen einzelnem und Gott. In all diesen Religionen ist das Aufgeben des eigenen Wollens im Sinne der Ichhaftigkeit und aller damit verbundenen Wünsche Voraussetzung für den Aufbruch zu der Ruhe, die das Vergegenwärtigen der Meditation bewirkt" (146 f). Ein Buch mit großer Sachkenntnis.

Linz *Eduard Röthlin*

MORDSTEIN HELGA (Hg.), *Gebete gestern und heute.* (79.) Kaffke, Bergen-Enkheim o. J. Plastik. DM 7.90.

Mit dieser Sammlung von Gebeten soll dem heutigen Menschen eine Möglichkeit geboten werden, sich in seiner Abgespanntheit und Gehetztheit eine Atmosphäre zu schaffen, die seiner Fähigkeit zum individuell-persönlichen Gebet zum Durchbruch verhilft. Diesem Ziel wird das schmale, aber deshalb nicht weniger wertvolle Büchlein voll gerecht, indem es uns Gebete großer Menschen und Beter nahebringt und deren Gedankengut in uns entfaltet. Sowohl die Auswahl thematischer Schwerpunkte als auch die Selektion aus der Vielfalt uns überlieferter Gebete sprechen für Stil und Geschmack der Autorin. Den immer gültigen Themenkreis eröffnen Gedanken über Gotteslob, Tagbeginn, Sinn und Ziel menschlichen Lebens, Weisheit, Werktätigkeit; wichtige Daseinsvollzüge wie Glaube, Hoffnung und Liebe schließen sich an; nicht vergessen werden auch menschliche Qualitäten wie z. B. der Humor. Gedanken über den Abend des Tages, den Abend des Lebens, runden die Betrachtungen ab.
Die Auswahl der Gebete erstreckt sich von atl Texten über Texte der Essener von Qumran, der Kirchenväter, großer Heiligen und Philosophen bis zu Texten zeitgenössischer Dichter und Denker — kurz: von Menschen unterwegs, die den Mut und die Kraft aufbrachten, mit dem jenseitigen, dem großen Du, oder welchen Namen immer man Gott geben mag, ins Gespräch zu kommen. Die Sammlung dieses Büchleins erspart dem Leser ein mühevolles Zusammensuchen anspruchsvoller Texte und vermag tatsächlich die Denkanstöße und Einübungsmöglichkeiten zu geben, die es verspricht.
Braunau *Peter Schendl*

WALDENFELS HANS, *Meditationen — Ost und West.* (Theol. Meditationen, hg. v. H. Küng, 37.) (88.) Benziger, Einsiedeln 1975. Brosch. DM/sfr 6.80.

Die Abhandlung ist keine unmittelbare Anleitung zur Meditation, sondern der Versuch einer Zusammenschau östlicher und westlicher meditativer Erfahrung. Vf. will zunächst bewußt die „starken Seiten" der asiatischen Meditation erfassen und aufzeigen. Welchen Bedürfnissen des westlichen Menschen kommt die östliche Art entgegen? „Im Vordergrund steht nicht die Reflexion, sondern das Verlangen nach unverstellter Erfahrung, nach Erleben. Der Mensch möchte wieder unmittelbar er selbst sein ... Erst in der letzten Spitze der Erfahrung, wenn der Mensch in neuer Weise die Tiefe seines eigenen Selbst erlebt, wird ihm vielleicht auch offenbar, daß er nicht aus sich heraus, sondern von woandersher lebt: Er verliert sein falsches Ich, und die tragende Weite und Tiefe des Sinngrunds — gleichgültig, ob er nun Gott genannt wird oder nicht — wird spürbar" (11/12).
Vom Vf. werden die Brücken der Verständigung zunächst überzeugend dargestellt. Er will dann weiterführend dem westlichen Menschen einen Weg zur Mystik zeigen, von dem K. Rahner spricht: „Der Fromme von morgen wird ein ‚Mystiker' sein, einer, der etwas ‚erfahren' hat, oder er wird nicht mehr sein" (zit. 78). Die erhoffte Synthese zwischen Ost und West lautet: „Erleuchtung, die Liebe ausstrahlt, und Liebe, die erleuchtet und erwärmt, müßten die Frucht gemeinsamen Mühens in der Meditation sein." Die Lektüre dieses Büchleins ist für alle empfehlenswert, die sich nicht blind einer bestimmten Richtung der Meditation anvertrauen wollen.
Linz *Eduard Röthlin*

SPLETT JÖRG, *Wagnis der Freude.* Meditationen zu Worten der Schrift und Zeichen der Kunst. (148.) 2. Aufl. Knecht, Frankfurt/M. 1975. Efalin, DM 19.80.

Vf. zeichnet das Anliegen des Buches mit folgenden Sätzen: „So versuchen auch die Betrachtungen dieses Buches von der Freude zu sprechen, oder besser: durch die Worte hindurch verstummend auf ihr Leuchten zu weisen. Sie haben einen doppelten Einsatz gewählt: zunächst in der Botschaft der Schrift, dann (unter den vielen Gestalten irdischen Glücks) in der Erfahrung des Schönen und der Kunst, in deren Glanz sich — wenn auch oftmals ungekannt — doch derselbe bezeugt wie in den Worten und Bildern der Schrift. Der Schlußteil bindet dann beides zusammen: Der An-Blick des Kunstwerks erfüllt sich im lebendigen Antlitz des Menschen, und der Mensch erfährt, sobald sein Ich die Augen aufschlägt, jenen Blick, mit dem sein Schöpfer ihn allmächtig und beseligend umfängt" (14 f).
Der Abschnitt gibt zugleich eine Kostprobe von der dichten Sprache. Sie erschließt sich nicht dem oberflächlichen Leser, sondern verlangt das besinnliche, auch geduldige Wirkenlassen. Für den meditativen Leser ist das Buch ein Gewinn.

SPAEMANN HEINRICH, *Das Holzpferd oder Schritte zur Wirklichkeit.* Meditationsnotizen. (Reihe Doppelunkt.) (68.) Kösel, München 1975. Kart. lam. DM 8.—.

Gedruckte Predigten und niedergeschriebene Meditationen sind eine schwierige literarische Gattung. Sie leben zu sehr von der bestimmten Atmosphäre einer Gruppe oder der subjektiven Einstellung eines Meditierenden. Was jemand bewegt und was jemand subjektiv gerade braucht, läßt sich über das Papier schwer vermitteln. Vf. nennt seine Anregungen zwar Meditationsnotizen, dennoch

werden sie nicht jedermann ansprechen und anregen.

GOLDBRUNNER JOSEF, *Zeit für Gespräche.* Schöpferische Schritte auf dem Weg zu sich selbst. (127.) Herder, Freiburg 1975. Kart. lam. DM 13.80.

Es geht in dem Buch um Fragen des Menschen und der Kirche von heute. Der 1. Abschnitt ist der Versuch einer Hinführung zum Glauben, die von der persönlichen menschlichen Erfahrung ausgeht. Die Sorge um die Entwicklung in der heutigen Kirche spricht aus dem 2. Abschnitt. Man spürt den Ernst des Vf., der sich aber den Glaubensoptimismus bewahrt. Eine Auseinandersetzung mit einem Humanisten, Gott und Welt, Aktion und Kontemplation, Freiheit und Hingabe sind weitere Themen.

Das Buch ist in der Form des Gespräches geschrieben, wobei es nicht so sehr um ein intellektuelles Argumentieren geht, sondern um „Realisieren". „Daß eine Anregung nicht nur verstanden, geprüft, abgelehnt oder angenommen wird, sondern daß dies alles sich auswirkt und den Partner verändert — das erst ist Realisieren, Verwirklichen. Das verlangt dauernd den Appell an die Freiheit und Verantwortung des Partners" (6). Solche Anregungen zur Realisation können wohl nicht durch das Lesen vermittelt werden, sondern verlangen das persönliche Zeugnis und das lebendige Gespräch, zu dem das Buch eine Hilfe sein will.

Linz *Eduard Röthlin*

REPGES WALTER, *Jesus: Christus, Gottessohn.* Gebete zu dem, den Markus verkündete. (168.) Patmos, Düsseldorf 1975. Kart. Snolin. DM 14.80.

Häufig hört man Klagen über Schwierigkeiten im Umgang mit der Hl. Schrift. In klösterlichen Gemeinschaften vollzieht sich der Umstieg von aszetischer Spiritualität auf ein Leben nach und aus dem Evangelium nur mühsam. Es fehlen praktische Handreichungen. Dieses Meditations- und Gebetbuch zum gesamten Text des Mk-Ev kann eine empfehlenswerte Anregung sein. Der Autor stellt uns seine Gebetserfahrungen mit dem Evangelium zur Verfügung. Über die häufig wiederkehrende und einfache Frage: „Wie soll ich dich, Jesus, verstehen?" gelangen wir im Nachvollzug der Gebete in unmittelbare Christusnähe. Liebe und Anhänglichkeit kennzeichnen das Verhältnis des Autors zu Jesus Christus. Immer wieder sagt er uns, daß Gott anders ist, als wir ihn haben möchten. Wir müssen darauf gefaßt sein, daß Gott auch unsere klischeehaften Glaubens- und Frömmigkeitsvorstellungen zerstört, wenn sie den Zugang zum Gott der Offenbarung verstellen. Am Ende der Meditation steht häufig eine behutsame Aufforderung zur Christusnachfolge. Kurze Hinweise beleuchten wie Blitzlichter, daß Evangelium niedergeschriebene tradierte Christusverkündigung ist, daß der Evangelist ordnend und gestaltend Hand anlegte, daß Christus aus nachösterlicher Sicht verkündet wird und gelegentlich erst die Kenntnis der Literaturgattung einen Text verstehen läßt.

Soweit gewiß ein wertvolles Werk. Einige Einschränkungen scheinen jedoch angebracht. Jedes Gebet wirkt leer, wenn der Ort, wo Liebe zu Gott gelebt werden kann und Tat werden soll, übersehen wird. Dies scheint hier durchwegs der Fall zu sein. Hier wird Christusnähe ohne Weltnähe und Weltgestaltung verkündet. So vermißt man auch die gemeinschafts- und kirchenstiftende Wirkung evangelischer Frömmigkeit. Fragwürdig erscheint außerdem die Deutung des Leids und des Kreuzes, da zu wenig deutlich wird, daß ihnen nicht automatisch erlösende Kraft zukommt, sondern nur insofern, als sich in deren Bewältigung Liebe äußert.

Linz *Alois Leitner*

Fidelis-Druckerei

Buchdruck — Offsetdruck

Linz/Donau,
Kapuzinerstraße 38, Tel. 77 4 87

Druck und Versand der kirchlichen Drucksorten des Bischöflichen Ordinariates Linz.

Wir empfehlen uns den hochw. Pfarrämtern zur Herstellung aller Druckarbeiten für kirchliche und außerkirchliche Feiern.

Prompte Bedienung —
Saubere Ausführung

Universitätsverlag Anton Pustet

Salzburg und München

Aus unserer Produktion 1974/1975

M. Roesle, A. Paus, Z. Bucher (Hrsg.):

Salzburger Jahrbuch für Philosophie — Band XIX/1974

Sonder-Gedenkband zu Ehren des heiligen Thomas von Aquin (1274—1974)
306 Seiten, kartoniert, S 290.– / DM 41.–

Lutgart Govaert:

Kardinal Newmans Mariologie und sein persönlicher Werdegang

Dissertation an der Pont. Univ. Gregoriana, Rom – eine wertvolle Ergänzung zu den bisherigen Newman-Studien
248 Seiten, kartoniert, S 239.– / DM 32.–

Hans Köhler:

Ethik nach den Prinzipien evangelischer Theologie

Um die christliche Ethik in der Welt von heute und morgen
248 Seiten, broschiert, S 248.– / DM 35.–

In Vorbereitung:

M. Roesle, A. Paus, Z. Bucher (Hrsg.):

Salzburger Jahrbuch für Philosophie — Band XX/1975

Sammeltitel mit zehn Beiträgen und zahlreichen Rezensionen
212 Seiten, broschiert, ca. S 200.– / ca. DM 30.–

Erika Weinzierl (Hrsg.):

Von der Pastoraltheologie zur praktischen Theologie, 1774—1974

Sieben Referate und Diskussionen – Band 15 der Reihe „Forschungsgespräche des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg"
ca. 232 Seiten, kartoniert, ca. S 238.– / ca. DM 34.–

Franz Kardinal König

Der Mensch ist für die Zukunft angelegt

Analysen — Reflexionen — Stellungnahmen

Franz Kardinal König – einer der führenden Kirchenmänner unserer Zeit, dessen Wort und Urteil in der Öffentlichkeit weit über den kirchlichen Bereich Gehör findet – legt in diesem Band eine Reihe wichtiger Stellungnahmen zu aktuellen Problemen vor.

Themen: Religion und Weltanschauung / Wirtschaft und Sozialpartnerschaft / Politik und Gesellschaft / Kirche in der Welt / Christsein in dieser Zeit.

228 Seiten, Pb., S 175.– / DM 28,50, geb. S 215.– / DM 36.–.

Anton Grabner-Haider

Glaubenssprache

Ihre Struktur und Anwendbarkeit in Verkündigung und Theologie

Die Sprachanalyse untersucht die formale Struktur der Sprache und gibt ein fein differenziertes Instrumentarium an die Hand, den Sprachgebrauch zu kontrollieren, zu verfeinern und damit effektiver zu machen.
Grabner-Haider wendet diese Möglichkeit auf die verschiedenen Nuancierungen der „Glaubenssprache" an und bietet damit jedem, der seinen Glauben bewußter artikulieren will, eine wichtige Hilfestellung an.

178 Seiten, Pb., S 126.– / DM 22.–

Verlag Herder, Wien

NEKEL & FRIEDRICH

ELEKTRONIK IM BÜRO

Schreib- und Rechenmaschinen,
alle Marken und Typen,
Telefonanrufbeantworter,
Rufnummernwähler,
BANDA — Umdrucker, Diktiergeräte,
Fakturiermaschinen und Textverarbeitung.
Eigene Fachwerkstätte.

4020 Linz, Dametzstraße 47, Tel. Nr. 21 7 28

... die Versicherung
für alles, gegen alles.

Oberösterreichische
Landes-Brandschaden
Versicherungsanstalt

Werkstätte für Echt-Antik- und Betonglasfenster und Mosaiken im Kloster S c h l i e r b a c h, OÖ.
A-4553 Schlierbach, OÖ., Telefon 0 75 82 / 27 50

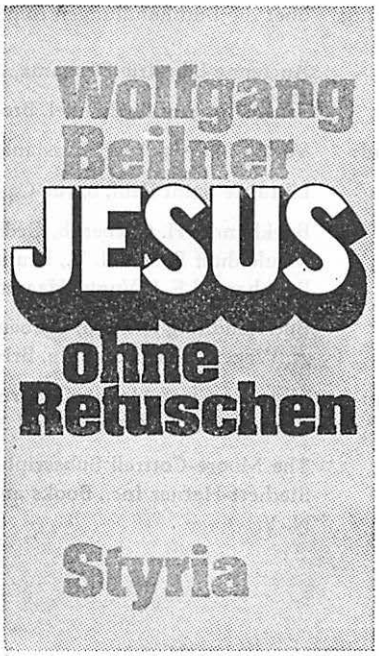
glasmalerei

Neuerscheinungen zur Theologie

Verlag Styria
Graz Wien Köln

203 Seiten, Pappb., S 190.–

In diesem wertvollen Buch wird betend und meditierend nachgedacht über das menschliche Leben und seine letzten Tiefen, und dieses gläubige Nachdenken geht ganz selbstverständlich in das Gebet über. So wird Theologie zum Gebet, und Gebet offenbart sich als die beste Theologie.



332 Seiten, Pappb., S 250.—

Dieses Werk bietet ein Korrektiv zu den vielen Vereinseitigungen, Verkürzungen und Verzerrungen der Person Jesu in der Literatur der letzten Jahre.

Dieses vorliegende neue Jesus-Buch ist eine wertvolle Hilfe für jeden, der — mit oder ohne Amt — von Jesus reden will. Wer nach der Person des Herrn fragt, erhält hier eine sehr klare Orientierung.

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, Kobenhavn.

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

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

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

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

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

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

Bezugspreise ab Jahrgang 1976

	Jahresabonnement	Einzelheft
Österreich	S 165.—	S 48.—
Auslandsbezieher mit Zahler in Österreich	S 200.— (einschließlich 8 % Mehrwertsteuer)	S 58.—
Bundesrepublik Deutschland	DM 28.—	DM 8.—
Schweiz	sfr 33.—	sfr 9.50
Belgien, Luxemburg	bfr 400.—	bfr 120.—
USA	$ 11.—	$ 3.—

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.

Linzer
Theologische Reihe
5. Band

Neuerscheinung

Religion und Tiefenpsychologie

Herausgegeben von Günter Rombold in Zusammenarbeit mit den Professoren der Philosophisch-theologischen Hochschule Linz
152 Seiten, Format 14,8 × 21 cm, Glanzkarton,
ö. S 120.– / DM 18.50

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

Linzer
Theologische Reihe
4. Band

Spiritualität in Geschichte und Gegenwart

Herausgegeben von Johannes Marböck und Rudolf Zinnhobler
189 Seiten, Format 14,8 × 21 cm, Glanzkarton,
ö. S 115.– / DM 18.–

Linzer
Theologische Reihe
3. Band

Der einfache Mensch in Kirche und Theologie

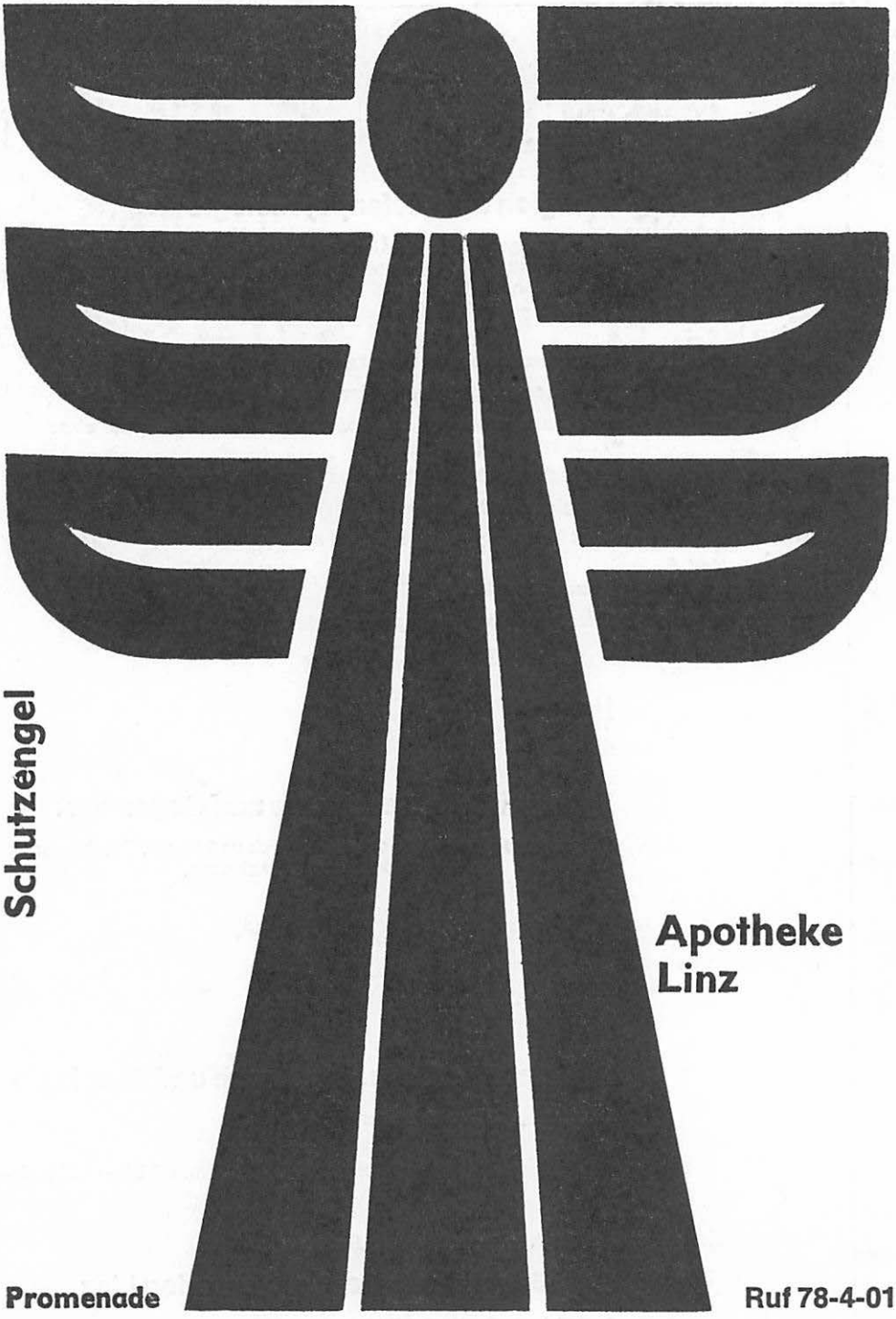
Gesamtredaktion: Kurt Krenn

270 Seiten, 4 Bildseiten, Format 14,8 × 21 cm, öS 98.— / DM 16.—

Erhältlich in jeder Buchhandlung

Oberösterreichischer Landesverlag Linz

A-4010 Linz, Postfach 50



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

Theologisch-praktische Quartalschrift

Aus dem Inhalt:

J. Lenzenweger:	Die „Relevanz" der Kirchengeschichte für die Beurteilung der heutigen kirchlichen Situation
B. Häring:	Reflexionen zur Erklärung der Glaubenskongregation über einige Fragen der Sexualethik
G. Bachl:	Die Analogie des Weiblichen in der Trinität
G. Rombold:	Anmerkungen zur anthropologischen Bedeutung der Arbeit
F. Rauscher:	Probleme einer Missionsgesellschaft
I. Fürer:	Nach der Synode 72 in der Schweiz
A. Schenker:	Das atl Textprojekt des Weltbundes der Bibelgesellschaften

124. Jahr 1976 2. Heft

Inhaltsverzeichnis des zweiten Heftes 1976

	Abhandlungen	Seite
Josef Lenzenweger:	Die „Relevanz" der Kirchengeschichte für die Beurteilung der heutigen kirchlichen Situation	105
Bernhard Häring:	Reflexionen zur Erklärung der Glaubenskongregation über einige Fragen der Sexualethik	115
Gottfried Bachl:	Die Analogie des Weiblichen in der Trinität	127
Günter Rombold:	Anmerkungen zur anthropologischen Bedeutung der Arbeit	140
	Pastoralfragen	
Fridolin Rauscher:	Probleme einer Missionsgesellschaft	148
Ivo Fürer:	Nach der Synode 72 in der Schweiz	160
	Mitteilungen	
Adrian Schenker:	Das atl Textprojekt des Weltbundes der Bibelgesellschaften	167
	Berichte	
Peter Gradauer:	Römische Erlässe und Entscheidungen	169
	Literatur	
	Eingesandte Bücher	174
	Buchbesprechungen	176
	Philosophie, Bibelwissenschaft AT, NT, Kirchengeschichte, Dogmatik, Moraltheologie, Pastoraltheologie, Katechetik/Pädagogik, Homiletik, Spiritualität, Liturgik, Missionswissenschaft, Kunstgeschichte, Verschiedenes.	
	Bezugsbedingungen	letzte Seite

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

Anschriften der Mitarbeiter: Dr. Gottfried Bachl, Hochschulprof,. A-4020 Linz, Freistädter Straße Nr. 30 a. Dr. Ivo Fürer, Bischofsvikar, CH-9000 St. Gallen. DDr. Peter Gradauer, Hochschulprof., A-4020 Linz, Herrenstraße 37. Dr. P. Bernhard Häring, CSsR, Hochschulprof., I-00185 Roma, Via Merulana 31. DDr. Josef Lenzenweger, Univ.-Prof., A-1010 Wien, Franz-Josefs-Kai 29. Dr. P. Fridolin Rauscher WV, Superior, A-3130 Herzogenburg, Walpersdorf. DDr. Günter Rombold, Hochschulprof,. A-4020 Linz, Bockgasse 3. Dr. P. Adrian Schenker OP, Univ.-Prof., CH-1700 Fribourg, 1, Rue de l'Hôpital.

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

JOSEF LENZENWEGER

Die „Relevanz" der Kirchengeschichte für die Beurteilung der heutigen kirchlichen Situation

Das Wort Relevanz[1] ist aus dem Lateinischen über das Französische zu uns gekommen. Es läßt noch das alte Adjektiv „levis" erkennen, von dem das Verbum „levare" = „leichtmachen, aufheben" kommt, das mit dem Präfix „re" versehen wurde. Dieses „re" kann Repetition wie Verstärkung bedeuten. Darum die Übersetzung für „relevare" = „wiederaufheben, erleichtern", im weiteren Sinne „mildern, befreien". Im französischen „relever" begegnet daher auch die Bedeutung „wiederaufheben, in die Höhe richten"; „la moustache relever" heißt „den Schnurrbart hinaufdrehen, aufzwirbeln". In einer weiteren Entwicklung hat das Wort „relever" sogar folgende Bedeutungen erlangt: „tadeln, bekanntmachen, schärferen Geschmack geben", aber auch „hervorheben, herausstreichen, rühmen". Das Partizip „relevant" wird im Deutschen mit „erheblich" wiedergegeben und bedeutet u. a. „schwer genug, um die andere Waagschale zu heben"[2].

Wenn wir die „Relevanz" der Kirchengeschichte für die Beurteilung der heutigen kirchlichen Situation in Betracht ziehen wollen, ist es sicher zweckmäßig, zunächst den Versuch zu unternehmen, die heutige kirchliche Situation innerhalb unserer katholischen Glaubensgemeinschaft in den Blick zu bekommen. Ein solches Unternehmen ist allerdings für den Historiker gefährlich. Er begibt sich damit auf ein Parkett, auf dem zu tanzen, er nicht besonders gut gelernt hat.

Wie sieht man an der Spitze der Kirche die Situation? Papst Paul VI. kommt immer wieder auf die Krise zu sprechen, in der sich die Kirche heute befindet; sie bedeutet ihm eine tiefe und ungeheuchelte Sorge. Man hat den Eindruck, daß er von der großen Verantwortung in dieser schweren Lage oft sehr bedrückt ist[3]. Sein Vorgänger Johannes XXIII. äußerte sich innerhalb der Eröffnungsansprache des Vaticanum II am 11. Oktober 1962:

„In der täglichen Ausübung Unseres apostolischen Hirtenamtes geschieht es oft, daß bisweilen Stimmen solcher Personen unser Ohr betrüben, die zwar von religiösem Eifer brennen, aber nicht genügend Sinn für die rechte Beurteilung der Dinge, noch ein kluges Urteil walten lassen. Sie meinen nämlich, in den heutigen Verhältnissen der menschlichen Gesellschaft nur Untergang und Unheil zu erkennen. Sie reden unablässig davon, daß unsere Zeit im Vergleich zur Vergangenheit dauernd zum Schlechteren abgeglitten sei. Sie benehmen sich so, als hätten sie nichts aus der Geschichte gelernt, die eine Lehrmeisterin des Lebens ist, und als sei in den Zeiten früherer Konzilien, was die christliche Lehre, die Sitten und die Freiheit der Kirche betrifft, alles sauber und recht zugegangen.

Wir aber sind völlig anderer Meinung als diese Unglückspropheten, die immer das Unheil voraussehen, als ob die Welt vor dem Untergang stünde. In der gegenwärtigen Entwicklung der menschlichen Ereignisse, durch welche die Menschheit in eine neue Ordnung einzutreten scheint, muß man viel eher einen verborgenen Plan der göttlichen Vorsehung erkennen. Dieser verfolgt mit dem Ablauf der Zeiten, durch die Werke der Menschen und meistens über die Erwartungen hinaus sein eigenes Ziel, und alles, auch die entgegengesetzten menschlichen Interessen, lenkt er weise zum Heil der Kirche"[4].

Tatsächlich leben wir in einer Periode eines ungeheuren Umbruchs, wohl des größten seit der Reformation. Er wurde durch das Vaticanum II eingeleitet. Wären die Schleusen auf dem Konzil nicht geöffnet worden, hätte es vielleicht zu einem noch viel

---

[1] Für den Hinweis auf die sprachlichen Zusammenhänge bin ich besonders Herrn Prof. Dr. Robert *Schroeter*, Bochum, von der Abt. für Philologie verpflichtet.

[2] S. Friedrich *Kluge* / Walter *Mitzka*, Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache (Berlin [19]1963), 171; für den Hinweis auf die Bedeutung dieses Wortes, den mir Herr Prof. Dr. Richard *Schaeffler*, Bochum, gegeben hat, bin ich besonders dankbar.

[3] Bei vielen Gelegenheiten sprach der Papst davon. Eine solche Äußerung fiel z. B. auch anläßlich einer Ansprache an die Bischöfe und Dechanten der Diözese Linz am 25. April 1973, an der ich selber teilnahm.

[4] Mario von *Galli* / Bernhard *Moosbrugger*, Das Konzil und seine Folgen (Frankfurt 1966), 25. Vgl. auch „Humor und Weisheit Johannes des Guten", gesammelt von Henri *Fresquet* (Frankfurt 1965), 93.

gefährlicheren Dammbruch kommen können. Die Kirche erntete für ihr mutiges Vorgehen auf dem Konzil von mancher Seite Lob und Tadel. Die negativen Stimmen bedienen sich immer einer größeren Lautstärke als die positiven. Zwei Gruppen von Kritikern stehen sich extrem gegenüber. Den einen geht der Anpassungsprozeß viel zu langsam, und die anderen befürchten, es könne alles in Zweifel gezogen werden und dann zusammenbrechen. Vereinzelt — gar nicht selten von solchen, die außerhalb der Kirche stehen — wird sie auch gelobt, weil sie, wie man sagt, nichts überstürzt und so zum allgemeinen Wohlbefinden der Menschheit durch ihr heute vielerorts erkennbares Bemühen um den Weltfrieden maßgeblich mitbeiträgt.

Was sagt dazu die Kirchengeschichte? Sie kann tatsächlich in dieser Lage Hilfen anbieten, und zwar ganz im Sinne des Wortes „relever", indem sie

1. aufrichtet und stützt,
2. noch immer vorhandene Schwächen aufzeigt und
3. ehrliches Bemühen anerkennt.

Die Kirchengeschichte befindet sich dabei in einer besonderen Lage. Sie ist nämlich einerseits theologisches Fach und andererseits historische Wissenschaft. Sie ist in der Theologie sozusagen das „Fenster zur Wirklichkeit, zur Welt". In der systematischen Theologie wird uns Wissen darüber verabreicht, wie alles sein sollte. In der Kirchengeschichte erfahren wir — allerdings auch nur in Annäherungswerten —, wie es wirklich gewesen ist. Sie hat die Aufgabe, zusammen mit der Bibelwissenschaft aufzuzeigen, wie Christi Lehre in der Zeit verwirklicht wurde. Damit gewinnt sie auch eine kritische Funktion. Im Sinne des Galaterbriefes (bes. 5, 6) hilft sie uns nämlich zu unterscheiden zwischen εὐαγγέλιον und περιτομή, zwischen der Frohbotschaft und der Beschneidung, die aus menschlicher Überlieferung kommt. Dabei wird gerade die Kirchengeschichte für Tradition ein besonderes Verständnis haben können und müssen; bei aller Hochschätzung der Überlieferung aber auch immer zugeben, daß Tradition überprüfbar und aufhebbar ist. Für die Kirchengeschichte gilt das gleiche wie für die Historie im allgemeinen, über deren Bedeutung sich Friedrich Nietzsche im Vorwort zum 2. Stück der „Unzeitgemäßen Betrachtung" äußerte: „Gewiß, wir brauchen *Histo*rie, aber brauchen sie anders als der verwöhnte Müßiggänger im Garten des Wissens sie braucht, mag derselbe auch vornehm auf unsere derben und anmutslosen Bedürfnisse und Nöte herabsehen, d. h. wir brauchen sie zum Leben und zur Tat, nicht zur bequemen Abkehr vom Leben und von der Tat oder gar zur Beschönigung des selbstsüchtigen Lebens und der feigen und schlechten Tat"[5].

Weil der Gegenstand der Kirchengeschichte die von Christus gestiftete Kirche ist — also eine sichtbare geschichtliche Größe —, die nicht bloß aus den wahrhaft Gläubigen und Prädestinierten besteht, weil die Kirchengeschichte das „Divinum" und das „Humanum" in der Kirche aufzeigt, genauer im „Humanum" das „Divinum", ist ihre theologische Komponente klar erkennbar. Da die Kirchengeschichte sich der historisch-kritischen Methode bedient und daher vor allem an die Quellen gebunden erscheint, handelt es sich bei ihr auch um Geschichtswissenschaft im engeren Sinne des Wortes. Jenseits der Quellen beginnt nämlich der Roman[6]. Auch die Kirchengeschichte muß sich daher zunächst mit der gewissenhaften und genauen Erhebung der Tatsachen beschäftigen und muß sich anschließend den Sinnzusammenhängen zuwenden, d. h. die Ideen, die hinter dem Geschehen stehen, aufzudecken versuchen. Der umgekehrte Weg wäre Geschichtskonstruktion, nicht Geschichtsforschung.

---

[5] Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben (erstmals erschienen Leipzig 1874), jetzt zugänglich in Friedrich *Nietzsche*, Werke, Kritische Gesamtausgabe, 3. Abt., I. Bd., hg. v. Giorgio Colli / Mazzino Montinari (Berlin - New York 1972), 241.

[6] Vgl. Hubert *Jedin* in seiner Gastvorlesung an der Herz-Jesu-Universität in Mailand am 5. April 1967; veröffentlicht in „Kirchengeschichte heute", hg. von Raymund Kottje (Trier 1970), 81.

1. In dieser Zeit der Krise kann also unsere Wissenschaft tadelnde, aber auch anerkennende Beiträge leisten. Unsere Disziplin vermag der Kirche, wenn sie sich angeschlagen fühlt, Hilfe zu bieten, damit sie sich immer tapfer in die Höhe richtet, neuen Mut faßt und frohen Herzens ihre Blicke in die Zukunft wendet. Nach dem hohen Ansehen, das die Kirche in der unmittelbaren Nachkriegszeit hierzulande genossen hat, setzte eine rückläufige Bewegung ein, die z. B. in der abnehmenden Zahl der Kirchenbesucher Ausdruck findet, wenn wir auch bemerken müssen, daß derartige Beobachtungen sicherlich noch kein letztes Auskunftsmittel über den wirklichen Grad der Religiosität sind. Die Kirche wird heute wieder offen angefeindet, ihre Privatisierung, ja Abschaffung verlangt, ihre Äußerungen zu aktuellen Fragen der Sittlichkeit in der Öffentlichkeit werden häufig abgelehnt. Sie wird beschimpft und verspottet. Wenn der katholische Geistliche Shtjefen Kurti in Albanien wegen Spendung der Taufe zum Tode verurteilt wird, löst das keineswegs allgemeine Entrüstung wegen Verletzung der Religionsfreiheit aus. Man nimmt davon kaum Notiz. Wer am Roten Platz in Moskau Bibeln verteilt, wird verhaftet, allerdings — wie die Zeitungen berichten — nur vorübergehend. Die Gewissensfreiheit wird in nicht wenigen Ländern grausam unterdrückt. Kaum jemand regt sich darüber auf. Man darf sich keinen Täuschungen hingeben: das öffentliche Ansehen der Kirche war schon größer. Was sagt dazu die Kirchengeschichte?

Perioden der Verfolgung und Unterdrückung haben der Kirche aufs Ganze gesehen manchmal besser getan als solche der Ruhe, des damit verbundenen Wohlstandes und der Versuchung zur Macht. In der Auseinandersetzung mit der griechischen Philosophie war die junge Kirche der Sklaven und Ungebildeten lebensgefährlich bedroht. Aus diesem Kampf entstand jedoch eine Begegnung, der wir die theologische Reflexion der zum Teil geistig sehr bedeutenden Kirchenväter verdanken. Die zeitweise blutigen Verfolgungen im Römischen Reich führten der Kirche in der Folgezeit im allgemeinen bessere Anhänger zu als die Zeit nach der Konstantinischen Wende, die das Einströmen vieler Opportunisten zur Folge hatte.

Die harte Bedrängnis, die u. a. die Iren durch die Engländer seit der Reformation, die man ihnen aufzwingen wollte, erlebten, hatte auch ihre guten Wirkungen. Viele Auswanderer nach Übersee, die irischer Herkunft waren, haben vor allem in Nordamerika den Boden für die katholische Kirche bereitet.

Die Französische Revolution forderte der Kirche viele Opfer ab. Nicht wenige ihrer Vertreter mußten in die Verbannung gehen oder wurden guillotiniert. Man denke an die schrecklichen Septembermorde des Jahres 1792. Die Revolution fraß schließlich auch ihre eigenen Kinder auf. Jean Baptiste Gobel, der aus dem Elsaß stammende und im Germanikum ausgebildete Bischof von Paris, war einer der ersten Geistlichen, der den Eid auf die Zivilkonstitution leistete. Er erschien am 7. September 1793 im Konvent, legte öffentlich seine geistlichen Abzeichen nieder und nahm drei Tage später in Notre-Dame am Fest der Göttin Vernunft teil. Als Robespierre wieder die Existenz eines höchsten Wesens und die Unsterblichkeit der Seele beschließen ließ, wurde der gewesene Bischof wegen Atheismus zum Tode verurteilt und am 13. April 1794 hingerichtet. Er hat allerdings auf dem Weg zu seiner Exekution an der Pforte des Gefängnishofes reumütig die Absolution erbeten[7]. Die Französische Revolution hat aber andererseits geholfen, daß das französische Staatskirchentum überwunden wurde und daß das Ideal der Freiheit, auch der Religionsfreiheit, sich selbst in nichtkatholischen Ländern durchgesetzt hat.

Wir dürfen also hoffen, daß auch unsere Zeit eine Klärung herbeiführt, die uns reifer macht und unseren Blick schärft für die Unterscheidung zwischen dem εὐαγγέλιον und der περιτομή. Solange in der innerkirchlichen Auseinandersetzung die Botschaft

[7] Vgl. Andreas *Steinhuber*, Geschichte des Kollegium Germanikum-Hungarikum in Rom, II. Bd. (Freiburg i. Br. ²1906), 230—232.

des Herrn im vollen Umfang bejaht wird, braucht uns nicht bange zu sein, im Gegenteil, der Herr ruft uns wie den Aposteln im Schiff während des Sturmes am See Genesareth zu: „Was seid ihr so furchtsam, habt ihr noch keinen Glauben?" (vgl. Mk 4, 40, Mt 8, 25 u. Lk 8, 25). Wir haben uns seit der Reformation in der Theologie weithin auf die Bewahrung des ererbten Glaubens vielfach in der Sicht von damals beschränkt, die Mauern befestigt, den Besitzstand gesichert. Oberster Grundsatz schien zu sein: „nihil innovetur".

Natürlich hat die Tradition ihren Wert. Wir dürfen sie nicht einfach über Bord werfen, aber es besteht kein Anlaß, sich aufzuregen, wenn von Zeit zu Zeit alte Zöpfe abgeschnitten werden, damit nicht durch allzuviel Tradition die Botschaft Christi überwuchert wird. Die Kirchengeschichte vermag uns Hilfen zu bieten, so daß wir das Zeitbedingte an der Kirche zu erkennen vermögen, es dort, wo es zweckmäßig ist, anerkennen, aber auch rechtzeitig die Kraft haben, davon abzusehen. Die Kirchengeschichte zeigt uns, daß sich die Kirche wiederholt im Verlauf ihrer Geschichte rechtzeitig an der Botschaft Christi selber aufrichten konnte.

Ambrosius von Mailand sah es als selbstverständlich an, daß Germanen, die Christen geworden waren, auch den Anschluß an das Imperium Romanum suchen sollten. Darum ermunterte er die Markomannenkönigin Frigitil, die sich zum Christentum bekehren wollte, ihren Gemahl zu überreden, er möge mit den Römern Frieden schließen, wie uns Paulinus im 36. Kapitel der Biographie des Ambrosius berichtet[8].

Hundert Jahre später hat die Kirche bereits Anschluß an die jungen Germanen gefunden. Chlodwig ließ sich taufen (498 Reims). Odoaker verabschiedete sich von Severin (476) und zeigte damit seine Verbundenheit mit der Kirche. Die Symbiose von Christentum und Germanentum hat zu jener Ausformung der Kirche geführt, die sich bald darauf im „Heliand" offenbarte. Das sicherte ihr lange Zeit auch den Zugang zum Gemüte ihrer Gläubigen. Freilich hatte dies auch eine Verquickung mit der Welt von damals zur Folge, die bald darauf den Protest weiter Kreise hervorrief. Man denke an die aus der Kirche hinausgewachsenen Bewegungen der Katharer und Waldenser, vergesse aber auch nicht Franz von Assisi, Klara, Anton von Padua und Bonaventura, die sich bemühten, den Geist der Armut und Gewaltlosigkeit in der Kirche lebendig zu erhalten. Die Rückbesinnung auf die Botschaft Christi hat auch in dieser Zeit viele Nichtchristen dazu befähigt, von der Macht inneren Abstand zu bewahren. Selbst in der neueren Zeit haben wir solche Beispiele erlebt. Im nachhinein erkennen wir z. B. klar, daß der Kirchenstaat im Umfang von 1815 der Kirche heute mehr Belastung als Hilfe wäre; daß das Nüchternheitsgebot vor der hl. Kommunion zwar ein Zeichen tiefer Ehrfurcht, aber nicht göttlicher Einsetzung war — die Beispiele lassen sich leicht vermehren.

2. Das Wort „relever" bedeutet auch „sich kritisch äußern", ja „tadeln". Wenn wir uns eine offene Sprache erlauben, die aber keineswegs verletzen will, so folgen wir damit u. a. Joseph Lortz, der bei seinem ersten Vortrag im Dienste der Una Sancta nach dem zweiten Weltkrieg im Zusammenhang mit den Ursachen der Reformation äußerte: „Wir üben die Kritik wohl an der Kirche, aber wir sprechen sie nicht aus *gegen* die Kirche, sondern *für* sie, die unsere Mutter ist, aus der wir leben, beten und opfern"[9].

---

[8] *Migne*, PL 14 (Parisiis 1882), 42; vgl. Jean *Mesot*, Die Heidenbekehrung bei Ambrosius von Mailand (= Bd. VII der Supplemente der Reihe NZM) (Schöneck/Beckenried 1958), 55.

[9] Die Reformation als religiöses Anliegen heute, 4 Vorträge im Dienste der Una sancta (Trier 1948), 34; vgl. in der jüngsten Zeit eine durch die kath. Nachrichtenagentur „Prensa Asociada" von Spanien veröffentlichte Predigt des Bischofs Gabino Diaz-Merchan von Oviedo, in der dieser sagte: „Eine konstruktive Kritik der Gläubigen an ihrer Kirche ist notwendig und das Fehlen einer innerkirchlichen Kritik kann ein Zeichen fehlender Liebe zu Christus und der Kirche sein" (Kath.-Press, Nr. 107, v. 9. 5. 1973, 6).

Die so hartnäckig festgehaltenen Strukturen der Kirche stören nicht wenige Gemeindemitglieder. Am Vaticanum II waren deutlich zwei entgegengesetzte Strömungen spürbar. Die eine wird durch das Dekret „Apostolicam actuositatem" über das Apostolat der Laien vertreten, für das Bischof Franz Hengsbach (Essen) dreimal als Berichterstatter beim Konzil aufgetreten ist. Es steht fest, daß alle Glieder der Kirche zum Apostolat berufen sind. Freilich muß dieses Apostolat der Gesamtkirche eingeordnet sein. Daher ist diese Zusammenarbeit zwischen den verschiedenen Apostolatsunternehmungen in geeigneter Weise von der Hierarchie zu regeln[10]. Die andere Tendenz zeigt eine episkopalistische Ausrichtung. Die Bischöfe empfanden ihre „potestas collegialis una cum papa" als gebührenden Machtzuwachs[11], ebenso wie die Abschaffung der Unterscheidung zwischen absetzbaren und unabsetzbaren Pfarrern[12]. Eine Veränderung der Strukturen ist also zum Teil erfolgt, aber nur auf der unteren Ebene. Erhalten geblieben ist klar der Zentralismus. Wenn auch bescheidene, nur in einer bestimmten Hinsicht klar gezielte Ansätze zur Internationalisierung der Kurie nicht zu verkennen sind, zeigen doch z. B. die in jüngster Zeit veröffentlichten Normen für die Bestellung der Bischöfe[13], wie man in Zukunft verfahren will. Die Schlüsselstellung des oft zu wenig informierten, der Landessprache nicht immer in ausreichendem Maße mächtigen Nuntius wurde zementiert.

Warum die Angst vor einer breiteren Streuung des Wahlrechtes, wie sie schon z. B. Bischof Josef Stroßmayer beim Vaticanum I gefordert hat[14]? Offenkundige Mißbräuche sollten von vornherein durch geeignete Bestimmungen ausgeschlossen werden. So müßte u. a. das Eingreifen des Staates, vor allem diktatorischer Systeme nicht nur des Westens, sondern auch des Ostens, verhindert werden oder die Wahl eines Mannes, dessen guter Ruf nicht über jeden Zweifel erhaben ist. Warum sollte man nicht bei der Beurteilung der Kandidaten von jenen Eigenschaften ausgehen, die schon in Tit 1, 5–9 und 1 Tim 3, 1–7 genannt werden? Wieso setzt überhaupt hier eine solche Vergeßlichkeit ein? Die Kirchengeschichte könnte bei einer Umgestaltung des Systems tatsächlich wertvolle Hinweise bieten.

Im 1. Jahrtausend erfolgte die Wahl der Bischöfe und auch der Päpste durch Klerus und Volk[15]. War es nicht ein guter Griff, als der Katechumene Ambrosius in Mailand (374) oder der frühere Manichäer Augustinus in Hippo (395) oder der verheiratete Synesius von Kyrene in der Ptolemais (410) gewählt wurden? Die meisten hl. Bischöfe, die jetzt im Kalendarium der Kirche stehen, stammen aus dem 1. Jahrtausend, u. a. Ulrich von Augsburg, der erste päpstlich kanonisierte Heilige. Gewiß, Mißbräuche bei der Wahl haben vor allem in der Westkirche zu einer Beschränkung des Wahlrechts

---

[10] Art. 23–26, veröffentlicht in: Das II. Vatikanische Konzil, Konstitutionen, Dekrete und Erläuterungen, lateinisch und deutsch, Teil II. Ergänzungsband zum LThK² (Freiburg 1967), 668–685; vgl. dazu auch Einleitung und Kommentar von Ferdinand *Klostermann*, ebd., 585–701.

[11] Art. 4, Decretum de pastorali episcoporum munere in ecclesia, vielfach nach den Anfangsworten „Christus Dominus" zitiert, ebd. 152 f.

[12] Art. 31, ebd. 212–215; vgl. zu diesem und dem Vorhergehenden Einleitung und Kommentar von Klaus *Mörsdorf*, ebd. 127–247.

[13] Normae de promovendis ad episcopale ministerium in ecclesia Latina, veröffentlicht in: AAS 64 (1972), 386–391.

[14] Bei der Generalkongregation am 24. Jänner 1870 gelegentlich der Besprechung des Schemas de episcopis; vgl. Johann *Friedrich*, Geschichte des Vatikanischen Konzils III (Bonn 1887), 463, und Theodor *Granderath* / Konrad *Kirch*, Geschichte des Vatikanischen Konzils II (Freiburg 1903), 173–175; vgl. dazu die Beiträge von Heribert *Schmitz*, in TThZ 79 (1970), 230–249, und Giuseppe *Alberigo*, Rudolf *Schnackenburg*, Hervé-Maria *Legrand*, Anton *Weiler* in: Concilium 8 (1972), 477–489, 494–500, 528–532, sowie z. B. Franz *Nikolasch*, Bischofswahl durch alle, Konkrete Vorschläge (Graz 1973).

[15] Vgl. den jüngsten Aufsatz von R[oger] *Gryson* „Les élections ecclésiastiques au IIIe siècle" in: RHE 68 (1973), 353–404.

auf den höheren Klerus geführt. Die Kardinäle übernahmen die Papstwahl[16] und die Domkapitulare die Besetzung der Bischofsstühle[17], soweit sich das der Papst nicht selbst vorbehalten hatte[18].

Das von Christus grundgelegte und schon seit der Zeit der Apostel vorhandene Amt der Vorsteher in der Kirche hat erst allmählich seine Entfaltung erfahren, und zwar nicht zuletzt in Nachahmung weltlicher Herrschaftsformen[19]. Es wäre gewiß ein Unrecht anzunehmen, nur der Machthunger habe zur Machtentfaltung beigetragen. Die Verkündigung des Evangeliums zu sichern, war das ursprüngliche Bestreben. Im Laufe der Zeit aber ließ man sich doch auch von den Kindern dieser Welt in nicht geringem Maß anstecken. Weil die weltlichen Herrscher auf Lebenszeit ihr Amt ausübten, wurde diese Auffassung auch ins Kirchenrecht übernommen. Paul VI. hat zwar für sich selbst eine Altersgrenze auf Grund eines eingeforderten Votums abgelehnt[20], aber doch den Bischöfen[21] und Kardinälen Altersgrenzen gesetzt[22], die vielfach die Bischöfe dann auch ihren Pfarrern vorschrieben[23].

Spräche nicht manches dafür, kirchliche Vorsteher nur auf Zeit zu wählen? Freilich sollte es eine Periode sein, in der der Erwählte ein Programm entwickeln kann und nicht von der Gunst seiner Wähler abhängig ist. Meiner unmaßgeblichen Meinung nach wäre an etwa 10 bis 12 Jahre zu denken. Das hätte nicht nur den Vorteil, daß

---

[16] Nikolaus II. übertrug auf der Lateransynode im April 1059 den Kardinalbischöfen das Vorschlagsrecht, anschließend sollten die „clerici cardinales" beigezogen werden, „reliquus clerus et populus ad consensum novae electionis accedant"; s. Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus, hg. v. Carl *Mirbt* / Kurt *Aland* I (Tübingen ^{6}1967), 278—280, Nr. 540; MG, LL Sect. IV, Constitutiones imperatorum (Berolini 1897), 382, bzw. *Mansi* XIX (Firenze 1774, Nachdruck Graz 1960), 903; vgl. Hans Georg *Krause*, Das Papstwahldekret von 1059 und seine Rolle im Investiturstreit (= Studi Gregoriani VII, Roma 1960); im Kanon „Licet de vitanda" wurde unter Alexander III. auf der 3. Lateransynode 1179 die 2/3-Majorität der Kardinäle festgelegt, von den anderen Wählern war nicht mehr die Rede, siehe *Mirbt/Aland*, 305, Nr. 590; Decreta Conciliorum oecumenicorum ed. Josephus *Alberigo*, Perikles - G. *Joannou*, Claudius *Leonardi*, Paulus *Prodi*, Hubertus *Jedin* (Basileae 1962), 187; Corpus iuris canonici ed. Emilius *Friedberg* II (Leipzig 1879, Nachdruck Graz 1955), 51; *Mansi* XXII (Firenze 1770, Nachdruck Graz 1961), 217 s.; Gregor X. hat auf dem II. Konzil von Lyon (1274) durch die Dekretale „Ubi periculum maius" die Papstwahl im Konklave angeordnet: siehe *Mirbt/Aland*, 455 f, Nr. 744; *Alberigo*, 290—293; *Friedberg*, II, 946—949; *Mansi* XXIV (Firenze 1780, Graz 1961), 82—86; vgl. zum Ganzen vor allem *Plöchl* I (Wien ^{2}1960), 134—138, 312—317, und III (Wien 1959), 113—125.

[17] *Alberigo*, 179, u. *Mansi* XXI (Firenze 1776, Nachdruck Graz 1961), 533.

[18] Klemens VI. reservierte sich z. B. am 5. Mai 1343 alle Bistümer und einträglicheren Abteien: Acta Pataviensia Austriaca I., hg. v. Josef *Lenzenweger* (Wien 1974) 212; Bernard *Guillemain*, La cour pontificale d'Avignon 1309—1376 (Paris ^{2}1966), 104—107 u. G[uillaume] *Mollat*, Les papes d'Avignon (1305—1378) (Paris ^{10}1964), 42; Clement VI. (1342—1352), Lettres closes, patentes et curiales, publ. par Eugène *Déprez* I/1 (= Bibliothèque des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome, 3, serie, III/1), (Paris 1901), 39, n. 173.

[19] Bernhard v. Clairvaux ermahnte in „De Consideratione" Papst Eugen III. und warnte ihn vor der Macht. Wenn er diese wahrnehme, dann müsse er ihm zurufen: „In his successisti non Petro, sed Constantino": *Mirbt/Aland*, 302, Nr. 584, u. PL 182 (Parisiis 1862), 776.

[20] Wenn die „periti" jedoch die Befürchtung aussprachen, eine Resignation des Papstes könne zum Schisma führen, haben sie doch auch — natürlich ohne es zu wollen — ein gewisses Mißtrauen gegenüber dem eventuell zurücktretenden Papst zum Ausdruck gebracht, denn es hinge ja nur von diesem ab, ob er sich zu einer schismatischen Aktion mißbrauchen ließe.

[21] Die zunächst beim Konzil im Art. 21 des Dekretes über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche „Christus dominus" (veröffentlicht in: LThK, Das II. Vatikanische Konzil, Dokumente und Kommentare, Teil II [Freiburg 1967], 187) in noch unbestimmter Weise angedeutete Altersgrenze wurde durch das Motu proprio „Ecclesiae sanctae" vom 6. Aug. 1966, Art. 11, auf 75 Jahre festgelegt: AAS 58 (1966), 762.

[22] Motu proprio „Ingravescentem aetatem" vom 21. Nov. 1970: AAS 62 (1970), 810—813.

[23] Z. B. für die Erzdiözese Paderborn mit einer Verfügung vom 1. März 1971: Kirchliches Amtsblatt für die Erzdiözese Paderborn, Jg. 114 (1971), Stück 5, Nr. 72/IV.

man Vorsteher, die sich als ungeeignet entwickelten, wieder verabschieden könnte, sondern daß auch Amtsträger, die schwer unter der Last ihrer Verantwortung tragen, sich mit Anstand zurückziehen könnten, wenn sie sich der Sache nicht mehr gewachsen fühlten. Kalamitäten, wie sie z. B. der halsstarrige Papst Urban VI. (1378—1389) der Kirche in besonders schwerer Zeit bereitet hat, so daß ihm alle Kardinäle davongelaufen sind und er fünf von ihm neu ernannte glaubte hinrichten lassen zu müssen, weil sie ihn unter Kuratel stellen wollten[24], wären vielleicht der Kirche erspart geblieben. Gewiß, übereilte Veränderungen herbeizuführen, wäre nicht klug und der Kirche, die in Jahrhunderten denkt, nicht zuzumuten.

In den meisten Ländern Europas ist aber schon mehr als 50 Jahre die republikanische Staatsform eingeführt, und die geistlichen Fürstentümer in Deutschland sind bereits 170 Jahre — nicht sehr zum Verdruß der römischen Kurie — säkularisiert. Es wäre also an der Zeit, alle herrscherlichen Formen der Ausübung des Hirtenamtes einer Überprüfung zu unterziehen.

Natürlich ist hinsichtlich der Verkündigung der Frohbotschaft immer wieder eine Anpassung der Form an die gegebenen Verhältnisse erforderlich. Sie erfolgt in unserer Zeit jedoch sehr zögernd. Bei aller Hochschätzung der scholastischen Philosophie, der wir beachtliche Denkleistungen und die Erklärung vieler mit Theologie zusammenhängender Begriffe und Probleme verdanken, muß zugegeben werden, daß die Menschen unserer Tage nicht mehr in solchen Kategorien denken. Ist es also wirklich so verwerflich, wenn z. B. für den Vorgang, den das Lateranense IV durch die adjektivisch-partizipielle Form von „transsubstantiatio" wiedergibt[25] unter der Aufrechterhaltung des gleichen Inhaltes, ein anderes Wort gesucht wird, das den Menschen unserer Tage den Zugang zu diesem Geheimnis erleichtert? Wolfgang Beinert fragt z. B., ob man nicht dafür „transsignificatio" sagen könnte[26].

Fachausdrücke oder historische Feststellungen von Konzilien sind nicht direkt Gegenstand dogmatischer Definition. Das Konzil von Trient erklärte in seiner 14. Sitzung u. a. über das Bußsakrament: Die geheime sakramentale Beichte wurde von den heiligen und altehrwürdigen Vätern mit großer Übereinstimmung empfohlen; sie wurde von Anfang an in der Kirche geübt[27]. Bernhard Poschmann konnte nachweisen, daß in der Kirche der ersten Jahrhunderte die Privatbeichte keineswegs als geboten angesehen wurde[28]. Es ist also wünschenswert, daß wir in Zukunft noch mehr Kräfte dafür einsetzen, die Botschaft Christi in einer unserer Zeit verständlichen Sprechweise darzubieten. Hätte man z. B. dem „Holländischen Katechismus" trotz zugegebener Mängel nicht doch eine positivere Einstellung für dieses der Sprache unserer Tage so entsprechende Glaubensbuch entgegenbringen können[29]? War es noch nicht

---

[24] Franz X. *Seppelt* / Georg *Schwaiger*, Das Papsttum im Spätmittelalter und in der Renaissance (= Franz X. Seppelt, Geschichte der Päpste IV) (München ²1957), 191—193 u. 204.

[25] Cap. 1: „Jesus Christus, cuius corpus et sanguis in sacramento altaris sub speciebus panis et vini veraciter continentur transubstantiatis, pane in corpus, et vino in sanguinem": *Mirbt/Aland* 312, Nr. 602; *Alberigo* 206 u. *Mansi* 22, 981 s.

[26] Neue Deutungsversuche der Eucharistielehre und das Konzil von Trient (mit ausgezeichneten tabellarischen Zusammenstellungen), in: Theologie und Philosophie, Jg. 46 (1971), 342—363; Zum Beispiel Transsignifikation, Skizze über die Möglichkeit und Notwendigkeit dogmatischer Neuinterpretation, in: ThPQ 118 (1970), 313—326, und Die Enzyklika „Mysterium fidei" sowie neue Auffassungen über die Eucharistie, in: ThQ 147 (1967), 159—176.

[27] Cap. 5: Ceterum, quoad modum confitendi secreto... a sanctissimis et antiquissimis Patribus magno unanimique consensu secreta confessio sacramentalis, qua ab initio ecclesia sancta, usa est, fuerit semper commendata." *Alberigo* 682, und Concilium Tridentinum, ed. Societas Goerresiana (Friburgi 1961), VII/1, 349 s.

[28] Zuletzt Poenitentia secunda (Bonn 1940, Neudruck 1964); darauf hat *H. Jedin* in der bereits erwähnten Gastvorlesung (s. Anm. 6) 42, bes. hingewiesen.

[29] S. Erklärung der Kardinalskommission über den „neuen" Katechismus vom 15. Oktober 1968: Ergänzung zur Glaubensverkündigung für Erwachsene, Deutsche Ausgabe des Holländischen Katechismus (Freiburg 1969), 5—14.

genug, daß Hermann Schell in Würzburg[30] mit seinen bahnbrechenden Veröffentlichungen ebenso wie Nivard Schlögl[31] und Anton Günther von Wien auf den „Index librorum prohibitorum" gekommen sind[32] und Galileo Galilei nach seinem Widerruf zu lebenslanger Konfinierung verurteilt wurde[33], um von Beispielen aus dem Mittelalter nicht zu reden? Gott sei Dank ist heute der Typ des allwissenden Theologen im Absterben begriffen[34].

3. Nicht nur kritische Stellungnahme kennt die Kirchengeschichte, nein auch dankbar-anerkennende und lobende.

Hinsichtlich der Beurteilung der Reformation sind wir in unseren Tagen doch einen bedeutenden Schritt vorwärts gekommen. Augustin Bea, der nach seinem Rücktritt als Rektor des Römischen Bibelinstituts auch zur Überraschung des Jesuiten-Generals noch zum Präsidenten des Sekretariats zur Förderung der Einheit der Christen und zum Kardinal erhoben wurde[35], und im deutschen Sprachgebiet Josef Lortz haben in dieser Hinsicht Verdienste erworben[36], die nicht immer genügend anerkannt wurden.
Nach 400 Jahren ist das Gespräch zwischen den christlichen Konfessionen des Abendlandes, nach 900 Jahren das mit christlichen Konfessionen des Morgenlandes wieder in Gang gekommen. Die Erkenntnis, daß 1054 beim endgültigen Sichtbarwerden des Bruches mit der morgenländischen Kirche beide Teile Schuld auf sich geladen haben,

---

[30] Mit Dekret vom 15. Dezember 1898 wurden folgende Bücher zensuriert: „Die Katholische Dogmatik in 6 Büchern"; „Der Katholizismus als Princip des Fortschritts"; „Die mögliche Wahrheit des Christentums in 4 Büchern" sowie „Die Neue Zeit und der alte Glaube, eine culturgeschichtliche Studie (Index librorum prohibitorum, hg. im Auftrage Pius XII. [1948], 431).

[31] Mit Dekret vom 16. November 1921 bzw. 17. Mai 1922 wurden die Werke zensuriert: „Die heiligen Schriften des neuen Bundes" und „Die heiligen Schriften des alten Bundes", 1. Bd.: (ebd. 432).

[32] Mit Dekret vom 8. Jänner 1857 wurden folgende Werke indiziert: „Euristheus und Heracles, metalogische Kritiken und Meditationen"; „Die Juste-Milieus in der deutschen Philosophie gegenwärtiger Zeit"; „Peregrin's Gastmahl, ein Idylle in eilf Octaven aus dem deutschen wissenschaftlichen Volksleben mit Beiträgen zur Charakteristik europäischer Philosophie in alter und neuerer Zeit"; „Süd- und Nordlichter am Horizont speculativer Theologie, Fragment eines evangelischen Briefwechsels"; „Der letzte Symboliker, eine durch die symbolischen Werke nach J. A. Möhler's und F. C. Beur's veranlaßte Schrift, in Briefen"; „Thomas a Sucrupulis, zur Transfiguration der Persönlichkeits-Pantheismen neuester Zeit"; „Vorschule zur speculativen Theologie des positiven Christenthums und Briefe, 1. Abtheilung: Die Creationstheorie; 2. Abtheilung: Die Incarnationstheorie"; „Janus-Köpfe, für Philosophie und Theologie" (zusammen mit Johann Heinrich Pabst herausgegeben) und „Lydia, philosophisches Taschenbuch als Seitenstück zu A. Ruge's ‚Akademie'" (zusammen mit Johann Emanuel *Veith* herausgegeben); vgl. dazu Eduard und Maria *Winter*, Dompredigter Johann Emanuel Veith und Kardinal Friedrich Schwarzenberg. Der Güntherprozeß in unveröffentlichten Briefen und Akten (Wien 1972) (= Österr. Akademie der Wissenschaften Phil. Hist. Klasse, Sonderband 282/2); vgl. Index, 207; Joseph *Pritz*, Glauben und Wissen bei Anton Günther (= Wiener Beiträge zur Theologie IV), Wien 1963, u. *ders.*, Wegweisung zur Theologie, Briefe Anton Günthers an Johann Nepomuk Ehrich mit einer Einleitung (= Wiener Beiträge zur Theologie, XXXVII), Wien 1971.

[33] Friedrich *Dessauer*, Der Fall Galilei und wir — Abendländische Tragödie (Frankfurt[4] 1957).

[34] Man fühlt sich an solche bei der Lektüre des Tagebuches von Anne Frank (Frankfurt [34]1972, 83) erinnert; sie schildert Frau von Daan, eine arme jüdische Mitgefangene: „Die gnädige Frau . . . redet . . . ohne Punkt und Komma, ob jemand zuhört oder nicht, dafür interessiert sie sich nicht, darauf kommt es nicht an. Sie ist überzeugt, daß ihre goldenen Worte für jeden ein Vergnügen sind."

[35] 14. Dezember 1959: AAS 52 (1960), 11.

[36] Besonders durch seine Geschichte der Reformation, die in 1. Auflage 1939/40 in Münster erschienen ist und deren 4. erst nach längerem, durch kuriale Stellen verursachtem Zögern, 1948 erscheinen durfte; die 5. Auflage ist 1962 herausgekommen.

ist heute ebenso deutlich[37] wie die andere, daß das religiöse Anliegen der Reformation zu wenig anerkannt wurde[38]. Gegenseitige Verketzerung ist heute Gott sei Dank nicht mehr an der Tagesordnung. Hier hat die Kirchengeschichte einen bedeutenden Beitrag zur Verständigung geleistet. Die Tübinger Schule hat ein Verdienst, das nicht übersehen werden kann[39]. Damit wurde jene Haltung überwunden, die sich noch lange nach der Glaubensspaltung z. B. in der Veröffentlichung der „Magdeburger Centurionen" auf evangelischer Seite[40] und auf katholischer durch die „Annales ecclesiastici" offenbarte[41].

Ein weiterer Pluspunkt: Auch in der Frage der Volkssprache beim Gottesdienst sind wir ein gutes Stück vorangekommen, wenn wir jetzt auch deutlich erkennen, daß der Zugang zu Texten, die einer ganz anderen Mentalität entstammen, auf diese Weise noch nicht automatisch gesichert ist. Wer hätte aber z. B. vor Jahren gedacht, daß der Kanon der hl. Messe einmal in der Landessprache gebetet werden dürfte? Gerade auf diesem Gebiet der Volkssprache hat sich eben klar die Kenntnis durchgesetzt, daß Christus zu diesem Zweck keine spezielle Sprache vorgeschrieben hat. Zu bedauern ist nur, daß man sich erst so spät zu dieser Erkenntnis durchgerungen hat, daß man erst so spät auf die Kirchengeschichte gehört hat. Zur Zeit der Reformation wäre das eine Hilfe für die von beiden Seiten gewünschte Einheit gewesen[42].

Oder denken wir an den Akkommodations- und Ritenstreit in Indien und China. Beim Jüngsten Gericht möchte ich nicht in der Haut des in den Fernen Osten entsandten päpstlichen Legaten Charles Thomas Maillard de Tournon stecken[43]. Wenn es damals gelungen wäre, diese Völker für das Christentum zu gewinnen, wie ganz anders könnte die Situation der Kirche im Fernen Osten sein!

Die Beschäftigung mit der Mission läßt uns einen weiteren Fortschritt erkennen. Die Kirche glaubte lange Zeit, sich bei der Evangelisation auf die Unterstützung weltlicher Mächte verlassen zu müssen. Die Förderung der Mission durch Charles Richelieu sollte vor allem den Interessen der „grande nation" dienen. Die Tätigkeit der Kirche in Zentral- und Südamerika unter dem Patronat Spaniens und Portugals war ähnlichen Gefahren ausgesetzt; dort wurden z. B. Einheimische zum Teil nicht zum Priestertum zugelassen[44]. Das hat sich inzwischen geändert. Gerade Pius XI. war es, der sehr energisch für die Heranbildung eines einheimischen Klerus eingetreten ist. In unserem

---

[37] S. z. B. die Begegnung zwischen Papst Paul VI. und Patriarch Athenagoras in Jerusalem während ihrer Pilgerfahrt vom 4. bis 6. Jänner 1964 ins Heilige Land, und die gegenseitige Aufhebung des Bannes vor 10 Jahren.

[38] Vgl. das schon in Anm. 9 zitierte Buch von Joseph *Lortz*.

[39] S. Peter *Stockmeier*, Kirchengeschichte in der katholischen Tübinger Schule, in: Kirchengeschichte heute, 95—111.

[40] Die ersten 8 Bde. behandelten die Zeit bis 1400 und erschienen in Basel 1559—1574.

[41] Caesar *Baronius* behandelte die Zeit bis 1198 in 12 Bdn, die zwischen 1588 und 1607 in Rom erschienen; Oderico *Raynaldi* behandelte den Zeitraum von 1198 bis 1566 in 9 Bdn. (Romae 1646—1677), den Giacomo *Laderchi* bis zum Jahre 1571 (Romae 1728—1737) weiterführte; Augustin *Theiner* führte in 3 Bdn. die Darstellung der Jahre 1572—1585 (Romae 1856) hinzu und gab dann das bisherige Werk vom Jahre 1—1571 in 37 Bdn. neu heraus (Parisiis 1864—1883), das vorher u. a. schon Giovanni Domenico *Mansi* in 38 Bdn. veröffentlicht hatte (Lucca 1738—1759).

[42] Luther forderte die Volkssprache z. B. im „Sermon von dem neuen Testament, das ist von der heiligen Messe" (1520): WA VI, 362 (= Luthers Werke in Auswahl, hg. von Otto *Clemen*, I, Berlin ^{5}1959, 308) und in „De captivitate Babylonica ecclesiae" (1520): ebd., 524 (= Clemen, aaO., 457); Luther wurde dann aber wegen der Schwarmgeister, die ungestüm die Volkssprache verlangten, etwas zurückhaltender (für diese Hinweise bin ich Herrn Prof. Dr. Johannes *Wallmann*, Bochum, verpflichtet).

[43] Francis A. *Rouleau*, Maillard de Tournon, Papal Legate at the Court of Peking, in: AHSI 31 (1962), 264—323.

[44] S. Josef *Glazik*, Der Missionsfrühling zu Beginn der Neuzeit, in: Reformation, Katholische Reform und Gegenreformation (= Handbuch der Kirchengeschichte, hg. v. Hubert Jedin, Bd. 4). (Freiburg 1967), 605—649.

Jahrhundert hat sich die Mission von den kolonialen Mächten getrennt, und es konnte eine eigene Hierarchie zielbewußt aufgebaut werden.

Der Fortfall des großen Kirchenstaates hat von einer anderen Seite her die übernationale Stellung der Kirche und des Papstes besser sichtbar gemacht. Die Kirche bemüht sich sogar um Gespräche mit Ländern, in denen die atheistische Lebensanschauung vorherrscht und durch die einzige Staatspartei vorgeschrieben wird. Ob mit Erfolg — wird sich zeigen. Wir können Erzbischof Agostino Casaroli nur wünschen, daß es ihm gelinge, mit der Klugheit eines Ercole Consalvi auch dessen Erfolge zu ernten. Überlegen wir uns, wie lange wir den Kirchenstaat alter Prägung hartnäckig verteidigt haben, fast so, als ob es von Christus so angeordnet worden wäre[45]. Die Konstantinische Fälschung mußte u. a. als Beweis herangezogen werden[46], auf die sich selbst ein so berühmter und gescheiter Mann wie Innozenz III. berufen hat, obwohl sie schon Kaiser Otto III. zwei Jahrhunderte zuvor rundheraus als Fälschung abgelehnt hatte. Trotz der Zweifel, die Nikolaus von Kues und Lorenzo di Valla angemeldet haben, hielt man an der Richtigkeit ihres Inhalts noch bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts fest[47].

In unseren Tagen aber haben die Päpste durch ihre Friedensbemühungen, die schon während des ersten und zweiten Weltkrieges bemerkbar wurden, große Anstrengungen für die gesamte Menschheit entfaltet. Auch Johannes XXIII. und Paul VI. verdienen in dieser Hinsicht unsere volle Anerkennung. Die Kirche tritt in unseren Tagen nicht nur mit Worten, sondern in der Tat für die Unterdrückten und Notleidenden auf der ganzen Welt ein. Denken wir an die großen Hilfswerke „Misereor" und „Adveniat", die allein von den deutschen Katholiken getragen werden.

All diese Beobachtungen zeigen, daß sich unsere Kirche jedenfalls bemüht, Christi Programm weiterhin als Richtschnur ihres Handelns zu betrachten — freilich inmitten aller menschlichen Gebrechlichkeit, die den Weg manchmal verdunkelt hat. Doch das Licht wurde nie vollends ausgelöscht. Es brannte durch alle Zeiten weiter. Heilige wie Franz von Assisi, Elisabeth von Thüringen, Vinzenz von Paul, Maximilian Kolbe und Edith Stein legen dafür Zeugnis ab. Das ist beglückend.

Wenn wir also die Relevanz der Kirchengeschichte für die Beurteilung der heutigen kirchlichen Situation einer Prüfung unterziehen, dann darf uns ein gemäßigter Optimismus erfüllen. Denn wir können erkennen: Die Kirchengeschichte ist auch in dem Sinne „erhebend", d. h. „schwer genug, um die andere (negative) Waagschale zu heben", relevant für unsere Tage. Wir stellen fest: Die Kirche wird weiterhin bestehen bleiben. Sie hat freilich keinen Garantiebrief für ihre dauernde Existenz in Europa. Auch in Nordafrika gab es seinerzeit blühende Gemeinden, die längst untergegangen sind.

*

Zum Schluß ein Hinweis, eine bescheidene Feststellung. Ich verweise auf jüngst erschienene Literatur: auf das 1. Heft des 13. Jahrgangs der Zeitschrift „Seminarium" (1973), das dem Thema „De Historia Ecclesiae in sacerdotali formatione" mit Beiträgen u. a. von Friedrich Kempf, Jean Daniélou, Hubert Jedin, Konrad Repgen und Martino Giusti gewidmet ist; auf das Klein-Buch: „Kirchengeschichte heute, Geschichtswissenschaft der Theologie", mit Beiträgen von Norbert Brox, Erwin Iserloh, Hubert Jedin, Heinrich Lutz und Peter Stockmeier, hg. v. Raymund Kottje beim Paulinus-Verlag (Trier 1970); auf Peter Stockmeier, „Kirchengeschichte und Geschichtlichkeit der Kirche", Vortrag im Rahmen einer Ringvorlesung der Kath.-theol. Fakultät

[45] Syllabus, seu collectio errorum modernorum Pius IX.: D 2976.
[46] Text bei *Mirbt/Aland*, 251—256, Nr. 504.
[47] Vgl. Horst *Fuhrmann*, in: DA 15 (1959), 523—540.

an der Universität München, veröffentlicht in: ZKG, Jg. 81 (1970), 145–162; sowie auf die Äußerungen „Zur Aufgabe des Kirchengeschichtsschreibers" von Hubert Jedin und Joseph Lortz in der TThZ, Jg. 61 (1952), 65–78 und 317–327.
Aus diesen Veröffentlichungen entnehmen wir aufs neue: Die Kirchengeschichte vermag wertvolle Handreichungen für die Lösung schwieriger Fragen auch in der Gegenwart zu geben. Sie könnte auch zum Thema Zölibat, Unauflöslichkeit der Ehe und Lehraufsichtsverfahren Beiträge liefern, um nur einige Themen, die gerade im Gespräch sind, zu nennen.
Freilich darf die Kirchengeschichte nicht wie eine willfährige Dirne benutzt werden, die man nur dann ruft, wenn sie einem zu Willen sein soll. Das war immer schon die Vorgangsweise autoritärer Systeme. Lösen wir aus den lichten und dunklen Seiten der Kirchengeschichte das heraus, was uns hilft, schöpfen wir neuen Mut, denken wir daran, daß die Kirchengeschichte auch für die Kirche der Zukunft eine Bedeutung hat.

BERNHARD HÄRING

Reflexionen zur Erklärung der Glaubenskongregation über einige Fragen der Sexualethik

Die Erklärung *Persona Humana* (= PH) vom 29. Dez. 1975[1] hat gemischte Reaktionen ausgelöst. Viele Bischöfe und Seelsorger haben die Erklärung lebhaft begrüßt, weil sie über einige umstrittene Fragen wiederum Sicherheit in der traditionellen Lehre gibt. Viele andere, die vor allem auf den Dialog mit der kritischen Generation bedacht sind, fanden die Erklärung nicht hilfreich. Die weltliche Presse reagierte im allgemeinen mit Ausdrücken der Verachtung und des Zornes. Die Theologen haben sich vor allem nach der theologischen Sicht gefragt, die der Erklärung zugrunde liegt. Ich versuche hier eine grundsätzlich theologische und zugleich pastorale Wertung von PH. Zuerst soll das Gute und Wahre ins Licht gestellt werden: Das pastorale Grundanliegen muß ernst genommen werden (I). Dann frage ich nach den theologischen Voraussetzungen und den allgemeinen theologischen Anliegen, die sozusagen „nebenbei" dargeboten werden (II). Dann gilt es, auf die einzelnen Punkte im Blick auf die Pastoral einzugehen (III).

I

Der Mut, unliebsame Dinge zu sagen

Christus, der Stifter der Kirche, ist *der* Prophet. Er entlarvt nicht nur die Sünde einzelner Menschen, sondern vor allem den Ungeist eines Großteils seines Volkes. So muß auch die Kirche den Mut haben, den gefährlichen Tendenzen des Zeitgeistes zu widerstehen. Sie muß deutlich sagen, daß die menschliche Sexualität der Erlösung bedarf. Sie ist Werk des Schöpfers, und die Erlösung ist ihr angeboten. Aber für viele Zeitgenossen ist sie ein Idol. Sie wird zu einem Teil der Konsumgesellschaft. Tag für Tag wird Sex-Konsum durch die Massenmedien und auf den Umschlagplätzen der Genuß-Märkte mit jeder Form des Abschlags angeboten. Zahl-

[1] AAS LXVIII/1976, 77–96.

lose Psychoanalytiker glauben, ihre Patienten seien nicht befreit und geheilt, solange sie nicht sexuellen Verkehr ohne Gedanken an moralische Normen suchen können. Homosexualität wird als Fortschritt gepriesen. Gruppen von Homosexuellen verherrlichen sich als die Propheten gegen den status quo. Ob es gefällt oder nicht, die Kirche muß für die Würde der menschlichen Sexualität, für die wahre Sinngebung ein klares Wort sagen. Sie muß im Blick auf das Ostergeheimnis des Todes und der Auferstehung die Wege zu tapferer Keuschheit weisen.
Das ist zweifellos das Grundanliegen des Papstes, der die Veröffentlichung von PH gebilligt hat, und so mit seiner Autorität hinter den entscheidenden Anliegen steht. Die Erklärung schärft die traditionellen Normen ein und mahnt zugleich zu menschlichem Verstehen. In dieser Hinsicht ist die Parallele zur Enzyklika *Humanae Vitae* deutlich.

Grundsätzliche Zustimmung und wissenschaftliche Hermeneutik

Verfasser dieses Aufsatzes hat wiederholt in seinen Schriften klare Stellung bezogen gegen jene Extremisten, die im vorehelichen Verkehr, in homosexuellen Verbindungen wie in der Masturbation überhaupt kein moralisches Problem, sondern nur eine Frage der inneren Freiheit oder der menschlichen Reifung sehen wollten. Es muß klar gesagt werden, daß freie homosexuelle Betätigung und freie, bewußte Selbstbefriedigung ein moralisches Übel sind. Der Tendenz zu unkontrollierten sexuellen Verbindungen junger Menschen muß scharf widerstanden werden. So wenig man den Tod durch einen langen Schlaf ausprobieren kann, ebenso wenig kann der geschlechtliche Verkehr zwischen Menschen, die sich nicht ein bindendes Ja-Wort geben wollen, etwas von der Qualität echter ehelicher Vereinigung mitteilen.
Aber wir können uns der Frage nicht verschließen: Warum wurde PH auch von ernsten und sittlich hochstehenden Menschen innerhalb und außerhalb der Kirche so negativ beurteilt? Warum hat es bei vielen zu einer noch schärferen Ablehnung lehramtlicher, römischer Äußerungen geführt? Sicher darf der schon bestehende antirömische Affekt nicht vergessen werden. Auch eine in jeder Hinsicht ausgeglichene und wohl formulierte Erklärung hätte auf eine Mauer des Mißtrauens stoßen können. Leider gibt jedoch PH in seiner Formulierung und Akzentsetzung auch wohlwollenden Lesern Anlaß zu Reserven gegenüber der zugrunde liegenden theologischen und anthropologischen Richtung.
Es bedurfte nicht der Indiskretion eines der Redakteure des Dokumentes, der andere Theologen der Glaubenskongregation nannte, die zu einer Verwässerung beigetragen hätten[2]. Auch so ist deutlich, daß es zu einem nicht ausgewogenen Kompromiß zwischen einer rigoristischen und einer mehr pastoralen, milderen Richtung gekommen ist. Auf der einen Seite wird auf die Humanwissenschaften verwiesen und zu einer verstehenden Pastoral aufgerufen; ein wirklicher Fortschritt gegenüber früheren Dokumenten scheint hier unleugbar. Dem steht aber die andere Tendenz gegenüber, die verlangt, daß grundsätzlich in diesen Fragen die Präsumption gelte, es sei schwere Sünde (im Sinn von Todsünde) gegeben, und zwar in allen Fällen, da es sich durchwegs um schwere sittliche Unordnung handle (PH n. 9 u. 10). So kann die Erklärung zu einem Arsenal für Rigoristen werden. Was vor allem bedauerlich erscheint, ist der Mangel an Unterscheidung zwischen ganz verschiedenen Phänomenen, insoweit Moralität in Betracht kommt. Darauf müssen wir noch zurückkommen.

---

[2] Der römische Theologe, der sich indiskreterweise als Hauptredakteur der Declaratio bezeichnet, hat auch den Grundtext für die vorkonziliaren Schemata *„De ordine morali"*, *„De familia, matrimonio et castitate"* erarbeitet, die sehr weitgehende Korrekturen erhielten, aber nicht so viele, daß diese Texte vom Konzil dann diskutiert wurden, obschon sie allen Bischöfen zugesandt worden waren.

II

Die zugrunde liegende Ekklesiologie und Weltanschauung

Die Erklärung basiert auf einigen theologischen und weltanschaulichen Voraussetzungen, die wohl zum mindesten für die eine (rigoristische) Tendenz, wenn nicht für das gesamte Redaktionskollegium theologische Grundanliegen sein dürften.

1) In einem ahistorischen Ton und Sinn wird behauptet, daß das Magisterium in Fragen der moralischen Ordnung immerdar ohne jeglichen Irrtum gelehrt hat (PH n. 4). Es geht wohl nicht an, das einfachhin als stylus Curiae abzutun. Es geht um einen Anspruch der Glaubenskongregation, und zwar aufgrund ihrer Rechtsvorfahren (der Hl. Inquisition und des Hl. Offiziums), wie die Fußnoten zum mindesten nahelegen. Die Aussagen des Römischen Stuhles scheinen, wie gleich gezeigt werden soll, nicht einmal einer kritischen Hermeneutik zu bedürfen. Die Lehre des II. Vatikanums wird in einem Atemzug mit dem von Leo IX. global approbierten *Liber Gomorrhianus*[3] und mit einer ganzen Anzahl anderer Römischer Dekrete genannt[4]. Es wird so getan, als ob das II. Vatikanum einfachhin die Lehre von *Casti connubii* approbiert hätte. Die pastoralen Erklärungen vieler Bischofskonferenzen zu *Humanae Vitae* werden nicht berücksichtigt. Es scheint jene Infallibilität und Irreformabilität Römischer Dekrete behauptet zu sein, die vom I. Vatikanum wirksam zurückgewiesen wurden.

2) In der Verwendung der Hl. Schrift offenbart sich gleicherweise der radikale Verzicht auf kritische Hermeneutik. Es wird einfachhin behauptet, daß die in der Hl. Schrift vorgefundenen Sexualnormen ewig gültig sind. Zunächst wird richtig die Übertreibung einer historizistischen Richtung zurückgewiesen, die *alle* sittlichen Normen nur als Ausdruck einer partikulären Kultur und eines konkreten geschichtlichen Momentes ansehen will (PH n. 5). Aber es scheint gleichzeitig behauptet zu werden, daß es in der Schrift keine Normen gebe, die nur im besonderen Kontext notwendig waren und dem Wohl der Person und der Gemeinschaft dienten. Während Johannes XXIII. zu Beginn des Konzils so nachdrücklich anerkannte, daß es tiefschürfender Untersuchungen bedürfe, um das Bleibende des Glaubensschatzes von der zeitbedingten Einkleidung zu unterscheiden[5], verschließt sich PH diesem Anliegen total. Der Schriftbeweis zeigt in keiner Weise jene Sorgfalt, die man nach *Divino afflante Spiritu* erwarten dürfte.

3) Der Traditionsbeweis entspricht genau dem vom Konzil so scharf kritisierten Schema „von den zwei Quellen der Offenbarung". Vom Geiste und dem Anliegen von *Dei Verbum* und *Gaudium et Spes* des Konzils ist nichts zu spüren. So wird z. B. bei Behandlung der Masturbation unproblematisch eine ungebrochene Tradition behauptet. Und während zugegeben wird, daß kein Beweis aus der Hl. Schrift erbracht werden kann, wird behauptet, daß die Tradition diesbezügliche Schrifttexte recht verstehe, indem sie daraus die (undifferenzierte) Verurteilung der Masturbation ableite (PH n. 9).

Es wird nicht leicht sein, einen wissenschaftlichen Beweis für die Behauptung zu erbringen, daß „das Magisterium der Kirche im Laufe einer ständigen Tradition und der moralische Sinn der Gläubigen die Masturbation als zuinnerst schwer sündhaften Akt angesehen hat" (PH n. 9), zumal wenn man im Sinne der Deklaration verpflichtet wird, anzunehmen, daß dies ausnahmslos gelte, und zwar allein aufgrund der Materialität des Aktes, was immer auch das Motiv sein sollte.

---

[3] Nach dem *„Liber Gomorrhianus"* des Petrus Damiani (Migne PL, 145, 159—180) ist jede Masturbation zur schrecklichen Sünde der Sodomie zu rechnen (l. c. 173).

[4] Vgl. Fußnoten 12, 17, 19.

[5] Ansprache v. 11. Oktober 1962 vor dem versammelten Konzil. Der entscheidende Text findet sich in AAS LIV/1962, 792; vgl. auch Gaudium et Spes, n. 62.

4) In doktrineller Hinsicht ist es zweifellos ein Hauptanliegen von PH, die „traditionelle Lehre" wiederum einzuschärfen, wonach im 6. Gebot, einschließlich aller Fälle der Masturbation, jede Übertretung von der Sache her eine so schwere Unordnung darstellt, daß angenommen werden muß — zum mindesten als generelle Präsumption —, daß auch subjektiv eine Todsünde vorliege (PH n. 10)[6]. Gründe für verminderte Zurechnungsfähigkeit werden zwar anerkannt, aber mit der entscheidenden Einschränkung, „daß generell das Fehlen schwerer Verantwortlichkeit nicht angenommen werden darf" (PH n. 9).

Wenn schon generell im 6. Gebot jede Unordnung als so schwer anzusehen ist, daß generell Todsünde präsumiert werden muß, dann versteht man auch, daß die Erklärung sich weigert, auf ganz wesentliche Unterschiede einzugehen, wie z. B. auf den radikalen Unterschied zwischen Prostitution, Promiskuität, vorehelichem Verkehr von nicht verlobten Personen oder solchen, die bei vagen Versprechen bleiben und auf der anderen Seite von fest Verlobten, die nur wegen der Ungunst der Verhältnisse nicht heiraten konnten. Nur wenn geglaubt werden muß, daß alles unter die Kategorie Todsünde fällt, kann man verstehen, daß Bibeltexte, die direkt nur von Prostitution (insbesondere von Tempelprostitution) und zügelloser Promiskuität reden, als Beweisstellen für den vorehelichen Verkehr im engsten Sinn angeführt werden können. Dann versteht man es auch, daß in bezug auf Masturbation jeder Versuch einer Phänomenologie, die das masturbatorische Syndrom herausarbeitet, als nichtssagend zurückgewiesen werden kann. Dies ist zweifellos die Grundrichtung nicht weniger Aussagen der Deklaration, und zwar so, daß die mehr pastorale Tendenz anderer Aussagen nicht zum Tragen kommt.

5) Die wohlbekannte Sicht des natürlichen Sittengesetzes, wie sie bei den gegenwärtigen Konsultoren der Glaubenskongregation vorherrscht, wird unproblematisch als *die* ewige Tradition und Lehre der Kirche dargestellt. Sicher werden auch Texte des II. Vatikanums herangezogen, die eine mehr personalistische Auffassung nahelegen, aber sie sind nicht bestimmend für die Gesamttendenz von PH. Dies hängt mit dem anderen wichtigen Anliegen der Erklärung zusammen, die Einheitlichkeit der kirchlichen Tradition einfachhin zu behaupten. Philippe Delhaye hat in einem interessanten Aufsatz[7] auf die Vielschichtigkeit der Theorien vom natürlichen Sittengesetz hingewiesen, freilich ohne PH diesbezüglich ausdrücklich zu konfrontieren. Diese folgt einem physizistischen Verständnis, das ganz besonders deutlich ist in bezug auf Masturbation, wie wir noch sehen werden.

Aus der Behauptung: das kirchliche Lehramt (im wesentlichen selbstverständlich die Lehrerklärungen des Hl. Stuhles wie die hier besprochene) habe nie geirrt, folgt mit innerer Logik, daß das ständige Suchen nach besserem Verständnis, wie es z. B. *Gaudium et Spes* (Art. 16) betont, nicht in den Blick gefaßt werden kann. Es ist alles schon bekannt, frühere Aussagen können nicht reformiert werden. Es gibt keine Unterscheidung zwischen unfehlbaren und fehlbaren, bisweilen zu verbessernden Erklärungen, entgegen dem nachdrücklichen Anliegen des I. und II. Vatikanums. Das ahistorische Verständnis der Schrift, der lehramtlichen Erklärungen und der Gegebenheiten der Tradition erlauben keine Auseinandersetzung mit kulturgeschichtlicher Sicht der Ethik. Selbstverständlich schließe auch ich einen bloßen Historismus aus.

---

[6] Vgl. dazu mein Buch *„Sünde im Zeitalter der Säkularisation"* (Styria, Graz 1974) 198—203 mit Literaturangaben, die zeigen, daß hier durchaus keine einheitliche Tradition zu behaupten ist. Auch wenn eine jahrhundertealte Überlieferung vorläge, müßte eben doch sauber unterschieden werden zwischen göttlicher und menschlicher Tradition.

[7] *„Valori umani e cristiani della sessualità"*, in: L'Osservatore Romano v. 17. Jan. 1976, 1 f. Länger als 2 Wochen erschien fast täglich ein Artikel zu PH; keiner kritisiert die Deklaration offen, aber viele Aussagen enthalten doch indirekt eine Kritik.

Insbesondere bei den Aussagen über vorehelichen Verkehr im genau beschriebenen Sinn, nämlich von Brautleuten, die fest verlobt sind und an sich geheiratet hätten, wenn die Ungunst der Umstände sie nicht daran hindern würde, wird die rein westliche Sicht deutlich. Die alte hebräische und afrikanische Tradition, die den Geschlechtsverkehr für fest Verlobte gestatteten, wenn dies unter sozialer Kontrolle und mit ehelichem Willen geschah, wird nicht berücksichtigt. Und doch gibt dieser Tatbestand Fragen an die Exegeten auf, besonders, wenn mit Bibeltexten operiert wird, die sich gegen Prostitution und teilweise gegen leichtfertigen vorehelichen Verkehr ohne soziale Kontrolle richteten. Noch schwerer sind die Fragen, die die Missiologie an die Kirche in bezug auf die stufenweise Annäherung an die unauflösliche Ehe in den meisten Kulturen Afrikas und in anderen Kontinenten dringlich an uns stellt.

6) Ein anderes Anliegen, das nicht nur nebenbei durchscheint, ist ein ganz besonderes Verständnis des Verhältnisses zwischen dem großen Liebesgebot und den aus dem Naturgesetz abgeleiteten Normen. Es wird richtig gesagt, daß das Gebot der Liebe alle anderen Gebote einschließt. Aber dann wird gefolgert, daß das Übertreten jener Normen, die aus der äußeren (im wesentlichen aus der biologischen) Struktur abgeleitet werden, ohne weiteres gegen die Liebe verstoßen, und zwar so schwer, daß generell Todsünde angenommen werden müsse. Das Problem ist jedenfalls nicht so einfach, wie der Text von PH es nahelegt. Nehmen wir z. B. das Besorgen von specimina von Sperma durch Massage für Samenuntersuchung, sei es mit dem Ziel der Heilung der Unfruchtbarkeit oder der rechtzeitigen Feststellung eines Krebses. Fußnote 19 verweist auf zwei Ansprachen von Pius XII., in denen dies als unsittlich bezeichnet wird. Es wird aber schwerfallen, zu zeigen, daß dies aus der Sinnbedeutung und den zu erwartenden Folgen wirklich ein Verstoß oder gar ein sehr schwer sündhafter Verstoß gegen die wohlgeordnete Nächstenliebe ist. Soweit ich es beurteilen kann, geht die generelle Tendenz in heutiger Moraltheologie — mit guter Stütze in einem guten Teil der Tradition — weithin in die entgegengesetzte Richtung. Die objektive Norm muß erarbeitet werden im Blick auf die Liebe, nämlich ob ein bestimmtes Verhalten entweder aus seinem Sinngehalt oder aber aus seinen Folgen als der geordneten Liebe entgegengesetzt angesehen werden müsse.

Das Gottesbild der Deklaration

Die Frage nach dem Gottesbild ist der entscheidende Maßstab, mit dem jede Theologie zu messen ist. Haben sich die Verfasser von PH diese Frage bewußt gestellt? In den vergangenen Jahren und Jahrzehnten haben sich viele Theologen, die von den enormen Ausmaßen der Glaubenskrise vor allem der kritischen Generation wachgerüttelt sind, der Unterscheidung zwischen mehr oder weniger schweren Wundsünden und Todsünde im Blick auf die Fundamentaloption zugewandt. Dabei wurden auch Erkenntnisse der Tiefenpsychologie beachtet. Wie kann ein einzelner Akt, auch wenn er Gottes Gebot in beachtlichem Ausmaß übertritt, die ewige Verdammung von einem unendlich gütigen Gott verdienen? Muß oder darf angenommen werden, daß die Entscheidungen eines ringenden Menschen, wenn er im Einzelakt versagt, aus jener Tiefe kommen oder in jene Tiefe vorstoßen, in der der Mensch sich letztlich seinem umfassenden Ziel zuordnet?

Ich weiß aus langer seelsorglicher Erfahrung, daß die leichtfertige Beurteilung jeglicher Masturbation und ähnlicher Sünden als Todsünden in vielen ehrlich strebenden jungen Menschen den Glauben an den von der Hl. Schrift gelehrten Gott der Liebe ertötet hat. Andere haben, um weiterhin an den Gott der Liebe und an die in Christus gebrachte Heilsfülle glauben zu können, mit Schmerz die Kirche verlassen. Viele ängstliche Seelen waren ständig vom Gedanken geplagt, sich im Stande der Todsünde zu befinden, und rigoristische Moralisten und Beichtväter bestärkten sie in ihrer Angst. Nur so kann ich es verstehen, daß mir nach Veröffentlichung

von PH so viele Briefe zuflogen, die von verzweifelter Angst und Glaubensnot sprechen.

In einem Zeitalter, in dem die Kirche zur Erkenntnis gekommen ist, daß das Massenphänomen des Atheismus wenigstens teilweise mit „einer irreführenden Darstellung der Lehre" zusammenhängt[8], muß Moraltheologie in diesem Punkt äußerst sensibel sein. Es darf keinen Augenblick vergessen werden, daß die Rede von Todsünde, insbesondere von Todsünden der Kinder, eine Rede über Gott ist.

Viele Theologen kamen zur Überzeugung, daß ein Jugendlicher, zumal wenn er im ganzen auf dem Weg zum Guten und zu sittlicher Reife voranschreitet, nicht so leicht annehmen darf, eine Todsünde begangen zu haben. Auch bei dem durchschnittlichen Erwachsenen, der generell die Gebote Gottes ernst nimmt und sich auf einer ansteigenden Linie der Entwicklung befindet, dürften einzelne Akte des Versagens nicht leicht als Todsünden angesehen werden. Damit soll nicht gesagt sein, daß die Übertretung ernster Gebote nicht ein schwerwiegendes Übel ist. Mit der breiteren Tradition wird deshalb heute in der Moraltheologie gewöhnlich „schwere Sünde" nicht einfach mit Todsünde identifiziert. Analog zu Krankheiten können Wundsünden eine geringere oder größere Gefahr bedeuten.

Sicher kann nicht geleugnet werden, daß einzelne Schriftsteller (unter ihnen auch Moraltheologen) in der Reaktion gegen den Rigorismus zu weit gegangen sind und behauptet haben, der Mensch könne kaum oder überhaupt nicht in einem einzelnen Akt seine Grundrichtung ändern und sich einer Todsünde schuldig machen. Demgegenüber sagt PH meines Erachtens zurecht: „Es ist falsch zu behaupten, daß einzelne Akte für sich nicht Todsünde sein können" (n. 10). Aber die Theologen der Glaubenskongregation werden kaum hoffen können, Zustimmung zu finden, wenn sie allem zum Trotz lehren, daß generell Todsünde angenommen werden muß, wenn immer irgendein Gebot Gottes in ernster Sache mit Überlegung übertreten wird (ebenda). Selbstverständlich ließe sich dieser Aussage ein annehmbarer Sinn abgewinnen, wenn das Wort „mit Überlegung" sorgfältig abgewogen würde[9]. Es muß sich schon um einen solchen Grad der Freiheit und Überlegtheit handeln, der eine sonst vorhandene gute Grundintention radikal verändert und in seiner Schuldhaftigkeit im Verhältnis zu ewiger Verdammung steht. Und hier ist PH nun eindeutig: Es müsse zum mindesten in Sachen des 6. Gebotes, und insbesondere der 3 neu eingeschärften Normen, generell die Präsumption bestehen bleiben, daß Todsünde vorliege.

Wird angenommen, daß z. B. bezüglich der Masturbation generell Todsünde vermutet werden soll, so dürfte man nicht umhin können, Ähnliches noch nachdrücklicher zu behaupten in bezug auf Wahrhaftigkeit, Verantwortung für den guten Namen anderer, Erfüllung der Pflichten zugunsten des sozialen und internationalen Friedens, Einsatz für Gerechtigkeit auf allen Ebenen. Wie viele Christen dürften dann hoffen, im Stande der Gnade zu sein? Oder will das Dokument allem Fortschritt in der Moraltheologie zum Trotz nur dem 6. Gebot eine Sonderstellung zuweisen? Das dürfte in klarem Widerspruch zu der Moralpredigt der Propheten und Christi sowie zum sittlichen Empfinden der mündigen Christen von heute stehen.

Wir dürfen uns Gott nicht wie einen schwächlichen Urgroßvater vorstellen, der alles hingehen läßt. Wir müssen entschieden seinen Willen suchen und um unser und unserer Mitmenschen Heil besorgt sein. Aber Gott ist auch nicht ein rächender Oberpolizist, der leichthin mit ewigen Höllenstrafen droht. Gute Eltern werden nicht leicht annehmen, daß ihre Kinder sich von ihnen abwenden, wenn sie Schwachheitssünden (wie etwa eine Masturbation, um von physiologischen Span-

[8] Vgl. Gaudium et Spes, n. 19.

[9] Vgl. zu dieser Frage mein schon genanntes Buch *„Sünde im Zeitalter der Säkularisation"*, 173—195.

nungen frei zu werden) begehen. Ein Appell an die moralische Verantwortung sollte nicht so leicht mit Todsünde operieren. Schwere Wundsünden, eine Kette von schweren Wundsünden, die allmählich zum Verlust der guten Fundamentaloption führen können, sind schon etwas sehr Ernstes. „Allzu straff gespannt zerspringt der Bogen."

PH verweist auf den Brief Leos IX., in dem er den *liber Gomorrhianus* des Petrus Damiani als die reine von jedem Irrtum freie Lehre autorisiert. Ich habe mir die Mühe genommen, den so als irrtumsfrei deklarierten Liber Gomorrhianus zu lesen. Ich könnte sicher nicht an jenen Gott glauben, der dort durchscheint. So wird z. B. darin die Anweisung gegeben, daß ein Kleriker, der einem Jungen einen Kuß gegeben hat, „öffentlich ausgepeitscht, kahl geschoren, schändlich mit Speichel im Gesicht besudelt, mit eisernen Ketten gefesselt, sechs Monate lang in engem Kerkerverlies gequält werden solle"[10]. Es geht mir hier nicht um die Frage, ob es weise war, sich in der Erklärung über einige sexuelle Probleme auf die feierliche Gutheißung des liber Gomorrhianus durch einen Papst zu berufen. Wahrscheinlich haben die Redaktoren sich nicht die Mühe genommen, diese schreckliche Schrift zu lesen. Mein Anliegen ist dies: Allzu leicht — so ganz generell — Todsünden anzunehmen, ist für mich schlimmer als von Menschen angespuckt, geschunden und gefesselt zu werden. Wenn dies aber im Namen Gottes wegen eines bloßen Kusses oder einer bloßen Not-Masturbation verordnet wird, dann geht es um fundamentale Fragen nach dem Gottesbild. Keine kirchliche Erklärung darf heute auch nur einen Augenblick vergessen, daß der traditionelle Glaube in die Krise geraten ist, und zwar nicht zuletzt durch eine Morallehre, die allzu leicht Todsünden präsumiert.

Eine alle verpflichtende Theologie?

Die Neueinschärfung der traditionellen Normen bezüglich des vorehelichen Verkehrs, der Homosexualität und der Masturbation würde mir keine Schwierigkeiten bereiten, wenn diese nicht in dem eben aufgezeigten Gesamtzusammenhang und mit offenbar restaurativen Tendenzen gekoppelt wäre. Es spricht in der Erklärung nicht *die* vorkonziliare Theologie, sondern eine ganz bestimmte vorkonziliare Theologie, die sich mit ganz ähnlichen Formulierungen und Akzentsetzungen in den beiden Vorlagen „De ordine morali" und „De familia, matrimonio et castitate" dem Konzil präsentiert hat, aber nicht einmal der Diskussion in den Plenarsitzungen für würdig befunden wurde. Auch dort, wo das II. Vaticanum zitiert wird, hat es keinen Einfluß auf die Logik und die Perspektive.

Das am meisten überraschende Moment ist jene triumphalistische Sprache, die nicht zuzugeben vermag, daß die Kirche gerade auch in sexuellen Fragen nicht immer eine abgewogene Sicht, geschweige denn eine für alle Zeiten annehmbare Normenlehre, bezüglich Sexualität und Ehe lehramtlich vorzulegen wußte. Die Erklärung zwingt — leider — die Theologen, diese Tatsache ins Bewußtsein zu rufen, und zwar nicht um die Zuständigkeit des Magisteriums in Frage zu stellen, sondern um seiner Glaubwürdigkeit zu dienen.

Die Bischöfe werden nachdrücklich aufgefordert, darüber zu wachen, daß die in PH vorgelegten Prinzipien und Normen treu festgehalten und gelehrt werden und daß diese gesunde Doktrin in den Seminarien und theologischen Fakultäten gelehrt wird, und zwar, „weil die Kirche mit Sicherheit weiß, daß sie (nämlich die Prinzipien und Normen) in vollständiger Harmonie sind mit der göttlichen Schöpfungsordnung und mit dem Geiste Christi und damit mit der menschlichen Würde" (PH n. 13).

Eine freimütige und absolut ehrliche Äußerung der Überzeugung nicht nur der Theologen, sondern auch der Seelsorger und der Laien, ist zweifellos notwendig, um zu wissen, ob alle Prinzipien dieser Erklärung so vollständig in Harmonie sind

[10] Migne PL 145, 174.

mit dem Geiste Christi und mit dem moralischen Sinn der Gläubigen. War zur Zeit Leos IX. die Kirche als Ganze so absolut sicher, daß der liber Gomorrhianus die reine Lehre sei, die mit dem Geiste Christi übereinstimme? Wieviele reife Christen, und vor allem Erzieher, werden das Prinzip annehmen, das in PH zweifellos zentral ist, nämlich daß die Präsumption dafür steht, daß jeder einzelne Akt, der in beachtlicher Sache die hier gekennzeichnete Gottesordnung übertritt, eine Todsünde ist und daß es in bezug auf Masturbation keine *parvitas materiae* gibt?

III

Ist vorehelicher Verkehr immer fornicatio (Hurerei)?

Die Vorlagen der deutschsprachigen gemeinsamen Synoden bezüglich Fragen der Sexualmoral zeichnen sich durch den *esprit de finesse* aus. Sie sind pastoral, und darum unterscheiden sie die verschiedenen Phänomene, um zu einem glaubwürdigen Dialog mit dem kritischen Menschen von heute zu kommen. Kann das auch bezüglich PH gesagt werden, wo die Erklärung vom vorehelichen Geschlechtsverkehr redet? Ich habe selbst in verschiedenen Veröffentlichungen gegen die Erlaubtheit, d. h. gegen die Behauptung der sittlichen Gutheit des vorehelichen Verkehrs Stellung genommen[11]. So stimme ich selbstverständlich global PH zu. Aber es stimmt mich besorgt, wenn der äußerste Fall, nämlich die *animo maritali* vollzogenen Akte von fest Verlobten, die nur wegen der Ungunst der äußeren Verhältnisse noch nicht heiraten konnten, mit genau den gleichen Argumenten verurteilt werden, wie die leichtfertige Aufnahme des Geschlechtsverkehrs von seiten junger Menschen, die sich zwar als Verlobte bezeichnen, aber Ja und Nein noch nicht getrennt haben. Ich bin weit davon entfernt, den geschlechtlichen Verkehr der fest Verlobten gutzuheißen. Aber wir können mit ihnen nicht ins Gespräch kommen, wenn wir nicht auf ihre besondere Notlage eingehen und deutlich anerkennen, daß sie den sozialen Ausdruck ihres Verhältnisses ja durchaus wollen, und daß es nicht ihre Schuld ist, wenn sie noch nicht heiraten können. Eines der ernstesten Phänomene ist heute, daß viele junge Menschen weder eine kirchliche noch eine Zivilehe eingehen wollen[12].

Wir gehen wohl nicht fehl, daß der Mangel an Unterscheidung und das vollständige Fehlen einer Phänomenologie aus der Grundvoraussetzung stammt, daß in Sachen der Keuschheit jede Unordnung so schwer ist, daß bei bewußter Übertretung immer die Präsumption besteht, daß auch subjektiv eine Todsünde vorliege. Demgegenüber ist zu betonen, daß das Zurückbleiben hinter dem normativen Ideal sehr verschiedene Grade zuläßt. Es besteht ein himmelweiter Unterschied zwischen (bezahlter oder unbezahlter) Prostitution, zwischen Promiskuität, bei der wenigstens ein ausgesprochenes affektives Verhältnis zugrunde liegt, und auf der anderen Seite zwischen eheähnlichem Verhalten jener, die nur wegen der Ungunst der Verhältnisse noch nicht heiraten konnten und den zwar irgendwie Verlobten, die jedoch nicht bereit sind, sich das endgültige Ja-Wort zu geben und es sozial zu beglaubigen.

In bezug auf die leider zahlreichen Fälle des vorehelichen Verkehrs, bei dem der feste Ehewille fehlt, bin ich mit der Argumentation von PH durchaus einverstanden. Ich kenne selbst nicht wenige dieser Fälle, die zu schwerer Enttäuschung und bisweilen zur Versuchung der Abtreibung geführt haben. Wenn wir dagegen den Verlobten der einen und der anderen Art die prophetischen Worte entgegenhalten,

---

[11] Ich verweise vor allem auf meinen Aufsatz *„Voreheliche geschlechtliche Vereinigung"*, in: Theologie der Gegenwart 15 (1972) 63—76, wo ich gegen die Thesen von St. Pfürtner Stellung nehme, aber auch auf die Unterscheidung der verschiedenen Phänomene dränge.

[12] Der italienische Text (offenbar der Urtext) spricht in diesem Zusammenhang von „Ehevertrag" (contratto matrimoniale), indes sich der lateinische Text der im II. Vatikanum gebrauchten Redeweise vom „Ehebund" (societas conjugalis) bedient (PH n. 7; AAS LXVIII/1976, 84).

die Paulus zur Verurteilung der Prostitution (vor allem der Tempelprostitution) und der Promiskuität verwendet hat, so werden sie sich von uns abwenden. Wenn wir in Afrika diese Art der Argumentation gebrauchen, können die Missionäre ihre Koffer packen. Es ist allerdings zu betonen, daß die afrikanische „Stufenehe", die den geschlechtlichen Verkehr vor der endgültigen und unwiderruflichen Ratifizierung gestattet, sich sehr unterscheidet vom vorehelichen Verkehr im Okzident, wo sich die jungen Leute der sozialen Kontrolle und den bisher angenommenen sozialen Normen entziehen. Die fest Verlobten, deren Heiratswille bekannt ist und die sich nur an Ungerechtigkeit oder Ungunst der Umstände wundreiben, müssen auch diesbezüglich gesondert behandelt werden.

Pastorale Äußerung zur Homosexualität

Nach der Lektüre der undifferenzierten Aussagen über vorehelichen Verkehr ist man nicht wenig überrascht, in der Beurteilung des Phänomens Homosexualität eine klar anerkannte Unterscheidung zwischen den heilbaren Fällen von Homosexualität und von unheilbar veranlagten Homosexuellen zu finden. Ich bin aufgrund des Studiums einer umfangreichen Literatur zur Überzeugung gekommen, daß die wirklich unheilbaren Fälle durchaus in der Minderzahl sind[13]. Aber anderseits ist noch recht wenig getan worden, um die Heilungsaussichten wesentlich zu verbessern. PH widerspricht mit bestem Recht, auch im Blick auf die Wissenschaft, jener Tendenz, die sich in einem Mehrheitsbeschluß der Vereinigung nordamerikanischer Psychiater ausspricht, nämlich die Homosexualität als eine der normalen Äußerungen der Sexualität anzusehen.

Wird die Erklärung so verstanden wie es in einem vielbeachteten Artikel von P. Domenico Capone[14] geschieht, so bleibt genügend Raum für eine nachgehende, heilende und versöhnende Pastoral. Aber dann kann sicher nicht mehr eine ungebrochene Linie jener Tradition behauptet werden, die sich im feierlich approbierten *Liber Gomorrhianus* kristallisiert.

Ein Problem besteht auch hier in bezug auf die Art des Verweises auf die Schrift. Denn der Völkerapostel konnte noch nicht um jene Unterscheidung wissen, die PH nun selbst aufgreift, wonach es homosexuell veranlagte Menschen gibt, die nicht geheilt werden können. Die Unterscheidung behält jedoch ihre feste Konsistenz, wenn wir überzeugt sind, daß der durchschnittliche Mensch seine Persönlichkeit durchaus ohne genitale Betätigung seiner Geschlechtlichkeit entfalten kann, falls ihm infolge der Ungunst der Verhältnisse der Zugang zur Ehe versperrt ist. Es muß uns jedoch klar sein, daß nicht das äußere Gebot, sondern nur die Kraft des Glaubens und die überreiche Gnade zum Siege führen können.

Von Paulus (Röm. Kap. 1) wissen wir, daß auf kollektiver Ebene vor allem eine Kultur, der die wahre Anbetung Gottes als Herzstück fehlt, zu dem Massenphänomen der Homosexualität führt. Darum gilt es, frohe Glaubensgemeinschaften zu fördern, die uns den Geist der Anbetung und Glaubensfreude zurückgeben. Ich habe in dieser Hinsicht von erstaunlichen Heilungen angeblich unheilbarer Homosexueller erfahren.

Da ferner nunmehr bekannt ist, wie gerade eine überstrenge Sexualmoral mit den von ihr verursachten Schuldkomplexen und die Darstellung des anderen Geschlechtes hauptsächlich als Gelegenheit zur Sünde zusammen mit autoritärer Erziehung und Lieblosigkeit in vielen Familien Hauptursachen der Homosexualität sind, hätte PH gut getan, das Gewissen der Gläubigen diesbezüglich zu schärfen. Dann würde nicht der peinliche Eindruck einer rein punktuellen und individualistischen Moral erweckt.

---

[13] Vgl. zum ganzen Fragenkomplex meinen Beitrag *„Omosessualità"*, in: Dizionario enciclopedico di teologia morale (ed. Paoline, Roma ³1974) 682—689, und mein Buch *„Der heilende Dienst"* (Grünewald, Mainz 1972) 156—160.

[14] *„Riflessione sui punti circa l'omosessualità"*, in: L'Osservatore Romano v. 29. Jan. 1976.

Wie schon betont, stimme ich mit der Kernerklärung von PH überein, insofern klar und eindeutig Stellung genommen ist gegen die Ansicht vieler, die behaupten, daß die Masturbation als moralisch indifferent zu bezeichnen sei, solange sie nicht exzessiv praktiziert werde und der Gesundheit nicht schade. Das Dokument der Glaubenskongregation geht jedoch in seinen einzelnen Formulierungen und im Gesamtton weit über den Rigorismus vergangener Zeiten hinaus. Man kann wohl sagen, daß es das logischeste und systematischeste Lehrstück darstellt, insofern alle früheren rigoristischen Äußerungen dicht zusammengefaßt und schlechthin als *die* Tradition dargestellt werden. Es bleibt wirklich kein Schlupfloch für eine milde Pastoral offen, solange man an die absolute Irrtumslosigkeit und Irreformabilität der Äußerungen des Hl. Offiziums glaubt.

Die undifferenzierte Verurteilung der Masturbation umgreift eindeutig auch die frühe Jugendzeit, und zwar so, daß auch hier generell die Präsumption für das Gegebensein der subjektiven Todsünde bestehen bleiben muß. Mildernde Umstände dürfen in Einzelfällen herangezogen werden, solange diese generelle Präsumption nicht angetastet wird.

Im 1. Absatz wird eine für Pädagogen und Moraltheologen wichtige Unterscheidung als belanglos zurückgewiesen, nämlich die Unterscheidung jener Fälle, die ein eindeutiges masturbatorisches Syndrom zeigen und darum unter dem Namen Ipsation zusammengefaßt werden, von anderen Phänomenen, in denen ein solches Syndrom nicht vorliegt und wo das Vorkommen von masturbatorischen Nothandlungen in keiner feststellbaren Weise die Offenheit für Ideale, für selbstlosen Einsatz und die Liebesfähigkeit in bezug auf eine eventuelle Ehe gefährdet. In diesem Punkt stellt sich PH offensichtlich gegen die heute vorherrschende Auffassung von Moraltheologen und Erziehern. Ich sehe nicht, wie PH zugunsten der Bedeutungslosigkeit einer solchen Unterscheidung eine konstante Tradition, das Lehramt der Kirche und sogar den moralischen Sinn der Gläubigen ins Feld führen kann. Nach PH ist die bloße Materialität des Orgasmus, wenn aus irgendeinem Grund hervorgerufen, der letztlich allein entscheidende Maßstab.

Was den moralischen Sinn der Gläubigen betrifft, wird selbstverständlich kein Beweis versucht. Zum Beweis für die Lehre des Magisteriums und eine konstante Tradition werden 4 frühere Dokumente genannt: das 1. ist die feierliche Gutheißung aller Aussagen des *liber Gomorrhianus* (vom Jahre 1054), das 2. ist das Dekret des Hl. Offiziums vom 2. März 1679; dann folgen die zwei Ansprachen Pius' XII., in denen er die „Masturbation" zur Gewinnung von specimina von Spermatozoen für die Krebsdiagnose oder den Fruchtbarkeitstest verwirft, freilich ohne von Todsünde zu sprechen. Es dürfte gerade in diesem Fall schwerfallen, zu glauben, daß das Gewinnen der specimina durch Massage die gleiche sittliche Unwertigkeit besitzt wie die als Ipsation beschriebene Masturbation oder daß dieses Tun, das sehr entscheidend zur Behebung der Sterilität oder zur rechtzeitigen Diagnose und Behandlung eines Krebses beitragen kann, seinem inneren Sinnziel oder gemäß den vorauszusehenden Folgen ein schwerer Verstoß gegen Gottes- und Nächstenliebe sein kann. Hier spielt wiederum der Naturbegriff eine entscheidende Rolle. Mit den Worten „was immer das Motiv sein mag", wird sowohl das innere Sinnziel der Handlung wie auch die subjektive Intention als mehr oder weniger belanglos zurückgewiesen.

Wenn gerade in diesem Zusammenhang behauptet wird, daß die Tradition beweise, daß die Kirche die Schrift recht verstanden habe, wenn sie all das, was hier verurteilt ist, im biblischen Wort „Unreinheit" wiederfindet, so müssen doch sehr ernste Bedenken angemeldet werden.

PH geht auf die Einwände ein, die von der Soziologie stammen. Ich stimme grundsätzlich mit der Aussage von PH überein, daß aus statistischen Tatsachen nicht auf eine sittliche Normalität geschlossen werden kann. Auch in den schlimmsten Zeiten der Kirche, als eine große Zahl von Kirchenmännern das kirchliche Amt für Macht, Ansehen und Privilegien anstrebte, blieb die Lehre der Kirche fest in der Verurteilung der verschiedenen Formen der Simonie und der selbstischen Verzweckung des priesterlichen Amtes. Aber es besteht hier doch ein großer Unterschied: Der Mißbrauch des heiligen Amtes zur Befriedigung von Eitelkeit, Habgier oder Herrschsucht, ist ein ganz unvergleichlich größeres sittliches und religiöses Übel als etwa die Notmasturbation, die nichts anderes sucht als Befreiung von peinlicher Spannung und damit verbundenen Phantasien.

PH macht es sich allzu leicht in der Zurückweisung des Einwandes der von der empirischen Soziologie kommt; denn 1. scheint deutlich zu werden, daß die Masturbation bei religiös eifrigen Knaben ziemlich gleich häufig ist wie bei religiös uninteressierten; 2. sagen uns viele Psychologen, daß sich die Jugendphase der Masturbation gerade bei sehr religiösen und dem Beichtvater sehr gehorsamen Jugendlichen nicht selten verfestigt. Psychologen erklären dies durch die „Erwartungsangst". Die lehrende Kirche muß sich wirklich die Mühe nehmen und genau studieren, wie weit der hier erneut vorgelegte Sexualrigorismus in bezug auf die Sexualhygiene, die Sexualmoral und die Gesamtentfaltung verheerende Folgen hatte und teilweise noch hat. Wenn uns all die Ergebnisse der empirischen Forschung zeigen, daß auch bei gut katholischen Jugendlichen mehr als neunzig Prozent durch eine Phase der Masturbation gehen und sie um so schneller überwinden, je sachlicher sie von moralischen Ängsten befreit werden — oder frei gehalten werden —, dann klingt es gerade im Blick auf diese Situation erschreckend, wenn die Präsumption der Todsündlichkeit aufrechterhalten werden soll, und zwar unter bewußter Zurückweisung einer Phänomenologie, die zwischen Ipsation und anderen Situationen unterscheidet.

Gerade an diesem Punkt stellt sich die Frage, welche Anthropologie und welches Gottesbild der Deklaration PH zugrunde liegen.

Bis zur letzten Konsequenz

Die zuletzt gestellte Frage wird noch bedrängender, wenn schließlich nicht nur behauptet wird, daß die Masturbation (ganz gleich, was das Sinnziel und die Intention ist) die Verachtung für das Gottesgebot in sich schließe und daß die Person so sich von Gott abwende und der Liebe Gottes verlustig werde, sondern auch zusätzlich die Linie noch weiter gestrafft wird. Nur wenn man sich die Mühe gibt, die Fußnote 24 nachzuprüfen, wird ganz deutlich, was der folgende Satz letztlich meint: „Gemäß der christlichen Tradition und der Lehre der Kirche schließt die moralische Ordnung der Sexualität so hohe Werte menschlichen Lebens ein, daß jegliche direkte Verletzung dieser Ordnung objektiv schwer sündhaft ist" (PH n. 10). Die angehängte Fußnote 24 verweist auch auf *Humanae vitae*, aber meines Erachtens zu unrecht, denn im Unterschied zu *Casti connubii* hat die Enzyklika Pauls VI. das strenge Urteil über die todsündliche Unordnung jedes einzelnen Aktes der Empfängnisverhütung ausgespart. Der andere Hinweis der Fußnote 24 ist jedoch wirklich zur Sache. Es handelt sich um die 40. von Alexander VII. verworfene Proposition, die lautet: „Es ist eine probable Meinung zu sagen, daß ein Kuß, der um der fleischlichen und sinnlichen Lust willen geschieht, die eine Folge des Kusses ist, nur eine läßliche Sünde ist, vorausgesetzt, daß die Gefahr einer weiteren Einwilligung und der Pollution ausgeschlossen ist"[15]. Rigoristen betrach-

[15] DS n. 2060.

teten demzufolge auch den Kuß zwischen Eheleuten als Todsünde, wenn sie dabei „fleischliche und sinnliche Lust" suchen oder geschehen lassen. Ich habe eine ganze Anzahl von Personen zu beraten gehabt, die nicht oder nur unter enormen Gewissensängsten zur Ehe kamen, weil sie bei jedem bräutlichen Kuß fürchteten, „fleischliche oder sinnliche Lust" gesucht zu haben, obwohl sie sich so zurückhaltend verhielten, daß dies zu ernsthaften Zerwürfnissen mit dem normal denkenden Verlobten führte. Das war die Folge einer sich an dieser Verurteilung ausrichtenden „Sexualpädagogik". Weiterhin verweist die Fußnote 24 zurück auf die lehramtlichen Belege in Fußnote 17 und 19. So kommt der berüchtigte Liber Gomorrhianus nochmals zur Geltung. Wir wissen ja schon, welch unmenschliche Strafen dort für einen bloßen Kuß angedroht wurden.

Wer wie der Verfasser dieser Analyse an die Notwendigkeit der Autorität in der Kirche und an die hohe Sendung des Magisteriums der Nachfolger Petri glaubt, und zudem überzeugt ist, daß gewisse extreme Meinungen in Fragen der Sexualmoral entschieden zurückzuweisen sind, kann nur traurig sein über die vielen Dinge, die in der Deklaration PH sozusagen „nebenbei" mitgesagt werden. Nur wenn diese Besorgnis offen ausgesprochen wird, können wir uns auch gegen die zahlreichen radikalen Reaktionen wenden, die nun noch viel weiter gehen und in lautem Chor der kirchlichen Autorität jegliches Recht absprechen, den Gläubigen in diesen Dingen Weisungen zu geben. Gar nicht zu reden von den Auswirkungen in bezug auf den Ökumenismus.

Es ist ein Glück, daß eine ganze Reihe von Episkopaten und vor allem Gesamtsynoden verschiedener Länder sehr abgewogen und konstruktive Aussagen über Sexualmoral und insbesondere über die in PH behandelten Fragen gemacht haben. Ich wage jedoch jenen zu widersprechen, die dazu raten, man möge sich überhaupt nicht zu PH äußern und sie so in Vergessenheit geraten lassen. Wir können uns diese Art von Verdrängung nicht leisten, solange wir an die Zukunft der Kirche und die wichtige Rolle des Römischen Stuhles glauben.

GOTTFRIED BACHL

Die Analogie des Weiblichen in der Trinität*

I.

In dem Aufsatz „Luther als Schiedsrichter zwischen Strauß und Feuerbach", der bisher K. Marx zugeschrieben wurde, nach neuesten Forschungen aber mit großer Wahrscheinlichkeit als Arbeit Feuerbachs gelten muß[1], heißt es zum Schluß: „Und es gibt keinen anderen Weg für euch (die spekulativen Theologen und Philosophen) zur Wahrheit und Freiheit als durch den Feuer-bach. Der Feuerbach ist das Purgatorium der Gegenwart"[2]. Dieser Satz gibt mit schöner Klarheit den Anspruch eines Philosophen wieder, dessen früh erwachtes Sendungsbewußtsein[3] verknüpft war mit dem Versuch, an der Schwelle einer neuen Epoche die entsprechende umfassende, endgültige Deutung der Religion, vor allem des Christentums, zu bieten. Feuerbach sah in seinem Verständnis der Religion die Vollendung der Aufklärung, die Überbietung und Erledigung aller bisherigen Auslegungen; er war überzeugt, daß in seinem Werk der religiösen Überlieferung des Abendlandes ein Ende gesetzt und über Kant, Schelling und Hegel hinaus ein Wendepunkt der Weltgeschichte ermöglicht war. Mag dieser Wille zu epochaler Wirksamkeit dramatisch gefärbt und über die wirkliche philosophische Bedeutung gehoben sein durch die feindliche Isolierung, in der Feuerbach leben mußte, die Entwicklung hat ihm zumindest darin Recht gegeben, daß aus dem von ihm gebotenen Kanon an Auslegungskategorien die spätere Religionskritik aller Grade ihre Methode, ihre Absicht und weithin auch ihre Inhalte nahm. In diesem Sinn scheint es nicht übertrieben zu sein, wenn K. Löwith meint, Feuerbachs Lehre sei „schlechthin zum Standpunkt der Zeit geworden, auf dem wir nun alle — bewußt oder unbewußt — stehen"[4].

Es bedarf keines näheren Beweises, daß es für die christliche Theologie keine bloße Fleißaufgabe ist, wenn sie der philosophischen Deutung ihres eigenen Gegenstandes volle Aufmerksamkeit schenkt; diese kommt aus dem ihr wesentlichen Interesse, die christliche Botschaft an den Kriterien als wahr zu erweisen, die im Lauf der Epochen vom menschlichen Denken für die Erfassung der Wirklichkeit erarbeitet werden. Die Theologie kann sich weder damit begnügen, durch eine äußerliche dogmatische Verfügung die kritische Frage der Philosophie von der christlichen Botschaft wegzuhalten[5] noch kann sie jenen zuliebe ihr Geschäft aufgeben, die den Kopf — verdrossen

---

* Vorlesung zur Eröffnung des Studienjahres 1975/76 an der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Diözese Linz. Zitiert wird nach: Ludwig Feuerbachs Sämtliche Werke, neu hg. v. *W. Bolin / F. Jodl*, 10 Bde., um 3 Ergänzungsbände (hg. v. H.-M. Saß) erw. 2. Aufl., Stuttgart / Bad Cannstatt (1954—1964) (SW); Ludwig Feuerbach, Werke in 6 Bänden, Theorie Werkausgabe (ThWA), hg. v. *E. Thies*, bisher Bd. 1—4, Frankfurt/M. (1975); Ludwig Feuerbach, Das Wesen des Christentums (Universal-Bibl. 4571—4577), Stuttgart (1969) (WdChr).

[1] ThWA 3, 244—246. 368—372: hier der Nachweis für die Verfasserschaft Feuerbachs.

[2] ThWA 3, 246.

[3] Vgl. seinen Brief an Hegel anläßlich der Promotion: ThWA 1, 353—358; an Daub SW 12, 237; an seinen Vater: ebenda 243—244.

[4] Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts, Zürich/Wien (1941²) 96; vgl. auch *H. Lübbe-H. / M. Saß* (Hg), Atheismus in der Diskussion. Kontroversen um Ludwig Feuerbach, München (1975), vor allem darin (9—19) *G. Rohrmoser*, Warum sollen wir uns für Feuerbach interessieren?

[5] Der Versuch der dialektischen Theologie (vgl. *K. Barth* KD I/2, 304—397) mit Hilfe der Unterscheidung zwischen Glauben (= Christentum) und Religion (= die übrigen religiösen Entwürfe) den Angriff Feuerbachs für die christliche Botschaft unschädlich zu machen, kann nicht überzeugen, er bleibt eine grundlose Setzung. Vgl. zur Kritik: *R. Schaeffler*, Die Religionskritik sucht ihren Partner, Freiburg/Br. (1974) 32—38; *P. Althaus*, Die Wahrheit, Gütersloh (1962⁶) 138; *W. Pannenberg*, Das Glaubensbekenntnis, Hamburg 1972, 26—28.

oder ängstlich — in den warmen Sand der Meditation stecken. Da der Zweifel ein Wurm ist und der unerbittliche Bote des Wahrheitsgewissens, wird er dem Kopf dorthin folgen können und in dessen selbstverfügter Enge erst recht seinen Schrecken verbreiten. Wenn sich die Theologie mit ihrem Gegenstand dem Purgatorium kritischer Fragen ausliefert, wie sie mit epochalem Gewicht von Feuerbach gestellt wurden, gewinnt sie einen geschärften Blick für die Botschaft, die sie auszulegen hat und damit eine bessere Möglichkeit, sie überzeugend zu vermitteln. In diesem Sinn sollen die Thesen Feuerbachs über die christliche Trinitätslehre möglichst genau zur Kenntnis gebracht und die daraus folgenden Fragen formuliert werden[6].

II.

Was Feuerbach zur Trinität zu sagen hat, wird nur verstehbar auf dem Grund seines einfachen und einzigen Satzes über das Phänomen der Religion, dessen Variationen sein theologisch interessantes Werk ausmachen. Der Satz steht im Ganzen der Vision, die Feuerbach vom Wesen der Wirklichkeit hat: Das wirkliche Sein ist das sinnliche, konkrete Sein. Die Sinnlichkeit, die ihre Einheit im Geist hat, ist das Wesen des Menschen, des einzelnen wie der Gemeinschaft. Der sinnliche Mensch ist das Letzte und Höchste der Wirklichkeit. „Wahrheit, Wirklichkeit, Sinnlichkeit sind identisch"[7]. Dem Menschen ist aber diese seine endliche Wirklichkeit in der vollen Identität nicht von Anfang an gegenwärtig, sie wird ihm vielmehr erst in einem durch die Geschichte laufenden Erkenntnisprozeß zugänglich. Der Gang dieser Erkenntnis ist die Rückkehr des Menschen aus der transzendenten Fremde seiner selbst zu sich selbst. Daß er in diese Fremde zu seiner sinnlichen Wirklichkeit geriet, ist der Sündenfall schlechthin, die Urspaltung des von seiner Natur her Einen. In ihr hat sich der Mensch mit sich selbst entzweit, in dem er sich sein eigenes Wesen in der Annahme einer transzendenten Wirklichkeit, Gottes und seiner Welt, gegenübersetzte. Aus der Not dieser Welt, die dem Individuum Beschränkungen auferlegt, die es aus eigener Kraft nicht zu überwinden vermag, erhebt sich der mächtige Wille des Menschen zu sich selbst, sein „Glückseligkeitswille", und setzt die Erfüllung aller Ansprüche, also sein vollkommenes Wesen außer sich, entäußert sich in ein überweltliches, personales Wesen: das göttliche Subjekt[8]. Alle anderen Formulierungen wie: Gott als Wesen der Natur, Gott als Wunschwesen, als Seligkeit, sagen für Feuerbach diesen Sachverhalt.

Die auf dem Weg der Projektion entworfene zweite Welt des Jenseits ist also Illusion, Schein der hiesigen Wirklichkeit. Es ist aber aller Religion eigen, daß dieser Schein nicht als solcher genommen, sondern für die unendlich unterschiedene und überlegene Wirklichkeit gehalten wird, aus welcher der Mensch seine allumfassende Bestimmung hat. Die Religion im überlieferten Sinn ist die fundamentale Täuschung des Menschen über sich selbst, „der Schein der Wahrheit ist das Licht der Menge"[9], die ihr anhängt. Religion hat eine von der Entwicklung des Menschen bedingte Notwendigkeit, sie ist die kindliche, ganz in das Äußere und Fremde gelegte Form der menschlichen Selbstwahrnehmung, insofern ist sie unentbehrlich und von positivem Erkenntnis- und Lebenswert[10].

Die wachsende Erkenntnis, die der Mensch über sich selbst gewinnt, ist die Erkenntnis der Religion in ihrem Schein-Wesen, also Aufklärung, in der sich der Mensch zu sich

---

[6] Einen Überblick zur Reaktion der Theologie des 19. Jh. auf Feuerbach bietet *E. Schneider*, Die Theologie und Feuerbachs Religionskritik, Göttingen (1972).

[7] SW 2, 296; dazu *W. Weischedel*, Der Gott der Philosophen I, Darmstadt (1971), 393—394.

[8] Vgl. WdChr 78; zum Mangel einer eigentlichen Begründung dieser Urspaltung: *G. Rohrmoser*, Die metaphysische Situation der Zeit. Ein Traktat zur Reform des religiösen Bewußtseins, Stuttgart (1975) 96; *F. W. Kantzenbach*, Religionskritik der Neuzeit, München (1972), 76—80; *G. Nüdling*, Ludwig Feuerbachs Religionsphilosophie, Paderborn (1961^2), 160—196.

[9] SW 13, 87. [10] SW 8, 261—262.

selbst befreit. In ihrem Licht nimmt der Mensch wahr, daß er Gott erkennend nichts erkannt hat als sich selbst, daß er in allen religiösen Vollzügen in und durch Gott nur sich selbst bezweckt[11]; er versteht, wie er in dieser Aufklärungs- und Emanzipationsbewegung „immer mehr Gott ab- und immer mehr sich zuspricht"[12], bis alles Entäußerte zurückgeholt, an die Stelle des Glaubens an Gott der Glaube des Menschen an sich, an die Stelle des Glaubens das Denken, des Betens die Arbeit, des Jenseits das Diesseits, des Christen der Mensch getreten ist; bis mit allen Konsequenzen erkannt wird, daß „der einzige Gott des Menschen der Mensch selbst ist"[13]. Diese Bewegung mündet freilich in den Atheismus[14], ist aber keineswegs bloße Vernichtung der Religion, sondern die positive Offenbarung ihrer Wahrheit. „Ich tue daher der Religion — auch der spekulativen Philosophie oder Theologie — nichts weiter an, als daß ich ihr die Augen öffne, oder vielmehr nur ihre einwärts gekehrten Augen auswärts richte, d. h. ich verwandle nur den Gegenstand in der Vorstellung oder Einbildung in den Gegenstand in der Wirklichkeit"[15]. So ist die neue Philosophie Feuerbachs „die vollständige, die absolute, die widerspruchslose Auflösung der Theologie in die Anthropologie"[16]. Das fundamentale Dogma der aus der Aufklärung hervorgegangenen neuen Religion heißt also: Der Mensch ist für den Menschen das höchste Wesen.

Die neue Religion kennt zwei ursprüngliche Formen des Vollzuges: 1. das Leben in der politischen Gemeinschaft, 2. die geschlechtliche Beziehung von Mann und Frau.

Die Aufhebung der Entfremdung ermöglicht die reine, unmittelbare Selbstverwirklichung des Menschen in seinen wesentlichen Bedürfnissen und Anlagen; diese wurden in der Phase des religiösen Bewußtseins zwar auch beachtet und zu ihrem Recht gebracht, aber in der Brechung des verdoppelnden Scheins, in der Weise der Entleerung des Menschen in die Fülle der Gottheit. Aufgeklärt sieht und vollzieht der Mensch die Ganzheit, in die er sich als individuell begrenztes Wesen gestellt sehen muß, nicht als transzendentes jenseitiges Subjekt, sondern als Unendlichkeit der menschlichen Gattung und der Natur[17]. In diesem Rahmen geschieht nun die unverfälschte Selbstvermittlung des Menschen. Den alles umfassenden Horizont seiner Verwirklichung gibt die Beziehung des Ich zum Du und das darin erwachende Wir: „Mensch mit Mensch — die Einheit von Ich und Du ist Gott"[18]. Daher ist die Politik Religion, in einem Sinn, der alle anderen menschlichen Verhältnisse umgreift. Der Staat wird zum Inbegriff aller Realitäten, die den freien, mündigen Menschen ausmachen, er ist die Vorsehung der Menschen, „der unbeschränkte, unendliche, wahre, vollendete göttliche Mensch. Der Staat ist erst der Mensch — der Staat der sich selbst bestimmende, sich zu sich verhaltende, der absolute Mensch"[19].

Die Einheit von Ich und Du ist ursprünglich und wesentlich, wenn auch in der Klammer des Politischen, geschlechtlich bestimmt. Feuerbach wendet eine schier prophetische, an Heine erinnernde Vehemenz auf, um die — bis jetzt unterdrückte — Bedeutung der Sexualität für das menschliche Sein hervorzuheben. „Nur der ins ganze und innerste Wesen dringende Einschnitt ins Fleisch, der Mann und Weib voneinander geschnitten ... begründet oder verwirklicht und versinnlicht erst den Unterschied zwischen Ich und Du, auf dem unser Selbstbewußtsein ruht"[20]. Alle Vollzüge des Menschen sind davon durchstimmt, deshalb muß das Geschlechtsverhältnis geradezu „als das moralische Grundverhältnis, als die Grundlage der Moral"[21] bezeichnet wer-

---

[11] WdChr 77.
[12] WdChr 78.
[13] SW 8, 360.
[14] SW 8, 357—358; 10, 155—156; 13, 139. 387.
[15] WdChr 26; vgl. auch SW 7, 286—287; 8, 29; 10, 344; 13, 309.
[16] SW 2, 315.
[17] Dazu *Weischedel* o. c. 399—403.
[18] SW 2, 18; vgl. 13, 90.
[19] SW 2, 220.
[20] SW 10, 269.
[21] SW 10, 270.

den. Der Geschlechtstrieb gewährt dem Menschen einerseits die höchste Empfindung, ein unverwechselbares, nicht nur Leben habendes, sondern setzendes Selbst zu sein, „denn erst in ihm vollendet sich die Individualität, wühlt sie sich vollends ins Fleisch ein. Die Geschlechtsdifferenz ist die Blüte, der Culminationspunkt der Individualität, der empfindlichste Punkt, der Point d'honneur der Individualität, der Geschlechtstrieb der ehrgeizigste und hoffärtigste Trieb, der Trieb, Schöpfer, Autor zu sein. Das höchste Selbstgefühl hat der Mensch geistig wie physisch nur an dem Punkt, wo er Autor ist, denn nur da liegt sein Unterschied von anderen, nur an dieser Stelle bringt er Neues hervor, außer dem ist er nur ein geistloser, selbstloser, mechanischer Repetent"[22]. Tritt er jenseits dieses Unterschiedes, um sich geschlechtslos zu verwirklichen, verfehlt er sich und wird sich fremd. Denn „der Unterschied von Ich und Du, die Grundbedingung aller Persönlichkeit, alles Bewußtseins, ist nur ein wirklicher, lebendiger, feuriger als der Unterschied von Mann und Weib"[23]. Deshalb ist der Mensch mit dieser höchsten Empfindung des Selbstseins immer verwiesen an das andere Geschlecht. „Keine Empfindung ist subjektiver als die geschlechtliche, und doch verkündet keine lebhafter und energischer die Notwendigkeit und das Dasein des ihr entsprechenden Gegenstandes..."[24]. Im Geschlechtsakt ereignet sich im wirklichsten weil sinnlichsten Dialog Selbst-Sein und Sein-für-den-anderen in der höchsten Form. Mein Glück wird nur im Glück des anderen. Wer vom Menschen sprechen will, muß von daher diesem Grundverhältnis und seinem Vollzug im Urereignis der geschlechtlichen Vereinigung sprechen, das heißt: Der Mensch hat seine konkrete Ganzheit nur in der Familie, denn die schöpferische Liebe von Mann und Frau setzt das Kind. „Die Anerkennung des Individuums ist notwendig die Anerkennung von wenigstens zwei Individuen. Zwei aber hat keinen Schluß und Sinn; auf zwei folgt drei, auf das Weib das Kind"[25]. Die vollkommenste Form der Liebe ist jene, die sich im Sakrament des Geschlechtes ereignet. An keinem anderen Punkt hat der Mensch die Fülle seines Lebens.

Die Freisetzung des Menschen in seinem sexuellen Trieb ist für Feuerbach ein Akt der Emanzipation aus der Überlieferung des Christentums, das die härteste religiöse Form der Unterdrückung aller geschlechtlichen Anlage darstellt. Dabei unterscheidet er scharf und zuweilen höchst polemisch zwischen dem klassischen Christentum der Alten, in dem die ursprüngliche, weltverneinende und jenseitsgläubige Gestalt bewahrt ist, und dem „feigen, charakterlosen, komfortablen, belletristischen, koketten, epikureischen Christentum der modernen Welt"[26]. Dieses ist die Verfallsform aus jenem, notwendig hervorgetrieben aus den inneren Widersprüchen zur Wirklichkeit, in denen sich das Christentum definiert. Aber beide Formen sind Entfremdung des Menschen: die alte durch die wirkliche Beschneidung an seinem Geschlecht, die moderne durch die „schändliche Heuchelei", in der die Güter und Genüsse dieser Welt recht nah erlebt werden, zugleich aber die Berufung „auf die ewige, allverbindende, unwidersprechliche, heilige Wahrheit des Wortes Gottes"[27] geschieht. Denn in keinem Fall ist der Mensch in seine Wirklichkeit gesetzt, hat er sein volles, ungeteiltes und unbezweifeltes Selbstsein. Es gehört nach Feuerbach in die Definition des Christentums, die freilich von den Modernen verschämt entzweigedeutet wird, daß die Geschlechtsdifferenz des Menschen von seinem Wesen auszuscheiden und der Sexualtrieb als solcher zu verneinen ist. Die Ehe wird nur der Zeugung wegen geduldet, die eigentliche, vollkommene und im

---

[22] SW 8, 449—450.
[23] WdChr 158—159.
[24] SW 10, 116. 224—225.249—251; 12, 305—306; WdChr 245.
[25] SW 7, 301; vgl. WdChr 261.
[26] WdChr 9.
[27] WdChr 257; vgl. SW 7, 233—234.

Grunde allein vorgesehene Form des christlichen Lebens ist die absolute Absage an den Sexus: die totale Askese des Mönches[28].

Es ist klar, daß die einfache Formel der Projektionsthese: „Je leerer das Leben, desto voller, desto konkreter ist Gott"[29] von Feuerbach differenziert werden muß. Denn der sexuellen Entleerung des Menschen entspricht im christlichen Gottesbild gerade nicht eine Fülle des Geschlechtlichen, vielmehr noch einmal und erst recht dessen völlige Ausschaltung: „Gott ist die absolute Subjektivität, die von der Welt abgeschiedene, überweltliche, von der Materie befreite, von dem Gattungsleben und damit von dem Geschlechtsunterschied abgesonderte Subjektivität"[30]. Dieser Gott ist der transzendente Ausdruck für die Weltflucht der Christen an dem für ihr Menschsein entscheidenden Punkt. Sie weichen der Last und dem Leiden, das mit allen irdischen Vollzügen, im besonderen auch mit den geschlechtlichen verknüpft ist, wehleidig aus und werfen in einem himmlischen Egoismus ihre Hoffnung auf den unendlichen Genuß. Diesem opfern sie die Wirklichkeit des leiblichen Lebens und seiner Lust. Die erhoffte, in Gott gesetzte Seligkeit überschreitet die Grenzen des wirklichen sinnlichen Lebens: „Das Übersinnliche ist nur das Sinnliche, wie es Objekt der Phantasie ist. Gott selbst ist das übersinnlich-sinnliche Wesen. Er ist die Fülle aller Seligkeit, aber nicht auf sinnlich äußerlich entfaltete Weise . . ."[31].

Diese außerhalb gesetzte übersinnliche Seligkeit wirkt im dialektischen Gegenspiel der entzweiten Bilder wieder niederhaltend und entfremdend in die Wirklichkeit des Menschen zurück. Das Mönchtum, eine notwendige Ableitung aus dem Christentum und dessen eindeutigste Form, ist zugleich das weltliche Verhalten, aus dem das entsprechende Gottesbild entsteht und der genaue Widerschein dieses Bildes. Gott ist also die transzendente Funktion des asketischen Lebensstandes; mit anderen Worten: Obwohl er definiert wird als die übersteigende Fülle, nach der sich der Mensch in seinen Bedürfnissen ausstreckt, ist er diese Fülle nicht in einschließender, sondern ausschließender Weise. Er wird begriffen als ein Seiendes, das den Menschen begrenzt, ja überhaupt als das konkurrierende Nein zum Menschen und seiner Welt; er ist deshalb nur denkbar in der Korrelation zum Menschen. Der christliche Glaube wird in die fatale Alternative der Konkurrenz getrieben: Er muß — was er nicht kann und nicht darf — die Wirklichkeit zwischen Gott und dem Menschen teilen.

III.

Aus dieser Perspektive ist die Frage plausibel: „Wie kann in meinem vom Himmel erfüllten Herzen noch ein irdisches Weib Platz haben?"[32]. Und ebenso ihre Umkehrung, die das Thema der Vorlesung ist: Wie kann in dieser Sicht der Wirklichkeit

---

[28] WdChr 251—263. 468—481; SW 5, 113—117. 123—127; 7, 233—234. 239. 242—243; 10, 73—74. 335—337. 244—245. ThWA 3, 184—186. Die Verachtung für das angepaßte Christentum gilt dessen Feigheit vor der atheistischen, nicht christlichen Konsequenz, die es selbst, noch unter der Decke des christlichen Namens, schon darstellt; sie gilt nicht der Konsequenz selbst; deshalb ist Abälard für Feuerbach „der einzige interessante Philosoph des Mittelalters, weil er mit der ars cogitandi die ars amandi verband. Er gab der Heloïse keine praecepta, sondern oscula. Darum kastrierte ihn auch der moralische Pedantismus des Christentums. Und doch waren diese oscula welthistorische praecepta und reicher an Metaphysik als hundert von Folianten scholastischer Weisheit." SW 13, 382; vgl. dazu auch die Erwiderung auf eine Rezension: ThWA 3, 163—209; das Christentum ist für Feuerbach nur da „ein welthistorisches, darum philosophisches, ein denkwürdiges Objekt . . ., wo es antike Charakterkraft, wie in den Kirchenvätern, oder reiner Affekt, pure Seele, enthusiastische Liebe war, wie in den Mystikern des Mittelalters. Im (religiösen) Protestantismus findet er nur eine welthistorische Gestalt — den Urheber der Reformation, Luther, und zwar deswegen, weil er in der Geschichte der christlichen Religion der *erste Mensch* war. Die Kirchenväter und Mystiker wollten *nur* Christen sein. Luther ist Christ *und* Mensch." (189.)

[29] WdChr 134.

[30] WdChr 252.

[31] SW 10, 335.

[32] WdChr 259; auch SW 2, 383.

die weibliche Analogie in den Aussagen über die Trinität zu ihrem Recht kommen? Feuerbach antwortet darauf.

1) „Die Trinität war das höchste Mysterium, der Zentralpunkt der absoluten Philosophie und Religion. Aber das Geheimnis derselben ist, wie im Wesen des Christentums historisch und philosophisch bewiesen wurde, das Geheimnis des gemeinschaftlichen, gesellschaftlichen Lebens — das Geheimnis der Notwendigkeit des Du für das Ich — die Wahrheit, daß kein Wesen, es sei und heiße nun Mensch oder Gott oder Geist oder Ich, für sich selbst allein ein wahres, ein vollkommenes, ein absolutes Wesen, daß die Wahrheit und Vollkommenheit nur ist die Verbindung, die Einheit von wesensgleichen Wesen"[33]. In diesem 65. seiner Grundsätze einer Philosophie der Zukunft ist sein Verständnis der christlichen Gottesidee nach ihrem wesentlich sozialen Charakter genau zusammengefaßt. Zwar ist der Gedanke einer Dreieinigkeit Gottes in sich nichts als ein Gespinst von Widersprüchen und Sophismen[34], aber innerhalb des religiösen Vorganges, in dem der Mensch die jenseitige Welt aus sich heraus setzte, ist die Vorstellung einer göttlichen Trinität der am meisten entsprechende Versuch, die Ganzheit des Menschen in Gott gegenständlich zu machen. Denn in diesem Mysterium spiegelt sich das Bewußtsein des Menschen von seiner individuellen, Empfindung, Verstand, Willen einschließenden, und mehr noch von seiner beziehungsreichen gesellschaftlichen Totalität. „Nur ein Wesen, welches den ganzen Menschen in sich trägt, kann auch den ganzen Menschen befriedigen"[35]. Die Trinität stellt also die erfüllte Einheit von Ich und Du dar.

2) Was zuerst in dem Gedanken der Trinität begegnet, ist nach Feuerbach die Vergegenständlichung des Selbstbewußtseins. Wie der Mensch so kann sich auch Gott nicht ohne Bewußtsein denken. Im Selbst-Denken wird sich Gott als Gott, als einfaches, in sich stehendes, selbstgenügsames Ich bewußt: Das ist der Vater, der Repräsentant der Gottheit als solcher, der einsame Denkakt, das kalte Wesen der Intelligenz, das absolute Allein, die Selbständigkeit schlechthin[36].

3) Aber zu dieser Autonomie tritt das wesentliche Bedürfnis der Gemeinschaft und der Liebe, also der Zweiheit. Das wird im Mysterium der Trinität dadurch befriedigt, daß in „die stille Einsamkeit des göttlichen Wesens ein andres, zweites, von Gott der Persönlichkeit nach unterschiedenes, dem Wesen nach aber mit ihm einiges Wesen gesetzt wird — Gott der Sohn, im Unterschiede von Gott dem Vater. Gott der Vater ist Ich, Gott der Sohn Du. Ich ist Verstand, Du Liebe"[37]. Die Bedeutung des Sohnes ist entscheidend. In seiner Setzung bahnt sich in der Gottesidee selbst die Rückführung und Einholung in das Menschliche an. Denn Gott ist als Sohn die ursprüngliche Fleischwerdung, „die ursprüngliche Selbstverleugnung Gottes, die Verneinung Gottes in Gott, denn als Sohn ist er endliches Wesen"[38]. Der Vater hat das Sein aus sich, der Sohn, so Feuerbach, aus einem anderen Grund; das heißt: Gott ist Gott nur als Menschensohn, in Christus, der das göttlich-sinnliche Paradigma der Menschheit ist, also streng genommen in der Funktion des Menschen. In der Zeugung des Sohnes wird Gott der Vater zum anschaulichen „für uns", zur Sinnlichkeit der Liebe, in der er zum Menschen geneigt ist: das sich als göttliches Wesen gegenständliche menschliche Herz. Für den religiösen Sinn sind die Ausdrücke Vater, Sohn daher nicht bildlich, sondern buchstäblich, in sinnlich-physikalischer Bestimmtheit gemeint[39].

---

[33] ThWA 3, 321—322.
[34] WdChr 348—353; SW 2, 223; 10, 181.
[35] WdChr 123.
[36] WdChr 127.
[37] WdChr 125.
[38] WdChr 127.
[39] WdChr 129. 440—442; in der absoluten Betonung des pro me an Stelle des extra me Gottes sieht Feuerbach den Unterschied des Protestantismus zum Katholizismus. Der Protestantismus ist keine Theologie mehr, sondern Christologie, d. h. nichts anderes als religiöse Anthropologie: SW 2, 246; WdChr 522—526.

4) Der Heilige Geist, die dritte Person in Gott nach christlicher Überlieferung, fügt an sich der Beziehung Vater-Sohn nichts hinzu. Dem strengen Begriff der Liebe genügt die Beziehung zweier Personen. Zwei ist das Grundprinzip der Vielheit; der Geist drückt daher nichts anderes aus als die Liebe der beiden göttlichen Personen zueinander und die Liebe Gottes zu den Menschen; daß er selbst wieder als persönliches Wesen gesetzt wird, gehört zum Widersinn der christlichen Trinitätslehre; daß er in die Dreifaltigkeit geriet, so legt Feuerbach nahe, ist der Verlegenheit des Christentums vor dem Geschlechtlichen zuzuschreiben. Der Geist ist gleichsam diese Verlegenheit. Von der Seite des menschlichen Subjekts her betrachtet, ist der Geist nichts als die Gegenwart des religiösen Gemütes vor sich selbst, die „Vergegenständlichung der Religion in der Religion"[40].

5) Obwohl die Beziehung der zwei: Vater und Sohn die Grundeinheit der Liebe darstellt, bedarf es einer Ergänzung zum Liebesbund, zur göttlichen Familie. Diese ist nicht möglich durch die Person des Geistes, der eine „zu vage und prekäre, bloß poetische Personifikation"[41] ist. Feuerbach stellt keine weiteren dogmengeschichtlichen Überlegungen an — was seinem Anspruch auf historische Zuverlässigkeit gebühren würde[42] — warum von Anfang an das unanschauliche Wort Geist die dritte Person bezeichnet; er begnügt sich mit seiner These. In dieser ist ihm wichtig, daß sich gegen die Verlegenheit des Geistes, mag sie entstanden sein wie immer, die ursprüngliche Ganzheit des Lebens durchgesetzt und die einzig mögliche Ergänzung an ihre Stelle gerückt hat: die *Mutter*. Erst in der Einbeziehung einer weiblichen Person ist der heilige Ring des Lebens geschlossen, und die gegenständliche Doppelung der menschlichen Wirklichkeit in Gott ganz vollzogen. Die „so befremdliche Komposition der Mutter Gottes"[43] ist nicht befremdlicher als die Ausdrücke Vater und Sohn, die wir auf Gott anwenden.

Daß Maria ganz in die Kategorie der Dreieinigkeitsverhältnisse paßt, sieht Feuerbach in folgendem begründet: Sie bildet erstens im Schoß der Trinität „einen notwendigen, von innen heraus geforderten Gegensatz zum Vater"[44], denn sie empfängt ohne Mann den Sohn, den der Vater ohne Weib zeugt. Maria konnte nicht als zeugendes Geschlechtswesen zwischen Vater und Sohn treten, weil die sexuelle Vereinigung und ihre Lust für die christliche Wertung unrein und sündhaft, deshalb in keiner Weise für die Vorstellung Gottes brauchbar war. Es bleibt immerhin von großer Bedeutung, daß die Frau zumindest als Mutter neben den göttlichen Vater tritt. Eine zweite Notwendigkeit für die „Deduktion der Mutter Gottes"[45] liegt in der Vorstellung eines göttlichen Sohnes. In ihm ist schon ein weibliches Prinzip vorhanden, insofern er ein passives Wesen ist, das sein Leben ganz aus dem Vater empfängt. Der Sohn ist das weibliche Gemüt Gottes, das weibliche Abhängigkeitsgefühl in Gott. Das Bild der Frau, das Feuerbach in seinen psychologischen Ableitungen voraussetzt, ist ohne weitere Reflexion dem traditionellen Schema entnommen, in dem die Geschlechter gegeneinander charakterisiert wurden: die Frau als der leidend-liebende, empfangende, herzbetonte, leidenschaftliche; der Mann als der aktive, denkende, gebende, vom Geist her schöpferische Mensch[46]. Der menschliche Sohn stellt überdies immer ein Mittelwesen zwischen dem männlichen Wesen des Vaters und dem weiblichen der Mutter dar. Er ist zwar Mann, hat aber noch nicht das Selbständigkeitsgefühl, das diesen kennzeichnet; er fühlt sich noch mehr zur Mutter als zum Vater hingezogen. Daher

---

[40] WdChr 126. [41] WdChr 130. 233.

[42] Vgl. WdChr 126 den Hinweis auf die Väter, 131 Anm. 5 auf die weibliche Natur des Gottesgeistes in der jüdischen Mystik.

[43] WdChr 130. [44] A. a. O. [45] SW 7, 222.

[46] „Das Weib repräsentiert das Fleisch, der Mann den Geist, d. h. der Mann ist der Kopf, das Weib der Bauch der Menschheit." SW 2, 348; Vgl. auch 2, 236; ThWA 3, 160; zur Emanzipation SW 2, 371; 13, 363.

muß auch für die Trinität gesagt werden: Mit dem Gedanken an den Sohn Gottes ist der Gedanke an die Mutter Gottes notwendig verbunden. Der Sohn hat nur seine volle personale Entsprechung im Kreislauf der Liebe, wenn ihm eine Mutter zur Seite gesetzt ist. „Dem Vater ist der Sohn eingeboren, dem Sohn aber die Mutter"[47]. Feuerbach benützt im Gang seines Beweises die Annahme einer quasi absoluten Mutterbindung des Sohnes, um das Ziel seiner Deutung zu erreichen. Dieses ist die Vorstellung der göttlichen Familie, der Trinität als des innigsten, ehelichen Liebesbundes, in deren Ideal sich die irdische religiös erkennt.

In der Aufnahme der Frau in die Trinität, und zwar in ihrer mütterlichen Funktion, sieht Feuerbach die vollkommenste Darstellung der Liebe Gottes; denn die Mutterliebe ist die höchste und tiefste Form der Liebe; ja mehr: weil Frauenliebe die Basis der allgemeinen Liebe ist — „Wer das Weib nicht liebt, liebt den Menschen nicht"[48] —, ist der Glaube an die Liebe Gottes „der Glaube an das Weibliche als ein göttliches Wesen"[49]. Wie in der Entwicklung des Menschen die Sanftmut der Frau das harte Herrentum des Mannes geläutert und zur Liebe fähig gemacht hat, war auch die Einfügung des Weiblichen in die Vorstellung von Gott von höchst humanisierender Wirkung. Denn nun erst, so Feuerbach, sei zum „moralischen Despotismus blutbefleckter, naturfeindlicher männlicher Gottheiten", zu deren abstoßendem Egoismus, ihrer Herrsch- und Ehrbegierde, ihrem Ingrimm und Zorn das Prinzip der Liebe, der Geduld, der Teilnahme, eben das Weibliche getreten. Das geschah für das Christentum ausschließlich in Maria. Es sei daher kein Wunder, „daß die Menschen durch das weibliche Herz der Maria die Gewalt der männlichen Gottheiten bezwungen oder doch besänftigt sich vorstellten"[50]. Wenn es für das fromme Gemüt kein Götzendienst ist, den Sohn anzubeten, dann ebenso wenig, die Mutter göttlich zu verehren. Und wo der Glaube an die Mutter Gottes sinkt, d. h. der Glaube an ihre Stellung in der Trinität, da schwindet auch der Glaube an den Vater und den Sohn. Nur die Ganzheit des Symbols, das am ganzen Leben gewonnen ist, gibt dem Glauben Dauer. Der Glaube an die Trinität steht und fällt mit der vitalen Funktion der weiblichen Analogie darin; das heißt katholisch: mit der trinitarischen Rolle Marias.

Feuerbach wird nicht müde, die Ganzheit der menschlichen Person zu betonen und in dieser Ganzheit die Seite des Gemütes, weil in ihm, nicht bloß in den Fähigkeiten des Intellekts der Mensch die Wirklichkeit annimmt. Das ist auch der Maßstab für die Lebendigkeit der Religion. Wenn sie ihre das Gemüt berührenden Bilder verliert, vertrocknet sie selbst. „Was nicht das Gemüt affiziert, hat keine religiöse Bedeutung und Wahrheit"[51]. Feuerbach sieht aber in der sinnlichen Gestalt des Religiösen schon jene Dialektik der Widersprüche am Werk, an denen schließlich dem Menschen das wahre Wesen der Religion bewußt werden und ihre Auflösung als notwendig erscheinen mußte[52].

6) Für diese Ansicht findet Feuerbach Gründe in der historischen Entwicklung des Christentums. Die wahre, das Weib einschließende Trinität ist der Gott des Katholizismus. Er vertritt die klassische Form der christlichen Überlieferung. Auf dem Standpunkt der Religion hat er Recht gegen den Protestantismus, wegen seines Gefühls für die sinnliche Totalität des Menschen, das dieser eingebüßt hat. Der Katholizismus hat mit seiner familiären Trinität die strenge und folgerichtige religiöse Entsprechung

---

[47] WdChr 131—132. [48] WdChr 133, Anm. 7. [49] WdChr 133.

[50] ThWA 3, 157; dort das hiezu sprechende Zitat aus einer von Feuerbach rezensierten Anthologie marianischer Gedichte und Legenden: „Wo um Marien und den Mächtigen, der *zartbewältigt* ihr im Schoße ruht und alle Macht an sie entäußert, ein myriadenfältig Ave schallt."

[51] ThW A 3, 204.

[52] Vgl. SW 2, 302—303; 7, 424—426; 5, 183—182; zum Verhältnis Religion — Kunst: SW 2, 228; 5, 142—143; 5, 117—120.

für den irdischen, nicht familiären Stand der Anachoreten, Mönche und Nonnen geschaffen: den vollen Gott zum leeren irdischen Leben. Der Protestantismus hat die Mutter Gottes vernachlässigt und später zur Seite gesetzt, „aber das zurückgesetzte Weib hat sich dafür schwer an ihm gerochen"[53]. Weil das frauliche Element aus dem Ganzen der göttlichen imago familiae herausgebrochen wurde, war der Einsturz des Glaubens an die Trinität im protestantischen Bereich unvermeidlich. Das Motiv für die Verdrängung Marias aus der Trinität und der Frömmigkeit liegt für Feuerbach im Erlöschen des Bedürfnisses nach der göttlichen Repräsentanz der Frau. Durch die Aufhebung des Zölibates war die psychische Notwendigkeit einer jenseitigen Darstellung der Frau gefallen. Der Protestantismus hatte keinen vitalen Wunsch „nach einem himmlischen Weibe, weil er das irdische Weib mit offenen Armen in sein Herz aufnahm"[54]. Folgerichtig und der rechte Weg der Aufklärung wäre es gewesen, hätte das gesamte trinitarische Jenseits diese Heimkunft gefunden. Es ist das Zwittrige des reformatorischen Christentums, daß es auf dem halben Wege der Rückholung der Gottesfülle in den Menschen stehen blieb, sich mit dem Weib begnügte, Vater und Sohn aber bekennend oben ließ. Das Katholische hat deshalb ein „weibliches Gemüt" im Gegensatz zum protestantischen Christentum, dessen „Prinzip der männliche Gott, das männliche Gemüt" ist[55]. Daß Feuerbach dem Katholizismus die größere Konsequenz zuschreibt, kommt keineswegs aus einem positiven Interesse an diesem, sondern aus seinem Begriff von der christlichen Religion. Er wendet deshalb auch die ganze Schärfe seiner Kritik gegen den Katholizismus, und des Näheren gegen die himmlische Projektion des Weiblichen in Maria.

Feuerbach äußert sich dazu ausführlich vor allem in seiner kritischen Schrift „Über den Marienkultus", der spöttelnden Rezension einer Anthologie marianischer Gedichte[56]. In den Texten sieht er zunächst den Beweis erbracht, daß „Maria, die Mutter Gottes, die einzig göttliche und positive, d. h. die einzig verehrungs- und liebenswürdige, die einzig poetische Gestalt des Christentums ist"[57]. Denn in ihr fließt alles, was den Glanz einer Frau ausmachen kann, zu einer überwältigenden Gestalt zusammen. Im Kosmos der Bilder, die das katholische glaubende Gemüt aus sich gesetzt hat, ist Maria die Göttin der Schönheit[58] nicht nur der Seele, sondern auch des Leibes; sie ist, eine notwendige Folge ihrer Schönheit, die Göttin der Liebe[59], also der Ausdruck höchster Menschlichkeit. Maria ist die Göttin der Dogmenfreiheit[60], insofern die Beziehung zu ihr für den Katholiken den gesamten Apparat der übrigen Glaubenssätze, die trinitarischen eingeschlossen, ersetzt. „Um selig zu werden, braucht man nichts weiter zu wissen und zu sagen — so liberal ist Maria —, als nur das Ave oder Salve Maria. Ein Gruß also, dem holden Weibe dargebracht, hat für alle Zeit und Ewigkeit mehr oder doch ebensoviel Gewicht und Kraft als die gesamte christliche Dogmatik"[61]. Sie ist die Göttin der Menschlichkeit, „der alles ohne Unterschied, ohne Bedenken, ohne Vermittlung vergebenden Nachsicht und Milde — die allgemeine, die allbarmherzigen Mutter"[62]. Und schließlich, ähnlich vielen Gestalten der heidnischen Religionen, ist Maria das göttliche Inbild der Natur[63]. Maria ist also die imago der Weiblichkeit schlechthin und „der Cultus der Jungfrau Maria der Cultus des Weibes, der Cultus der Frauenliebe"[64]. Die heilsame Wirkung, die von der Einfügung des Weiblichen in die Trinität auf das Gottesbild ausging, ist unübersehbar.

Aber mit diesen positiven Urteilen zielt Feuerbach nicht auf die „Wahrheit des Katholizismus", sondern allein auf die Wahrheit und Notwendigkeit des weiblichen Wesens. „Nicht also für die Maria als religiösen Gegenstand, sondern als Bild des wirklichen Weibes, nicht für die in den Himmel der theologischen Illusion erhobene, sondern für

---

[53] WdChr 133. [54] A. a. O. [55] WdChr 128 A 2. [56] ThWA 3, 143—162. 346—347.
[57] ThWA 3, 143. [58] ThWA 3, 143—146. [59] ThWA 3, 146—148. [60] ThWA 3, 148—149.
[61] ThWA 3, 148. [62] ThWA 3, 149—150. [63] ThWA 3, 149. [64] ThWA 3, 150.

die auf das wirkliche Weib als ihr Urbild reducirte Maria bin ich begeistert"[65]. Insofern sich in Maria die „Wahrheit des Katholizismus" verkörpert hat, ist sie für Feuerbach „wesentlich eine negative, naturwidrige Gestalt, nichts anderes als die naturwidrige katholische Kastität als eine Person"[66]. Im Zwielicht, dem Maria wie alle Figuren der Glaubenswelt zugehört, wird leicht ihre negative Funktion verdeckt, in der Feuerbach die Verleugnung der Welt und des Menschen schlechthin sieht, nämlich ihre „perpetuierliche Jungfrauschaft". Weil der Geschlechtstrieb, seine genußvolle Sättigung und damit das kräftigste Mittel menschlicher Selbstverwirklichung von Maria völlig ferngehalten wird, ist sie — als Frau! — der stärkste Typus der menschenfeindlichen Askese, eine aus der konkreten und das heißt immer: aus der sinnlichen Wirklichkeit des menschlichen Lebens weggezogene, in sich ganz und gar abstrakte Gestalt. Sie ist kein „veritables Weib"[67]. Die Projektion der Bilder des Jenseits und ihre Rückwirkung ins Diesseits laufen in einem Zirkel; daher ist die asketische Jungfrau zugleich der himmlische Ausdruck des irdischen Standes der Mönche, die sich in ihr die transzendente Garantie geschaffen haben; also Ausdruck der Entfremdung des Menschen an seinem empfindlichsten Punkt. Und sie ist in der Rückwirkung auch das Vorbild, das den Menschen nun erst recht in seine Verkümmerung niederhält, ihn als repressives Ideal nicht zu seiner Vollkommenheit gelangen läßt.

Die repressive Wirkung des Madonnenbildes ist erstens erkennbar im Opfer des Fleisches, zu dem es nötigt. Das absolute Ideal der freiwilligen, unblutigen Selbstverstümmelung legt seinen Schatten auch auf die Ehe; sie wird zu einer „Indulgenz gegen die Schwachheit"[68] der Masse, die vor der Energie des Triebes kapitulieren muß. Ein weiterer Effekt dieses Vorbildes ist die Heuchelei, die nun überall hindringt, weil die Gewalt des Geschlechts den Menschen zwingt, unter dem Mantel der Enthaltsamkeit Ersatzbefriedigungen zu suchen; es ist nicht selten gerade die von allem Geschlechtlichen befreite Ikone des Weibes, der sich die verratenen erotischen Wünsche der katholischen Zölibatäre in der geschämigen Chiffre religiöser Innigkeit zuwenden. Und schließlich: Das Bild der Jungfrau wirkt fanatisierend. Weil im Mann das Denken, in der Frau aber das Leben und die Liebe vorzüglich verwirklicht wird, kann harmonische Vollkommenheit nur in der Verbindung beider Prinzipien vorkommen. „Das Weiberregiment taugt nirgends etwas. Der ausschließliche, der unbeschränkte Kultus des Weibes, der cultus hyperduliae... schwächt die Willens-, Denk- und Urteilskraft; denn der Kultus des Weibes erfordert keine besondere Kopfarbeit... Je mehr aber der Kopf zurücktritt, desto gewaltsamer tritt die Brutalität im Menschen hervor. Mit dem kopflosen Kultus der Jungfrau Maria ist daher immer zuletzt die Brutalität des religiösen Fanatismus verbunden"[69].

Die Entwicklung der christlichen Gottesidee hat demnach für Feuerbach folgende Schritte getan:

1. In der Trinität setzt das menschliche Bewußtsein seine soziale (familiäre) Ganzheit als gegenständliches Jenseits.

2. Die entscheidende Gestalt im trinitarischen Verhältnis ist zuerst der Sohn, weil in ihm Gott der Vater für den Menschen plastisch wird.

3. Der apokalyptisch-asketische Grundentwurf des Christentums hat es zunächst verhindert, daß das Bild der ganzen Familie in Gott erscheinen konnte. In die offene Beziehungslücke zwischen Vater und Sohn trat der „Geist", weil der Frau, die an diesen Platz gehörte, der Makel des Geschlechtlichen anhaftete und sie überdies die Möglichkeit des Sexuellen in die Gottesidee getragen hätte.

4. Die Folgerichtigkeit, in der das menschliche Bewußtsein seine Ganzheit sucht, hat auch im Christentum dazu geführt, daß an die Stelle des „Geistes" die eigentlich

[65] SW 7, 223. [66] ThWA 3, 151. [67] ThWA 3, 161. [68] WdChr 257. [69] ThWA 3, 160.

Gemeinte, die Mutter, trat. Damit war das transzendente trinitarische Gegenbild der irdischen Familie vollständig. Vater — Mutter — Kind waren nun als Gott/Vater — Gottes/Mutter — Gottes/Sohn göttlich repräsentiert.

5. Nach dem Maß des christlichen Entwurfes konnte das freilich nur so geschehen, daß die Analogie des Weiblichen von aller Geschlechtlichkeit gereinigt und in paradoxer Weise auf bloße Mutterschaft reduziert wurde.

6. Die Einsetzung der Mutter in das Beziehungsgefüge der göttlichen Gestalten hatte einerseits positive Wirkung, weil dadurch die einseitige väterlich-männliche Stilisierung Gottes von der weiblich-mütterlichen Komponente aufgewogen und die geschlechtliche Vollkommenheit des Menschen wenigstens teilweise religiös respektiert wurde; andererseits ist die negative Wirkung nicht zu übersehen, weil vor allem die asketische Gestalt der Maria die Trinität zum Ausdruck und Vorbild der asketischen Entfremdung des Menschen werden ließ. Im Katholizismus ist die klassische Form dieser marianischen Trinität zum wesentlichen Glaubensgehalt geworden.

7. Die Reformation war insofern ein erster Schritt zur Befreiung des Menschen aus seiner Entfremdung und ein Anfang der Aufklärung, als sie mit dem asketischen Ideal der Ehelosigkeit brach, der Frau ihr unverkürztes irdisches Recht zukommen ließ und damit die göttliche Spiegelung in der jenseitigen Maria überflüssig machte. Mit der Lösung der Mutter aus dem trinitarischen Beziehungsgefüge wurde die Auflösung des Trinitätsglaubens eingeleitet, die im reformatorischen Christentum aber nur halb durchgeführt wurde, weil der Glaube an Vater und Sohn fest blieb.

8. Sowohl die Unmenschlichkeit der katholischen Konsequenz wie die Inkonsequenz der protestantischen Menschlichkeit gehören in das dunkle Wesen der Religion, das mit der Fackel der Vernunft beleuchtet werden muß[70], wobei es, wie Feuerbach schon in seinem Brief an Hegel schreibt, darauf ankommt, die überlieferten Anschauungsformen auch „der außer der Endlichkeit im Absoluten und als absolut angeschauten Person, nämlich Gott usw.... wahrhaft zu vernichten, in den Grund der Wahrheit zu bohren"[71], das heißt: als den fremden Schein der menschlichen Wirklichkeit zu erkennen, die endlich innerhalb dieser Weltverhältnisse bejaht werden muß. Jede Analogie der Frau im Göttlichen wird in diesem Vorgang der Aufklärung überflüssig, weil das Geschlecht und die Frau auf der Erde zu ihrer vollen sinnlichen Wahrheit und Identität befreit werden.

IV.

Das Pathos des Epochemachers Feuerbach ist größer als die Leistung des philosophischen Exegeten; die Kenntnis der Texte christlicher Überlieferung, die seinen Thesen zugrunde liegt, ist mit deutlichem Interesse ausgesucht und mehr ein Ergebnis seiner Behauptungen als deren Stütze. Die geradezu naive Weise, in der die Theorie der religiösen Projektion zur umfassenden und endgültigen Theorie der Religion erhoben wird, wobei weithin die monotone Wiederholung der These deren kritische Reflexion ersetzt — was für einen Schüler Hegels verwunderlich ist —, empfiehlt es nicht, daß sich die christliche Theologie von Feuerbach unbesehen den Kanon jener kritischen Fragen angeben läßt, die sie sich zu stellen hat, wenn sie dem Glauben zu seinem Verständnis verhelfen will.

Aber seine Philosophie ist wegen ihrer Aufnahme ins vulgäre Bewußtsein der Zeit für die Theologie ein deutlicher Vokativ, dem Problem ihres Gegenstandes mit den Anstrengungen der Vernunft gerecht zu werden[72]. Die pastorale Sorge um die Rechtmäßigkeit und Verläßlichkeit des Glaubens kann ja nicht mit den Mitteln suggestiver Dressur zu ihrem Ziel kommen. Was sie so erreichen könnte, wäre eine Form der

---

[70] SW 8, 28. [71] ThWA 1, 356.

[72] Vgl. *H. Fries*, Feuerbachs Herausforderung an die Theologie, in: Neues Testament und Kirche (FS Schnackenburg) hg. von *J. Gnilka*, Freiburg/Br. (1974), 550—573.

Fraglosigkeit, die, abseits von den Wegen geistiger Überzeugung hergestellt, doch die Anfälligkeit für kritische Bestreitung ungeschützt in sich trüge.

Es ist nicht das Ziel dieser Vorlesung, die vorgelegte Deutung des Trinitätsdogmas kritisch zu erörtern oder apologetisch zurückzuweisen; es soll auch nicht die historische Abhängigkeit Feuerbachs geschildert[73] oder auf das Problem der Projektion eingegangen werden. Ich glaube, daß es nützlicher ist, der Auslegung Feuerbachs jene Fragen zu entnehmen, die sich die christliche Theologie mit größerem Ernst stellen sollte, wenn sie zu sagen versucht, was es heißt, Gott sei Vater, Sohn und Geist. Und wenn auch Feuerbach nicht der einzige ist, der seine Deutung in diese Richtung getrieben hat, wenn er schon gar nicht eine zuverlässige Autorität sein kann für das Verständnis der christlichen Glaubensgeschichte, so liefert er doch Anstöße für die Theologie, ihre Aufmerksamkeit auf einige Sachverhalte zu richten, die in der Lehre von der Trinität nicht die gehörige Beachtung gefunden haben, obwohl sie für die christlichen Frömmigkeit von großer Bedeutung sind. Hierher gehört

1. gewiß die Tatsache, daß die Namen für die Trinität Gottes aus dem genus masculinum genommen sind, während die personale Sprache des Menschen mann-weiblich bestimmt ist. Diese männliche Richtung der religiösen Sprache fordert eine angemessene Reflexion über die historische Bedingung der Aussagen über die Trinität; über die sozialen, politischen und psychologischen Voraussetzungen dieser Prädikate; über deren damit gegebene Relativität zur gemeinten Sache. Mit Hilfe einer kritischen Morphologie des Gottesbildes müßte versucht werden, den Glauben an die Trinität Gottes aus dem Verdacht zu befreien, er sei bloß die mythologische Spiegelung eines überholten Bewußtseins, das im strengen Patriarchat befangen war.

2. ist zu fragen, inwiefern in der christlichen Trinitätslehre die beziehungsreiche Ganzheit des menschlichen Seins ihre analoge Wahrheit findet; in welchem Maß eine psychologisch-individualistische Weise der Auslegung auszugleichen ist durch die gleich ursprüngliche Analogie des Sozialen; wieweit die männlich-väterliche gegenüber der fraulich mütterlichen Symbolik ein exklusives und unbefragtes Vorrecht hat[74].

3. Feuerbachs Behauptung, der Hl. Geist sei im Christentum eine blasse Verlegenheit ohne tiefe Wirkung in die lebendige Frömmigkeit; die Gestalt der Maria sei wegen ihrer Anschaulichkeit viel mächtiger ins Bewußtsein der Gläubigen gedrungen, hat die Evidenz mancher Abschnitte der Glaubensgeschichte für sich. Es war vor allem die Funktion der Mittlerschaft, die in einem solchen Maß auf Maria übertragen wurde, daß daneben die im NT allein bezeugte Selbstvermittlung Gottes in Christus und im Geist in den Schatten treten mußte. Die bloße Beteuerung, das stimme nicht, die Beziehung zu Maria diene der Gottesbeziehung, bleibt vor dieser Evidenz ein leeres Wort. Deshalb hat auch Paul VI. in seinem Apostolischen Schreiben über *die rechte Pflege und Entfaltung der Marienverehrung* es den Theologen zur Aufgabe gemacht,

---

[73] Es wäre z. B. zu untersuchen, wie weit Feuerbachs Deutung des Marianischen von Hegels Vorlesungen über die Ästhetik bestimmt ist; vgl. ThWA 14, Frankfurt/M. (1970), 154—159; 15, 51—54. „In so schöner Weise tritt die Mutterliebe, dies Bild gleichsam des Geistes, in der romantischen Kunst an die Stelle des Geistes selber, weil der Geist sich nur in der Form der Empfindung für die Kunst faßbar macht und die Empfindung der Einheit des Einzelnen mit Gott am ursprünglichsten, realsten, lebendigsten nur in der Mutterliebe der Madonna vorhanden ist." 14, 158.

[74] Dazu hat *F. K. Mayr* aufschlußreiche historische Untersuchungen geliefert, die für die Gotteslehre fruchtbar zu machen sind: Trinitätstheologie und theologische Anthropologie, ZThK 68 (1971), 427—477; Trinität und Familie in Augustinus, De Trinitate XII, Revue des Etudes augustiniennes 18 (1972), 51—86; Der aristotelische Gottesbeweis im Lichte der Religionsgeschichte, ZRGG 24 (1972), 97—121; Patriarchalisches Gottesverständnis, TQ 152 (1972), 224—255; Die Einseitigkeit der traditionellen Gotteslehre, in: Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes, hg. von *C. Heitmann / H. Mühlen*, Hamburg-München (1974), 239—252.

„die Richtigkeit dieser Behauptung zu überprüfen und ihre Bedeutung abzuwägen"[75]. Das kann nichts anderes heißen, als die theologische Struktur jener Funktionsverschiebung genau zu untersuchen und ihre Motive ans Licht zu bringen. Die Krisis der überlieferten Marienfrömmigkeit ist nur verständlich im Zusammenhang jener Mutation, die in der Beziehung zu Gott stattfindet[76].

4. sollte die Frage nicht unterbleiben, was die Wechselwirkung ist zwischen der männlichen Stilisierung der Gottesnamen und der theologischen wie kirchlich-gesellschaftlichen Wertung der Frau. Daß, wie Feuerbach meint, die Entrückung Marias in die Nähe der Trinität, ein Vorgang der Entleerung ihrer Menschlichkeit war und sie zu einer abstrakten Gestalt machte, ist nicht ganz aus der Luft seines Unglaubens gegriffen. Denn an Maria hat sich, wie sonst an keiner Gestalt der christlichen Glaubenswelt, die Meinung festgemacht, die Nähe zu Gott sei nur möglich, wenn bestimmte Vollzüge des Menschlichen, vor allem die des Geschlechts ausgeschlossen werden. An ihr stellt sich die Frage, wie sich das Verhältnis zu Gott oder die christliche Heiligkeit zur Menschlichkeit des Menschen vermittelt und zuletzt: wer der Gott ist, dem der Mensch nur auf diese Weise nahe sein kann. Die Leere des Ideals, das Maria für die christliche Existenz sein soll, wird dort spürbar, wo es in die konkreten Vollzüge des irdischen Menschen herableuchten soll[77].

5. Feuerbach lenkt schließlich lang vor der wissenschaftlichen Psychologie die Aufmerksamkeit der Theologie auf das religiöse Gemüt, auf ihren vitalen Sitz im Leben der Frömmigkeit. Die äußere Physiognomie und die inhaltliche Bestimmung des faktisch gelebten Christentums sind nicht einfach gleichzusetzen mit dem, was sich als Bild des rechten Christentums aus den Distinktionen der Theologen oder auch des Lehramtes gewinnen läßt. Die Geschichte, die das Element „Maria" innerhalb des Vollzuges der christlichen Gottesbeziehung hatte, zeigt mit großer Deutlichkeit, wie sehr theologische Begriffsbildung und Praxis des Glaubens auseinander oder nebeneinander treten können. Die regulative Wirkung theologischer Unterscheidungen, die nur von außen, als eine Art dogmatischen Kommandos, vorgesetzt werden, ist für gewöhnlich der mythenbildenden Kraft der Seele unterlegen; darauf hat etwa C. G. Jung immer wieder eindringlich hingewiesen[78]. Theologische Wahrheitsfindung ist gewiß mehr als die Erhebung der seelischen und sozialen Bedürfnisse des Menschen. Aber sie kann nicht abseits von diesen Bedingungen geschehen, sondern nur in ständiger kritischer Vermittlung. Nur so integrieren sich die verschiedenen Kräfte des Menschen und die Aspekte seiner Existenz in die eine Bewegung des Glaubens auf Gott hin. Nur so ist die Erwartung berechtigt, die *Wahrheit* des Christlichen werde zu

---

[75] Marialis cultus nr 27, AAS LXVI/1974, 139.

[76] Vgl. dazu die Aufsätze *H. Mühlens*, Der Aufbruch einer neuen Verehrung Marias, in: Catholica 29 (1975), 145—163; Soziale Geisterfahrung als Antwort auf eine einseitige Gotteslehre, in: Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes 253—272.

[77] Es bleibt eine Verlegenheit auch aller neueren Versuche, eine kurze Formel für die Bedeutung Marias zu finden, daß es nicht gelingen will, die Abstraktionen wie: „die vollkommen Erlöste", „Ur- und Vorbild der Kirche", „das Modell der neuen Frau", „die vollkommene Christin", „Zeichen der Hoffnung", „Mutter und Jungfrau" an den konkreten Vollzügen ihrer Menschlichkeit wahrzumachen. Es scheint, daß das Symbol *Maria* seine Macht vor allem aus der Qualität des Weiblichen hat, nicht aus der Fülle einer sichtbaren Entfaltung individuellen Lebens. Die genannten Abstraktionen müßten also in Beziehung gesetzt werden 1. zum faktisch greifbaren Lebenshorizont der Jüdin Maria, und 2. mit diesem zum Lebenshorizont des Menschen der Gegenwart. Die theologische Reflexion muß den Kontrast zwischen der schmalen Evidenz des Individuellen an Maria und der Fülle menschlicher Konkretion, in der sich der Mensch heute bewegt, klarer wahrnehmen. Vgl. dazu *R. Laurentin*, Maria als Urbild und Vorbild der Kirche, in: MS 4/2, 316—337; *W. Beinert*, Heute von Maria reden? Freiburg (1973); *Kl. Riesenhuber*, Maria im theologischen Verständnis von Karl Barth und Karl Rahner, Freiburg (1973); *P. Schmidt*, Maria, Modell der neuen Frau, Kevelaer (1974).

[78] GW 11, Zürich (1963) 495; Briefe II, Olten (1972), 278—281. 288—292.

einer lebendigen Gestalt. Das sollten wir uns vor Augen halten, wenn wir den Zusammenhang zwischen den traditionellen Bestimmungen des Gottesbildes und dem seelischen Gewicht des Weiblichen zu beurteilen haben.
Das Ausmaß, in dem das katholische Christentum der Frau einen Platz in der Transzendenz anwies und die Frömmigkeit von ihrem Flair bestimmen ließ, weist auf ein Phänomen von großem religiösem Ernst. Um diesem gerecht zu werden, dürfte es nicht genügen, bloß von bedauerlichen Übertreibungen zu sprechen, von „unnützen und flüchtigen Gefühlsbewegungen"[79], um so tadelnd zu den richtigen Unterscheidungen überzugehen. Es wird notwendig sein, nach den Motiven solcher Entwicklungen zu fragen. Diese können gewiß im Sog einer ganz auf sich ausgerichteten religiösen Bedürftigkeit liegen, der es nur um seelisches Wohlbefinden, nicht um die Wahrheit zu tun ist. Aber wahrscheinlich sind sie auch die Signale für ein vitales Defizit in der Rede über Gott, für das die Theologie und die Verkündigung verantwortlich sind. Wenn das Wort von Gott, von Christus und vom Geist nicht so gesprochen und im Sakrament gezeigt wird, daß die ganze Wirklichkeit des Menschen davon berührt werden kann; wenn die Spannung der gegensätzlichen Elemente im Gottesbild nicht durchgehalten, sondern nach der einen Seite, etwa der transzendenten Macht der Gerechtigkeit, hin aufgelöst wird, kann es sein, daß es auf den verschlungenen Wegen der gläubigen Seele zu Ersatzbildungen kommt. Diese stellen zwar im Blick auf die einfache Gestalt des Christlichen eine zuweilen sogar heterodoxe Wucherung dar, ihre Wahrheit aber ist es, auf den Punkt zu zeigen, wo jeweils das Evangelium verkümmert. Aus dieser Perspektive müßte wohl auch die Entwicklung des Marienkultes beurteilt werden.

[79] Marialis cultus nr 38, AAS LXVI/1974, 150.

GÜNTER ROMBOLD

Anmerkungen zur anthropologischen Bedeutung der Arbeit*

1. *Hegel: Arbeit als Vermittlung und Entäußerung*

Die entscheidenden philosophischen Einsichten in die anthropologische Bedeutung der Arbeit verdanken wir Hegel. Arbeit ist für Hegel Vermittlung zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Mensch und Natur. Im Unterschied zum Tier, bei dem Begierde und Genuß kurzgeschaltet sind, und das Objekt des Bedürfens — also etwa die Nahrung — vernichtet wird, schaltet der Mensch die Arbeit dazwischen. Dabei wird „das Objekt nicht vernichtet, als Objekt überhaupt, sondern so, daß ein anderes an seine Stelle gesetzt wird"[1]. Der Mensch bearbeitet die Natur und verändert sie: Aus einem Holzstück wird ein Kunstwerk. Die Vermittlung wird geleistet durch das Werkzeug oder — auf einer höheren Stufe — durch die Maschine, jene List, durch die der Mensch seine formale Tätigkeit aufhebt und das Ding für sich selbst arbeiten läßt.
Arbeit ist die Urform der Praxis, Praxis aber wirkt auf Theorie zurück. In der Phänomenologie des Geistes heißt es: „Das Individuum kann daher nicht wissen, was es ist, eh es sich durch das Tun zur Wirklichkeit gebracht hat. — Es scheint aber hiemit

* Wiedergabe eines Referates, das während der Sommerakademie 1975 des Österreichischen Studienförderungswerkes „Pro Scientia" in Linz gehalten wurde.
[1] G. W. F. Hegel, System der Sittlichkeit, herausgegeben in: Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie Hegels, ed. Lasson, Leipzig 1923, 420.

den Zweck seines Tuns nicht bestimmen zu können, eh es getan hat; aber zugleich muß es, indem es Bewußtsein ist, die Handlung vorher als die ganz seinige, d. h. als Zweck vor sich haben. Das ans Handeln gehende Individuum scheint sich also in einem Kreise zu befinden, worin jedes Moment das andere schon voraussetzt, und hiemit keinen Anfang finden zu können, weil es sein ursprüngliches Wesen, das sein Zweck sein muß, erst aus der Tat kennenlernt, aber, um es zu tun, vorher den Zweck haben muß[2]." Zweck, innerer Plan, und Ausführung, äußere Tat, bedingen sich gegenseitig, in dialektischer Bewegung. Ohne Bewußtsein keine Handlung, ohne Handlung kein Bewußtsein. Der Mensch wird erst durch die Arbeit seiner selbst bewußt, er wird erst Mensch durch die Arbeit. Freilich gilt in dialektischer Umkehrung auch der Satz: um arbeiten zu können, muß der Mensch Mensch sein. Gerade die begriffliche Bestimmung der Arbeit dürfte am Entstehen der Hegelschen Dialektik beteiligt gewesen sein.

Arbeit ist freilich für Hegel nicht nur Vermittlung zwischen Mensch und Natur, sondern auch zwischen Individuum und Gesellschaft. In der Arbeit kommt das gesellschaftliche Prinzip zum Durchbruch: „Die Arbeit des Individuums für seine Bedürfnisse ist ebenso eine Befriedigung der Bedürfnisse der andern als seiner eigenen, und die Befriedigung der seinigen erreicht es nur durch die Arbeit der andern." Dabei ist es völlig gleichgültig, ob der einzelne für die anderen arbeiten will; die Hauptsache ist, er tut es. Darum fährt Hegel fort: „Wie der einzelne in seiner einzelnen Arbeit schon eine allgemeine Arbeit bewußtlos vollbringt, so vollbringt er auch wieder die allgemeine als seinen bewußten Gegenstand; das Ganze wird als Ganzes sein Werk, für das er sich aufopfert, und eben dadurch sich selbst von ihm zurückerhält"[3].

Die Dialektik von Individuum und Gesellschaft wird von Hegel ergänzt durch die innergesellschaftliche von Herrschaft und Knechtschaft. Hegel entfaltet diese Problematik in einem wichtigen Kapitel seiner Phänomenologie des Geistes. Danach ist die grundlegende menschliche Beziehung die des fortwährenden Kampfes um die Anerkennung des einen durch die anderen. In diesem Kampf bilden sich zwei Arten des Bewußtseins: Das eine ist bereit, das eigene Leben einzusetzen, um die Anerkennung des anderen zu erlangen: Das ist der Herr. Das andere hat nicht den Mut, auf das eigene Leben zu verzichten, weshalb es einwilligt, das andere anzuerkennen: Das ist der Knecht. Doch nur scheinbar ist der Herr in einer besseren Position. Denn zu seinem Unglück ist er von einem Bewußtsein anerkannt, das er selbst — weil es ein knechtisches ist — nicht anerkennt. Sein Anerkennungsstreben wird also nicht wirklich befriedigt. Der Knecht aber hat ein Ziel: die Freiheit. Dieses Ziel erlangt er durch die Arbeit. Denn durch die Arbeit kommt er zu sich selbst. Arbeit ist ja „gehemmte Begierde, aufgehaltenes Verschwinden, oder sie bildet"[4]. Sie bringt den Knecht in eine Beziehung zur Wirklichkeit, zur Natur. Der Herr dagegen genießt nur. So erarbeitet und erkämpft sich der Knecht die Freiheit. Erst diese erarbeitete Freiheit ist Freiheit im eigentlichen Verstande. Es ist bekannt, daß Karl Marx in dieser Stelle die Urform seiner Klassenkampftheorie gefunden hat; auch sie steht in einem ursprünglichen Verhältnis zur Theorie der Arbeit.

Arbeit ist für Hegel natürlich nicht nur körperliche Arbeit; auch „wissenschaftliche Einsicht ist nur in der Arbeit des Begriffs zu gewinnen"[5]. Nicht nur das. Hegel spricht von der „ungeheuren Arbeit der Weltgeschichte"[6]. Der ganze welthistorische Prozeß von Entäußerung und Versöhnung wird als ungeheure Arbeit verstanden, in der der absolute Geist zum Bewußtsein seiner selbst gelangt.

---

[2] G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes (= PhG), ed. Hoffmeister, 6 Hamburg 1952, 287 f.
[3] Hegel, PhG 257. [5] Hegel, PhG 57.
[4] Hegel, PhG 149. [6] Hegel, PhG 28.

Mit dem Begriff der Entäußerung (oder dem gleichbedeutenden der Entfremdung) bekommt Hegel auch die negative Seite der Arbeit zu fassen. Schon in der Jenenser Realphilosophie heißt es: „Arbeit ist das diesseitige Sich-zum-Dinge-Machen. Die Entzweiung des Trieb-seienden Ich ist eben dies Sich-zum-Gegenstande-Machen"[7]. In der Arbeit ist das Subjekt beim Objekt, außer sich, ja es macht sich selbst zum Objekt.

Im Maschinenzeitalter erhält diese Problematik eine Verschärfung, so sehr die Maschine an sich eine geniale Erfindung ist: „In der Maschine hebt der Mensch selbst diese seine formale Tätigkeit auf und läßt sie ganz für ihn arbeiten. Aber jener Betrug, den er gegen die Natur ausübt und mit dem er innerhalb ihrer Einzelheit stehenbleibt, rächt sich selbst; was er ihr abgewinnt, je mehr er sie unterjocht, desto niedriger wird er selbst. Indem er die Natur durch mancherlei Maschinen bearbeiten läßt, so hebt er die Notwendigkeit seines Arbeitens nicht auf, sondern schiebt es nur hinaus, entfernt es von der Natur, und richtet sich nicht lebendig auf sie als eine lebendige; sondern es entflieht diese negative Lebendigkeit, und das Arbeiten, das ihm übrigbleibt, wird selbst maschinenmäßiger; er vermindert sie nur fürs Ganze, aber nicht für den einzelnen, sondern vergrößert sie vielmehr, denn je maschinenmäßiger die Arbeit wird, desto weniger Wert hat sie, und desto mehr muß er auf diese Weise arbeiten"[8]. Mit der modernen Technik ist auch die Arbeitsteilung verbunden. Hegel sieht ihren Vorteil: „Allgemeine Arbeit ist so Teilung der Arbeit, Ersparnis; zehn können soviel Stecknadeln machen als hundert"[9]. Die große menschliche Problematik, die damit verbunden ist, hatte schon Schiller ausgesprochen: Wir sehen „ganze Klassen von Menschen nur einen Theil ihrer Anlagen entfalten, während daß die übrigen wie bei verkrüppelten Gewächsen, kaum mit matter Spur angedeutet sind"[10].

Hegels Theorie der Arbeit ist das Ergebnis einer intensiven Auseinandersetzung mit der englischen Nationalökonomie, worauf vor allem Georg Lukács hingewiesen hat[11]. Die französischen Physiokraten, die Ideologen des Feudalismus, hatten noch behauptet, nur die Natur ermögliche wertschöpfende Arbeit; die Landwirtschaft allein sei produktiv. Für Adam Smith hingegen wird die arbeitsteilige Produktion vor Kapital und Boden wichtigster Produktionsfaktor und realer Wertmaßstab der Ware. Arbeit ist zugleich Sozialisations- wie auch Emanzipations- und Vernunftfaktor. In der Arbeitsteilung sieht Adam Smith keine als Entfremdung interpretierte Vereinseitigung menschlicher Fähigkeiten; sie macht die Entwicklung von Spezialfähigkeiten überhaupt erst sinnvoll. Hegel kehrt zum erstenmal auch die negativen Seiten der Arbeit, speziell der modernen, hervor.

2. *Marx: Der Mensch als Resultat seiner eigenen Arbeit*

Die Auseinandersetzung mit der Hegelschen Theorie der Arbeit ist für Karl Marx von größter Bedeutung geworden. Ihren Niederschlag hat sie in den erst 1932 publizierten Pariser Manuskripten aus dem Jahre 1844 gefunden. Dort heißt es: „Das Große an der Hegelschen ‚Phänomenologie' und ihrem Endresultate — der Dialektik der Negativität als dem bewegenden und erzeugenden Prinzip — ist also einmal, daß Hegel die Selbsterzeugung des Menschen als einen Prozeß faßt, die Vergegenständlichung als Entgegenständlichung, als Entäußerung und als Aufhebung dieser Entäußerung; daß er also das Wesen der Arbeit faßt und den gegenständlichen Menschen, wahren, weil wirklichen Menschen, als Resultat seiner eignen Arbeit begreift. Das wirkliche, tätige Verhalten des Menschen zu sich als Gattungswesen oder die

---

[7] G. W. F. Hegel, Jenenser Realphilosopie (= JR), ed. Hoffmeister, Leipzig 1931, Bd. II, 197.
[8] Hegel, JR I, 237. [9] Hegel, JR II, 214.
[10] F. Schiller, Über die ästhetische Erziehung des Menschen, 6. Brief.
[11] G. Lukács, Der junge Hegel, 3 Neuwied 1967.

Betätigung seiner als eines wirklichen Gattungswesens, d. h. als menschlichen Wesens, ist nur möglich dadurch, daß er wirklich alle seine Gattungskräfte — was wieder nur durch das Gesamtwirken des Menschen möglich ist, nur als Resultat der Geschichte — herausschafft, sich zu ihnen als Gegenständen verhält, was zunächst wieder nur in der Form der Entfremdung möglich ist"[12].

Marx sieht wie Hegel in der Arbeit das Wesen des Menschen; wie jener begreift er das Wesen des Menschen als Gattungswesen. Gegen Hegel macht Marx drei Einwürfe: 1. „Er sieht nur die positive Seite der Arbeit, nicht ihre negative". Nach dem Gesagten ist dieser Einwand nicht berechtigt, da Hegel Arbeit auch als Entfremdung begreift. Marx hat allerdings Hegels Jenenser Realphilosophie nicht gekannt. Der 2. und 3. Einwand richten sich gegen Hegels Idealismus: „Die Arbeit, welche Hegel allein kennt und anerkennt, ist die abstrakt geistige"[13]. Vor allem aber: Für Hegel gilt es „den Gegenstand des Bewußtseins zu überwinden. Die Gegenständlichkeit als solche gilt für ein entfremdetes, dem menschlichen Wesen, dem Selbstbewußtsein nicht entsprechendes Verhältnis des Menschen. Die Wiederaneignung des als fremd, unter der Bestimmung der Entfremdung erzeugten gegenständlichen Wesens des Menschen hat also nicht nur die Bedeutung, die Entfremdung, sondern die Gegenständlichkeit aufzuheben, d. h. also, der Mensch gilt als ein nicht-gegenständliches, spiritualistisches Wesen"[14]. Marx wirft Hegel vor, daß er schon die Vergegenständlichung, wie sie im Bewußtsein geschieht, als Entfremdung begreift. Das würde heißen, daß alles menschliche Denken bereits Entfremdung ist. Für Marx aber ist die Entfremdung des Selbstbewußtseins „sich abspiegelnder Ausdruck der wirklichen Entfremdung"[15], was sich aus seiner realistischen Erkenntnistheorie ergibt. Wenn man sich auf den Boden des Realismus stellt, muß man Marx in der Kritik der Hegelschen Identifizierung von Vergegenständlichung und Entfremdung recht geben. Das hat außerordentliche Konsequenzen. Dann ist Entfremdung nämlich nicht ein notwendiger, sich zwangsläufig aus dem menschlichen Wesen ergebender, sondern ein geschichtlich gewordener und damit wieder aufhebbarer Prozeß.

Worin besteht diese geschichtlich gewordene Entfremdung für Marx? Sie ist eine Folge der falschen Eigentumsordnung, des sogenannten bürgerlichen Eigentums an Produktionsmitteln, worin Marx auch das feudalistische Eigentumsrecht an Grund und Boden einbegreift. Dieses Eigentum führt zur Akkumulation des Kapitals in den Händen weniger, wodurch der Arbeiter gezwungen wird, die Produkte seiner Arbeit und seine Arbeitskraft selbst zu verkaufen. „So ist die Tätigkeit des Arbeiters nicht seine Selbsttätigkeit. Sie gehört einem anderen, sie ist der Verlust seiner selbst"[16]. Die Folge ist, daß der Arbeiter sich unglücklich fühlt. Wenn das Leben „nichts anderes als Tätigkeit" ist, so ist die Entfremdung der Sache zugleich Selbstentfremdung, weshalb der Arbeiter „sich erst außer der Arbeit bei sich und in der Arbeit außer sich" fühlt[17]. Eine Ideologie, die die Welt nicht nur interpretieren, sondern verändern will, hat daher zum Ziel, die Entfremdung des Arbeiters, seine Ausbeutung aufzuheben. Das geschieht im wesentlichen durch die Veränderung der Eigentumsverhältnisse, durch die Vergesellschaftung der Produktionsmittel. Wenn das einmal geschehen ist, in einer kommunistischen Gesellschaft, wird „die Arbeit nicht nur Mittel zum Leben, sondern selbst das erste Lebensbedürfnis geworden" sein[18].

3. *Kritische Rückfragen an Marx*

Heute, 100 Jahre später, nachdem wir einige geschichtliche Erfahrung gesammelt haben, konzentriert sich die kritische Auseinandersetzung mit der Arbeits- und Ent-

---

[12] K. Marx, in: K. Marx u. F. Engels, Werke, Berlin 1957 ff (= MEW), Erg. Bd. I, 574.
[13] MEW, Erg. Bd. I, 574. [14] MEW, Erg. Bd. I, 575. [15] MEW, Erg. Bd. I, 575.
[16] MEW, Erg. Bd. I, 514. [17] MEW, Erg. Bd. I, 514.
[18] K. Marx, Kritik des Gothaer Programms, MEW, Bd. 19, 21.

fremdungstheorie von Marx auch dort, wo seine Kritik am Kapitalismus akzeptiert wird, also innerhalb des Marxismus, auf zwei Fragen.

Erstens: Die Tatsache der Abnahme des Anteils physischer Arbeits-Leistung unter fortschreitend technisierten Produktionsbedingungen und die systematische Ausnützung technisch verwertbaren Wissens in der Produktion veranlaßt eine ständige Akzentverschiebung unter den wertschöpfenden Faktoren zugunsten des Faktors Wissenschaft. Darauf hat vor allem Jürgen Habermas hingewiesen[19]. Es erhebt sich daher die Frage, ob nicht geistige Arbeit die wahre Quelle des Reichtums ist[20].

Zweitens: Stellt die Vergesellschaftung der Produktionsmittel das Allheilmittel gegen jegliche Entfremdung dar? So wird vor allem in den Oststaaten gefragt. Es hat sich gezeigt, daß in kommunistischen Systemen neue, furchtbare Formen der Entfremdung aufgetreten sind. Adam Schaff hat darauf aufmerksam gemacht, daß die Herrschaft nicht abgebaut worden ist, daß nur die Herren andere geworden sind[21]. Statt der Kapitalisten haben nun die Bürokraten und Parteifunktionäre die Macht in der Hand. Die drängende Frage lautet: Wie können diese neuen Formen der Entfremdung überwunden werden?

Auch wenn man mit Marx gegen Hegel Entfremdung als ein geschichtliches und damit prinzipiell überwindbares Faktum ansieht, fragt es sich, ob es jemals eine herrschaftsfreie Gesellschaft geben kann, ob es nicht vielmehr darum gehen muß, Herrschaft einzuschränken und zu kontrollieren. Dabei kann es nicht nur um die Einschränkung und Kontrolle des Eigentums gehen, sondern ebenso um die Einschränkung und Kontrolle jeder anderen Form von Macht, also der politischen, militärischen, bürokratischen und wissenschaftlichen Macht (denn „Wissen ist Macht").

Neben dieser Problematik, die für die Zukunft jedes einzelnen und der Menschheit als ganzer entscheidend ist, ist auch die anthropologische Frage von größter Bedeutung, ob es richtig ist, daß die Arbeit das Wesen des Menschen ausmacht. Karl Marx sagt, die freie bewußte Tätigkeit sei der Gattungscharakter des Menschen. Der Mensch reproduziert die ganze Natur; diese erscheint als „sein Werk und seine Wirklichkeit", so daß sich der Mensch „in einer von ihm geschaffenen Welt anschaut"[22]. Der Mensch schafft die Natur und sich selbst im geschichtlichen Prozeß. Die Gesellschaft ist eine vom Menschen selbst geschaffene Wirklichkeit. Dies ist vielleicht die revolutionärste Erkenntnis der Neuzeit; sie hat sich immer mehr Bahn gebrochen. Bei Hegel und Marx ist sie in voller Deutlichkeit da, wenn auch mit ganz verschiedener Akzentuierung. Für beide jedoch ist das eigentliche Ergebnis der Arbeit die Produktion der menschlichen Gesellschaft — „die ungeheure Arbeit der Weltgeschichte". Daß Arbeit das Wesen des Menschen ausmacht, verbindet Hegel aber auch rückwärts mit Adam Smith und den englischen Nationalökonomen, und wir machen die überraschende Feststellung, daß sich in diesem Punkt die kapitalistische und die kommunistische Auffassung vom Menschen in keiner Weise unterscheiden. Die östliche und die westliche Gesellschaft kommen heute darin überein, daß sie Leistungsgesellschaften sind.

4. *Arbeit als Wesenserfüllung des Menschen*

Es ist ein Charakteristikum des bürgerlichen Bewußtseins, in der Arbeit das Wesen und die Wesenserfüllung des Menschen zu sehen. Das Bürgertum als Klasse entsteht im späten Mittelalter und am Beginn der Neuzeit. Frühen Niederschlag findet die Hochschätzung der Arbeit in der Theologie von Luther und Calvin. Luther bekämpft die katholische bona-opera-Lehre und zielt damit zunächst darauf, daß der Mensch

---

[19] J. Habermas, Theorie und Praxis, 3 Neuwied 1969.
[20] E. Löbl, Geistige Arbeit — die wahre Quelle des Reichtums, 1968.
[21] A. Schaff, Marxismus und das menschliche Individuum, Wien 1965, 254 ff.
[22] MEW, Erg. Bd. I, 517.

sich seiner Leistung vor Gott nicht rühmen dürfe. Indirekt bedeutet das aber auch die Säkularisierung der menschlichen Tätigkeit. Arbeit gilt Luther als göttlicher Auftrag im Dienst des Mitmenschen. Das mönchische Ideal des Mittelalters wird bekämpft; an seine Stelle tritt das Ideal des Christen in der Welt, der Gott im Beruf und in der Familie dient. Da jeder Beruf dem Wohle aller dient, ist es gleich, welche Arbeit man tut: „und ist eins wie das andere, fallet ab aller Unterschied der Werke, sie sein groß, klein, kurz, lang, viel oder wenig"[23]. Deutsches Pflichtbewußtsein und Kantsche Pflichtethik leben noch sehr stark aus der Tradition des Luthertums.

Die Bedeutung der calvinistischen Prädestinationslehre für die Arbeits- und Askesehaltungen der calvinischen Welt hat Max Weber untersucht. Er hat gezeigt, daß die Prädestinationslehre nur zu ertragen war, wenn man die Gewißheit erlangte, selbst auserwählt zu sein. „Und andererseits wurde, um jene Selbstgewißtheit zu erlangen, als hervorragendstes Mittel rastlose Berufsarbeit eingeschärft"[24]. In Verbindung mit der innerweltlichen Askese, der Verpönung des unbefangenen Genusses des Reichtums, führte das zur Bildung großer Vermögen und bildete damit eine der Vorbedingungen für die Entstehung des Kapitalismus. Max Weber hat niemals behauptet, daß es die einzige Bedingung war. Mit dieser Einschränkung dürfte seine Theorie bis heute unwiderlegt sein.

5. Wir arbeiten, um Muße zu haben

Das Neuartige der bürgerlichen Lebenseinstellung wird vielleicht am stärksten bewußt, wenn wir sie der antiken, speziell der griechischen konfrontieren. Bei Aristoteles findet sich das Wort: „Wir arbeiten, um Muße zu haben"[25]. Arbeit ist weder der einzige noch der höchste Lebensinhalt. Muße, die der Arbeit übergeordnet ist, bedeutet freilich nicht Faulenzen oder Nichtstun, sondern erfüllte Gegenwart, erfüllt durch das Betrachten des Kunstwerks, das philosophische Gespräch mit Freunden, das religiöse Fest. Dieses ist letzte Erfüllung der Muße, Höhepunkt des Daseins. Platon kann in den Nomoi sagen: „Die Götter aber, sich erbarmend über der Menschen zur Arbeit geborenes Geschlecht, haben ihnen, zur Erquickung in der Mühsal, die wiederkehrenden Götterfeiern gesetzt und ihnen zu Festgenossen die Musen und den Musenführer Apollon und den Dionysos gegeben, auf daß sie, sich nährend im festlichen Umgang mit den Göttern, wieder Geradheit empfingen und Richtung"[26]. Deutlich wird hier gesagt, daß das Fest nicht begrenzten Zwecken, sondern der Sinngebung des Daseins zugeordnet ist, daß es Ausdruck der Lebensbejahung und Sinnerfüllung ist.

Muße allerdings war ein Privileg der freien Bürger — nur das Fest wurde vom ganzen Volke gefeiert. Der Sklave hatte sich abzurackern. Die klassische Philosophie geht so weit, daß sie nur dem Bürger die Möglichkeit zuerkennt, Tugend zu üben: „Der beste Staat wird keinen Gewerbsmann zum Bürger machen, und sollte auch er ein Bürger sein, so ist doch die von uns angegebene Tugend des Bürgers nicht jedem und auch nicht dem, der bloß ein freier Mann ist, zuzuschreiben, sondern nur denen, die von dem Erwerb des notwendigen Lebensunterhaltes befreit sind; die aber mit der Beschaffung des notwendigen Lebensunterhaltes zu tun haben, sind, wenn sie für einen arbeiten, Sklaven, wenn aber für die Gesamtheit, Gewerbsleute und Tagelöhner... Unmöglich kann, wer das Leben eines Banausen oder Tagelöhners führt, sich in den Werken der Tugend üben"[27]. Die Muße der wenigen war durch die Arbeit der vielen erkauft. Das ist ein sehr hoher, ein ungerechtfertigter Preis.

Freilich kennt die Antike auch andere Einstellungen zur Arbeit. Für Hesiod ist redliche Arbeit Grund und Sinn des Lebens. Die mythische Figur des Herakles war

[23] M. Luther, Werke, ed. Clemen, Bd. I, 1950, 231.
[24] M. Weber, Die protestantische Ethik, ed. Winckelmann, München u. Hamburg 1965, 129.
[25] Aristoteles, Nik. Ethik, 1177 b. [26] Platon, Nomoi, 653 c—d. [27] Aristoteles, Politik, 1278 a.

Sinnbild mühevoller Arbeit im Dienste der Menschen, während Sisyphos auch ihre Vergeblichkeit vor Augen führte. In der Spätantike gewinnt die Stoa ein neues Verhältnis zur Arbeit, worunter zunächst allerdings die geistige Arbeit verstanden wird.

6. Auftrag Gottes an den Menschen

Eine ganz andere Einstellung zur Arbeit finden wir in der jüdisch-christlichen Tradition. Die Arbeit ist Schöpfungsauftrag Gottes: „Macht euch die Erde untertan!" (Gen 1, 28) und: „Jahwe nahm den Menschen und setzte ihn in den Garten Eden, damit er ihn bebaue und bewache" (Gen 2, 15). Andererseits ist die Arbeit ein Joch, unter das der Mensch gespannt ist; sie ist mitbetroffen durch den Fluch, der dem Erdboden gilt (Gen 3, 17). Von Noah wird gesagt: „Dieser wird uns Trost verschaffen in unserer Arbeit und der Mühsal unserer Hände aus dem Ackerboden, den Jahwe verflucht hat" (Gen 5, 29). Nach Psalm 90 sind „die meisten unserer Tage Plage und vergebliche Mühe." Die Auffassung, körperliche Arbeit sei nur Sache der Sklaven, ist dem AT — bis auf wenige Stellen aus der Zeit des Hellenismus, auf die wir noch zurückkommen — fremd. Der Unterschied von Werktag und Sabbat galt für alle; das Verbot sklavischer Arbeit bezog sich auch auf den geringsten im Lande: „Gedenke des Sabbattages, daß du ihn heiligst. Sechs Tage sollst du arbeiten und all dein Werk tun. Der siebte Tag aber ist Sabbat für Jahwe, deinen Gott. Da darfst du keinerlei Werk tun, weder du selbst, noch dein Sohn, noch deine Tochter, noch dein Knecht, noch deine Magd, noch dein Vieh, noch der Fremde, der sich in den Toren aufhält" (Ex 20, 8 ff). Dies ist ein soziales Gesetz. Es entspricht einer Gesellschaftsordnung, in der auch der Knecht Rechte hatte.

Einen neuen Ton bringen die Propheten. Hier wird zum erstenmal gegen die Ausbeutung protestiert: „Wehe dem, der sein Haus mit Ungerechtigkeit baut und seine Söller mit Unrecht, der seinen Volksgenossen umsonst arbeiten läßt und ihm seinen Lohn vorenthält, der da sagt: ‚Ich will mir ein geräumiges Haus bauen und luftige Söller!' Fenster bricht er daran aus, täfelt es mit Zedernholz und bemalt es mit roter Farbe. Besteht darin dein Königtum, daß du um die Wette Zedernholzbauten errichtest? Hat nicht dein Vater gegessen und getrunken, aber auch für Recht und Gerechtigkeit gesorgt? Deshalb ging es ihm auch gut. Er hat dem Bedrückten und Armen zum Recht verholfen. Deshalb ging es gut. Heißt nicht das, mich kennen? spricht Jahwe. Aber deine Augen und dein Herz gehen nur auf deinen Gewinn, und wie du unschuldiges Blut vergießen und Erpressung und Bedrückung ausüben kannst" (Jer 22, 13 ff). In der Zukunft, die Jesaja verheißt, wird es keine Ausbeutung mehr geben: „Nicht werden sie bauen und ein anderer wird darin wohnen, nicht werden sie pflanzen und ein anderer wird es genießen" (Jes 65, 22).

Erst im spätjüdischen Schrifttum, bei Jesus Sirach, läßt sich der hellenistische Einfluß nachweisen, wenn es etwa heißt: „Wer frei ist von schwerer Arbeit, kann Weisheit erlangen" (Jes Sir 38, 24), oder wenn von denen, die Handarbeit leisten, gesagt wird: „Bildung und Urteilsfähigkeit offenbaren sie nicht" (38, 34).

Das NT übernimmt ganz selbstverständlich die ursprüngliche atl Haltung zur Arbeit. Jesus wendet sich mit seinen Gleichnissen aus der Welt der Arbeit an das einfache Volk, aus ihm stammt seine Gefolgschaft.

Das jüdische Arbeitsethos wird von Paulus radikalisiert. Er ist stolz darauf, daß er von seiner Hände Arbeit lebt: „Tag und Nacht arbeiten wir, um keinem von euch zur Last zu fallen" (1 Thess 2, 9; vgl. auch 1 Kor 4, 12). Dasselbe erwartet er von den Christen: „Setzt eure Ehren darein, mit euren Händen zu arbeiten!" (1 Thess 4, 11). Wenn ich recht sehe, gibt es weder in der antiken noch in der jüdischen Literatur irgendwelche Parallelen zu solchen Aussagen. Aus dieser Grundeinstellung heraus ist es verständlich, daß „Arbeit" auch in den paulinischen Schriften eine zentrale Rolle spielt. Er wählt den Ausdruck „κόπος", was schwere, mühevolle Arbeit bedeutet. Eine solche ist nicht nur seine handwerkliche Arbeit als Zeltmacher, sondern auch die

Arbeit für die Gemeinden. Paulus rühmt jene, die „sich mühen im Herrn" (Röm 16, 12), die die „Liebesarbeit" auf sich nehmen (1 Thess 1, 3). Er selbst beruft sich darauf, er habe „mehr gearbeitet" als alle übrigen Apostel (1 Kor 15, 10). In den Pastoralbriefen, die in ihrer Diktion den echten paulinischen Schriften nahestehen, finden sich ähnliche Aussagen. Der Dienst fürs Evangelium wird hier mit den Worten umschrieben: „Dafür arbeiten wir und kämpfen wir" (1 Tim 4, 10).
Es ist merkwürdig, daß sich dieser Sprachgebrauch mit dem Eintritt des Christentums in die hellenistische Welt rasch verliert. Schon im 2. Jh. finden sich ähnliche Aussagen nicht mehr. Hauck meint, der Ausdruck „κοπιᾶν" sei „als Ausdruck für grobe Arbeit bei der gesteigerten Ehrung der Gemeindearbeiten nicht mehr als voll angemessen empfunden" worden[28]. Weder die Kirchenväter noch die mittelalterliche Scholastik haben eine Theologie der Arbeit entwickelt. Sie ist bis heute ein Stiefkind der katholischen Theologie geblieben, wie ein Blick auf den dürftigen Artikel „Arbeit" im LThK beweist[29]. In der Praxis allerdings fand die paulinische Wertschätzung der körperlichen Arbeit auch weiterhin ihren Niederschlag. Im 48. Kapitel der Benediktinerregel heißt es: „Müßiggang ist ein Feind der Seele. Deshalb müssen sich die Brüder zu bestimmten Zeiten der Handarbeit und zu bestimmten Zeiten wiederum der Lesung göttlicher Dinge widmen." Das galt für die Mönche, während die Feudalordnung des Mittelalters den Herren Muße, den Leibeigenen Arbeit zuteilte, wodurch sie sich kaum von der antiken Gesellschaftsordnung unterschied. Erst das Bürgertum schuf hier eine neue Situation. Es ist kein Zufall, daß Luther in der Zeit des aufstrebenden Bürgertums auf die paulinische Einstellung zur Arbeit zurückgriff, da sie mehr der modernen Einstellung entsprach als irgendeine andere in der Antike oder im Mittelalter.

7. Sechs Thesen zum Thema

Nach diesem geistesgeschichtlichen Rückblick sei nochmals die grundsätzliche anthropologische Frage nach dem Stellenwert der Arbeit aufgeworfen und versucht, in einigen Thesen eine Antwort, oder vielmehr den Entwurf zu einer Antwort, zu formulieren.

1. Durch die Arbeit unterwirft der Mensch die Natur seiner Herrschaft. Herrschaft über die Natur kann allerdings niemals total sein, da der Mensch an die materiellen Voraussetzungen, die die Natur ihm gewährt, gebunden ist.
2. Durch die Arbeit schafft der Mensch nicht nur die materiellen Bedingungen seiner Existenz, sondern auch den Zusammenhang und die Struktur der Gesellschaft.
3. Indem der Mensch Produkte herstellt, macht er sich selbst zum Werkzeug. In diesem Faktum ist die Möglichkeit der Entfremdung angelegt.
4. Entfremdung ist die Unterwerfung des Menschen unter die Herrschaft von Menschen oder Systemen. Die Ausbeutung der Arbeit ist eine, doch keineswegs die einzige Form der Entfremdung.
5. Der Mensch verwirklicht sich selbst in seiner Arbeit; damit ist freilich noch lange nicht gesagt, daß er sich allein durch Arbeit verwirklicht. Er bedarf jenes Atemraums der Freiheit von Arbeit, den die Griechen als Muße, die Hebräer als Sabbatruhe bezeichneten. Dieser Atemraum der Freiheit ist der Bereich des Spieles, des Festes, der Kunst und der Religion. Der Mensch ist nicht nur Mensch, wo er arbeitet, er ist — nach einem Wort von Friedrich Schiller — „nur da ganz Mensch, wo er spielt"[30]. Dieses Wort läßt sich auf den ganzen Bereich der Muße übertragen. In ihm verliert die Arbeit den tierischen Ernst, der dort herrscht, wo Arbeit absolut gesetzt wird. Die Arbeit des endlichen Menschen ist nur endlich, wie die Gesellschaft, die in und mit seiner Arbeit entsteht.

---

[28] ThW III, 829. [29] LThK I, 801 ff.
[30] F. Schiller, Über die ästhetische Erziehung des Menschen, 15. Brief.

6. Jeder Mensch hat ein Recht auf Glück. Aristoteles sagt, das Glück ruhe in der Muße[31]. Wenn es auch ein Glück der Arbeit gibt, so doch sicher kein volles Glück ohne Muße. Erst die Dialektik von Arbeit und Muße ermöglicht ein ganzheitliches Leben im vollen Sinn. Diese Dialektik darf nicht die innergesellschaftliche Dialektik einer müßigen und einer arbeitenden Klasse sein, sie muß eine Dialektik im Leben jedes einzelnen sein.

[31] Aristoteles, Nik. Ethik, 1177 b.

FRIDOLIN RAUSCHER

Probleme einer Missionsgesellschaft

Versuch einer Analyse des Generalkapitels der Weißen Väter 1974

Es könnte unbescheiden erscheinen, wenn wir das Generalkapitel (= GK) der WV 1974 zu analysieren und der Öffentlichkeit vorzulegen versuchen. Ein GK ist ja zunächst eine ordensinterne Angelegenheit. Anderseits haben wir hier den Vorteil einer großen Vielfalt in der Einheit. Vielfalt, weil es sich um eine Missionsgesellschaft handelt, die in weiten Teilen Afrikas arbeitet; das Spektrum der Probleme ist also sehr breit und reichhaltig; Einheit, weil die WV ein exklusiv missionarisches Institut sind, das keinen andern Daseinszweck kennt als den Dienst an der Kirche Afrikas. So sind die WV ein Missionsinstitut mit reicher Erfahrung. Sie haben in den 100 Jahren ihres Bestehens eine Pionierarbeit geleistet, ohne die die heutige Kirche Afrikas nicht das wäre, was sie ist. Aber Afrika hat sich inzwischen gewandelt. Das verlangt eine ständige Neubesinnung und Anpassung.

1967 hatten die WV das *GK des „aggiornamento"* nach dem Konzil. Das Ergebnis der Beratungen war ein stattlicher Band von 420 Seiten. Der Geist der Dokumente ist ganz vom Konzil her geprägt, biblisch und pastoral. Das GK gab neue Richtlinien für die Missionsarbeit und die Spiritualität der Gesellschaft. Das *GK 1974* vollzog von neuem eine Bestandsaufnahme. Der Text umfaßt nur 137 Seiten. Die Dokumente von 1967 wurden überprüft und in einzelnen Punkten geändert und verdeutlicht, behalten aber im wesentlichen ihre Gültigkeit; sie mußten vor allem den rasant verlaufenden Veränderungen angepaßt werden. Für eine Missionsarbeit, die sich in einem dem ständigen Wandel unterworfenen Kontinent vollzieht, können keine fertigen Antworten und Lösungen mehr geboten werden. Das Gesetz, das alle Beratungen durchzog, ist das Gesetz der Anpassung und Flexibilität und damit auch die ständige Erneuerung und Bekehrung der Missionare. Zudem mußten wichtige Grundentscheidungen getroffen werden[1]. Damit nun diese wertvollen Dokumente nicht toter Buchstabe blieben, wurden für alle Regionen und Provinzen die *postkapitularen Versammlungen* angesetzt, auf denen die Vertreter einer Provinz oder Region die Beschlüsse von 1974 eingehend beraten, auf ihre eigene Situation anwenden und so zum Leben erwecken sollten. Aufgabe der *Hausgemeinschaften* ist es, sich laufend nach den Ergebnissen der postkapitularen Versammlungen zu überprüfen und sie auf der Ebene der einzelnen Gemeinschaften durchzuführen.

[1] Die beiden GK von 1967 und 1974 werden im folgenden kurz zitiert mit 67 und 74; die hinter dem Strich stehende Zahl bedeutet jeweils die entsprechende Nummer der Dokumente. Bei den Zitationen aus den postkapitularen Versammlungen der Regionen wird in Klammern die Region genannt, der das Zitat oder der Gedanke entnommen ist.

Die Beratungen und Beschlüsse beider GK befassen sich naturgemäß mit dem missionarischen Charisma der Gesellschaft und Fragen der Spiritualität. *Drei Problemkreise* suchen das missionarische Charisma der Gesellschaft zu überprüfen und womöglich zu erneuern: I. *Die Bewahrung und Erneuerung des missionarischen Charismas in heutiger Zeit und Situation,* II. *die Missionare im Dienst der Ortskirchen* und III. *die Arbeit der Gesellschaft unter den Völkern des Islam.* Diese drei Themenkreise sollen im folgenden kurz untersucht werden, und zwar auf Grund der beiden GK von 1967 und 1974 — beide bilden ein Ganzes — und der postkapitularen Versammlungen in den Regionen, d. h. in Afrika selbst. Wir meinen, daß diese Feststellungen auch außerhalb unserer Gesellschaft von Interesse sein könnten. Anderseits wäre es wohl fehl am Platze, große und umstürzende Dinge zu erwarten. Das Reich Gottes kommt mit kleinen Schritten.

I. Das missionarische Charisma der Gesellschaft

Der Stifter der WV, Kardinal Lavigerie, damals Erzbischof von Algier und Karthago, gab seinen Missionaren zwei entscheidende Richtlinien für ihre Arbeit: Das mehrjährige abgestufte Katechumenat und die Heranbildung einheimischer Mitarbeiter. Beides waren von Anfang an die tragenden Pfeiler der Missionsarbeit der WV[2]. Die Initiative lag bei der Missionsgesellschaft und ihrer Leitung.

1. Seit 1960 aber, und zum Teil auch schon früher, begannen sich die bisher unter weißer Herrschaft stehenden Kolonien zu selbständigen Staaten umzuwandeln; zugleich traten an die Stelle der weißen Bischöfe fast überall die Afrikaner selbst. Beide Organismen, die neuen Staaten wie die einheimischen Ortskirchen, ringen um ihre afrikanische Authentizität; das alles beherrschende Schlagwort lautet *„Afrikanisierung auf allen Ebenen"*. Die Verantwortung für das Apostolat liegt nicht mehr bei der Missionsgesellschaft, sondern in den Händen der Ortskirchen und ihrer Bischöfe. Der Missionar muß sich also identifizieren mit einer Kirche, die schon da ist und die ihre eigene Tradition, ihre eigenen charakteristischen Züge und auch ihre eigenen Schwächen hat (67/759). Das alles verlangt stete Neubesinnung und Anpassung. Schon 1965 schrieb der damalige Generalobere der WV, P. Leo Volker: „Die Missionsinstitute gehören der Vergangenheit an, wenn ihre geistigen Elemente derart mumifiziert sein sollten, daß sie nicht mehr die Kraft hätten, sich der neuen Zeit anzupassen"[3]. Die Frage war also: Wird man den Dingen auf den Grund gehen oder wird man sich, an der Wirklichkeit vorbei, mit oberflächlichen Antworten auf mehr oder weniger nebensächliche Dinge begnügen? Die Frage nach der Existenzberechtigung von Mission und Missionsinstituten wurde nüchtern gestellt und mit einem klaren Ja beantwortet. Es mußte auch ein Ja sein zu all den Neuerungen und Veränderungen, die als objektive Gegebenheiten zu respektieren sind und denen man sich anzupassen hat.

2. Die WV sind ein religiöses Institut mit ausschließlich missionarischer Ausrichtung: „Ich will Apostel, nichts anderes", lautete die Weisung des Stifters. In den Dokumenten wird alles von dieser missionarischen Berufung für Afrika her gesehen. Diese Berufung bestimmt das Wesen der Gesellschaft und ebenso die Formen ihres Gemeinschaftslebens, die Strukturen der Leitung und die Art und Weise der Ausbildung und die Spiritualität. Die WV sind dem Auftrag ihres Stifters treu geblieben. Immer war der größere Teil der Mitglieder im direkten Missionseinsatz in Afrika. Sie arbeiten heute in 75 Diözesen in Nord-, West-, Ost- und Zentralafrika. Der Anteil der Christen in diesen Gebieten geht von einem Prozent (Westafrika) bis zu 20 und 60 Prozent in Ost- und Zentralafrika. Die Zahl der einheimischen Priester ist beachtlich.

---

[2] Vgl. *Frid. Rauscher,* Die Mitarbeit der einheimischen Laien am Apostolat in den Missionen der Weißen Väter. Münster (Westf.) 1953.

[3] *J. Vandrisse,* Un institut missionnaire se renouvelle. In: „Spiritus" Nr. 35 (1968), 243—263, hier 246. Diesem Artikel verdanken wir manche Anregung.

Schon 1888, kurz nach der blutigen Verfolgung, wurde in Uganda das erste Knabenseminar eröffnet. 1913 wurden die ersten afrikanischen Priester, 1939 der erste Bischof des Landes geweiht. Die Dokumente besagen: *„Die Völker der afrikanischen Welt bilden das apostolische Arbeitsfeld der Gesellschaft, und zwar so, daß sie dem Apostolat unter diesen Völkern die erste Stelle einräumt, wenn sie ihre Mitglieder der universalen Kirche und der örtlichen Hierarchie zur Verfügung stellt.* Diese Gruppe von Völkern umfaßt Mohammedaner, Anhänger der Naturreligionen, Christen, katholische wie andere" (67/141). Das GK von 1974 erweitert und engt zugleich ein: *„Jede Aufgabe, die sich wirklich auf Afrika bezieht, wo immer in der Welt das sein mag, gehört berechtigterweise zu unserm Apostolat"* (74/36).

Dieser missionarische Dynamismus verlangt seine Opfer. Ein Großteil des Missionspersonals ist durch die Pastoration der Christengemeinden gebunden. Das missionarische Charisma droht verlorenzugehen, die Mission am eigenen Erfolg zu ersticken. Diesem Problem haben sich beide GK nüchtern gestellt, aber auf verschiedene Weise.

3. *Die Grundsatzentscheidung*

Die Frage lautete: Haben wir noch eine authentisch missionarische Aufgabe in den Ortskirchen oder geht unser missionarisches Charisma unter in der pastoralen Sorge für die Gemeinden? (67/+36). Sollen wir uns, um das missionarische Charisma zu wahren, auf die Aufgabe der Erstverkündigung zurückziehen? Und was verstehen wir unter spezifisch missionarischer Tätigkeit? Kann man das Band, das zwischen Erstverkündigung und Pastoration besteht, künstlich trennen, wo doch die zweite die naturgemäße Folge der ersten ist? (67/+40). Das sind Probleme, denen sich ein Missionsinstitut, für das das missionarische Charisma eine Frage um Sein und Nichtsein ist, heute nüchtern stellen muß und die sich unabhängig vom rapiden Absinken und der Überalterung des Personals aufdrängen. Sie liegen im Wesen und in der Zielsetzung der Missionsarbeit selbst begründet, die immer auf die Gründung selbständiger Ortskirchen hinarbeiten muß. Die Entwicklung der Christengemeinden hatte die notwendige Folge, daß die „Periode der Pioniere" der „Periode der Diener an der Ortskirche" Platz machte; der Akzent lag weithin (nicht ausschließlich) auf dem Dienst an den Ortskirchen. Nun aber müssen die besondere missionarische Sendung und die Grundzüge einer reinen Missionsgesellschaft immer im Lichte der augenblicklichen Situation betrachtet und bestimmt werden, wofern sie dem Charisma ihres Stifters treu bleiben will (67/135).

Das GK von 1967 hielt es noch für verfrüht, eine klare Wahl zu treffen zwischen den beiden aufeinanderfolgenden Phasen der Missionsarbeit, von denen „Ad Gentes" spricht (Nr. 18). Es wurde aber klargestellt: Beide Aufgaben, Erstverkündung wie Pastoration sind zwar wesentlich verschieden voneinander; aber *ob wir uns der Erstverkündigung widmen oder ob wir das Werk der Evangelisierung festigen, immer leisten wir missionarische Arbeit.* So legte das GK von 1967 Wert darauf, den missionarischen Charakter beider Formen des Einsatzes zu betonen; die Zukunft sollte zeigen, ob diese Sicht richtig war (67/+36–43). „Jedenfalls müssen die beiden Lebensfunktionen der Kirche, die pastorale und die missionarische, nicht als Konkurrenz und Alternative, sondern als interdependent und einander stimulierend gesehen werden." Diese Feststellung trifft genau das hier Gemeinte[4].

Das GK 1974 unterzog diese Gedanken einer realistischen Überprüfung. Es gibt Ortskirchen, die noch ganz im Anfangsstadium stehen, und andere, die schon einigermaßen selbständig sind. Wo liegt dann die Priorität? „Der Rückgang an Personal gab zu denken. Wir sind nicht mehr in der Lage, alles zu tun, was getan werden müßte.

[4] *W. Bühlmann*, Wo der Glaube lebt, Einblicke in die Lage der Weltkirche, Herder 1974, 223. Gerade dieses Buch mit seinen kritischen Durchblicken bietet den konkreten Hintergrund für unsere Ausführungen. Es hätte bei jedem Abschnitt zitiert werden können.

Wo liegt die Priorität für unseren Einsatz?" (74/2). Man war sich bewußt, daß auf diese Frage eine klare Antwort gegeben werden mußte und eine Prioritätsentscheidung zu treffen war, die dem Begriff „Kirche" und „Mission heute" entspricht und ebenso der missionarischen Berufung der Gesellschaft treu bleibt. Die Weisungen des Stifters waren in dieser Hinsicht eindeutig: „Die Missionare", schreibt er schon 1874, *„beginnen die Arbeit, sie sind die Initiatoren und Wegbereiter; dem Werk Bestand verleihen und es zu Ende führen ist Aufgabe der Afrikaner selbst, nachdem sie Christen und Apostel geworden sind"*. Aus dieser Sicht und in Treue zur Weisung des Stifters traf das GK 1974 *die Grundsatzentscheidung: „Um dem Dynamismus ihrer missionarischen Berufung treu zu bleiben, entschließt sich die Gesellschaft vorrangig für missionarische Pionieraufgaben,* d. h. *wegbereitende Aufgaben. Diese Auswahl geschieht im Dialog mit den Ortskirchen"* (74/4). Dabei ist wohl zu beachten, daß es sich um eine Anweisung für die Gesellschaft als ganze handelt, nicht für den einzelnen als Individuum. Zudem sagt das Dokument *„vorrangig"* und nicht *„ausschließlich"*. Es wird eine Priorität ausgesprochen, die dem Dynamismus der Gesellschaft die Grundrichtung zeigen soll (74/5).

Was sind nun diese Pionieraufgaben? Es werden genannt: Erstevangelisierung in Gebieten, die noch nicht missionarisch bearbeitet wurden, Begegnung mit dem Islam, Startsituationen wie Stadtseelsorge, Arbeit unter Ein- und Auswanderern, Gründung von Basisgemeinden, Neugründungen, Weckung und Förderung des missionarischen Dynamismus in den Gemeinden, Bewußtseinsbildung für soziale Probleme, Aktivitäten, die man beginnt und die man später an andere weitergeben kann, Einsatz für Entwicklung und soziale Gerechtigkeit. Die Prioritäten können natürlich nach den einzelnen Regionen variieren.

Diese Grundsatzentscheidung entspricht sowohl der Intention des Stifters, der sicher ein Pionier war, als auch unserer Berufung und dem Beispiel der ersten WV (74/6). Die genannten Aufgaben werden nur übernommen im Dialog mit den Ortskirchen und deren Bemühen, alle Aufgaben des Apostolats in eigener Verantwortung zu übernehmen (74/7). Das GK glaubt, daß diese Neuorientierung der Gesellschaft die Möglichkeit gibt, den alten Schwung und Wagemut wiederzufinden, die ihre Anfänge gekennzeichnet haben. Der neue Dynamismus soll zugleich einem besseren Dienst an den Ortskirchen zugute kommen und darf sich daher nicht außerhalb dieser Kirchen betätigen, sondern muß sich ihnen anbieten im Sinne unserer Mitverantwortung für die Verkündigung der Frohbotschaft (74/8). Es geht also nicht um die Preisgabe bisheriger Arbeiten, es geht um eine Selbstbesinnung über die innere Einstellung, „mit der wir unsere gewohnten Aufgaben erfüllen, um diese noch besser anzupassen an das Afrika von heute und um eine bessere Zusammenarbeit mit den Ortskirchen" (74/9). Jede Setzung von Prioritäten ist schmerzlich, „da man andere Funktionen hintansetzen muß ... Im übrigen handelt es sich nicht um Ausschließlichkeiten, ... sondern um ein Mehr oder Weniger, um ein Zuerst oder Nachher"[5].

4. *Folgerungen aus der Grundsatzentscheidung*

a) *Anforderungen für die Missionare:* Die genannte Grundsatzentscheidung fordert eine ständige Bekehrung und ebenso eine ständige Erneuerung des missionarischen Dynamismus: „In den konkreten Situationen, Veränderungen und Schwierigkeiten, die uns allen bekannt sind, sind wir da noch Menschen der Hoffnung oder sind wir nicht bedroht von einem gewissen Geist der De-Mission?" (Mali). Der Missionar wird eingeladen, auf Grund seiner missionarischen Konsekration sich selbst und seine Methoden immer wieder zu überprüfen (67/114). Das missionarische Charisma muß alles durchdringen und beseelen, auch den Dienst an den Ortskirchen (74/45). Auf jede Art und quer durch alle Tätigkeiten hindurch muß die vorherrschende Sorge um

[5] *Bühlmann* a. a. O., 307.

die Nichtchristen immer deutlicher in Erscheinung treten. Denn für den Dienst an den Nichtchristen sind die Missionare nach Afrika entsandt (67/242).

Der Missionar ist nach „Ad Gentes" „einer, der bereit sein muß, Initiativen zu ergreifen" (Nr. 25). Die Missionsarbeit von heute verlangt „Menschen mit *schöpferischem* Geist, der durch missionarische Neueinsätze immer wieder belebt wird" (74/20). In Afrika ist noch Platz für einen bestimmten Typ von Missionar, nicht aber für den, der sich aufdrängt und für alles fertige Antworten hat. Die augenblicklichen apostolischen Verpflichtungen sind zu überprüfen, Neueinsätze zu wagen (74/21. 22). Dazu gehört z. B. auch die hauptamtliche Mitarbeit in Organisationen für Entwicklung und soziale Gerechtigkeit; es ist, wenn auch nicht eine pastorale, so doch eine eminent evangelische Arbeit; aber sie muß geschehen im Einvernehmen mit den zivilen Behörden und sich in die gemeinsame Planung einfügen (74/23). An dieser sozialen Tätigkeit sollen alle Missionare im Rahmen ihrer Möglichkeiten mitwirken (74/24). Soll sich dieses Programm verwirklichen lassen, so müssen Umgruppierungen vorgenommen werden; die Beweglichkeit, Kennzeichen des Missionars, wird gestatten, neue Wege im Dienste der Gesamtkirche zu gehen. Man wird auch Mitbrüdern, die sich berufen fühlen, das Leben der sozialen Schichten am Rande der Gesellschaft zu teilen, eine neue Form der Gemeinschaft und des Lebensstils ermöglichen (74/25).

Die Gesellschaft ist sich ihrer Grenzen bewußt, soll sich aber dennoch bereit erklären, neue apostolische Aufgaben zu übernehmen, vor allem Pionieraufgaben, und das selbst in Gebieten, in denen die WV bisher nicht gearbeitet haben (74/25). Gerade das ist Zeichen ihres Glaubens und ihrer missionarischen Hoffnung, der Grundlagen eines jeden missionarischen Dynamismus (74/26. 111 und Uganda). Verlangt ist ständiger Dialog mit den Ortskirchen und die Erstellung von Analysen durch den Generalrat (74/32). Nüchtern und kategorisch wird schließlich gesagt: Missionare, die sich der neuen Einstellung nicht anpassen können, sollen versetzt oder zurückgerufen werden (74/31). Später wird noch radikaler vermerkt werden: Wer glaubt, diese Richtlinien nicht anerkennen zu können, dessen Zugehörigkeit zur Gesellschaft ist nicht mehr gerechtfertigt, die Trennung von der Gesellschaft ist die nötige Konsequenz (74/109).

b) Forderungen an die Christengemeinden: Das Charisma des Stifters muß sich innerhalb der Gesellschaft in Raum und Zeit entfalten (67/106); aber dieses Charisma, das wir übernommen haben, ist nicht ein Monopol, sondern eine Gnade zum Weitergeben (67/143), wie es der Stifter von Anfang an betont hatte. Es muß eine Zeit vorbereitet werden, wo die Missionsgesellschaften ihre Aufgabe beendet haben und die Afrikaner beides, Erstverkündigung und Pastoration, selber in die Hand nehmen (67/143). Es können sicher Kräfte für die Erstverkündigung freigemacht werden, aber nur, wenn Laienkräfte Aufgaben übernehmen, für die das priesterliche Amt nicht erforderlich ist (Zambia). Das war von Anfang an ein Grundsatz der WV, aber auch er konnte vergessen werden und ist anzupassen und zu intensivieren.

In allen Protokollen der postkapitularen Versammlungen der Regionen scheint das auf, Hindernisse seitens der Afrikaner: Mangel an Selbstvertrauen, Mangel an kontinuierlichem Auftrag seitens der Missionare. Man verwendet zu viel Zeit auf die Spendung der Sakramente und zu wenig auf die Heranbildung einer christlichen Führerschicht, die bereit und fähig wäre, eigene Verantwortung zu übernehmen. Das Augenmerk wurde mitunter zu sehr auf die Zahl gelegt, die Gründung und Formung von Basisgemeinden zu wenig betrieben. Es besteht die Tendenz, sich mehr der Menge als dem einzelnen zu widmen, Mangel an Herausforderung der Leute, der missionarische Dynamismus der Gemeinden wurde zu wenig gepflegt und gefördert. Eine zielbewußte Förderung des missionarischen Gedankens in den Gemeinden könnte potentielle Laienführer ermutigen, sich zu engagieren (Zambia). „Unsere Kirche ist zu sehr abgeschlossen und zu wenig für die Weltkirche interessiert. Die Missionare sind zu

sehr durch die Arbeit im Land in Anspruch genommen. Die universale Dimension des christlichen Lebens muß mehr herausgestellt werden" (Rwanda). Anderseits „gibt es überall Dorf- und Pfarrgemeinderäte, der Unterricht der Taufbewerber und Erstkommunikanten beginnt sich in den Dörfern selbst zu vollziehen, durch die Eltern und andere Mitarbeiter. Das bietet Hoffnung auf lebendige Gemeinschaften, die von den Gliedern der Ortskirchen selbst getragen und inspiriert werden" (Bunia). Die Heranbildung einer „Ablösung" erscheint so von neuem als Initialaufgabe und gehört zu den missionarischen Prioritäten, sie ist Wegbereitung und daher Pionierarbeit (Bunia). „Man muß also zunächst voll im Interesse der Kirche demissionieren, um an der Mission dieser Kirche mitwirken zu können"[6]. Hier liegt heute die Hauptaufgabe der Missionare, und sie betrifft die Basisgemeinden wie auch die Träger und Animatoren des missionarischen Dynamismus (Bunia).

Eine fruchtbare Durchführung dieser Prioritäten verlangt wohl auch eine Aufteilung der Großpfarreien in kleinere Gemeinschaften, die überschaubar sind und die Mitarbeit einheimischer Kräfte ermutigen und ermöglichen, auch eine gewisse Entklerikalisierung. Die missionarische Dimension des christlichen Lebens muß aufgezeigt und dafür Verständnis geweckt werden. Es ist der Anruf, „sich in jedem Beruf, ob Laie oder Priester, sich nach den gegebenen Möglichkeiten missionarisch einzusetzen" (74/167). Der Missionar muß diesen Gruppen Vertrauen schenken, ihnen brüderlich begegnen, ihnen Zeit widmen, Initiativen ihrerseits zugänglich sein und sie selbständig arbeiten lassen (Bunia). Kurz, mehr Kontakt mit den Leuten, Hinführung zu einem vertieften Glaubensleben, vor allem bei Führergestalten und in den Basisgruppen, die wie Sauerteig in der Masse wirken. Man sieht: Die Selbstkritik der Missionare ist offen und realistisch und genau das, was das GK 74 durch die postkapitularen Versammlungen zu bewirken hoffte.

5. Anpassung und Flexibilität

Die GK geben wohl Weisungen und Richtlinien. Diese sind jedoch nichts Starres, es bedarf eines ständigen Überlegens und Suchens. Die Situationen ändern sich schnell und sind auch von Land zu Land sehr verschieden. Die Missionare werden darum eingeladen, ihr eigenes Leben und ihre Methode immer wieder in Frage zu stellen. Die Dokumente sprechen von einer „ständigen Neuschöpfung", einer dauernden Überprüfung, damit man die Zeichen der Zeit verstehe. Das bedeutet Flexibilität und Anpassung als dauernde Haltung. Das missionarische Bewußtsein eines jeden Mitglieds wird davon berührt, in jeder Etappe und in jeder Situation seines Lebens. Im Rhythmus der ständigen Veränderungen, die heute den Kontext seines Lebens bilden, kann und muß sich der Missionar bereichern, indem er sich der neuen Sicht der Mission öffnet.

Die missionarische Anpassung wurde bisher in den Dokumenten der WV dargelegt als das Bestreben, sich in ein Volk, in seine Geschichte, seine Sprache und seine Gebräuche einzufügen. Das bleibt auch weiterhin gültig, aber es handelt sich ebenso und noch mehr um das Bestreben, sich der lebendigen Geschichte des Volkes und Landes von heute und morgen und einer Welt anzupassen, die im Werden ist, die immer neu geschieht, hier und jetzt. Eine bloß äußere Anpassung bliebe oberflächlich. Die Gemeinschaft in der Verschiedenheit geht tiefer. So wird Anpassung eine Sache des Herzens und der Haltung, die ständig im Stadium des „Werdens" ist. Der Missionar muß die Veränderungen wachen Auges verfolgen, sie sind Zeichen der Zeit und Ruf des Geistes. Er muß bereit sein, seine seelsorgerlichen Methoden und auch die Zielrichtung seiner missionarischen Tätigkeit neu zu überdenken. Diese Anpassung ist Treue zum Evangelium und Treue zum Leben. Das Wort Gottes ist nicht abstrakt, es ist Geist und Leben. Diese Anpassung ist, das ist wohl zu bedenken,

[6] *Bühlmann* a. a. O. 217.

Treue zum Charisma des Stifters[7]. Kurz: Sich selbst und seine Methoden in Frage stellen, nicht um zu zerstören, sondern um aufzubauen. Da sich das Apostolat wesentlich auf Menschen bezieht und sich in Raum und Zeit entfaltet, müssen auch die Strukturen sich der Entwicklung anpassen und die Elastizität des Lebens bewahren. „Tiefer Glaube und ein gewisser Sinn für das Historische mögen dem Missionar helfen, das Sekundäre und Zeitbedingte als relativ zu nehmen" (74/117). Alles muß sich auf diese dynamische Sicht der Geschichte und auf die ständige Anpassung an die Zeitumstände hin vollziehen, die in ständiger Entwicklung sind[8].

II. Missionar und Ortskirche

1. *Früher* waren die Missionsgebiete den einzelnen Missionsinstituten anvertraut, die Missionsmethode war einheitlich und an die Direktiven der Gesellschaft gebunden. *Jetzt* sind die Ortsordinarien die Erstverantwortlichen für das Apostolat. Die Ortskirchen sind da und sind lebensfähige Gemeinschaften, sie sind „großjährig" geworden (74/7). Die Region von Bunia stellt sich die Frage: Um einer authentischen afrikanischen Kirche zum Leben zu verhelfen, sollte man da nicht einen gezielten Rückzug der Missionare ins Auge fassen? Die Antwort war: Nein, aber unser Verhalten und unsere Arbeit müssen immer wieder überdacht werden, um das Selbstvertrauen der Ortskirchen zu fördern und ihr Verantwortungsbewußtsein zu wecken. Die Anwesenheit von Missionaren aus den alten Kirchen hat einen Sinn als Zeugnis des Universalismus der Kirche, und dies auch in der Auffassung der Afrikaner selber.

2. Es stellt sich *die Frage nach der exakten Rolle eines Missionsinstituts in der Ortskirche.* Wie können wir Initiatoren und Wegbereiter sein und uns dabei doch ganz in die Ortskirche integrieren? Ziel der Missionsarbeit ist ja die Autonomie der Ortskirchen. Sie sollen den authentischen Ausdruck ihres Glaubens finden und verwirklichen, die Verantwortung innerhalb der Gemeinden tragen, alle Dienste der Seelsorge übernehmen, autonom werden in den materiellen und finanziellen Belangen, offen sein nach außen zu den andern Lokalkirchen und zur universalen Kirche, ebenso aber auch für die Nichtchristen durch ihren eigenen missionarischen Dynamismus (West-Volta), die Sensibilisierung der christlichen Gemeinschaften und die Ausbildung von Verantwortlichen auf allen Ebenen. In all dem muß man bereit sein, den unmittelbaren Erfolg zurückzustellen und auf weite Sicht zu planen; nur so kann man dem Werk Tiefe und Dauer verleihen. Die Geschichte der letzten Jahre in verschiedenen Ländern Afrikas hat das überdeutlich gezeigt und die Mängel bisheriger Methoden erkennen lassen.

Festzuhalten ist vor allem: Der Ortsbischof ist der Erstverantwortliche in der Diözese; ihm ist mit Vertrauen und nicht mit Kritik zu begegnen (Bunia). Daher Zusammenarbeit und Gespräch mit den afrikanischen Priestern, beide Seiten gewinnen dadurch; den Afrikanern größere Beteiligung am Apostolat anbieten, das Prinzip des Teilens auf allen Ebenen beachten (Bunia), alles im Dialog mit dem Ortsbischof regeln (Rwanda).

3. Es geht um *die Afrikanisierung der Ortskirche.* Darum muß die Missionsarbeit Zeugnis geben von einem großen Respekt für die afrikanischen Werte kultureller, geschichtlicher und religiöser Art und von einer echten Rücksicht auf alle Anstrengungen zugunsten der Afrikanisierung der Kirche vorab in den Schlüsselstellungen (74/10). Gerade diese Bemühungen zeigen uns etwas von dem großen Reichtum des kulturellen Erbes dieser Völker, dem aus dem Geist des Evangeliums heraus tiefe Achtung entgegengebracht werden muß. Dabei hat aber das Evangelium zugleich eine kritische Funktion zu erfüllen, wie auch anderseits die afrikanische Kultur für uns und unsere Methode der Verkündigung eine wertvolle Kritik ausübt. Das verlangt

[7] Vgl. „Spiritus" 35, 256. [8] A. a. O. 255.

ständigen Dialog mit allen Afrikanern, ganz gleich, welche religiöse Einstellung diese haben mögen (74/11–12).
Trotz des Rückgangs an eigenem Personal anerkennt das GK die Verantwortung der Gesellschaft gegenüber den Ortskirchen, weiß sich aber auch ob der schon genannten Grundsatzentscheidung verpflichtet, die Art ihrer Verbundenheit mit ihnen zu überprüfen, damit diese besser und schneller zur vollen und selbständigen Reife kommen (74/13). Es besagt aber zugleich Vertrauen in die Zukunft der Ortskirchen und Respekt ihrer Autorität gegenüber: „Da ist kein Platz mehr für negative Kritik oder für einen Überheblichkeitskomplex" (74/14). Die Entscheidungsfreiheit der Ortskirchen darf nicht behindert werden. Sie müssen ihren eigenen Rhythmus finden. An uns ist es, großzügig und schöpferisch mit dem ganzen Volke mitzuwirken, mit den Bischöfen, den Priestern, den Ordensleuten und den Laien. Die Afrikaner wollen von uns aktive Mitarbeit und konstruktive Vorschläge (74/14).
Die Missionare werden auch in Zukunft Initiativen und kreative Tätigkeit entfalten, „ihre Ausführung und Anwendung aber ist ausschließlich Sache der Organe der Ortskirche, zu der die Missionare als integrierender Bestandteil gehören" (Mali). Die Einstellung der Missionare wird getragen sein von Liebe und Sympathie, sie werden auch bereit sein, von den Afrikanern zu lernen, sich ständig weiterzubilden in der Kenntnis der Sprache, der Kultur und der Geschichte des Landes und all dessen, was ihr Land betrifft. Dazu gehört auch die Bereitschaft zu Offenheit, zum Teilen, zum Loslassen liebgewordener Anschauungen und Methoden und der bisherigen Lebensweise (Bunia). Man wird aus der gleichen Haltung in Zukunft an missionarischen Werken nichts aufbauen, was die Ortskirche und die einheimischen Laien nicht weiterführen können.
Notwendig ist schließlich eine tiefere Einwurzelung in das Milieu seitens der Missionare, größere Nähe zu den Leuten, ehrliche Assimilation. „Unser missionarischer Dienst wird uns immer mehr eine Weise der Präsenz und einen Weg der Verkündigung des Evangeliums finden lassen, die den konkreten Bedürfnissen stets besser entsprechen. Sie wird sich äußern in einer Öffnung für alle Kreise der Gesellschaft und für alle menschlichen und religiösen Gemeinschaften" (74/119).

4. Bewahrung der eigenen Identität

Der Missionar muß sich mit der Ortskirche identifizieren, die ihre eigenen charakteristischen Züge und auch ihre eigenen Schwächen hat. Er muß sich in ein fremdes Land einfügen und in eine andersartige menschliche Gruppe. Bis zu welchem Grade? Und wieweit ist dies überhaupt möglich? Es werden immer gewisse *Spannungen* bleiben: Sie haben ihre Ursachen in der wirtschaftlichen und kulturellen Verschiedenheit zwischen dem Heimatland und dem Land, das den Missionar aufnimmt; Spannungen zwischen einer Mentalität, die mehr auf schnelle Resultate aus ist, und einer umfassenderen Sicht der Dinge, die bedacht ist auf langsames Experimentieren; Spannungen, die einfach der Stellung eines Fremden zuzuschreiben sind in dem Land, in dem er arbeitet; schließlich Spannungen allgemeiner Art in der Welt und auch in der Kirche, zwischen unpersönlichen Institutionen, denen es an Leben fehlt, und an persönlicher Partnerschaft, die viel offener ist für Spontaneität (74/115).
Grundsätzlich werden Anwesenheit und Arbeit des Missionars in einer Ortskirche durch Verträge zwischen der Gesellschaft und dem Ortsbischof geregelt. Der Ortsbischof ist nicht absoluter Herrscher über die Diözese und das Personal. Der Missionar hat das Recht und auch die Pflicht, seine eigene missionarische Identität zu wahren, ohne in der Ortskirche ganz aufzugehen. Seine Aufgabe, den eigenen missionarischen Dynamismus den einheimischen Mitarbeitern, Priestern wie Laien, mitzuteilen, und ihnen Verantwortung zu übertragen, hilft ihm, die eigene Identität zu wahren und für die ihm eigene Aufgabe frei zu werden (Mali). Es ist ein Programm des Austausches, der ihn selber bereichert. Die Grundsatzentscheidung, daß sich die

Missionare vorrangig den Pionieraufgaben und der Erstverkündigung zuwenden, soll gerade dieser Bewahrung der missionarischen Identität dienen und ihnen den Dynamismus ihrer eigenen Berufung wahren (74/4). Es ist keine Flucht aus der Ortskirche, es wird gerade dieser zugute kommen.

Bisher haben die WV vor allem an der Heranbildung eines bodenständigen Weltklerus gearbeitet, nur wenige Afrikaner wurden in die Gesellschaft aufgenommen. Das GK 74 beschloß, von nun an die Tore der Gesellschaft auch mehr den Afrikanern zu öffnen, nicht nur um neues Personal zu gewinnen, sondern um ein Zeichen der Universalität der Kirche zu demonstrieren und der afrikanischen Kirche einen stärkeren missionarischen Impuls zu vermitteln und ihr zu helfen, in die missionarische Aufgabe der Ortskirche einzutreten (74/168). „Überall, wo wir sind, müssen wir Zeugen des missionarischen Geistes der Kirche sein. Als Missionare haben wir bei der Entfaltung des missionarischen Dynamismus der afrikanischen Kirche eine besonders aktive Rolle zu spielen, und als Mitarbeiter dieser Kirchen muß uns daran liegen, mit ihnen zusammen diese Aufgabe zu leisten. Durch einen gemeinsamen Einsatz müssen wir ihnen helfen, sich missionarisch zu entfalten" (74/46). Auf diese Weise bewahren die Missionare ihre eigene Identität und stehen doch ganz im Dienste der Ortskirchen.

5. Verbundenheit der Ortskirchen mit der Heimatkirche

Der Missionar, ob in Afrika wirkend oder in die Heimat zurückkehrend, ist „kein Fremder in seines Vaters Haus". Er gehört zwei Kirchen an, jener, die ihn aussendet, und jener, die ihn aufnimmt. In dem Bewußtsein, daß es nur *eine* Sendung gibt, die Sendung Christi und die Sendung der universalen Kirche, muß er eine aktive Rolle übernehmen in der Gemeinschaft und in der gegenseitigen Hilfe beider Kirchen (74/50). Das missionarische Charisma steht ja immer im Dienst der Gesamtkirche bzw. der Gemeinschaft der Teilkirchen. Zwischen der Kirche der Heimat und den Ortskirchen besteht eine Gemeinschaft gegenseitigen Verstehens und wechselseitiger Bereicherung (67/139). Durch diesen intimen Austausch werden die alten Kirchen sich den neuen öffnen, und diese werden ihrerseits in der Gemeinschaft der Gesamtkirche stehen (67/159). Schon das GK von 67 empfahl, die lebendige Verbundenheit zwischen der aussendenden und der aufnehmenden Kirche zu fördern. Das hat eine *Aufwertung der Mitbrüder in der Provinz* zur Folge (67/+68). Das GK von 74 erklärt deutlicher, daß Initiativen und Tätigkeiten wie die Arbeit unter afrikanischen Randgruppen, unter Gastarbeitern, Mitarbeit an staatlichen Organisationen zum Wohl der Dritten Welt, missionarische Bewußtseinsbildung, also Aufgaben, die ganz in das missionarische Konzept der Gesellschaft passen, in den Regionen und Provinzen übernommen werden müßten, auch wenn sie von manchen Mitbrüdern eine neue Form des Gemeinschaftslebens verlangen sollten (74/97). So entsteht eine Aufgabenvielfalt in den Provinzen, wie sie früher nicht gegeben war, die aber durchaus der missionarischen Gesamtausrichtung der Gesellschaft entspricht (74/68. 107).

Im einzelnen werden genannt: Die Sensibilisierung des Volkes Gottes für seine missionarische Aufgabe — jedes christliche Leben hat eine missionarische Komponente, die geweckt und gefördert werden muß (74/53). Das führt zugleich zu einer wirksameren Zusammenarbeit mit den Ortskirchen der Heimat und den anderen Missionsinstituten. Die Übernahme von Pfarreien seitens jener Mitbrüder, die aus irgendeinem Grunde nicht mehr nach Afrika zurückkehren können, aber doch noch Seelsorgearbeit leisten möchten, führt von sich aus zu einer engeren Verbindung mit der Heimatkirche (74/54). Den gleichen Dienst leistet das Zeugnis von Gemeinschaften der WV, die im Geist des Evangeliums leben und womöglich international zusammengesetzt sind (74/55. 68), ebenso die Werbung von Berufen: „Das GK 74 hält es, trotz aller Krisen in den altchristlichen Gemeinden, für ehrlich, realistisch und not-

wendig, daß junge Menschen eingeladen werden, im Geist des Evangeliums das missionarische Ideal in unserer Gesellschaft zu leben" (74/56).
Wenngleich die Erstverantwortlichen für die Gastarbeiter in den altchristlichen Gemeinden diese christlichen Gemeinden selber sind, so muß doch dieses Problem auch die Missionsinstitute beschäftigen (74/64). Schon 1967 hatte sich das GK dafür entschieden, den Wirkungskreis der Gesellschaft auf „die Völker der afrikanischen Welt" auszudehnen (67/141). Das GK 74 präzisiert: „Wir glauben, daß jede Aufgabe, die sich wirklich auf Afrika bezieht, *wo immer in der Welt das sein mag*, berechtigterweise zu unserm Apostolat gehört" (74/36), also auch die Arbeit — auch hauptamtliche — unter den afrikanischen und arabischen Gastarbeitern und Studenten (74/64. 99). „Doch sollte man sich nicht auf Unternehmen einlassen, die nicht mehr überschaubar sind" (74/37).
Genannt wird schließlich die Mitarbeit der Provinzen an Organisationen, die sich gegen die Ungerechtigkeit wenden, unter denen die Länder der Dritten Welt leiden (74/58. 99). Die Missionare sind mit den Verhältnissen vertraut. Sie müssen sich darum bemühen, die Laien in den auf wirtschaftlichem und politischem Gebiet tätigen Organisationen zu informieren und sie dazu zu bewegen, daß sie sich für die Förderung gerechter Beziehungen zwischen den reichen und armen Ländern einsetzen. „Dazu gehört auch ein entsprechender Informationsdienst" (74/58). „Die Zeiten, wo guter Wille und unsystematische Arbeit genügten, sind vorbei. Heute stellt sich die Forderung nach einem wirksamen Informationsdienst bzw. nach der Mitarbeit bei der Errichtung eines solchen" (74/60). Es wird noch vermerkt, man möge auch Afrikaner in der missionarischen Bewußtseinsbildung in den Altkirchen einsetzen zum Zeugnis für unsere Bereitschaft, die afrikanische Kirche eine Rolle in unsern Heimatkirchen spielen zu lassen (74/75). Das alles ist Zeugnis für das Evangelium und eine wichtige Bedingung für die Glaubwürdigkeit der Kirche und eine Ergänzung der Arbeit der altchristlichen Gemeinden in den Ländern, aus denen die Gastarbeiter kommen. „Die Gesellschaft muß sich wegen ihrer engen Bande mit Afrika und der arabischen Welt der von dort kommenden Gäste annehmen, seien diese Reisende, Arbeiter oder Studenten" (74/65).

III. Akzentuierung der Islam-Mission

1. Der konstante Wille des Stifters, die Ursprünge der Gesellschaft und die Tradition eines langjährigen Apostolats unter den Mohammedanern Afrikas begründen *eine spezifische Berufung der Weißen Väter gegenüber der Welt des Islam* (74/42; 67/257). Es geht hier weniger um Bekehrung als vielmehr um das Zeugnis für Christus in einem Volk, das einen ausgesprochenen Monotheismus aufweist und oft ein sehr tiefes religiöses Leben bekundet. Das Zeugnis des betenden und selbstlos wirkenden Missionars ist nicht umsonst, es führt diese Menschen zu einem tieferen und reineren Gottesverhältnis. „Wenn es unmöglich ist, die Botschaft des Evangeliums direkt und unmittelbar zu verkünden, so kann der Missionar doch durch sein gelebtes Zeugnis von der Liebe Christi die Wege des Herrn bereiten und ihn in einer gewissen Weise präsent machen" (67/156). Rein pragmatische Gesichtspunkte dürfen in dieser Zeugenschaft nicht an erster Stelle stehen. Gerade dieses Zeugnis beweist, daß die Mentalität der Kreuzzüge überwunden ist und einem tieferen gegenseitigen Verständnis Platz gemacht hat. Die Periode des Dialogs zwischen beiden Religionen hat begonnen. „Das Ausharren der Missionare bei Volksgruppen, die eine Annahme des Christentums ablehnen, ist Ausdruck der Geduld und Langmut Gottes mit den Menschen ... Die Bekehrung der Völker und ihre Hinführung zur Kirche ist nur der souveränen Freiheit Gottes möglich — notwendig ist aber immer der letztmögliche stellvertretende Einsatz unter diesen Völkern"[9].

---

[9] *Klaes*, zitiert bei Bühlmann 121.

2. Die Gesellschaft der WV hat für diese Aufgabe *eine besondere Sendung seitens der Kirche.* Gerade die Arbeit unter Menschen, bei denen eine Bekehrung kaum zu erwarten ist, führt zu einem tieferen Verständnis der eigenen missionarischen Berufung. Man hat gelernt, welche Bedeutung das Zeugnis eines uneigennützigen Lebens und Wirkens haben kann und daß man, wenn auch ohne Hoffnung auf missionarischen Erfolg, dennoch missionarisch tätig sein muß. Gott hat viele Wege, die Menschen zum Heil zu führen (74/42). Der Dialog mit dem Islam verlangt ein Verstehen und Wissen um die religiösen und kulturellen Wahrheiten, aus denen der Mohammedaner lebt. Er führt zu einer geistlichen Begegnung und zu wechselseitiger Bereicherung, gegenseitiger Achtung der Freiheit und der persönlichen Verantwortung (74/43)[10].

Es werden praktische Einzelheiten angeführt: Den Studenten soll die Möglichkeit geboten werden, den Islam zu studieren und auch persönliche Kontakte aufzunehmen. Das gilt auch für die Mitglieder der Provinzen und Regionen, wenn sie sich für Fragen des Islam interessieren, und vor allem für die Missionare in Gebieten, die mehr oder weniger islamisiert sind (74/44). Ihnen sollen Fachleute zur Seite gegeben werden (West-Volta). Missionare, in deren Arbeitsgebiet der Islam die Hauptreligion ist, erhalten eine spezielle Ausbildung; daneben wäre auch, wird bemerkt, eine fachliche oder technische Asubildung sehr nützlich (74/44). Dem gleichen Ziel dienen die Betreuung und der Dialog mit mohammedanischen Gastarbeitern, gleich welcher Herkunft. In diesem Sinn wurde in Köln ein Zentrum der Begegnung mit türkischen Gastarbeitern übernommen.

3. Schließlich hat das GK 74 *eine eigene Abteilung für die Fragen des Islam* am Generalat errichtet. Ihre Aufgabe ist es, Informationen zu sammeln, sie zu analysieren und weiterzugeben. Sie muß aber, getreu den allgemeinen Grundsätzen der WV, sowohl in Amerika und Europa wie auch in Afrika, die Verantwortung der Ortskirchen für die Sorge um die Moslems respektieren. Diese Abteilung soll den Missionaren bei ihrer Arbeit innerhalb der Ortskirchen helfen und Fachleute für Fragen des Islam zur Verfügung stellen. Sie errichtet ein Netz von Berichterstattern und Beratern und ist so imstande, dem Generalrat, den Regionalen und Provinzialen zuverlässige Informationen anzubieten, die auch den Mitbrüdern zur Verfügung gestellt werden können (74/237).

Schlußgedanken

Ist nun damit alles erreicht? Gewiß nicht. Denn „da wo man ankommt, liegt der Anfang". Auch ohne daß es immer wieder betont wurde, liegt in den Überlegungen und Beratungen der beiden GK und der postkapitularen Versammlungen eine echte und aufrichtige Selbstkritik. Man faßt nicht neue Entschließungen, wenn in der Vergangenheit bei Menschen und Methoden nicht manches in Vergessenheit geraten oder Dinge übersehen oder vernachlässigt worden wären, die nicht übersehen und vernach-

[10] Vom 1. bis 6. Februar 1976 fand in der libyschen Hauptstadt Tripolis ein islamisch-christliches Dialog-Seminar statt, veranstaltet von der Arabischen Sozialistischen Union und dem vatikanischen Sekretariat für Nichtchristen (vertreten durch Kardinal Sergio Pignedoli). Es sollten von jeder Seite zwölf Theologen und 15 Beobachter teilnehmen; es fanden sich aber je 16 Theologen und über 500 Beobachter ein. Höhepunkt der Veranstaltung war das Referat von P. Jacques Lanfry WV, der unter dem tosenden Applaus der Teilnehmer die islamischen Brüder um Vergebung bat für alle Beleidigungen, die Mohammed und den Moslems von Christen angetan wurden. Der Dialog zwischen Moslems und Christen habe seinen Ursprung nicht in einem negativen Ziel, nämlich in der gemeinsamen Frontstellung gegen Materialismus und Kommunismus. Die Grundlage dieses Dialogs ist der gemeinsame Glaube von Moslems und Christen an den einen lebendigen und barmherzigen Gott. Die christliche Religion setzt aller Diskriminierung ein Ende, nicht nur der Diskriminierung der Juden, sondern aller Religionen und aller Menschen (Kathpreß v. 10. 2. 1976, n. 27, Beil. 1; Orientierung, 40. Jg. [1976], Nr. 4, 37 ff.).

lässigt werden durften. Man setzt nicht neue Akzente, wenn die bisherige Sicht sich nicht in gewissen Punkten als unzulänglich erwiesen hätte. Die Ausführungen hatten vor allem nicht die Absicht, das Werk und die Beratungen der WV als Idealfall hinzustellen, als ob andere Missionsinstitute nicht ähnliche Überlegungen angestellt hätten und zu ähnlichen Schlußfolgerungen gekommen wären. Dennoch dürften diese Ausführungen ein Bild heutiger Missionsarbeit skizziert und auf die Hauptprobleme hingewiesen haben.

Bisherige Formen und Methoden der Missionsarbeit sind an ihr Ende gelangt, neue müssen gesucht werden. Die Mission muß weitergehen, aber in einer veränderten Welt und darum auch mit veränderten Methoden und Einstellungen. „Besinnung" und „Bekehrung" sind die Termini, die immer wiederkehrten. Darum sind auch die missionsmethodischen Erwägungen auf beiden GK nur die eine Seite, gleichsam *das menschliche Instrumentarium;* die andere Seite betrifft *die innere Einstellung, die Spiritualität der Mitglieder* eines Missionsinstituts. Beide GK haben dieser Seite breitesten Raum gewidmet und die geistliche Erneuerung der Mitglieder als Voraussetzung der Erneuerung des missionarischen Dynamismus betont: *Erneuerung der Gemeinschaften und des gemeinsamen Lebens,* das gerade bei den WV ein Kennzeichen ihrer Lebensform ist; *Erneuerung des geistlichen Lebens und der Gebetshaltung,* wie sie jedem Missionar lebensnotwendig ist, und schließlich *die Pflege eines einfachen Lebensstils,* wie er für Menschen, die inmitten armer Völker leben, Lebensgesetz sein muß. Diese geistliche Erneuerung, von beiden GK den Mitgliedern vorgelegt, ist die Seele der Erneuerung des missionarischen Dynamismus, von dem in diesen Seiten gesprochen wurde.

Auch die Mitglieder eines Missionsinstituts sind nicht lauter „Helden und Heilige". Es ist aber nicht nur wichtig, was man erreicht, sondern ebenso wichtig ist, was man erstrebt. Wenn nun dieses Streben neu belebt und immer wieder mutig begonnen wird, dann dürfen wir hoffen, daß die beiden GK, und zwar gerade dank der durchgeführten postkapitularen Versammlungen, die zu einer „ständigen Revolution" führen sollen, der Missionsgesellschaft doch neuen Antrieb verleihen und eine spirituelle und missionarische Revitalisierung in die Wege leiten werden. Jeder Neuanfang ist ein Schritt ins Ungewisse, aber er muß gewagt werden, nicht im Vertrauen auf eigene Kraft und Weisheit, sondern im Vertrauen auf den Herrn, der uns einen Auftrag gegeben hat, dem wir nach besten Kräften dienen möchten.

IVO FÜRER

Nach der Synode 72 in der Schweiz

Am 30. November 1975 wurde in den 6 schweizerischen Kathedralen und in der Abteikirche von St. Maurice die Synode 72 abgeschlossen. Die einzelnen Synoden tagten seit dem 23. September 1972 während wenigstens 29 Tagen. Dazu kamen die gesamtschweizerischen Sitzungen von insgesamt 13 Tagen. Die ganze Arbeit zog sich über sieben Jahre hin. Nach Vorüberlegungen seit Januar 1969 beschloß die Bischofskonferenz am 10. März 1969, in allen Diözesen Synoden abzuhalten, die gemeinsam vorbereitet werden sollten[1]. Im folgenden wird ein Überblick über die gesamte Synodenthematik vorgelegt, gefolgt von kurzen Hinweisen auf die Synodenerfahrung.

I. Thematik

Bei der Aufstellung der Thematik konnten die Verantwortlichen von Wünschen vieler Kirchenglieder ausgehen. Ende 1969 ließen die Bischöfe 1,4 Millionen Briefe an die Gläubigen verteilen und forderten sie auf, ihre Wünsche mitzuteilen. Es gingen ca. 150.000 Antwortkarten und 10.000 Briefe bei den einzelnen Bischöfen ein[2]. Neben den unmittelbar von den Kirchengliedern registrierten Problemen, die zum Teil sehr zeitbedingt waren[3], mußte man überlegen, welche Fragen erst am Horizont auftauchen und eine große Bedeutung erlangen könnten. Um dieser prospektiven Sicht besser entsprechen zu können, wurde der Bericht der Schweizerischen Pastoralplanungskommission „Kirche 1985" beigezogen[4]. Aufgrund solcher Überlegungen entstand der Themenkatalog[5].

Der folgende Überblick geht von den gesamtschweizerischen Vorlagen aus. Rückblikkend ist festzustellen, daß vor allem die deutschschweizerischen Synoden nicht wesentlich von der Thematik abgewichen sind. Die definitiven Texte werden diözesan publiziert und im Laufe des Frühjahres 1976 vollständig zur Verfügung stehen[6].

1. *Glaube und Glaubensverkündigung heute*

In der 1. Sitzung (November 1972) lag eine Teilvorlage mit dem Titel „Glaube in dieser Zeit" vor. Sie befaßt sich mit der heutigen Glaubenssituation und deren Ursachen. Anschließend stellt sie den Glauben dar als Gabe Gottes und Aufgabe[7]. Bei der Diskussion dieses 1. Synodentextes befaßte man sich sehr stark mit der Frage, was Synode eigentlich will und welche Adressaten anzusprechen sind, eine Frage, die während der ganzen Synode immer wieder auftauchte.

---

[1] Berichte von *Ivo Fürer* zu den einzelnen Vorbereitungsphasen: Schweizerische Kirchenzeitung (SKZ) 1970, 509—512; 1971, 457—460; 1972, 405—408. Berichte von *Karl Schuler* zu den einzelnen Arbeitssessionen in SKZ 1972, 729—733; 1973, 133—135, 366—370, 557—560, 737—740; 1974, 130—133, 376—380, 598—601, 765—769; 1975, 161—165, 324—327, 577—582, 753—758.
Berichte in HerKorr 1973, 45—48, 260—262; 1974, 104—107; 1975: 193—196; 1976, 36—40.

[2] Schweizerisches Pastoralsoziologisches Institut St. Gallen, „Lieber Herr Bischof", Arbeitsbericht Nr. 12, November 1970.
Fastenopfer der Schweizer Katholiken, „Sehr geehrter Herr Bischof", Briefe zur Synode 72, Luzern 1971.

[3] Die Frage der Handkommunion und der Feiertagsregelung wurden damals häufig genannt, spielen heute eine sehr untergeordnete Rolle.

[4] Schweizerisches Pastoralsoziologisches Institut St. Gallen, Arbeitsbericht Nr. 8, Oktober 1970.

[5] SKZ 1970, 727—729.

[6] Deutsche Texte zu beziehen bei den bischöflichen Ordinariaten in Solothurn, Chur, St. Gallen, Fribourg, Sitten.

[7] SKZ 1972, 567—573.

In der St. Galler Synode wurde als Folgerung aus der Glaubenssituation ein Antrag eingebracht, der auf die Behebung von Schwierigkeiten hinzielte, die von der Kirche als Institution her kommen. Eine Änderung der Verfahrensordnung der Glaubenskongregation wurde verlangt. Die andern Synoden schlossen sich diesem Antrag an, so daß er schließlich gesamtschweizerisch verabschiedet wurde[8]. Die Gespräche zwischen Bischofskonferenz und Glaubenskongregation dauern an.

Im Mai 1974 wurde der 2. Teil „Zeitgemäße Glaubensverkündigung" besprochen[9]. Darin werden Folgerungen aus den Überlegungen zu Situation und Wesen des Glaubens gezogen: Glaubensverkündigung und Sprache, Wortverkündigung innerhalb und außerhalb der Glaubensgemeinschaft (Predigt, bischöfliche Verlautbarungen, Seelsorgegespräch, religiöse Erwachsenenbildung), kirchliches Sprechen nach außen (mit Nichtglaubenden, Stellungnahmen in der Öffentlichkeit), Katechese und Religionsunterricht der Kinder und Jugendlichen, Verkündigung in Radio und Fernsehen. Stark diskutiert wurden vor allem Fragen des Religionsunterrichtes, insbesondere Möglichkeiten und Grenzen der Zusammenarbeit mit andern Kirchen. Die Frage der Laienpredigt wurde in den Diözesen ähnlich geregelt, wie dies in der BRD nach der bekannten Auseinandersetzung mit der Kleruskongregation schließlich der Fall war.

2. *Gebet, Gottesdienst und Sakramente im Leben der Gemeinde*

In der 3. Sitzung (November 1973) befaßten sich die Synoden mit dem Problemkreis: Schwierigkeit, Notwendigkeit und Anregungen zum persönlichen Gebet; Sakramente und christliches Leben; christliche Initiation (Taufe, Firmung, Hinführung zur Eucharistie); Feier der Eucharistie; Sünde — Buße — Bußsakrament; Krankensalbung; traditionelle und moderne Ausdrucksformen religiöser Haltung[10].

Aufgrund der unmittelbaren Erfahrung der einzelnen Synodalen wurden in diesem Zusammenhang sehr viele Einzelfragen aufgeworfen. Im ganzen wurden vor allem der bewußte Empfang und die Voraussetzung des Glaubens betont. Die Frage des Taufaufschubes wurde nicht als sehr dringliches Problem empfunden. Verschieden waren die Meinungen über das Firmalter und die Firmspendung durch den Bischof. Im gegenwärtigen Zeitpunkt hielt man eine grundsätzliche Vertiefung des Eucharistieglaubens für wichtiger als die äußere Gestaltung. Bezüglich der sonntäglichen Eucharistiefeier wollte die schweizerische Plenarversammlung nicht einfach das Gebot wiederholen, sondern vor allem die Motive darlegen. Sehr ausgiebig wurde die Frage des Verhältnisses Bußfeier mit Generalabsolution — Einzelbeichte besprochen. Eine Ausweitung der Möglichkeiten der Generalabsolution wurde dringend gewünscht[11].

3. *Kirchlicher Dienst / Planung der Seelsorge in der Schweiz*

„Planung der Seelsorge in der Schweiz" war der ursprüngliche Titel dieser Vorlage. Man sah aber bald ein, daß die Möglichkeiten der Planung sowohl durch die sehr vielfältige Situation der einzelnen Landesteile als auch durch die Struktur der Synode begrenzt sind. Eigentliche Planungsarbeit wurde nachsynodalen Gremien überlassen. Die Vorlage handelt von der Mitverantwortung aller in der Kirche, den besonderen kirchlichen Diensten und den Ordensgemeinschaften[12]. Weil man Dienste und Strukturen nach der Diskussion über die drängenden Sachfragen behandeln wollte, wurde die Vorlage erst im Mai 1975 in 1. Lesung behandelt.

Überall unbestritten war das Prinzip, daß Mitverantwortung und Mitarbeit aller in der Kirche dringend notwendig sind. In den Westschweizer Synoden wurde von diesem

---

[8] SKZ 1974, 186—188. [9] SKZ 1974, 77—86. [10] SKZ 1973, 501—521.

[11] Die schweizerischen Bischöfe hatten bei ihren Ausführungsbestimmungen zur neuen Bußordnung diese Wünsche mit vor Augen. Vgl. Weisungen der Schweizerischen Bischofskonferenz über die Buße, SKZ 1974, 733—735.

[12] SKZ 1975, 111—124.

Prinzip aus unmittelbar auf die Notwendigkeit lebendiger Basisgruppen geschlossen, in der deutschsprachigen Schweiz wurde die Mitarbeit in den Räten stärker in den Vordergrund geschoben. Alle Synoden haben den Wunsch geäußert, ein gesamtschweizerischer Pastoralrat möchte die Zusammenarbeit unter den Diözesen, die in der Synode 72 begonnen wurde, weiterführen. Die Bischofskonferenz ist damit einverstanden und hat die Pastoralplanungskommission mit den nötigen Vorarbeiten betraut.

In einzelnen Synoden wurde das Ordinationsverständnis ausführlich diskutiert. Viele Nichttheologen spürten zwar, daß sie durch diese Diskussionen überfordert waren, man war sich aber bewußt, daß diese Frage nicht umgangen werden konnte. Im Kapitel über das kirchliche Dienstamt finden sich Abschnitte über Spiritualität, Lebensform, Zusammenarbeit und Gemeinschaft, Ausbildung und Fortbildung, Nachwuchs und Berufung. Eine Diskussion über die Zölibatsfrage war nicht zu umgehen. Dieses Problem wurde in den Antworten an die Bischöfe im Jahre 1970 sehr deutlich in den Vordergrund gestellt. In mehr oder weniger gleichlautenden Texten haben die Synoden die Bischöfe gebeten, sich weiterhin dafür einzusetzen, daß die Weihe verheirateter Männer ausnahmsweise gestattet werde. Die Forderung, dispensierte Priester wieder mit priesterlichen Funktionen zu betrauen, fand weder bei den Bischöfen noch bei der Mehrheit der Synodalen Zustimmung. Die Möglichkeit der Priesterweihe der Frau wurde als weder theologisch noch pastorell genügend abgeklärt erachtet. Mit der Frage der Einführung des permanenten Diakonates hat man sich ohne große Lust befaßt. Der verabschiedete gesamtschweizerische Text fordert, man sollte vorerst auf Sprachgebietsebene Erfahrungen sammeln[13].

Das Kapitel über das Ordensleben sucht einerseits das Ordensideal einer breiteren Öffentlichkeit verständlicher zu machen, andererseits Anregungen für eine zeitgemäße Reform einzubringen. In allen Synoden entwickelte sich darüber eine hochstehende Diskussion. Im Hinblick auf den beschränkten Informationsstand der Synodalen und die Vielschichtigkeit verschiedener Ordenscharismen konnten aber die Aussagen nicht ins einzelne gehen.

4. Kirche im Verständnis des Menschen von heute

In der 1. Sitzung wurde ein 1. Teil dieser Vorlage „Kirche als Gemeinschaft" diskutiert[14]. Ausgehend vom Unbehagen kirchlichen Institutionen gegenüber und der Erwartung, in der Kirche echte Gemeinschaft erfahren zu können, legt dieser Text theologische Überlegungen vor und sucht einige Grundsätze aufzustellen. Da zu diesem Zeitpunkt die übrigen Vorlagen noch nicht bekannt waren und der thematische Überblick den meisten Synodalen fehlte, haben manche Synoden diesen Text sehr stark umgestaltet und viele Fragekreise miteinbezogen, die sich in anderen Vorlagen (3 oder 9) befanden.

Im Mai 1973 lagen dann auch die übrigen Teile vor[15]: kirchenfreies Christentum, dienende und arme Kirche, offene Kirche. Theologisch bedeutungsvoll ist der Kommissionsbericht zum 1. Teil. Er befaßt sich mit denen, die zwar Christen sein wollen, aber die „gemeinschaftliche Verfaßtheit des Glaubens in der Kirche als Institution" verneinen. Der Text mündet in Anfragen sowohl an die Kirche als auch an diese „kirchenfreien Christen" aus. Interessant ist die Feststellung, daß dieser Text, neben dem Text „Ehe und Familie im Wandel der Gesellschaft" bisher am meisten gefragt war.

5. Ökumenischer Auftrag in unseren Verhältnissen

In der interdiözesanen Vorbereitungskommission wurde eingehend darüber diskutiert, ob man überhaupt ein ökumenisches Thema aufnehmen sollte. Viele vertraten die

[13] SKZ 1975, 604—605. [14] SKZ 1972, 626—630. [15] SKZ 1973, 259—273.

Ansicht, alle Themen hätten eine ökumenische Relevanz und müßten entsprechend behandelt werden. Trotzdem kam man aber schließlich zum Entscheid, daß einige Fragen als ökumenische Fragen in einem gesonderten Themenkreis behandelt werden sollten.

In der 1. Sitzung wurde eine Teilvorlage „Leben in der Mischehe" behandelt[16]. Da man sich an der gleichen Sitzung mit Ehe- und Familienfragen befaßte, lag ein sachlicher Zusammenhang vor. Folgende Gesichtspunkte wurden diskutiert: Ökumenische Trauung, Kindererziehung in der Mischehe, Lebensgemeinschaft der Partner, Mischehenseelsorge. Im Hinblick auf die Trauung durch Vertreter verschiedener Kirchen war man eher zurückhaltend. Die schweizerische Plenarversammlung verabschiedete eine Bitte an den Papst, das Hindernis der Bekenntnisverschiedenheit aufzuheben und alle Mischehen, in welcher Form sie immer geschlossen werden, als gültig anzuerkennen[17]. Die Bischöfe haben diese Bitte weitergeleitet und in der Eingabe zur Revision des Sakramentenrechtes wiederholt.

Ein Jahr später wurden die weiteren Abschnitte der Vorlage behandelt: Ökumenische Haltung, kirchenfreie Ökumene, auf dem Weg zur Eucharistiegemeinschaft[18]. Der 1. Abschnitt befaßt sich vor allem mit Erziehung und Schule, der 2. setzt die Überlegung, die im Thema 4 zum kirchenfreien Christentum gemacht wurde, im ökumenischen Bereich fort. Die Gefahr einer Emanzipation von der bestehenden Kirchengemeinschaft oder gar einer dritten kirchlichen Gruppe darf nicht übersehen werden.

Auf diözesaner und interdiözesaner Ebene intensiv diskutiert wurde die Frage der Eucharistiegemeinschaft. In der Vorlage wurde lakonisch die Bitte ausgesprochen, die Bischofskonferenz möge in bestimmten Fällen einer gegenseitigen Eucharistiegemeinschaft keinen Einspruch erheben. Nach verschiedenen intensiven Aussprachen zwischen Kommissionen und Bischofskonferenz konnte schließlich ein gemeinsamer Text verabschiedet werden, der das ganze Problem differenzierter behandelt, ohne von der Gegenseitigkeit der Teilnahme an der Eucharistie auszugehen[19]. Grundlage dieser Überlegungen bildete das Arbeitspapier, das von den ökumenischen Gesprächskommissionen der Schweiz ausgearbeitet wurde[20].

6. Ehe und Familie im Wandel der Gesellschaft

Unter den bei den Bischöfen der deutschsprachigen Schweiz eingegangenen Wünschen an die Synode nahm der Problemkreis Ehe und Familie den ersten Platz ein. Aus diesem Grund beschloß man, in der 1. Sitzung darauf einzutreten. 1972 lagen die beiden Teile „Aktuelle Schwerpunkte zum Thema Sexualität" und „Ehe im Werden und in der Krise" vor[21]. Der Text befaßt sich mit Sexualität und menschlicher Verantwortung. Vor allem diskutiert wurden die Fragen der Familienplanung und der vorehelichen Sexualität. Im Hintergrund dieser Diskussion zeigte sich ein verschiedenes Verständnis der Bedeutung moralischer Normen. Für die einen stand mehr die persönliche Verantwortung des einzelnen, für die anderen mehr die öffentliche Ordnung im Vordergrund. Der Text über die voreheliche Sexualität ist in den einzelnen Diözesen schließlich sehr verschieden formuliert worden. Die Frage des Schwangerschaftsabbruches wurde gleichzeitig in den eidgenössischen Räten behandelt. Die Stellungnahme fiel hinsichtlich der grundsätzlichen Ablehnung sehr eindeutig aus. Betont wurden soziale Hilfen vor den Möglichkeiten, die das Strafrecht bietet. Aus dem zweitgenannten Abschnitt wurde die Frage der Zulassung geschiedener Wiederverheirateter zu den Sakramenten auf den verschiedenen Ebenen am eingehendsten diskutiert. Der anfänglich knappe Satz

---

[16] SKZ 1972, 587—589. [17] SKZ 1973, 644. [18] SKZ 1973, 485—492. [19] SKZ 1975, 203—205.
[20] Das Arbeitsdokument wurde im Einverständnis mit der Bischofskonferenz durch die Gesprächskommissionen (Evangelisch-Römisch-katholisch; Christkatholisch-Römisch-katholisch) publiziert. SKZ 1973, 629—638.
[21] SKZ 1972, 605—611.

„Unabhängig von der kirchenrechtlichen Anerkennung ihrer Zweitehe sollen wiederverheiratete Geschiedene aus pastorellen Gründen zu den Sakramenten zugelassen werden" wurde schließlich ersetzt durch einen längeren, ausgewogeneren Text. Er geht die Frage von der Gewissenslage der Partner an. Da das Problem in allen Synoden als dringend erkannt wurde, wurden vorerst Kontakte unter den Bischofskonferenzen der deutschsprachigen Länder aufgenommen. Es liegt nun an den einzelnen Bischofskonferenzen, zu entscheiden, wie sie die Frage weiterverfolgen wollen.
Der 2. Teil der Vorlage „Ehe im Aufbruch und Familie in einer Zeit des Umbruchs" lag Anfang 1973 vor[22]. Darin werden behandelt: Ehevorbereitung, ehebegleitende Bildung und Elternbildung, sexuelle Erziehung, Familie, Autorität in der Familie, Alleinstehende. Obwohl der kirchliche Einsatz in diesen Belangen von großer Bedeutung ist, traten diese Probleme hinter den „brennenden Fragen" deutlich zurück.

7. Die Verantwortung des Christen in Arbeit und Wirtschaft

Die im November 1974 diskutierte Vorlage[23] befaßt sich mit folgenden Einzelproblemen: Kapital — Arbeit — unternehmerische Tätigkeit; Gewinn — Lohn; Eigentumsbildung in Arbeiterhand; kirchliches Vermögen; Finanzausgleich; Konkurrenz; Betriebsklima; Mitbestimmung und Mitverantwortung; neue Formen der Arbeitsorganisation; Arbeit und Menschlichkeit; Berufswahl, berufstätige Frauen, Konsumverhalten; Kirche — Industrie — Wirtschaft. Bei der Vorbereitung dieser Vorlage zeigten sich Schwierigkeiten der Zusammenarbeit unter den verschiedenen Sprachgebieten besonders deutlich: Man konnte sich nicht auf einen einheitlichen Text verständigen.

Am meisten wurde die Frage der Mitbestimmung diskutiert. Es handelt sich dabei um eine Frage von großer politischer Relevanz, über die im Frühjahr 1976 eine Volksabstimmung erfolgt. Viele Synodalen konnten sich in dieser ungewohnten Materie schwer bewegen. Andererseits bestand die Gefahr, daß man sich zuwenig Rechenschaft gab, aus welchen Gründen die Kirche zu diesen Fragen sich zu äußern hat. Die Vorlage ging vom Arbeitskräftemangel aus, wurde aber während der Rezession in der Synode behandelt und mußte deshalb stark modifiziert werden. Daraus wurde deutlich, daß man sich sehr davor hüten muß, aus einer bestimmten Sicht der Situation zu weit gehende grundsätzliche Folgerungen zu ziehen.

8. Soziale Aufgaben der Kirche in der Schweiz

Die Vorlage, Anfang Mai 1974 in 1. Lesung behandelt, befaßt sich mit Grundlagen und Voraussetzungen sozialer Tätigkeit der Kirche, mit den verschiedenen Ebenen sozialer Tätigkeit und mit Beispielen konkreter Hilfsmöglichkeiten: Kinder und Jugendliche, Alleinstehende, Betagte, Kranke, körperlich und geistig Behinderte, Suchtgefährdete, Straffällige sowie mit den beiden Spezialfragen: ausländische Arbeitskräfte und Flüchtlinge[24].
Gesamtschweizerisch verabschiedet wurde u. a. der Abschnitt über die Ausländer. Wenn man bedenkt, daß die Schweiz bei einer Einwohnerzahl von ca. 6 Millionen ca. 1 Million Ausländer zählt, kann man die Bedeutung dieser Frage ermessen. Die Ausländer waren in der Synode eigens vertreten. Es zeigte sich deutlich, daß auch in der Kirche der Weg echter Zusammenarbeit noch nicht gefunden ist. Die Diskussionen fanden damals auf dem Hintergrund von Volksabstimmungen zur drastischen Beschränkung der Ausländerzahl statt. Durch die Rezession ist ihre Zahl zurückgegangen, aber das Problem der Integration ist keineswegs gelöst.

9. Beziehung zwischen Kirche und politischen Gemeinschaften

In dieser Vorlage[25] (im November 1974 diskutiert) konnten nebeneinander Abschnitte festgestellt werden, die teils mehr der deutschen, teils mehr der romanischen Mentalität

[22] SKZ 1973, 187—193. [23] SKZ 1974, 531—543. [24] SKZ 1974, 97—115. [25] SKZ 1974, 507—518.

entsprachen. Die weitere Bearbeitung brachte es mit sich, daß sie mehr auf die eine oder mehr auf die andere Seite hin verändert wurde. Dies ist vor allem festzustellen in der Frage des Verhältnisses der Kirche zum Staat, konkret in der Erhebung der Kirchensteuer.
Die Vorlage enthält die Kapitel: Kirche und Politik, Kirche in unserer Gesellschaft, Kirche und Staat. Es sind darin u. a. folgende Einzelfragen enthalten: Verhältnis zu den politischen Parteien, zu politisch tätigen Verbänden, politische Betätigung der Kirche, wobei die Frage der politischen Predigt durch ein Vorkommnis in der Westschweiz besondere Aktualität aufwies. Von großer Bedeutung könnte der gemeinsam gefaßte Beschluß sein, das Studium einer Neueinteilung der Bistümer in der Schweiz anzugehen. Die Bischofskonferenz hat entsprechende Vorarbeiten in Auftrag gegeben. Man möchte allerdings durch eine Neueinteilung die bestehenden Bischofswahlrechte einzelner Diözesen gewahrt wissen[26].

10. *Die Verantwortung der Kirche in der Schweiz für Mission, Entwicklung und Frieden*

Um die weltweite Verantwortung der Kirche den Synoden bei Beginn ihrer Arbeit ins Bewußtsein zu rufen, wurde diese Vorlage schon in der 2. Arbeitssitzung (Mai 1973) behandelt[27]. Durch die Themenstellung wurde Mission stark mit dem Auftrag in der Dritten Welt verbunden. Missionarische Verantwortung in allen Kontinenten wurde mitgesehen, erhielt aber nicht den ihr zukommenden Stellenwert. Im Abschnitt über die Mission rief die Frage der Begründung des Missionsauftrages besondere Diskussionen hervor. Effizienz, Möglichkeit und damit auch Notwendigkeit der Entwicklungshilfe waren nicht unbestritten. Im ganzen Papier wird der Beitrag der Kirche in der Bewußtseinsbildung unterstrichen.
Große Wellen warf im Abschnitt über den Frieden die Diskussion über die Landesverteidigung. Provoziert durch eine ungenaue Information in der Tagesschau des Fernsehens wurde die Stellung der Synode zur Landesverteidigung während einiger Zeit allgemeines Tagesgespräch. War die Publizität an sich zu begrüßen, muß doch festgestellt werden, daß damals mehr verurteilende Kritik als sachliche Überlegung gefördert wurde. Manche vermuteten nämlich, die Kirche lasse sich von linksextremen Elementen unterwandern. Unter Berufung auf die gegenwärtige Realität zeigten sich sehr viele blind für die aus dem Evangelium entstehende Spannung.

11. *Bildungsfragen und Freizeitgestaltung*

Diese Vorlage wurde von den Synoden zuletzt auf die Traktandenliste gesetzt. Sie befaßt sich mit Vorschulalter, verschiedenen Schulstufen bis zu Universität, Erwachsenenbildung und Freizeit. Es folgen Abschnitte über katholische Privatschulen, die Universität Freiburg und den Bildungsrat der Schweizer Katholiken[28]. Die meisten Synoden haben sich ausgiebig mit Schulfragen, besonders mit Fragen der katholischen Privatschulen befaßt.
Anläßlich der Diskussion, ob ein Themenkreis „Jugend und Kirche" eingeführt werden sollte, nahmen Vertreter der Jugendverbände eine ablehnende Haltung ein. Sie legten dar, die Jugendfrage sei nicht eine spezielle Frage, sondern müßte bei der Behandlung aller Themen mitberücksichtigt werden. Die Verantwortlichen folgten dieser Argumentation. Grundlegende Überlegungen zur kirchlichen Jugendarbeit wurden vor allem im Themenbereich Bildung und Freizeit eingebracht.

12. *Information und Meinungsbildung in Kirche und Öffentlichkeit*

1974 befaßten sich die Synoden mit diesem Thema. Die Vorlage[29] legt im 1. Abschnitt die Forderungen von Communio et Progressio dar. Es folgt ein Abschnitt über Kirche

[26] Der gesamtschweizerisch verabschiedete Text ist publiziert in SKZ 1975, 236.
[27] SKZ 1973, 207—216. [28] SKZ 1975, 69—83. [29] SKZ 1974, 145—156.

und Presse, insbesondere katholische Tagespresse und Pfarrblätter. Weitere Teile befassen sich mit Film, Radio, Fernsehen, bisherigen und neuen audiovisuellen Medien.
In den meisten Synoden spielte die Diskussion über die Presse eine große Rolle. In der deutschsprachigen Schweiz wird gewöhnlich die der christlichen Volkspartei verbundene Presse als katholische Presse bezeichnet. Wegen des revidierten Verhältnisses der Parteien zur Kirche und der Kirche zu den Parteien, warf dies verschiedene Fragen auf. Andererseits war aber zu bedenken, daß gegenwärtig die Gesinnungspresse in finanziellen Schwierigkeiten steht. Die Möglichkeiten der Mitwirkung der Kirche bei Radio und Fernsehen sind in den verschiedenen Sprachgebieten verschieden. Trotzdem wurde ein gesamtschweizerischer Text verabschiedet, der auf diese Verschiedenheiten Rücksicht nimmt[30].

II. Erfahrungen

Will man eine Synode richtig beurteilen, muß man neben den verabschiedeten Texten die in die Kirche eingebrachte Erfahrung werten. Es hat sich gezeigt, daß manche Erfahrungen in den Synoden der verschiedenen Länder identisch sind. Daher genügen hier einige kurze Hinweise.
Die Synoden in der Schweiz wiesen von Anfang an ein günstiges Klima auf. In den Verhandlungen standen sich zwar anfangs verschiedene Auffassungen oft fast unversöhnlich gegenüber. Langsam aber entwickelte sich die Bereitschaft, aufeinander zu hören und gemeinsam einen Weg zu suchen. Diese Erfahrung dürfte für die Situation der Kirche heute von besonderer Bedeutung sein.
Im Statut mußte das Verhältnis von Plenarversammlungen und Bischof geregelt werden. In der Praxis entstanden kaum Schwierigkeiten. Die Synodenarbeit forderte von den Bischöfen eine neue Art der Ausübung ihres Amtes, mit Stellungnahmen zu bestimmten Terminen. Ein volles Ernstnehmen der Beratung war mit der dem Bischof auferlegten Eigenverantwortung zu verbinden. Die Autorität der Bischöfe, die in dieser Einordnung in die Kirchengemeinschaft ihr Amt ausübten, ist gewachsen.
In der Synode wurde eine Kirchengemeinschaft angestrebt, zu der jeder das Seine beiträgt, und die für alle durchschaubar und mitvollziehbar ist. Die Grenzen dieser Möglichkeit zeigten sich in einer zweifachen Spannung: zwischen Kirchengemeinschaft am Ort und Universalkirche, weil Probleme in ihrer Bedeutung verschieden gesehen und gewertet werden, und zwischen der Erfahrung im alltäglichen Leben und den Einsichten der Theologen und des kirchlichen Lehramtes.
Trotz verschiedenster Bemühungen und trotz eines verhältnismäßig guten Repräsentationsverhältnisses gelang es der Synode 72 in der Schweiz nicht, eine breite Bewegung unter den Gläubigen zu entfachen. Die Synoden hatten in zu kurzer Zeit eine zu große Thematik zu bewältigen, als daß es einer breiten Öffentlichkeit möglich gewesen wäre, die ganze Arbeit mitzuvollziehen.
Als besonders erfreulich wurde die Zusammenarbeit mit Vertretern anderer Kirchen gewertet. Diese wirkten mit in den schweizerischen Vorbereitungskommissionen, den Plenarversammlungen und synodalen Kommissionen auf diözesaner Ebene. Sie hatten darin ein Mitsprache- und sogar ein Antragsrecht, nicht aber das Stimmrecht. Diese weitgehende Mitarbeit hat sich für die Synode 72 als sehr wertvoll erwiesen. Die Vertreter anderer Kirchen haben sich im allgemeinen sehr bemüht, sich in die Situation der kath. Kirche einzufühlen. Durch diese Zusammenarbeit konnte auch manches Vorurteil gegenseitig abgebaut werden. Man fragt sich auf reformierter Seite gegenwärtig, wie eine ähnliche Mitarbeit im Rahmen der reformierten Landeskirchen möglich wäre.
Eine besondere Erfahrung der Synode 72 in der Schweiz war die enge Zusammenarbeit unter den verschiedenen Sprach- und Kulturgebieten. Bisher bestanden nur

[30] SKZ 1975, 621—622.

lose Kontakte über die Sprachgrenzen hinweg. Das gegenseitige Interesse ist durch die Synode sehr gewachsen. Synodalen, vor allem Kommissionsmitglieder haben erfahren, daß die Kulturen kirchliches Leben viel tiefer prägen, als meist angenommen wird. Dies erfordert große Verständnisbereitschaft und Geduld, aufeinander zu hören. Aus dieser Situation heraus wurde das „Schweizer Synodenmodell" geschaffen: Vorbereitung gesamtschweizerisch, Durchführung grundsätzlich in den Diözesen, aber mit der Möglichkeit gesamtschweizerischer Plenarversammlungen. Gesamtschweizerische Plenarversammlungen konnten einzelne Fragen endgültig nur dann entscheiden, wenn alle Diözesansynoden der Abtretung der Entscheidung zustimmten[31]. Dies ermöglichte neben der Wahrung der Verschiedenheit unter den Diözesen eine enge Zusammenarbeit. Die gemachten Erfahrungen können sich fruchtbar auswirken für die Schweiz und vielleicht auch für den Beitrag der Schweiz zur Zusammenarbeit der kath. Kirche in den verschiedenen Ländern Europas.

[31] Das Statut ist publiziert in SKZ 1972, 87—90. Vgl. dazu *Bernhard Schnyder*, Die rechtlichen Unterlagen der Synode 72, SKZ 1971, 686 ff; *Josef Amstutz*, Zu den ekklesiologischen Grundlagen der Synode 72, SKZ 1971, 181—182.

ADRIAN SCHENKER

Das alttestamentliche Textprojekt des Weltbundes der Bibelgesellschaften

Unter dem Patronat des Weltbundes der Bibelgesellschaften wurde ein Text des *Neuen Testamentes* mit einer Auswahl belangreicher Textvarianten herausgegeben (The Greek New Testament, Edited by Kurt Aland, Matthew Black, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger and Allen Wikgren), dessen 3. Auflage bald erscheinen soll. Diese Ausgabe des NT hat sich inzwischen einen Namen geschaffen. Der Kommentarband mit den Erläuterungen zu den textlichen Entscheidungen erschien 1971 (Bruce M. Metzger, A Textual Commentary on the Greek New Testament. A companion Volume to the United Bible Societies' Greek New Testament [third edition], London-New York).

Was geschieht für den Text des Alten Testaments?

Eugene A. *Nida*, der Initiator und unermüdliche Leiter der Übersetzungs- und Textprojekte des Weltbundes der Bibelgesellschaften lud eine Gruppe von Alttestamentlern ein, an einer Auswahl von etwa 5000 Textproblemen des AT zu arbeiten. Dieser Gruppe gehören unter *Nidas* Präsidium Dominique *Barthélemy* (Freiburg/Schweiz), A. R. *Hulst* (Utrecht), Norbert *Lohfink* (Frankfurt a. M.), W. D. *McHardy* (Oxford), H. P. *Rüger* (Tübingen), James A. *Sanders* (New York) als Mitglieder an, während A. *Schenker* (Freiburg/Schweiz) und John A. *Thompson* (Princeton) Sekretäre sind. Die Gruppe nahm ihre Arbeit im Jahre 1969 auf und trifft sich seither jährlich während vier Wochen zu einer Arbeitssitzung.

Das Ziel der Arbeit ist, den *Übersetzern*, besonders den Missionären unter ihnen, einen *Leitfaden* in die Hand zu geben, der sie im Urwald der Textänderungen und Emendationen der letzten 150 Jahre sachkundig führen soll. Da die Missionsübersetzer meistens eine moderne Übertragung des AT zu Rate ziehen, beschloß der Weltbund der Bibelgesellschaften, alle jene Textänderungen zu behandeln, die in den *vier gegenwärtig am meisten gebrauchten Übersetzungen* vorkommen: in der *Revised Standard*

Version, New English Bible, Bible de Jérusalem und in der *Revidierten Lutherbibel.* Diese pragmatische Auswahl bestimmt den Umfang des Arbeitsfeldes.

Die Arbeitsgruppe beschränkt sich auf *Textkritik im strengen Sinn* des Wortes, d. h. sie versucht, den *ältesten bezeugten Text* zu erreichen, verbietet sich jedoch alle Rekonstruktionen (Konjekturen). Was *jenseits* von vorliegenden, *durch existierende Zeugen* überlieferten Textformen liegt, gehört in den Bereich der *literarischen Vorgeschichte* und damit der Literarkritik des Textes. Die Gruppe beschränkt sich auf die Aufgabe, unter allen vorhandenen erreichbaren Varianten *die älteste und ursprünglichste* zu ermitteln. Die als älteste Lesart bestimmte Form erhält eine Qualifikation, die den *Wahrscheinlichkeitsgrad* der Lesart zu erkennen gibt: A bedeutet, daß die Lesart zweifellos die ursprünglichste ist, B bezeichnet eine hohe Wahrscheinlichkeit, C eine bloße Wahrscheinlichkeit, während D einen hohen Zweifel an der Ursprünglichkeit einer gewählten Form ausdrückt.

Bisher hat die Arbeitsgruppe den *Pentateuch, die historischen Bücher, Job, Psalmen* und *Sprüche* bearbeitet (insgesamt etwa 3000 Textschwierigkeiten). Als erstes Ergebnis erscheint ein *provisorischer* Bericht auf englisch und französisch, der die Entscheidungen mit knappster Begründung und häufigen *Erläuterungen zum Sinn* der gewählten Textform enthält. Veröffentlicht ist der *erste* Band über den *Pentateuch* (Preliminary and Interim Report on the Hebrew Old Testament Text Project. Compte rendu préliminaire et provisoire sur le travail d'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu. The Pentateuch/Le Pentateuque. United Bible Societies. Alliance Biblique Universelle, London, England. Der Band ist auch erhältlich durch die Privilegierte Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart). Im Frühjahr 1976 soll der Band mit den geschichtlichen Büchern vorliegen.

Auf diesen vorläufigen Bericht wird ein voller, alle Begründungen ausführlich darstellender endgültiger Bericht folgen, der in einigen Jahren entstehen und vollendet werden soll.

Die 8. Jahrestagung der Österreichischen Arbeitsgemeinschaft „Arzt und Seelsorger" am 14./15. Mai 1976 in Bad Ischl behandelt das Thema:

Personales Leben vor der Geburt und nach dem Tod.

(Wirkungen von Geistern Verstorbener; Vorgeburtliches Seelenleben; Christliche Ewigkeitshoffnung; Wiederverkörperung)

Anmeldung: A-4910 Ried im Innkreis, Riedbergstraße 7 (Tel. 0 77 52/27 37)

Die 25. Internationale Pädagogische Werktagung findet vom 20. bis 24. Juli 1976 in Salzburg statt. Ihr Thema ist:

Geben und Nehmen — Interaktion in Lebenslagen — Erziehungsprozeß

Anmeldung: A-5020 Salzburg, Kapitelplatz 6 (Tel. 0 62 22/42 5 91 90)

PETER GRADAUER

Römische Erlässe und Entscheidungen

Berichterstattung und Romfahrt der Bischöfe

Gemäß cc. 340 und 341 CIC hat jeder regierende Bischof gegenüber dem Hl. Stuhl die Pflicht der Berichterstattung über den Stand der Diözese, die alle 5 Jahre nach einem festgelegten Formular vorzunehmen ist, verbunden mit dem Besuch der Kirchen der Apostel Petrus und Paulus und einer privaten Audienz beim Papst. C. 340 § 2 CIC teilt dazu die Weltkirche für die jeweiligen Besuchsjahre in 5 Zonen ein, beginnend mit dem Jahr 1911. Inzwischen wurden viele neue Diözesen errichtet, die Zahl der Bischöfe nahm zu, das Reisen wurde leichter, die Bischöfe kamen zahlreich nach Rom, was zuweilen eine persönliche Aussprache zwischen ihnen und dem Hl. Vater sehr erschwerte oder fast unmöglich machte. Daher wurde nach Rücksprache mit den Kongregationen für die Glaubensverbreitung und für die Ostkirchen von der Bischofskongregation eine neue Besuchsordnung für die Bischöfe des lateinischen Ritus festgelegt (für die Bischöfe der orientalischen Riten bleibt die 1957 getroffene Regelung weiter in Geltung).

Der Fünfjahreszyklus bleibt und fängt mit dem 1. Jänner 1976 neu an: So kommen zur Berichterstattung nach Rom im 1. Jahr die Bischöfe von Italien, Spanien, Malta, Nord-, West- und Ostafrika; im 2. Jahr die übrigen Bischöfe Europas und Afrikas; im 3. Jahr die Bischöfe von Nord- und Mittelamerika, von den Karibischen Inseln und von Ozeanien; im 4. Jahr die Bischöfe von Südamerika außer Brasilien, von Südasien und vom mittleren Orient; im 5. Jahr die Bischöfe von Brasilien und von den übrigen Gegenden Asiens. Damit wird der bisherige c. 340 § 2 CIC außer Kraft gesetzt, die übrigen Paragraphen und Canones zu dieser Materie bleiben unverändert. Auf dem Weg über die päpstlichen Gesandtschaften sollen aber die Bischöfe schon einige Zeit vorher ihren beabsichtigten Reisetermin bekanntgeben und dann endgültig festlegen, ebenso sollen sie die schriftlichen Berichte schon einige Zeit vorher einschicken. Diese Neuregelung wurde von Papst Paul VI. gutgeheißen und bekräftigt sowie ihre Veröffentlichung angeordnet. (Dekret der Bischofskongregation vom 29. Juni 1975; AAS LXVII/1975, 674–676.)

Neue Papstwahlordnung

Das Oberhaupt der kath. Kirche, der Papst, wird auch in Zukunft nur von den Kardinälen der Weltkirche gewählt werden. Mit dieser Entscheidung hat Paul VI. auf die Verwirklichung einer beim letzten Konsistorium im März 1973 geäußerten Erwägung verzichtet, das Wahlgremium zu erweitern und außer den Kardinälen auch die Patriarchen der Ostkirchen sowie einige andere Bischöfe zur Papstwahl zuzulassen. Statt dessen wird auf die geschichtliche Tradition hingewiesen, nach der gemäß dem Dekret des Papstes Nikolaus II. aus dem Jahre 1059 nur die Kardinäle als Vertretung des Klerus von Rom den „Römischen Papst" wählen dürfen. Das neue Dokument legt die Zahl der wahlberechtigten Kardinäle auf höchstens 120 fest; wahlberechtigt sind nur jene Kardinäle, die das 80. Lebensjahr noch nicht vollendet haben. (Da es gegenwärtig nur 101 solcher Kardinäle gibt, rechnen Beobachter mit der Ernennung neuer Kardinäle durch den Papst in einem bevorstehenden Konsistorium.) Zu der unveränderten Zusammensetzung des Wahlkollegiums heißt es wörtlich: „Sollte der Römische Papst im Verlauf eines allgemeinen Konzils oder einer Bischofssynode sterben, die in Rom oder an einem anderen Ort der Welt abgehalten werden, ist die Wahl des neuen Papstes einzig und allein von den obgenannten wahlberechtigten Kardinälen und nicht vom Konzil oder von der Bischofssynode selbst vorzunehmen. Daher erklären wir deren Akte für ungültig und nichtig, durch die sie etwa vermessenerweise das Wahlverfahren oder das Wahlkollegium abzuändern versuchen sollten."

Die Neufassung der Bestimmungen „über die Vakanz des Apostolischen Stuhles und die Wahl des Römischen Papstes" enthält in 92 Punkten konkrete, überwiegend unverändert übernommene Anweisungen zum bisherigen Verfahrensmodus nach dem Tod eines Papstes bis zur Krönung seines Nachfolgers sowie zur eigentlichen Papstwahl, dem Konklave. Neu ist an diesem Wahlverfahren, daß nach einer Reihe erfolglos verlaufener Abstimmungen einige „Pausen für Gebet und Besinnung" eingefügt werden und der Kardinal-Camerlengo anschließend mit den Kardinälen über den Fortgang der Papstwahl beraten soll. Wenn sich alle wahlberechtigten Kardinäle einstimmig dafür aussprechen, kann statt der Zweidrittelmehrheit plus einer Stimme die absolute Mehrheit plus einer Stimme oder die Stichwahl zwischen zwei Personen zur Entscheidung führen. Außerdem wird den Kardinälen in dem päpstlichen Dokument ausdrücklich verboten, Tonbänder mit ins Konklave zu nehmen. Bei künftigen Papstwahlen sollen auch zwei Techniker die Räumlichkeiten nach Abhörvorrichtungen absuchen. Abgeschafft sind — außer in Notfällen — die Konklavisten, die Bediensteten der Kardinäle während des Konklaves, das sich über mehrere Tage erstrecken kann.

Die enge Verbundenheit des Papstes mit der Kirche von Rom — und im weiteren Sinne mit der Kirche des lateinischen Ritus — dürfte ausschlaggebend gewesen sein, daß Paul VI. das Recht der Papstwahl wie bisher einzig und allein den Kardinälen vorbehalten hat, meinte der Jesuit P. Roberto Tucci, der das Dokument der Presse vorstellte. Denn ein jeder Kardinal erhalte mit dem Purpur vom Papst gewissermaßen auch eine geistige römische Staatsbürgerschaft, auch wenn er im entferntesten Winkel der Erde wohne: Über seine Mitgliedschaft in verschiedenen Kongregationen der zentralen Leitung der Kirche nehme er in gesteigertem Maße an der Regierung der Kirche teil und werde zum Mitglied eines „Senates" der Kirche, wie der Papst sich ausdrückte. Eine von Paul VI. geplante Ausdehnung des Papstwahlrechtes auf die Patriarchen der mit Rom verbundenen orientalischen Kirchen sei unmittelbar nach ihrer Veröffentlichung im März 1973 durch Paul VI. selbst aus den Kreisen der orientalischen Kirchen unter Hinweis auf die vor dem Schisma von Konstantinopel (1054) bestehende Tradition, daß der Klerus von Rom und in der Fortentwicklung das Kardinalskollegium den Papst wählte, zurückgewiesen worden. Das Einbeziehen der Patriarchen in den Kreis der Papstwähler hätte zudem zum Nachteil des Auftrages des Papstes, Bischof von Rom zu sein, ausfallen müssen; der Papst wäre auf diese Weise eher zu einem „Delegierten der Weltkirche" geworden. Außerdem wäre eine Verwirklichung der Absicht Pauls VI., den Bischofsrat der Bischofssynode in den Kreis der Papstwähler aufzunehmen, eine willkürliche Entscheidung gewesen. „Warum dieser Kreis und nicht ein anderer, etwa die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen?", so hätte man fragen können, fügte P. Tucci bei der Pressekonferenz hinzu. (Apostolische Konstitution „Romano Pontifici eligendo" vom 1. Oktober 1975; AAS LXVII/1975, 609–645.)

Fragen der Sexualethik

Ein Sittenverfall, bei dem die maßlose Verherrlichung des Geschlechtlichen zu den ernstesten Anzeichen zu rechnen ist, greift zunehmend um sich; Meinungen und Verhaltensweisen werden propagiert, die im Widerspruch stehen zu den wahren sittlichen Forderungen an den Menschen; weil als Folge davon auch unter Christen die sittliche Lehre und die bisher beachtete Lebensweise innerhalb einiger Jahre erschüttert worden ist und viele verwirrt fragen, was in diesem Bereich noch für wahr zu halten ist, veröffentlichte die Kongregation für die Glaubenslehre eine „Erklärung zu einigen Fragen der Sexualethik". Der Mensch kann in den Fragen der Moral bei der Beurteilung der Werte nicht einfach nach seinem persönlichen Belieben verfahren, wird eingangs festgestellt. Über allem Wandel in den Sitten und der Lebensweise stehen unveränderliche Prinzipien, die wir durch unser Gewissen und aus der Offenbarung kennen. Auch im Bereich der Sexualethik gibt es die „Grundsätze und Normen, die die

Kirche ohne Zögern stets als einen Bestandteil ihrer Lehre überliefert hat". Sie haben ihren „Ursprung keineswegs in einer bestimmten Kulturform, sondern in der Erkenntnis des Gesetzes Gottes und der menschlichen Natur". Das neue Dokument will nicht eine umfassende Abhandlung über diesen Fragenkomplex bieten, sondern nur „bezüglich einiger besonderer Punkte die Lehre der Kirche wieder in Erinnerung bringen".

Manche fordern heute das Recht zum *vorehelichen Verkehr* wenigstens in den Fällen, in denen eine ernste Heiratsabsicht besteht und eine in gewisser Weise schon eheliche Zuneigung in den Herzen der beiden Partner diese Erfüllung als naturgemäß erachtet. Dazu wird festgestellt: „Diese Auffassung widerspricht der christlichen Lehre, nach der jeder Geschlechtsakt des Menschen nur innerhalb der Ehe erfolgen darf. Denn wie fest immer auch der Entschluß jener ist, die sich auf diese verfrühten Beziehungen einlassen, so bleibt doch die Tatsache, daß diese keineswegs die Aufrichtigkeit und die Treue der zwischenmenschlichen Beziehungen von Mann und Frau zu gewährleisten ... vermögen. Christus aber hat gewollt, daß diese Verbindung beständig sei, und hat sie in ihrem ursprünglichen Zustand ... wiederhergestellt ... Die körperliche Vereinigung ist also nur dann rechtmäßig, wenn zwischen dem Mann und der Frau eine endgültige Lebensgemeinschaft geschlossen worden ist. So hat es die Kirche immer verstanden und gelehrt ... Diese Forderungen verlangen einen Ehevertrag, der durch die Gesellschaft bestätigt und garantiert wird und der einen Lebensstand begründet, der für die ausschließliche Verbindung des Mannes und der Frau wie auch für das Wohl ihrer Familie und der ganzen menschlichen Gemeinschaft von größter Bedeutung ist ..."

Bei gleichgeschlechtlichen Intimbeziehungen unterscheiden heute Psychologen zwischen einer *Homosexualität*, die sich von einer unrichtigen Erziehung, von mangelnder Reife, von schlechten Beispielen und ähnlichem herleitet, deswegen vorübergehend oder wenigstens nicht unheilbar ist, und einer Homosexualität, die auf einer Art angeborenen Triebes oder einer pathologischen Veranlagung gründet und als unheilbar betrachtet wird. Dazu sagt die Erklärung: „Sicher muß man sich bei der seelsorglichen Betreuung dieser homosexuellen Menschen mit Verständnis annehmen ... Ihre Schuldhaftigkeit wird mit Klugheit zu beurteilen sein ... Homosexuelle Handlungen werden in der Hl. Schrift jedoch als schwere Verirrungen verurteilt und als traurige Folge der Zurückweisung Gottes dargestellt ... Dieses Urteil der Hl. Schrift erlaubt zwar nicht den Schluß, daß alle jene, die an dieser Anomalie leiden, persönlich dafür verantwortlich sind, bezeugt aber, daß die homosexuellen Handlungen in sich nicht in Ordnung sind und keinesfalls in irgend einer Weise gutgeheißen werden können."

„Sehr oft wird heute auch die überlieferte katholische Lehre, wonach die *Masturbation* (Selbstbefriedigung) einen schweren Verstoß gegen die sittliche Ordnung darstellt, in Frage gezogen oder ausdrücklich geleugnet. Man behauptet, daß Psychologie und Soziologie den Beweis dafür erbringen, daß es sich dabei, vor allem bei den heranwachsenden Jugendlichen, um eine normale Erscheinungsform geschlechtlicher Entwicklung handelt ... Diese Auffassung widerspricht der Lehre und pastoralen Praxis der katholischen Kirche ..., die niemals gezögert hat, die Masturbation als eine zuinnerst schwer ordnungswidrige Handlung zu brandmarken. Der Hauptgrund für diese Beurteilung ist, daß der freigewollte Gebrauch der Geschlechtskraft, aus welchem Motiv er auch immer geschieht, außerhalb der normalen ehelichen Beziehungen seiner Zielsetzung wesentlich widerspricht." Die durch soziologische Erhebungen gewonnenen Daten über die Häufigkeit dieses Lasters stellen kein Kriterium für die Beurteilung des sittlichen Wertes der menschlichen Handlungen dar.

Im Abschnitt 10 wendet sich die Erklärung gegen heutige Tendenzen, die die Wirklichkeit der *schweren Sünde* möglichst einzuschränken suchen, und betont die Lehre der Kirche, wonach der Mensch schon schwer sündige, „wenn er bewußt und frei aus irgend einem Grund sich für etwas entscheidet, was einen schweren Verstoß gegen die sittliche Ordnung darstellt". Wenn es auch wahr sei, daß es bei den geschlecht-

lichen Verfehlungen in Anbetracht ihrer Natur und ihrer Ursachen viel leichter eine Beeinträchtigung der völlig freien Zustimmung geben könne, so heißt das jedoch keineswegs, „daß man der Auffassung sein dürfe, im Bereich des Geschlechtlichen könnten keine schweren Sünden begangen werden". Für die Seelsorge und das Leben der Christen folgt daraus: „Entsprechend diesen dringenden Ermahnungen müssen die Gläubigen ... zu jenen Mitteln greifen, welche die Kirche schon immer empfohlen hat, um ein keusches Leben zu führen: Zucht der Sinne und des Geistes, Wachsamkeit und Klugheit, um die Gelegenheiten zur Sünde zu meiden, Wahrung des Schamgefühls, Maß im Genuß, gesunde Beschäftigungen, eifriges Gebet und häufiger Empfang der Sakramente der Buße und der Eucharistie." Die Jugend solle „sich ein Beispiel nehmen am Leben der Heiligen und der anderen Gläubigen, insbesondere jener Jugendlichen, die sich durch keusche Reinheit ausgezeichnet haben". Abschließend betont die Erklärung, daß die Bekräftigung dieser Lehre nicht als Festhalten an „veralteten Tabus" verstanden werden dürfe, sondern daß diese Grundsätze der Schöpfungsordnung, dem Geist Christi und der Würde des Menschen entsprächen.

Den Bischöfen trägt das Dokument auf, „den Gläubigen die göttliche Lehre über die Sexualität darzulegen, wie groß auch die Schwierigkeiten sein mögen, die sich aus den heute gängigen Denk- und Lebensgewohnheiten der Erfüllung dieser Aufgabe entgegenstellen". Die Bischöfe sollten auch „darüber wachen, daß an den theologischen Fakultäten und in den Seminarien im Licht des Glaubens und unter Führung des kirchlichen Lehramtes eine gesunde Lehre vorgetragen wird. Ebenso werden sie darum bemüht sein, daß das Gewissen der Beichtväter richtig gebildet ist und die katholische Unterweisung so erfolgt, daß die katholische Lehre treu und unverkürzt weitergegeben wird. Den Bischöfen, Priestern und ihren Mitarbeitern kommt es zu, die Gläubigen dazu anzuhalten, wachsam zu sein gegen irrige Ansichten, die oft in Büchern, Zeitschriften oder öffentlichen Vorträgen geäußert werden". Insgesamt sollten die Katholiken, „statt zur wachsenden Aufweichung der Sitten beizutragen", helfen, „dem Verfall Einhalt zu gebieten oder sogar das sittliche Klima in der menschlichen Gesellschaft zu verbessern". Diese Erklärung hat Papst Paul VI. am 7. November 1975 gebilligt und bekräftigt sowie deren Veröffentlichung angeordnet. (Veröffentlicht von der Kongregation für die Glaubenslehre am 29. Dezember 1975; „L'Osservatore Romano", Nr. 12 vom 16. Jänner 1976; AAS LXVIII/1976, 77–96.)

Richtlinien für die Evangelisierung

Der 10. Jahrestag des Abschlusses des II. Vatikanischen Konzils sowie das Hl. Jahr, zu dessen Hauptthemen die Evangelisierung gehörte, boten dem Papst eine günstige Gelegenheit zur Veröffentlichung eines Apostolischen Schreibens über dieses Thema. Paul VI. faßte darin das umfangreiche Arbeitsmaterial der 3. Vollversammlung der Bischofssynode von 1974 zusammen, um Richtlinien zu geben, auf Fragen zu antworten, den Aufruf seiner Mitarbeiter im Bischofsamt auszuwerten und der apostolischen Tätigkeit der Kirche neue Impulse zu geben, wie bei der Pressekonferenz anläßlich der Veröffentlichung dieses päpstlichen Schreibens betont wurde.

Das umfangreiche Dokument ist in 7 Abschnitte gegliedert; der 1. will den Weg von Christus, dem Urheber der Evangelisierung, zu einer evangelisierenden Kirche sowie die enge, untrennbare Verbindung zwischen beiden aufzeigen; der 2. möchte eine Begriffsbestimmung bieten: Evangelisieren besagt für die Kirche, die Frohbotschaft in alle Bereiche der Menschheit zu tragen und sie durch deren Einfluß von innen her umzuwandeln und die Menschheit selbst zu erneuern; es gehe auch darum, die Kulturen mit dem Evangelium zu durchdringen, ohne daß dieses sich mit einer von ihnen identifiziert. Für den Christen bedeutet Evangelisierung eine zweifache Aufgabe: den Glauben durch das Zeugnis seines Lebens wie auch durch das Wort zu verkünden; der 3. hebt als wichtigste Elemente der zu verkündenden Botschaft hervor: die Liebe

des Vaters, das Heil in Jesus Christus, die Gemeinschaft mit Christus, die Notwendigkeit der brüderlichen Liebe, den Sinn des Leidens und die Hoffnung auf das ewige Leben. Zwischen Evangelisierung und Befreiung des Menschen bestehen tiefe Beziehungen, doch müsse „jede Doppeldeutigkeit und jede einseitige Betonung der einen wie der anderen vermieden werden".

Die Wege der Evangelisierung (4. Abschnitt) lassen sich mit den Stichworten andeuten: das Zeugnis des Lebens, eine lebendige Predigt, die Wortliturgie, die Katechese, die Benützung der Massenmedien, unerläßlicher persönlicher Kontakt, die Rolle der Sakramente, Volksfrömmigkeit. Die Evangelisierung richtet sich an alle Menschen und an alle sozialen Schichten. Unter den Adressaten der Evangelisierung (5. Abschnitt) erforderten jedoch einzelne Gruppen der Gesellschaft, z. B. Intellektuelle, Gläubige nichtchristlicher Religionen, nicht mehr glaubende, entchristlichte Getaufte, Fernstehende, Nichtpraktizierende und Nichtglaubende besondere Formen der Seelsorge. In diesem Zusammenhang — als Adressaten und als Träger der Verkündigung — werden auch die kirchlichen Basisgemeinschaften genannt; der Papst betont dazu, er sei sich sehr wohl ihrer positiven Bedeutung bewußt, verkenne jedoch auch nicht die ihnen drohenden Gefahren und ihre Grenzen. Der 6. Abschnitt über die Träger der Verkündigung befaßt sich eingehend mit der Rolle und den Aufgaben des Nachfolgers Petri, der Bischöfe und der Priester, der Ordensleute, der Laien, der Familie und der Jugend; dabei wird nicht minder die Bedeutung jener Dienste gewürdigt, die keine Weihe erfordern.

Im 7. Abschnitt berührt der Papst die innere Haltung der Verkündigungs-Träger. Grundlegende Voraussetzung ist, daß die Arbeit in der Kraft des Hl. Geistes geleistet werde, ohne dessen Wirken Evangelisierung niemals möglich sei. Am Verkünder sucht sodann die Welt die Echtheit des Zeugnisses. „Mehr denn je ist das Zeugnis des Lebens eine wesentliche Bedingung für die Tiefenwirkung einer Predigt geworden." Evangelisierung muß sich um Einheit bemühen: „Die Kraft der Evangelisierung wird sehr geschwächt, wenn die Verkünder des Evangeliums unter sich durch vielfältige Spaltungen entzweit sind. Ist das nicht eine der Hauptwurzeln des Unbehagens in der heutigen Evangelisierung?" Das Werk der Verkündigung setzt zudem im Verkündiger eine stets wachsende brüderliche Liebe zu den Menschen voraus, denen er das Evangelium verkündet. Abschließend weist der Papst auf den Eifer und das Beispiel der Heiligen hin; bezugnehmend auf den Abschlußtag des II. Vatikanums und auf das Datum dieses päpstlichen Schreibens wird besonders Maria als Leitstern der Evangelisierung den Christen vor Augen gestellt.

Die Schlußworte messen dem Dokument eine nicht geringe Bedeutung bei und setzen in dieses große Hoffnungen: „Möge das Licht des Heiligen Jahres, das über den Einzelkirchen und über Rom für Millionen mit Gott versöhnter Menschen aufgeschienen ist, gleichermaßen auch nach dem Hl. Jahr weiter erstrahlen in einem Seelsorgeprogramm für die kommenden Jahre, die den Vorabend eines neuen Jahrhunderts, ja sogar den Vorabend des dritten Jahrtausends des Christentums bedeuten. In diesem Programm möge die Verkündigung des Evangeliums den grundlegenden Gedanken darstellen." (Apostolisches Schreiben „Evangelii nuntiandi" vom 8. Dezember 1975; „L'Osservatore Romano" Nr. 292 vom 19. Dezember 1975; AAS LXVIII/1976, 1—76.)

Eingesandte Werke und Schriften

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

ACADEMIA ALFONSIANA, *Studia Moralia XIII.* (261.) Pontif. Univ. Lateranensis, Roma 1975.

ANTONS KLAUS, *Praxis der Gruppendynamik.* Übungen und Techniken. (265.) V. f. Psychologie (Hogrefe), Göttingen ^{3}1975. Kart. DM 34.—.

AUER ALFONS / BIESINGER ALBERT / GUTSCHERA HERBERT, *Moralerziehung im Religionsunterricht.* (208.) Herder, Freiburg 1975. Kart. lam. DM 26.—.

BALDERMANN INGO / KITTEL GISELA, *Die Sache des Religionsunterrichtes.* Zwischen Curriculum und Biblizismus. (190.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1975. Kart. lam. DM 22.—.

BAUDLER G. / BEINERT W. / KRETZER A., *Den Glauben bekennen.* Formel oder Leben? (Theologie im Fernkurs, hg. v. d. Domschule Würzburg, Bd. 4) (128.) Herder, Freiburg 1975. Kart. lam. DM 17.80.

CARILLO GIUSEPPINA, *Mons. Francesco Faberj.* Profilo della sua vita e della sua spiritualità. (236.) (Studi e ricerche sul clero Romano 1) Libr. Editr. Vaticana, Roma 1976.

CASPER BERNHARD, *Sprache und Theologie.* Eine philosophische Hinführung. (208). Herder, Freiburg 1975. Kart. lam. DM 28.50.

DECHANET JEAN-MARIE, *Yoga hilft Christen.* Eine Möglichkeit. (165.) Herder, Wien 1975. Kart. lam. S 108.—, DM 15.20.

DEICHGRÄBER REINHARD, *Gott ist genug.* Liedmeditationen nach Gerhard Tersteegen. (146.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1975. Kart. lam. DM 9.80.

DREISSEN JOSEF, *Kehrt um...* Homilien zu den Evangelien an den Sonn- und Festtagen. Lesejahr B. (355.) Bonifaciusdruck, Paderborn 1975. Kart. DM 28.—.

GLINKA LUIGI, *Diocesi ucraino — cattolica di Cholm.* Liquidazione ed incorporazione alla Chiesa russo-ortodossa (Sec. XIX) (274 S., 7 Tafeln) (Analecta OSBM Sectio I, Series II) Romae 1975.

GOVAERT LUTGART, *Kardinal Newmans Mariologie und sein persönlicher Werdegang.* (248.) Pustet, Salzburg 1975. Kart. lam. S 239.—, DM 32.—.

GRABNER-HAIDER ANTON, *Glaubenssprache.* Ihre Struktur und Anwendbarkeit in Verkündigung und Theologie. (178.) Herder, Wien 1975. Kart. lam. S 126.—, DM 22.—.

HASSLWANDER JOLANTHE, *Nur ein Efeublatt.* Novellen und Gedichte. (68.) Miriam-V., Jestetten 1975. Kart. DM 4.80, sfr 5.80, S 37.—.

HILGER GEORG, *Religionsunterricht als offener Lernprozeß.* (291.) Kösel, München 1975. Paperback DM 36.—.

HOSTIE RAYMOND, *Training zur Sensibilisierung für menschliche Beziehungen.* Ein praktischer Leitfaden. (143.) Müller, Salzburg 1975. Kart. lam. S 145.—.

KÖHLER HANS, *Ethik nach den Prinzipien evangelischer Theologie.* (260.) Pustet, Salzburg 1975. Kart. S 248.—, DM 35.—.

KORFF WILHELM, *Theologische Ethik.* Eine Einführung (theologisches seminar) (127.) Herder, Freiburg 1975. Kart. lam. DM 14.80.

KRANZ GISBERT, *Christliche Dichtung heute.* Bibliographie der Neuerscheinungen von 1960 bis 1975, der Taschenbücher, Schulausgaben und Interpretationen. (109.) Schöningh, Paderborn 1975. Kart. lam. DM 9.80.

KUPRANEC OREST F., *A hearth away from home.* The ukrainian catholic theological Seminary in Hirschberg-Culemborg. (Analecta OSBM ser. II, sectio I, vol. 33) (206.) Basilian Press, Toronto 1975. Can. $ 200.—.

LÉGAUT MARCEL, *Die Kirche, meine Mutter und mein Kreuz.* (295.) Herder, Freiburg 1975. Kart. lam. DM 34.—.

LEINSLE ULRICH GOTTFRIED, *Res et Signum.* Das Verständnis zeichenhafter Wirklichkeit in der Theologie Bonaventuras. (Veröff. d. Grabmann-Institutes, NF 26) (XXXV u. 293.) Schöningh, Paderborn 1976. Kart. DM 32.—.

LONERGAN BERNARD, *Theologie im Pluralismus heutiger Kulturen.* (Quaest. disp., hg. v. Rahner/Schlier, Bd. 67) (192.) Herder, Freiburg 1975. Kart lam. DM 29.50.

MUNIZ VICENTE RODRIGUEZ, *Significado de los nombres de Dios en el Corpus Dionysiacum.* (Bibliotheca Salmanticensis XI, Estudios 9) (172.) Universidad Pontificia, Salamanca 1975. Kart. lam. pts 350.

NIEDERWIMMER KURT, *Askese und Mysterium.* Über Ehe, Ehescheidung und Eheverzicht in den Anfängen des christlichen Glaubens. (FRLANT 113) (267.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1975. Ln.

OOSTERHUIS HUUB, *Auf halbem Weg.* (117.) Herder, Wien 1975. Kart. S 72.—, DM 11.80.

PACIORKOWSKI RICHARD, *Guérisons paranormales dans le christianisme contemporain.* (168.) Académie de Théologie Catholique, Varsovie 1976. Brosch.

REENTS CHRISTINE, *Religion - Primarstufe.* (RPP hg. v. Berg/Langer, Bd. 17) (162.) Calwer, Stuttgart / Kösel, München 1975. Paperback DM 19.80.

RENDTORFF ROLF, *Israel und sein Land.* Theologische Überlegungen zu einem politischen Problem. (Theologische Existenz heute, hg. v. Rendtorff/Steck Nr. 188) (53.) Kaiser, München 1975. Geh. DM 7.80.

RING THOMAS GERHARD, *Auctoritas bei Tertullian, Cyprian und Ambrosius.* (Cassiciacum, Bd. 29) (XVI u. 269.) Augustinus-V., Würzburg 1975. Kart. DM 98.—.

RÖSSLER MARTIN, *Die Liedpredigt.* Geschichte einer Predigtgattung. (353.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1976. Kart. lam. DM 48.—.

RUSCHE HELGA, *Der Prophet Amos.* (Geistliche Schriftlesung, hg. v. H. Eising / H. Lubsczyk 4) (148.) Patmos, Düsseldorf 1975. Linson DM 14.80.

SAJNER JOSEF, *Johann Gregor Mendel.* Leben und Werk. Ein Bildbuch. (143.) Augustinus-V., Würzburg 1975. Kart. lam. DM 12.80.

SCHARFENBERG JOACHIM, *Seelsorge als Gespräch.* Zur Theorie und Praxis der seelsorgerlichen Gesprächsführung. (153.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen ²1974. Kart. lam. DM 21.—.

SCHNACKENBURG RUDOLF, *Das Johannesevangelium,* III. Teil. Kommentar zu Kap. 13—21. (HThK, Bd. IV) (XVI u. 477.) Herder, Freiburg 1975. Ln. DM 87.— (Subskr. DM 79.—).

SCHODER RAYMOND V., *Das antike Griechenland aus der Luft.* (256 S., 140 Farbbilder, 138 Planskizzen, 2 Karten) Lübbe, Bergisch Gladbach 1975. Ln. DM 48.—.

SCHÜTZ ROBERT, *Psychoanalyse und christlicher Glaube.* Eine Begegnung mit der Tiefenpsychologie. (150.) Calwer, Stuttgart / KBW Stuttgart ²1971. Kart. DM 9.80.

SCHWARZ OTTILIE, *Verheißung und Erfüllung.* Biblische Meditationen. (68 S., drei Farbbilder) Herder, Wien 1975. Kart. lam. S 75.—, DM 9.80.

STEFFENS HANS, *Sprich ein Wort.* Kurze Meditationen zu den Wochentagslesungen. Jahreskreis II, Bd. 3 (212.) Bonifaciusdruck, Paderborn 1975. Snolin DM 19.—.

STIGLER NORBERT A., *Wilhelm Anton Neumann 1837—1919.* (Wiener Beiträge zur Theologie, Bd. 46) (254 S., 5 Tafeln) Dom-V., Wien 1975. Kart. lam. S 225.—, DM 32.50.

STOCK KLEMENS, *Boten aus dem Mit-Ihm-Sein.* Das Verhältnis zwischen Jesus und den Zwölf nach Markus. (Analecta biblica 70) (XXVII u. 228.) Biblical Institute Press, Rome 1975. Kart. Lit. 8500.—, $ 14.15.

SWANSON REUBEN J., *The Horizontal Line Synopsis of the Gospels.* (XX u. 597.) Western North Carolina Press, Dillsboro 1975. Ln. $ 23.95.

TRILLHAAS WOLFGANG, *Perspektiven und Gestalten des neuzeitlichen Christentums.* (263.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1975. Kart. DM 28.—.

VRBECKY JOHANNES, *45 Arbeitsblätter zum Neuen Testament.* (151.) Lösungsheft (60.) Herder, Wien 1975. Kart. S 119.—, DM 19.80; bzw. S 39.—, DM 6.—.

WEINFURTER STEFAN, *Salzburger Bistumsreform und Bischofspolitik im 12. Jh.* Der Erzbischof Konrad I. von Salzburg (1106 bis 1147) und die Regularkanoniker. (Kölner historische Abhandlungen, hg. v. Th. Schieffer, Bd. 24) (XI u. 357.) Böhlau, Köln 1975. Ln. DM 82.—.

ZISLER KURT, *Woher ich komme — wohin ich gehe.* Bildmeditationen. (80 S., 15 Farbbilder) Herder, Wien 1975. Kart. lam. S 118.—, DM 14.80.

HERAUSGEBER

BARTON PETER F., *1800 Jahre Christentum in Österreich und Südostmitteleuropa.* Eine Einführung in seine Geschichte. Bd. I/1: *Die Frühzeit bis 788.* (287 S., 8 Bildtafeln) Böhlau, Wien 1975. Kart. S 354.—.

BAUTZ FRIEDRICH WILHELM, *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon.* 10. Lfg. Ebeling-Faustus von Byzanz. (Sp. 1441—1600) Bautz, Hamm/Westf. 1975.

BUCHER Z. / PAUS A. / ROESLE M., *Salzburger Jahrbuch für Philosophie.* XX/1975. (211.) Pustet, Salzburg 1975. Kart. lam. S 190.—, DM 27.—.

COMENIUS INSTITUT MÜNSTER, *Christliche Erziehung in Europa.* Bd. 3: Schweden. (120.) Calwer, Stuttgart / Kösel, München 1975. Paperback DM 15.80.

DEUTSCHER CARITASVERBAND, *Caritas '75/76.* Jahrbuch. (331 S., 30 Abb.) Freiburg 1975. Kart. lam. DM 12.—.

HAINZ JOSEF, *Kirche im Werden.* Studien zum Thema Amt und Gemeinde im Neuen Testament (296.) Schöningh, Paderborn 1976. Kart. DM 38.—.

KAMPMANN THEODERICH / PADBERG RUDOLF, *Der Fall Joseph Wittig fünfzig Jahre danach.* (Schriften zur Pädagogik und Katechetik, Bd. 25) (84.) Schöningh, Paderborn 1975. Kart. lam. DM 8.40.

KLINGER ELMAR, *Christentum innerhalb und außerhalb der Kirche.* (Quaest. disp. hg. v. Rahner/Schlier, Bd. 73) (294.) Herder, Freiburg 1976. Kart. lam DM 30.—.

LANGER WOLFGANG, *Praxis des Bibelunterrichts.* Ziele — Gestaltungsformen — Entwürfe. (RPP hg. v. Berg/Langer, Bd. 16) (158.) Calwer, Stuttgart / Kösel, München 1975. Paperback DM 19.80.

PESCH RUDOLF / SCHNACKENBURG RUDOLF, *Jesus und der Menschensohn.* (FS f. Anton Vögtle) (488.) Herder, Freiburg 1975. Linson DM 72.—.

POKRANDT ANNELIESE / HERRMANN REINHARD, *Elementarbibel,* Teil 3: Geschichten von Königen in Israel. (88.) Kaufmann, Lahr / Kösel, München 1975. Geb. DM 10.80, kart. DM 6.80.

RICHTER K. / PROBST M. / PLOCK H., *Zeichen der Hoffnung in Tod und Trauer.* Ein Werkbuch für die pastoralliturgische Praxis. (176.) Herder, Freiburg 1975. Kart. DM 19.80.

SCHEFFCZYK LEO, *Grundfragen der Christologie heute.* (Qu. disp. hg. v. Rahner/Schlier, Bd. 72) (183.) Herder, Freiburg 1975. Kart. lam. DM 29.80.

WIENER KATHOLISCHE AKADEMIE, *Religion — Wissenschaft — Kultur.* Jahrbuch 1974/75, 24. Jahrgang. (270.) Wien. Kart.

BUCHBESPRECHUNGEN

PHILOSOPHIE

ECKERT WILLEHAD PAUL (Hg.), *Thomas von Aquino.* Interpretation und Rezeption. Studien und Texte. (Walberberger Studien, Philos. Reihe, Bd. 5) (XX u. 980 S., 16 Bildtafeln), Grünewald, Mainz 1974. Ln. DM 98.—.

Unter den vielen Festschriften, die dem heiligen Thomas zu seinem 700. Todestag gewidmet wurden, ragt diese „Walberberger Studie" durch Thematik und Umfang derart heraus, daß sie in der kommenden Thomasforschung nicht wird übersehen werden können. 29 hervorragende Thomaskenner stellen die Grundlehren des hl. Thomas derart in Konfrontation mit der heutigen Zeitproblematik, daß man nicht Geschichte, sondern Gegenwart zu lesen vermeint. Die Beiträge füllen einen dicken Band von 1000 Seiten (eine Teilung in zwei Bücher wäre ratsamer gewesen) und werden in zwei Teile gegliedert: einen systematischen und einen historischen.

Im Mittelpunkt des 1. Teiles steht die Frage nach dem Sein des Seienden, die Thomas im Anschluß an Aristoteles mit einer Objektivität darlegt, die den Bestand durch die Jahrhunderte gesichert hat. Es geht (im Hinblick auf die Dreifaltigkeit) vor allem um die Definition der Person, die in diesen Beiträgen von jener eines Sartre, Heidegger und Jaspers deutlich abgegrenzt wird. Im Grenzfall der „anima separata" kann *W. Kluxen* den Unterschied von Geistseele und Person in sehr interessanter Weise aufzeigen. Wenn Thomas auch keine eigene Ästhetik geschrieben hat, so hat er sich, wie *W. P. Eckert* zeigt, doch sehr ausführlich mit der Lehre vom Schönen und dem Kunstwerk auseinandergesetzt. In einer „Iconographia Thomasiana" zeigt *G. M. Lechner* in 16 Bildtafeln, daß Thomas von allen Dominikanerheiligen am häufigsten, von den besten Künstlern, und zwar meist als der berühmte Lehrer dargestellt wurde.

Im historischen Teil wird die Ausstrahlung des Thomismus sowohl in der Breite auf andere Schulrichtungen und Universitäten als auch der zeitlichen Erstreckung nach herauf bis in die Gegenwart aufgezeigt. Ein Glanzstück dieses Teiles ist wohl der Beitrag von *Cl. Stroick,* und zwar aus zwei Gründen: 1., weil er das Kernproblem der ganzen Philosophie, das „Individuationsprinzip" (Verhältnis von Denken und Sein), behandelt, und 2., weil er eine wirklich gehaltene Pariser Disputation zwischen dem berühmten Ordenslehrer der Franziskaner Duns Scotus und dem Dominikaner de Godino im Erstdruck wiedergibt. Wir sehen hier das einmalig hohe Niveau einer Disputation von 1306, das seither nie wieder erreicht wurde, andererseits aber auch ihre Fragwürdigkeit: die Partner gehen ohne Kompromiß in ihren vorgefaßten Meinungen auseinander. Scotus verweist, um Thomas abzuwerten, geschickt auf die Verurteilung von neun seiner Sätze durch den Pariser Erzbischof, andererseits zeigt er aber gerade dadurch das unerhört Neue, das Thomas in seiner Philosophie geboten hat. In weiteren Beiträgen wird Thomas um seine Haltung zu Zeitfragen befaßt: Unfehlbarkeit des Papstes, ökumenische Bestrebungen, gerechter Krieg u. a. Schließlich wird die Rezeption und Interpretation des Thomismus bei den Juden und in der Ostkirche besprochen.

Aufrüttelnd sind die „Kritischen Erwägungen eines Laien" *(L. Oeing-Hanhoff),* die die heutige Theologie vor das Gericht des heiligen Thomas stellen. Er übt Kritik daran, daß die Theologie die Sendung des Christentums nur noch darin sieht, daß wir wahre Menschen werden, uns in echter Mitmenschlichkeit für den Mitbruder einsetzen und einen wahren Humanismus leben. Das kann auch ein Atheist und das Christentum wird überflüssig. Er übt weiter Kritik an der neuen Eucharistielehre, die den Glauben in eine boße Erinnerungsfeier oder eine künftige Hochzeitsfeier verflüchtigt und eine „Kommunion" mit dem gegenwärtigen Gott unmöglich macht. Es mißfällt ihm ferner, daß die Bischöfe und Päpste in Überspannung ihrer rein religiösen Sendung zu allen Fragen der Wissenschaft, Kultur und Politik Stellung nehmen. Wenn sie das nicht als Staatsbürger oder Gelehrte eines Fachgebietes, sondern als Vertreter ihres kirchlichen Amtes tun, mißachten sie die Autonomie der Wissenschaft und schaden ihrer Autorität. Thomas lehrt eine „Sukzessivbeseelung". Da-

nach hätte das befruchtete Ei im ersten Entwicklungsstadium, solange kein Gehirn und keine Nerven da sind, nur eine vegetative Seele (Ernährung und Wachstum), erst später erhalte sie die sensitive Seele (Empfinden und Fühlen) und erst zuletzt bei fortgeschrittener Entwicklung die intellektive Geistseele. Erst jetzt ist der volle Mensch da. Ein aktueller Aspekt angesichts der heutigen Abtreibungsproblematik.

So weit auch der Rahmen dieser Festschrift gespannt ist, wir vermissen doch einen repräsentativen Beitrag über die heute so brennenden Gesellschaftsfragen: Demokratie und Diktatur (Terror) — Marxismus und Kommunismus. Weil Thomas und Hegel beide auf Aristoteles aufbauen, sind zwischen Thomas und K. Marx, der Hegels Dialektik übernimmt, sehr weitreichende Parallelen, wie Marcel Reding in vielen Schriften ausgeführt hat. Die offizielle Darstellung des „Dialektischen und historischen Materialismus" ist ja fast gegengleich unserem kath. Katechismus. Das mindert aber nicht den Wert dieser ohnehin so überreichen Festschrift, die Thomas wieder sehr machtvoll in die Gegenwart hereinstellt.

Graz *Anton Kolb*

FAUSER WINFRIED, *Der Kommentar des Radulphus Brito zu Buch III De anima.* Kritische Edition und philosophisch-historische Einleitung. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, NF, Bd. 12) (VIII u. 331.) Aschendorff, Münster 1974. Kart. DM 78.—.

Die Studie will dazu beitragen, das nuancenreiche Denken des Mittelalters im Detail zu erschließen in Auseinandersetzung mit einem der „hervorragendsten Aristoteleskommentatoren an der Pariser Artistenfakultät" (M. Grabmann). Radulphus Brito, wahrscheinlich Weltpriester (trotz seiner Nähe zum Skotismus), bereits vor 1308 Magister an der Artistenfakultät, gilt als einer der Verteidiger der Unbefleckten Empfängnis Mariens. Unter seinen Werken kommt dem De anima-Kommentar besondere Bedeutung zu als dem klassischen Beispiel eines Quaestionenkommentars. In den „solutiones" werden die eigenen, von der rezipierten Philosophie abweichenden Meinungen vorgetragen, indes die anschließenden „opiniones" die Lehrmeinungen anderer Philosophen und Kommentatoren bringen. Den Schluß bildet die kritische Auseinandersetzung mit dem Averroismus. Mit seinem Kommentar stellt sich Brito auf die Seite der entschiedenen Gegner des Monopsychismus, die von der Basis eines gemäßigten Aristotelismus aus argumentieren.

Neben der kritischen Ausgabe des De anima-Kommentars, der die Geschichte der ma Philosphie und Theologie bereichert, ist vor allem die philosophisch-historische Auslegung der Lehre vom intellectus agens und intellectus possibilis von Bedeutung, wenn sie auch vieles bestätigt, was bisher über die Ablösung des platonisch-augustinischen Denkens in der ma Theologie gesagt wurde. Die Bedeutung dieser Studie liegt darin, daß sie die Entwicklung des Aristotelismus über die Hochscholastik hinaus mit neuen Akzenten versieht.

Münster *Carl-Friedrich Geyer*

SCHOECK HELMUT, *Das Geschäft mit dem Pessimismus.* (Herder-Bücherei 534) (124.) Freiburg 1975. Kart. lam. DM 4.90.

Sch. wurde 1922 in Graz geboren, studierte in Deutschland, promovierte 1947 bei Ed. Spranger, dozierte 15 Jahre an amerikanischen Universitäten, ist seit 1965 Professor für Soziologie an der Universität in Mainz und Verfasser vieler sozialwissenschaftlicher Werke, die international Anerkennung gefunden haben und in mehrere Sprachen übersetzt wurden.

Vf. zeigt zunächst die Entwicklung des gegenwärtigen Pessimismus stichwortartig auf: menschliches Hirn — ein Irrtum der Evolution, Kulturpessimismus von Oswald Spengler, Geistpessimismus von Ludwig Klages, Club von Rom — „Grenzen des Wachstums", Konrad Lorenz — „Acht Todsünden der zivilisierten Menschheit", Verdammung der modernen Medizin und Pharmazie. Im politischen Geschehen findet sich kaum mehr ein Fortschrittsgedanke, sondern nur noch Verteilergerechtigkeit mit Gleichheitswahn. Dem Konsumbürger wird mit der Urangst auch das Schuldgefühl suggeriert ... Anschließend geht Vf. einige Kapitel kritisch an. Die Überschriften sprechen für sich: Technik — wie böse? Angst vor Arzneimittel — wie gesund? Mensch und Ware — einander wie fremd? Investitionslenkung — wie erfolgversprechend? Leistung — wie fragwürdig? Verschulung — Ersatz für Erziehung? Unsere Gesellschaft — wie ungerecht? Das Büchlein liest sich spannend und befreit von der düsteren Müdigkeit einer hoffnungslosen Zukunft der Menschheit.

Linz *Josef Hager*

BIBELWISSENSCHAFT AT, NT

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-Verlag, Leipzig 1973. Kart. lam. Dm 19.10.

Wurde das atl Gesetz in Israel als selbstverständlich angenommen oder traten hinter seine Forderungen noch Begründungen, die den Gehorsam motivierten? Die vorliegende Dissertation erörtert diese theologisch wichtigen Fragen nach der Begründung sittlichen Handelns innerhalb des Pentateuchs. Dabei wird vor allem der bisher vernachlässigte

inhaltliche Aspekt der Begründungen herausgearbeitet. Sie lassen zentrale Glaubensaussagen innerhalb der Entwicklung der atl Theologie erkennen. R. analysiert zunächst die grammatikalische Form der Begründungen, wobei auch Begründungen ohne Einleitungsformeln festgestellt werden. Entscheidender als dieser formale Gesichtspunkt ist für die Gliederung der Begründungen jedoch, daß nur wenige von ihnen von den vorausgehenden Bestimmungen abhängen, der Großteil dagegen durch die Theologie der Gesetzessammlung geprägt erscheint. Wurden die meisten Begründungen somit erst sekundär an die Weisungen angefügt, ist mit verschiedenen Entstehungssituationen zu rechnen.

Der Kernteil der Arbeit befaßt sich mit dem Inhalt der Begründungen. Auf Grund der „heilsgeschichtlichen Begründungen" ergibt sich die Verbindlichkeit der Gesetze aus dem Blick in Israels Vergangenheit und das in ihr erfahrene Verhältnis zwischen Jahwe und seinem Volk. „Heils- und Unheilsankündigungen" zeigen, daß Jahwe unter Berücksichtigung des Gehorsams bzw. des Ungehorsams Israels gegenüber seinen Weisungen auch in Zukunft an seinem Volk handeln will. Die auf „Heiligkeit verweisenden Begründungen" und die „sozialen Begründungen" beziehen sich auf die gegenwärtige Lage. Neben diesen Beobachtungen, die für alle Gesetzessammlungen des Pentateuchs zutreffen, lassen sich aber auch bedeutsame Unterschiede in den Begründungen der einzelnen Sammlungen feststellen. So heben die Begründungen des Deuteronomiums die Hulderweise Jahwes an seinem Volk in der Geschichte hervor. Auf sie soll Israel durch seinen Gebotsgehorsam antworten. Ein gleiches heilvolles Handeln Gottes wird von der Paränese auch für die Zukunft erhofft. Darüber hinaus spielt der soziale Aspekt und das Gemeinschaftsdenken in den dtn Gesetzesbegründungen eine besondere Rolle. Im Vergleich dazu betont das Heiligkeitsgesetz besonders die Stellung Jahwes als des Herrn, der den Gehorsam Israels gegenüber seinen Satzungen verlangen kann. Auch in der Geschichte hat er letztlich um seiner selbst willen gewirkt.

Dominieren im Deuteronomium eher die Heilsverheißungen, so überwiegen im Heiligkeitsgesetz zahlenmäßig die Unheilsdrohungen. Auch ist nicht wie im Deuteronomium zunächst das ganze Volk heilig, sondern Jahwe, und dann in besonderer Weise die Priester, die zwischen ihm und dem Volk vermitteln. Die sozial Schwachen finden zwar Beachtung. Doch gilt das Interesse weniger der ganzen Gemeinschaft als vielmehr dem einzelnen. In der Priesterschrift bildet das kultische Anliegen den Hauptakzent der Begründungen. Durch den Kult kann ja der Abstand zwischen Jahwe, dem Herrn, und seinem Volk überbrückt werden. Heilsankündigungen im materiellen Sinn fehlen beinahe völlig. Trotz der Unheilsankündigungen kann aber Jahwe durch Opfer gnädig gestimmt werden. Heiligkeit ist an den Kult gebunden. Es finden sich keine sozialen Begründungen. Der einzelne steht stärker im Blickfeld als die Gemeinschaft. Die bisher skizzierte Entwicklung steht in den Begründungen des Bundesbuches und in Ex 34, 10—26 noch am Beginn. Die Begründungen der Dekalogsgebote dagegen lassen erkennen, daß sie zu verschiedenen Zeiten den Satzungen angefügt worden sind.

Man muß dem Vf. zu dieser gelungenen Studie gratulieren. Wahrscheinlich wird nicht jeder Alttestamentler die verschiedenen vorausgesetzten Arbeitshypothesen zur Gänze akzeptieren. Traditionsgeschichtlich wird sicher stärker zu differenzieren sein. Aber wer die zahlreiche Literatur der Pentateuchforschung und die Diskussion der weit auseinander gehenden Standpunkte kennt, wird für diese sachlich ausgewogene, stilistisch klare und didaktisch gekonnte Darstellung dankbar sein. Das Buch bildet auch für andere theologische Disziplinen außerhalb des atl Fachbereiches eine wertvolle Zusammenschau zentraler israelitischer Glaubensinhalte und deren Interpretation in der Geschichte des atl Gottesvolkes.

Wien *Georg Braulik*

EGGER WILHELM, *Gemeinsam Bibel lesen.* Eine Handreichung zur Rundenarbeit mit der Bibel. (130.) Tyrolia, Innsbruck 1975. Kart. Snolin S 88.—, DM 12.80.

„Viele Christen möchten gern die Bibel lesen, um in einen lebendigen Kontakt mit dem Wort Gottes in der Hl. Schrift zu kommen und ihr Leben daraus zu gestalten... doch fragen sie sich, ob sie allein (denn vielfach steht ein Fachmann nicht zur Verfügung) mit der Bibel richtig umgehen können" (7). Daß man auch ohne Fachmann gemeinsam über einen Abschnitt der Hl. Schrift ertragreich nachdenken und dann ein fruchtbares Gespräch führen kann, das will dieses Büchlein lehren. Denn in ihm werden sowohl von der methodischen als auch von der inhaltlichen Seite her eine Fülle wertvoller Anregungen gegeben und auch viele Beispiele gebracht, wodurch Vf. sich auch als großer Praktiker erweist.

Nach einer sehr gut dargelegten Motivierung für das Bibelgespräch und die gemeinsame Bibelarbeit, die zum Leben-mit-der-Bibel führen will, werden dann die Wege in den Text der Hl. Schrift aufgezeigt, wobei die Methoden der Texterschließung und der praktischen Bibelarbeit dargelegt werden, wie z. B. Fragen stellen, Inhaltsangaben, Überschriftenredaktionen und Textvergleiche machen, die Västeras-Methode anwenden usw. Im 3. Abschnitt folgen dann die sogenannten „Leseregeln" für das NT. Dadurch soll

die Eigenart und die Denkweise der Heiligen Schrift nahegebracht werden. Diese Leseregeln handeln über die Wahrheit der Heiligen Schrift, die Entstehung der Evangelien, Jesus von Nazaret, die Gleichnisse Jesu, die Wunder Jesu, die Bergpredigt, das Wort des Paulus für unsere Zeit und die Offenbarung des Johannes. Dazu sind immer wieder praktische Übungen angegeben. Denn dieses Buch will ja ein Übungsbuch sein, wonach man sehr viele interessante Bibelstunden gestalten könnte.

Man muß dem Autor sehr dankbar sein, daß er uns hier eine wirklich gute, verständliche und wesentliche Zusammenfassung für die praktische Bibelarbeit bietet, also dafür, wie man in das unausschöpfliche Wort Gottes hineinfinden kann. Möge recht vielen dadurch auch tatsächlich der Schatz der Hl. Schrift aufgeschlossen werden!

Linz *Siegfried Stahr*

SWANSON REUBEN JOSEPH (Hg.), *The Horizontal Line Synopsis of the Gospels.* (XX u. 597.) Western North Carolina Press, Dillsboro 1975. Ln. $ 23.95.

Nach mehr als zehnjähriger Vorarbeit legt Vf. eine englischsprachige Evangeliensynopse neuen Typs vor. Der Text der Evangelien wird nicht in der üblichen Form senkrechter Kolumnen geboten, in denen verwandte *Perikopen* nebeneinander stehen und so leicht miteinander verglichen werden können, sondern als *Zeilen*-Synopse. Nacheinander werden das Mt-, Mk-, Lk- und Joh-Ev nach der Revised Standard Version in laufender Folge abgedruckt und zu jedem Satz bzw. Satzteil eines Evangeliums die entsprechenden Satzparallelen der übrigen Evangelien geboten. Dies hat gegenüber den gängigen Synopsen den Vorteil, daß Versteile, die innerhalb derselben Perikope bei den einzelnen Evangelisten verschieden eingeordnet sind, sprachlich unmittelbar verglichen werden können, es hat aber den spürbaren Nachteil, daß die redaktionellen und somit ausdrücklich beabsichtigten Umstellungen, die ein Evangelist gegenüber seiner Quelle vornimmt, nicht mehr erfaßt werden können. Trotzdem wird die neue Synopse vielen an der Bibel interessierten englischsprachigen Lesern manche gute Aufschlüsse vermitteln können. Daß für die eigentliche wissenschaftliche Arbeit der Originaltext maßgeblich bleibt, ist auch dem Hg. wohlbekannt, der zu diesem Zweck in Kürze auch eine griechische Synopse in dieser Form erscheinen lassen will.

Linz *Albert Fuchs*

KIRCHENGESCHICHTE

FRANZEN AUGUST / BÄUMER REMIGIUS, *Papstgeschichte.* Das Petrusamt in seiner Idee und in seiner geschichtlichen Verwirklichung in der Kirche. (Herder-Bücherei Bd. 424) (448.) Freiburg 1974. Kart. lam. DM 9.60.

Mit Spannung und nicht ohne große Erwartungen nahm man diese Papstgeschichte zur Hand. Schließlich hat uns A. Franzen eine „Kleine Kirchengeschichte" (Herder-Taschenbücher Nr. 237) hinterlassen, die allseits große Anerkennung gefunden hat, nicht nur bei Studenten. Die gute Lesbarkeit wie die Darstellung großer Zusammenhänge und umfassender Durchblicke waren Vorzüge, die dieses Werk auszeichneten. Niemand kann sich dieses kirchengeschichtliche Kompendium aus dem akademischen Lehrbetrieb wegdenken. So nahm man auch mit Interesse zur Kenntnis, als vor einigen Jahren A. Franzen eine kleine Papstgeschichte in Aussicht stellte. Leider verhinderte der plötzliche Tod des Gelehrten, das geplante Vorhaben zu vollenden. Bäumer hatte es „trotz vieler Bedenken" als seine Verpflichtung empfunden, das Taschenbuch seines Freundes, das bis zum Jahre 882 gediehen war, zu Ende zu führen.

Anders als bei der „Kleinen Kirchengeschichte" hat man bei der Taschenbuch-Papstgeschichte nicht den Eindruck, hier sei eine Lücke geschlossen worden. Was eine moderne Papstgeschichte leisten sollte, wurde zwar erkannt, leider nur unzulänglich realisiert. Im Untertitel erscheint die von der Sache her glückliche Formulierung: Das Petrusamt in seiner Idee und in seiner geschichtlichen Verwirklichung in der Kirche. Der hier verheißene hohe Anspruch beschränkt sich jedoch nur auf den 1. Abschnitt. Aber auch auf den ersten hundert Seiten wird immer augenscheinlicher, daß man sich für das meines Erachtens überholte Schema entschloß, nämlich die Geschichte der Päpste oft nur als eine Geschichte von Einzelpersönlichkeiten darzustellen. Bäumer blieb wohl nichts anderes übrig, als der vorgegebenen Konzeption zu folgen, freilich noch ausgeprägter, als dies Franzen getan hat. Das Ergebnis ist eine gewisse Eintönigkeit weiter Partien. Streckenweise mutet diese Papstgeschichte wie die Zusammenfassung einschlägiger Lexikaartikel an. Wie sehr Bäumer unter Zeitdruck gestanden haben muß, beweist ein Vergleich dieses Taschenbuches mit der einbändigen Papstgeschichte von F. Seppelt und G. Schwaiger (Kösel, München 1964). Trotz dieser kritischen Anmerkungen möchte Rez. nicht seinen Respekt verbergen vor dem Mut des jetzigen Freiburger Kirchenhistorikers; denn die Fortführung und Herausgabe eines erst zum Teil fertiggestellten Manuskriptes bedeutet fast immer eine undankbare Aufgabe. Bäumer ist hier ein Risiko eingegangen, wofür ihm zumindest Schüler und Studenten danken werden, für die sich das vorliegende Taschenbuch als ein willkommenes Arbeitsmittel anbietet.

Passau *August Leidl*

KAMPMANN THEODERICH / PADBERG RUDOLF, *Der Fall Josef Wittig fünfzig Jahre danach.* (Schriften zur Pädagogik und Katechetik, Bd. 25) (84.) Schöningh, Paderborn 1975, Kart. lam. DM 8.40.

Die Zeit heilt, sicher auch deshalb, weil sie älter und damit vergeßlich macht. Doch ist Vergessen nicht schon Wiedergutmachung von Unrecht, und jeder Beichtvater und jeder Psychologe weiß, daß das Gewissen keine Verjährung kennt, sondern die Aufarbeitung des Unrechts verlangt, die dann Heilung bewirkt und vielleicht auch einsichtiger und klüger macht. Dem schmalen Bändchen geht es um eine solche Wiedergutmachung des Unrechts, das dem Schlesier J. Wittig aus der Grafschaft Glatz, Jahrgang 1879, Professor für alte Kirchengeschichte und Patrologie in Breslau, von einem römischen Offizium, das sich das Heilige nannte, angetan wurde. Wittig ist wohl nur noch den Älteren unter uns bekannt; ich habe allerdings noch meine Patrologie nach seinem Handbuch, einer Neubearbeitung des alten „Rauschen", studiert. In den Kreisen der Jugendbewegung nach dem ersten Weltkrieg und auch in der Lesergemeinde von Karl Muths Hochland war er anfangs der zwanziger Jahre „ein Begriff", Wortführer eines lebendigeren Katholizismus und tieferer personaler Gläubigkeit. Wittig war Schlesier mit der grüblerischen und auch verletzlichen Eigenart dieses Stammes, dazu Historiker mit einem unabgesicherten Vokabular, wenn er über die Hecke hinweg auf der Weide der theologischen Systematiker graste. Daraus erwuchs ihm sein Verhängnis: Wegen eines Zeitschriftenaufsatzes und einiger primär seelsorglich gemeinter Schriften wurde er gemaßregelt und 1926 schlicht exkommuniziert, wobei er gar nicht erst gehört wurde und der Kläger der Richter war. Wittig verlor Beruf und Existenz, war verfemt, blieb aber tief gläubig, kam als Flüchtling nach dem zweiten Weltkrieg in die Lüneburger Heide und starb just dann in Meschede in Westfalen, als er wieder festen Fuß hätte fassen können, nachdem ihm nun endlich doch einigermaßen Gerechtigkeit widerfahren war, als ihn Rom 1946 ohne jede Auflage — ein einmaliges Faktum — rekonziliierte.

Das Buch will keine Ressentiments oder Emotionen wecken, sondern nur aufzeigen, daß Wittigs — korrekte — Auffassungen eben nur zu früh ausgesprochen wurden. *F. Scholz* (Moraltheologe in Augsburg) weist seine Rechtgläubigkeit in der Gnadenlehre und in der Auffassung von der Willensfreiheit nach, *I. Kowarz* (Psychologe im Ordensstudium der Franziskaner in Glatz) beschäftigt sich mit seinem Kirchenbild im Lichte des II. Vaticanums. Daraus erhellt, daß seine bedingungslose Wiederaufnahme in die Kirche nicht eigentlich Gnadenakt, sondern lediglich Pflicht der Gerechtigkeit war. *Th. Kampmann* (Emeritus für Kerygmatik in München) bringt eine Spiegelung des „Falles Wittig" in der Sicht der damals mittelbar Betroffenen innerhalb der jungen Generation von Theologen und Kaplänen. So ist das Buch schon ein Stück Gegenwartsgeschichte. Und wenn die Kirchengeschichte gelegentlich als Lehrmeisterin für die Gegenwart gepriesen wird (was freilich viele resigniert bestreiten), so könnte sie es hier sein oder sollte es: Denn die selbstgerechten Denunzianten und Richter sterben nicht so leicht aus, auch nicht in der Kirche.
Ich habe das Buch mit größtem Interesse gelesen. Eines hat mir nicht gefallen: Wenn Fußnoten immer eine Höflichkeit gegenüber dem Leser sind, so ist der Beitrag von Kowarz ausgesprochen unfreundlich; die langen Zitate aus Wittigs Werk tragen keinen einzigen Verweis, wo man die Stelle finden könnte. Das erwartet man aber von einer so redlichen Arbeit wie dieser.

Wien *Johannes H. Emminghaus*

BARTON PETER F., *1800 Jahre Christentum in Österreich und Südostmitteleuropa.* Eine Einführung in seine Geschichte. Bd. I/1: *Die Frühzeit bis 788.* (287 S., 8 Bildtafeln) Böhlau, Wien 1975. Kart. S 354.—.

Seit der Veröffentlichung von R. Noll „Frühes Christentum in Österreich" (Wien 1954) sind mehr als zwanzig Jahre vergangen. Da aber die Forschung nicht stehengeblieben ist, bestand schon ein Bedürfnis nach einer dem gegenwärtigen Stande entsprechenden Zusammenfassung über die Einführung des Christentums in unserer Heimat. Unter Berücksichtigung auch der neuesten Literatur hat sich B. mit diesem Bd. (er ist der 1. einer auf 4 Bde. berechneten Kirchengeschichte Österreichs) der Aufgabe gestellt. Er weist in der Einleitung darauf hin, daß die behandelten Ereignisse nicht isoliert betrachtet werden sollen, sondern unter Berücksichtigung ihrer internationalen Verknüpfungen (7). Das ist zu begrüßen und rechtfertigt den etwas umständlichen Buchtitel. Auch der Vorsatz, trotz des „evangelischen" Vorzeichens im ökumenischen Geiste zu schreiben (9), verdient Anerkennung. Hoffentlich gelingt es dem Autor auch in den folgenden Bänden (etwa bei der Behandlung von Reformation, Gegenreformation und Los-von-Rom-Bewegung), diesem Grundsatz treu zu bleiben.
Im Vergleich zur bisherigen Literatur betont B. den Anteil des Arianer- bzw. Halbarianertums sowie die Rolle der Goten und Iroschotten an der Christianisierung „Österreichs" viel stärker. Da die Quellenbasis hierfür schmal ist, mußte er sich dabei eher auf das Gespür als auf greifbare Materialien stützen. Immerhin wird aber z. B. die Bedeutung der Iroschotten im Zusammenhang mit der Auseinandersetzung zwischen Bonifaz (Angelsachse) und Virgil (Ire) für einen Augen-

blick ins Rampenlicht der Geschichte gerückt. Nach diesen mehr allgemeinen Feststellungen seien einige Fragen aufgeworfen und einige Fakten erwähnt, die man vielleicht auch anders als Vf. sehen könnte. Hiermit soll jedoch nicht kleinliche Kritik geübt, sondern eher die Diskussion befruchtet werden.

Im Zusammenhang mit den Legenden vom apostolischen Ursprung einzelner Gemeinden (11—18) hätte auch die Chronik von Goisern, die die dortige Christengemeinde auf den hl. Petrus zurückführt, Erwähnung verdient. Bei der Behandlung des hl. Florian fällt auf, daß die von *I. Zibermayr* (Noricum - Baiern - Österreich, ^{3}1972) so markant herausgearbeitete Zweiteilung der Legende in einen eher historischen und einen eher legendären Teil unberücksichtigt bleibt (48 bis 54). Über die römischen Christengräber in Lauriacum informieren jetzt mehrere Bände der „Forschungen in Lauriacum", weshalb der Rückgriff nur auf eine Arbeit von *J. Schicker* aus dem Jahre 1933 nicht ganz befriedigt (60). Hinsichtlich der Linzer Martinskirche bleibt die interessante — wenn auch problematische — Arbeit von *K. Ginhart*, Die frühmittelalterliche Martinskirche auf dem Römerberg in Linz (Linz 1968) unberücksichtigt (69). Wenn der bescheidene Fund christlicher Provenienz in Linz (bronzene Siegelkapsel mit kreuzförmiger Applik) angeführt wird (69), hätte das markante spätantike Pilasterkapitell aus Wels als Zeugnis für das Vorhandensein einer Kirche (Jb. Musealv. Wels 10, 1963/64, 20) um so mehr Erwähnung verdient. Ein dichteres römerzeitliches Bistumsnetz legen zwar neuere Ausgrabungen wie die in Laubendorf (141—143) und Pfaffenhofen (144 f) nahe; dennoch bleibt es m. E. problematisch, nur auf Grund der Bedeutung einzelner Städte dort Bischofssitze anzunehmen (75 f, vgl. die warnenden Worte von *K. Reindel*, in: MIÖG 72, 1964, 285 f). Über die Einbeziehung heidnischer Monumente in christliche Kultbauten (98) wäre noch ein interessanter Aufsatz von *L. Eckhart* zur Verfügung gestanden (Gedanken über Römersteine in alten Kirchen, Jb. OÖ. Musealv. 119/I, 1974, 29—38).

Das Kapitel über Hieronymus (107—110) sprengt fast den Rahmen einer „österreichischen" Kirchengeschichte. Dagegen hätte Athanasius, der mehrmals in unserer Gegend weilte, eine ausführlichere Behandlung verdient (vgl. *A. Schmailzl*, Auf den Spuren des hl. Athanasius, Festschrift für W. Ziegler, München 1973, 105). Zur Frage „Favianae" (124 f) liegt nun auch eine beachtliche sprachgeschichtliche Untersuchung vor (*W. Steinhauser*, Noch einmal „Wien-Favianis", in: Österr. Namenforschung 1973, Heft 1, 38—51). Die Verwendung des Terminus „basilica" für „Klosterkirche" in der „Vita Severini" scheint mir doch nicht ganz so „strikt" (128 f) durchgeführt worden zu sein, da man sonst in Lorch zwei Klosterkirchen annehmen müßte, wird doch „*una* basilica" von einer offenbar bestehenden zweiten „basilica" unterschieden. Weil das „Mosaik von Teurnia" (149—159) eigentlich für jede Interpretation offen ist, hätte man sich unter Verweis auf die vorhandene Literatur kürzer fassen können. Ein Anteil der Bayernprinzessin Theodelinde an der Missionierung ihres Stammes ist wohl nicht ohne weiteres von der Hand zu weisen (195 Anm. 49). Die Zerstörung Lorchs durch die Awaren wird nicht als vollständig angenommen (202); diese Ansicht vertritt jetzt auch *L. Eckhart* (Jb. OÖ. Musealv. 120/I, 1975, 41—46). Über die Anfänge des Klosters Mondsee (235 f) liegt neuere Literatur vor, die B. leider übergeht. Die Bezeichnung der fränkisch geprägten Kirche im österreichischen Raum als römisch-katholisch (251 u. ö.) wird offenbar nicht im heutigen (konfessionellen) Sinne verwendet und hätte daher unter Anführungszeichen gesetzt werden sollen. Die römischen Kirchen in Lorch hätten auf Grund ihrer Bedeutung wenigstens eine Abbildung gerechtfertigt (vgl. 4 Abb. für Teurnia).

Daß B. erst im 4. Bd. ein Literaturverzeichnis bringen will, ist bedauerlich, da bis dahin viele Kurzzitate in den Anmerkungen kaum oder nur mit größter Mühe verifizierbar sind. Stilistisch fällt gelegentlich eine etwas saloppe Ausdrucksweise auf, die der Darstellung eher abträglich ist. Die Mönchsdisziplin des Columbanus wird z. B. als „infernalisch hart" (188), seine Kirchenpolitik als „verbohrt" (189) und Weihenstephan als „nachmalige Biermetropole" (216) bezeichnet.

Die Eigenart und Lückenhaftigkeit des Quellenmaterials für die Frühzeit des Christentums in Österreich läßt in vielen Fällen keine eindeutigen Aussagen zu. Daher wollen unsere Hinweise nicht überbewertet werden. Vor allem aber sollen sie den Blick für die Tatsache nicht verstellen, daß sich das Werk Bartons als vorzügliche Leistung erweist, die derzeit keine Parallele hat. Möge es Vf. gegönnt sein, die noch ausständigen Bände bald folgen zu lassen und sie auf gleicher Höhe zu halten.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

WILES MAURICE / SANTER MARK (Hg.), *Documents in Early Christian Thought* (X. u. 268.) University Press, Cambridge 1975. Ln. $ 7.50.

Die Herausgeber beabsichtigen eine Einführung in die Kirchenväter aus erster Hand zu geben. Die großen Themen der christlichen Dogmatik (Gott, Dreifaltigkeit, Christus, Hl. Geist, Sünde und Gnade, Schrift und Überlieferung, Kirche, Sakramente, christliches Leben, Kirche und Gesellschaft, Endziel) werden jeweils zunächst knapp umrissen und sodann mit 4 bis 7 Textauszügen belegt; diese geringe Textanzahl erklärt sich daraus,

daß man mit Recht im Gegensatz zu ähnlichen Anthologien (Rouét de Journel, Enchiridion Patristicum; L. Rudloff, Das Zeugnis der Väter, Ein Quellenbuch zur Dogmatik, 1937; A. Heilmann — H. Kraft, Einsichten des Glaubens, Texte der Kirchenväter, dtv 539; H. Bettenson, The Early Christian Fathers, London 1956/1963 u. a.) nicht ein Mosaik kleinster Textstückchen vorlegt, sondern die Auszüge gerade so lang (etwa 3 bis 4 Seiten) wählt, daß die Gedankenführung ersichtlich wird und das Thema auch einigermaßen abgerundet erörtert erscheint. Dabei wurden auch noch die verschiedenen literarischen genera (Polemik, Systematik, Predigt, Brief, Kommentar) berücksichtigt. Das Englisch der Übersetzung ist durchaus modern (vgl. S. 44 Tert. Adv. Prax. 27 mit der Übersetzung von E. Evans, London 1948); auch wo auf frühere Übersetzungen zurückgegriffen wurde, hat man sie überarbeitet. (S. 4, A. 3 besser O. Kern, Orphicor. frg. 1922/1963, 259 f; S. 25, A. 1 hätte die ansprechende Ergänzung E. Früchtels, Das Gespräch mit Herakleides, Stuttgart 1974, 55, A. 26 übernommen werden können). Eine durchaus gelungene, repräsentative Auswahl!

Graz *Johannes B. Bauer*

DOGMATIK

HÜNERMANN PETER, *Franz Anton Staudenmaier* (Wegbereiter heutiger Theologie, hg. v. H. Fries/J. Finsterhölzl, Bd. 8) (300.) Styria, Graz 1975. Ln. S 240.—, DM 35.—, sfr 43.—.

F. A. Staudenmaier (1800—1856) muß, auch wenn fast alle seine großen Werke unvollendet geblieben sind, zu den Hauptrepräsentanten der kath. Theologie des 19. Jh. im deutschen Sprachraum gezählt werden. Durch seine Offenheit für die bewegenden Fragen der Zeit und angeregt durch die großen Tübinger Lehrer Drey, Möhler, Hirscher, Herbst erwachte sein Interesse für historisch-spekulative Forschungen. Nach seiner Studientätigkeit als Repetent am Wilhelmsstift begann er seine Laufbahn als akademischer Lehrer an der theol. Fakultät in Gießen, wo er Vorlesungen über Dogmatik, Dogmengeschichte, Theorie der Religion und Offenbarung und Einleitung in die Theologie hielt. In dieser Zeit wurde er auf A. Günther und dessen Freund und Schüler J. H. Pabst aufmerksam, mit deren Schriften er sich eingehend und kritisch beschäftigte. Wie wir heute sehen, wurde er in seiner Kritik Günther zum Teil (z. B. in der Frage von Notwendigkeit und Freiheit der Schöpfung) nicht gerecht. Was ferner die Auseinandersetzung der beiden befreundeten Denker mit der Philosophie Hegels betrifft, besteht heute kein Zweifel, daß Günther die scharfsinnigere Kritik geleistet hat.

Unter den Werken Staudenmaiers der ersten Zeit verdient neben der Studie über Scotus Erigena (1834) besonderes Interesse die „Enzyklopädie der theologischen Wissenschaften" (1834). In ihr geht es um die wichtige Frage der lebendigen Einheit und Vermittlung des göttlichen und menschlichen Elementes. In den letzten Gießener Jahren (1835 bis 1837) beschäftigte sich Staudenmaier mit der Thematik Offenbarung und Geschichte, nicht zuletzt veranlaßt durch das „Leben Jesu" von D. F. Strauß.

1837 erfolgte Staudenmaiers Berufung nach Freiburg/Br., mit der sich berechtigte Hoffnungen der dortigen Fakultät auf eine wissenschaftliche Erneuerung verbanden. Auf sein Betreiben wurde 1839 die „Zeitschrift für Theologie" gegründet, die 10 Jahre lang bestand. In dieser Zeit verfaßte er 3 große Werke: „Die Philosophie des Christentums" (1840), die 4bändige unvollendete „Dogmatik" (1844—52) und die „Darstellung und Kritik des Hegelschen Systems" (1844). Als Schwerpunkte von Staudenmaiers Reflexion gelten nach Hünermann das „Problem von Geschichte und Geschichtlichkeit", „Neuzeitliches Wissenschaftsverständnis und Theologie" und „Kirche und Gesellschaft in der revolutionären Krise". Auf diese Gesichtspunkte hin ist auch die Textauswahl orientiert, wenngleich die zahlreichen unter vielerlei Titeln angeführten Stellen eine weiter reichende Thematik offenbaren.

Im Werkverzeichnis, das einen Auszug aus der bereits früher erstellten vollständigen Bibliographie darstellt (vgl. P. Hünermann, Trinitarische Anthropologie bei F. A. Staudenmaier, Freiburg 1962), hätte man gerne auch die nicht unbedeutende S. 156 sogar zitierte „Rezension Günther" gefunden. Auf die von B. Casper 1974 herausgegebenen „Frühen Aufsätze und Rezensionen" Staudenmaiers sei ergänzend aufmerksam gemacht. Der Autor verdient für die sorgfältige Bearbeitung des vorliegenden Bandes Anerkennung. Es ist ihm zweifellos gelungen, F. A. Staudenmaier als bedeutsamen „Wegbereiter heutiger Theologie" überzeugend auszuweisen.

Wien *Joseph Pritz*

SCHOLL NORBERT, *Tod und Leben*. Biblische Perspektiven. (Spielraum, hg. v. Sartory/Betz, Nr. 20) (126.) Pfeiffer, München 1974. Paperback DM 15.80.

Bis in die letzten Jahre war die Eschatologie eher ruhendes Land der Theologie. Sch. meint, daß dieses Brachland bearbeitet werden muß, weil sich die Menschen unserer Tage viel mit dem Tod und dem Danach beschäftigen. Die lebensnahe Einführung ins Buch läßt eine leicht verdauliche Lektüre erwarten. In den Kapiteln über Tod und Auferstehung im AT und NT übernimmt Sch. Bekanntes aus bibeltheologischen Vorarbeiten und zeigt, daß Auferstehungsglaube typisch ist für das NT.

Er führt uns an eine Aussage heran, die aufhorchen läßt: nichts im Menschen ist ewig. Auch für Jesus wäre im Tod das unwiderrufliche und gänzliche Ende gewesen, wenn nicht im Tod die lebenschenkende Macht Gottes wirksam geworden wäre: „Das irdische Leben erscheint als ‚Sein zum Tod'; das ewige Leben, das Gott schenkt, als Sein aus dem Tod" (33). Wir haben nur in einem anderen Hoffnung auf Bestand; in dem, der das Leben ist. In einer ergreifenden Meditation über die Rolle des Leibes sollen wir uns mehr dem biblischen Verständnis zuwenden. Nach diesem ist der Mensch ganz einer als Person, aber ganz vergänglich. Der Auferstehungsleib Jesu hat alle Begrenzungen überwunden und kennt nur noch kommunikative Funktion. Da wir sakramental bereits an diesem Leib teilhaben, ist Eschatologie nicht erst nach dem Tod, sondern ins Leben reichende Wirklichkeit. Die Macht Gottes erweist sich an jenem Menschen, der in Liebe gelebt und die Ichverfallenheit überwunden hat. Das Gericht vollzieht sich jeden Tag als Gericht über das Maß der Liebe. Das Gericht geschieht nicht in ferner Zukunft, sondern jetzt. Dafür ließen sich zahlreiche Bibeltexte anführen. Mit diesen Aussagen verbindet Sch. die ‚Entscheidungstheorie' von L. Boros. Die biblischen Gerichtsgleichnisse und ähnliche Texte, die von einer Auferstehung zum Gericht künden, deuten für den Autor „keineswegs in die Richtung eines Fortbestehens der Existenz" (65), sondern in die irreversible Vernichtung. Es gibt keine individuelle Eschatologie, sondern nur eine kommunitäre ohne Verlust der Individualität. Da der Auferstehungsleib alle Grenzen der Kommunikation überwindet, könnte sich eine Einheit ‚Mensch-Mensch' leichter denken lassen als die Einheit ‚Gott-Mensch' in der Person Jesu.

Das Kapitel über „Perspektiven aus Philosophie und Naturwissenschaft" ist so lose mit dem Anliegen verbunden, daß es auch wegbleiben hätte können. Teilhard de Chardin hat fest gemeint, daß die menschlichen Belange einer immer größeren Einheit und Vergemeinschaftung entgegenstreben, bis eine volle Einheit in Jesus Christus erreicht ist. Dies kann aber nicht als naturwissenschaftliche Perspektive (welcher Autor sonst?) ausgegeben werden. In den Kapiteln über die Neuschaffung des Menschen bemüht sich Sch. nochmals um die Überwindung des Leib-Seele-Dualismus als Erbe aus der griechischen Philosophie. Gott ist ein Gott des Lebendigen. Wie der Mensch stirbt, so wird der Mensch aus göttlicher Kraft neu geschaffen. Wer in Liebe über sich hinauswächst, in Gott hineinwächst, hat jetzt schon den Keim des ewigen Lebens. Zum Abschluß werden die Thesen nochmals zusammengestellt. Damit ist die Absicht klar, zur Stellungnahme herauszufordern.

Ich schätze das Buch als Beitrag, die Neubesinnung und die Forschung auf dem „Brachland" Eschatologie zu intensivieren, damit sich neue Perspektiven für die Verkündigung erschließen. Sch. gibt an, seine überraschenden Thesen biblisch stützen zu können. Wenn man so gewichtige Aussagen macht, müßte aber eine sorgfältige Textanalyse zur Hl. Schrift geboten werden. Der Autor ist Religionspädagoge und wäre auf eine Zusammenarbeit mit Fachexegeten angewiesen. So aber gewinne ich als Leser oft den Eindruck, daß Bibelzitate nur einen gerade geäußerten Gedanken oder ein Stichwort untermauern, aber nicht hinreichen, um die oben dargelegten Ansichten zu erhärten. Über das Wie eschatologischer Wirklichkeiten werden wir immer nur Theorien entwickeln können. Fortschreitende naturwissenschaftliche Erkenntnisse über Mensch und Welt und fortschreitende Bibelwissenschaft können ein Geländer abgeben, um unsere Verkündigung glaubwürdiger werden zu lassen. Ich wünschte, daß Diskussionsbeiträge tatsächlich als solche Verwendung fänden, nicht aber von Übereifrigen in eine neue Dogmatik umfunktioniert würden.

Linz *Alois Leitner*

FAKULTÄTSVERTRETUNG DER HOCHSCHÜLERSCHAFT AN DER THEOL. FAKULTÄT DER UNIVERSITÄT INNSBRUCK (Hg.), *Schupp Franz — Vermittlung im Fragment — Überlegungen zur Christologie.* (Kontestation-Sondernummer) (51.) Fakultätsvertretung, ÖH-Druck, Innsbruck 1975. S 25.—.

Wenn heutzutage — im Zeitalter der Warenkultur — ein konsumorientierter Theologe den Buchausstoß der theol. Literaturproduktion auch nur in einem sehr eingeschränkten Gebrauch greifbar haben möchte, wird er nicht umhin können, der „Christologie-Schwemme" Beachtung zu schenken. Daß bei solchem Eifer des Suchens zwischen W. Kasper und E. Schillebeeckx sicherlich nicht F. Schupps „Vermittlung im Fragment" ins Auge fällt, mag zunächst einmal darin liegen, daß für diese „christologischen Überlegungen" wenig Druckerschwärze und Papier aufgewendet wurde, daß andererseits auch der Veröffentlichungsvorgang durch die Fakultätsvertretung der Hochschülerschaft (anstelle einer geplanten Herausgabe im Rahmen einer Festschrift zum 70. Geburtstag K. Rahners) etwas Hinterhof-Stil aufweist, der allerdings der Qualität jenes quantitativ kleinen Beitrags keinen Abbruch tut. Der theol. Ansatz F. Schupps siedelt nicht im erwarteten Fragenkatalog zur Christologie, legitimiert sich jedoch gerade dadurch, daß er bewährte Problemstellungen als Leerstellen aufweist und in der Feststellung des gegenwärtigen Fragerahmens einen problemgerechten Lösungsversuch initiiert.

Die wesentliche Zuordnung der Christologie zur Soteriologie wird wohl als Scheinproblem dort sich herausstellen, wo sie sich etabliert als „Versuch von Religionen und Kirchen, unerfüllte Desiderate aufzuspüren oder einzureden, um ihre weitere Existenzberechtigung nachzuweisen" (2); die Begründung der Christologie in der Soteriologie kann aber als faktisch bestehende und offene Frage dort einen legitimen Problemcharakter vorweisen, wo das Thema „Erlösung" heute als Problem der Entfremdung und diese „von theoretisch oder praktisch nicht durchgeführter Aufklärung" (3) her begriffen wird. Denn gerade die Bedingungen der Gegenwart bestätigen solche Entfremdung des Menschen, wenn dieser als quantifizierte Variable durch ein Rollendiktat des Systems seine Identität nicht finden kann. Der Ansatz für eine Christologie wird somit in einem Modell kritischer Reflexion über das verdinglichte Bewußtsein gesucht, wobei die Aufhebung der Entfremdung als Frage nach einem „wahren" und „sinnvollen" Leben nochmals die Situation und bleibende Möglichkeit des Scheiterns einbezieht.

Nach einem kurzen theologiegeschichtlichen Überblick wird deshalb in den „Überlegungen zur Christologie" als Grundsymbol der Reich-Gottes-Verkündigung das Kreuz als Konsequenz dieser Verkündigung in den Mittelpunkt gestellt. Im Kreuz selbst wird die Forderung Jesu in der äußersten Konsequenz greifbar, sich dem Leiden als zugefügter Gewalt zu stellen. „Der Tod ist kein spezifisches Element der Verkündigung, sondern die Qualifikation derselben als unausweichlicher, welche Konsequenz immer dies hat" (20). Als Qualifikation dieses Todes und der darin liegenden Radikalität der Verkündigung wird die Rede von der Auferstehung zur Artikulation des absoluten Ernstes der Fragmentarität, wie diese im Symbol des Kreuzes zum eigentlichen Problem der Erlösung und Versöhnung wird. Im Tod Jesu selbst ereignet sich nämlich Fragmentarität nicht als unglücklicher Zufall, sondern in diesem Tod wird Fragmentarität zum „Ausdruck der Gültigkeit der Praxis dessen, der sich dem System widersetzte, weil er dessen Gewalt durchschaute, der so für seine eigene Praxis auch nicht den Schein der Vollendung in Anspruch nehmen konnte" (26). So formuliert der Auferstehungsglaube nicht die Frage nach einem deskriptiv feststellbaren historischen Ereignis, sondern er bezeichnet vielmehr jene axiologische Qualifikation, die im Kreuzestod Fragmentarität und Sinn zugleich als vermittelte begreift. „ ‚Erlösung' ist daher weder ‚objektiv' noch ‚subjektiv', sondern intersubjektiv in geschichtlich gesellschaftlichem Prozeß zu denken als Praxis von antizipierter und als ausständig erfahrener Versöhnung her, in welchem Vorgang auch der einzelne als Subjekt seine Identität finden kann" (50).

F. Schupps „Vermittlung im Fragment" fasziniert durch die Entfaltung eines theol. Zentral-Themas auf der Basis eines neuzeitlichen Problemlösungsverfahrens. Dankbar muß der Leser den Hg. schon deshalb sein, weil gerade Schupps umfassendere Christologie-Vorlesung nicht mehr an die Öffentlichkeit gelangt ist, obwohl diese gewiß im Mittelpunkt der theol. Arbeit stand. Den möglichen Lesern unter den Theologiestudenten sei vielleicht gesagt, sie sollten zuerst gründlich die gängigen Handbücher studieren, bevor sie zu jenen Überlegungen greifen, damit sich nicht an ihnen jene Aussage bewahrheite, die ein Anonymus unter den Gutachtern machte: „Wer von den Darlegungen Schupps herkommt, ist nicht mehr disponiert, die Traktate der Handbücher noch recht ernst zu nehmen."

Bad Ischl *Raberger Walter*

AUER JOHANN/RATZINGER JOSEPH, *Kleine Kath. Dogmatik.* Bd. III: Die Welt — Gottes Schöpfung (576.) Pustet, Regensburg 1975. Kart. DM 19.80.

Von der in 8 Bd. geplanten „Kleinen Kath. Dogmatik" (Taschenbuchformat) sind 4 Bd. erschienen. J. Auer hat den 3. Bd. verfaßt (Joseph Ratzinger verfaßt Teile des Gesamtwerkes). Nach dem Vorwort ist das Werk als ein kurz gefaßtes Lehrbuch für Theologen gedacht, welches das in den Vorlesungen Gebotene weiter entfalten und vertiefen soll. Weil es besonders die geschichtliche Entwicklung der Lehre pflegt, ist es sicher auch für jeden, der eine Auskunft in Dogmengeschichte sich holen will, eine reiche Fundgrube. Es ist ja mit einer staunenswerten wissenschaftlichen Akribie alles durchdacht und mit großer Genauigkeit alles zusammengetragen, was zu dem betreffenden Thema einmal gesagt wurde. Hier liegt die Stärke des Werkes. Bd. III ist in 4 Teilen aufgebaut: 1. Die allgemeine Schöpfungslehre. 2. Die natürlichen Geschöpfe im einzelnen (spezielle Schöpfungslehre). 3. Das besondere Verhältnis der geistigen und geistbegabten Geschöpfe zu ihrem Schöpfer Gott durch das Geschenk der Gnade. 4. Das Geheimnis der Sünde in der Schöpfung Gottes. Diese Teile zeigen schon in der Formulierung die Verhaftung an die scholastische Methode, der sich Vf. streng verpflichtet weiß. Das bedingt aber die heute viel beklagte Ferne der Theologie zum Denken des modernen Menschen. Man kann sich schwer vorstellen, daß man in der homiletischen Praxis auf dieses Buch zurückgreifen kann, und auch Studenten einer Pädagogischen Akademie kann es kaum als Grundlage für eine Arbeit in die Hand gegeben werden. Und das ist sehr schade. Nur sehr zaghaft werden da und dort Brükken zur heilsgeschichtlichen Methode geschlagen, der sich das große Standardwerk „Mysterium Salutis" verpflichtet weiß, ja

diese Methode wird gelegentlich kritisch bedacht. Gewiß hat sie auch ihre Schwächen, wie jede Methode, aber sie kommt beim heutigen Menschen besser an.

So gerne man die positiven Seiten dieses Bd. hervorhebt, sind doch seine Schwächen nicht zu übersehen. Einige seien als besonders kennzeichnend hervorgehoben. Dem Vorwort getreu wird auf die biblische Grundlegung der Lehre Wert gelegt, weshalb sehr viele Bibelstellen wörtlich aufgenommen werden. Es fällt aber störend auf, daß keine literarkritische Wertung dieser Texte vorgenommen wird. Seit dem II. Vat. kann doch Bibel nicht mehr ohne Beachtung des Unterschiedes von Aussageform und Aussageinhalt verwendet werden. Die Nichtbeachtung dieses Gesetzes stört besonders in der Angelologie, wo die vielen Bibelstellen aus dem AT und NT völlig gleichwertig nebeneinander gebracht werden. Müßte nicht aber z. B. in der Apk. auf den in der Apokalyptik so gern verwendeten „Dolmetscher-Engel" hingewiesen werden? Auch wird dort nicht geprüft, ob vielleicht die 4 Engel, die die 4 Winde festhalten, die Ländern und Meeren schaden könnten (7, 1; S. 404), doch irgendwie dem alten Weltbild entsprechen, was durchaus mitaussagen kann, daß die Herrschaft Gottes über die Welt besonders herausgestellt werden soll. Man gerät noch nicht in den Verdacht, daß man in einer Menschzentrierten Einstellung in der Dogmatik die Existenz der Engel überhaupt leugnen will, wenn man das feststellt. Ich möchte gerne dem Autor recht geben, daß der Engel zum biblischen Weltbild dazugehört. „Mysterium Salutis" bringt hier eine sehr gute Weisung: „Eine Lehre von den Engeln sollte deshalb nicht über das hinausgehen, was eine gesunde Exegese der hl. Schriften und der Liturgie, eine erleuchtete Überprüfung der Geschichte der Angelologie der Kirche und das kirchliche Lehramt selber uns sagen" (II, 952), wobei auch da die eigentliche Sinnspitze der Aussage beachtet werden müßte. Besonders ist das wohl zu empfehlen in der Frage eines Sündenfalles der Engel. Auch wenn man sich zum „Daß" bekennt, wäre es vorteilhaft einzugestehen, daß wir über das „Wie" nichts wissen. Es hat keinen Sinn, apokryphe Bücher oder ihnen nahestehende Zitate der Hl. Schrift beweisend anzuführen oder gar den Sturz Babylons (Jes 14, 11 ff) und des Fürsten von Tyrus (Ez 28, 12—19).

Auch bei der Behandlung des Zieles der Schöpfung werden die alten Formulierungen der „gloria Dei" und der Glückseligkeit der Geschöpfe gebracht. Natürlich stimmt das, aber ist das „verkaufsgerecht" verpackt? Da kommt wohl die moderne „Christozentrik" der heilsgeschichtlichen Methode, die auf der Bibel fußt, besser an: Daß nämlich Christus der „Erstgeborene der ganzen Schöpfung" ist, und „alles auf ihn hin geschaffen ist" (Kol 1, 15 f), wobei dieser Plan in der Konzeption auf die ganze Menschheit zu erweitern ist. Mit diesen Gedanken kommt man auch bei der studierenden Jugend an. Hier könnte man auch das Bedauern unterbringen, daß Teilhard de Chardin im ganzen Buch nur eine abwertende Kritik erfährt. Der große Wurf dieses Gelehrten wird doch heute allgemein gesehen, so sehr man die Ausfaltung ins einzelne kritisieren kann. Sicher aber tut man dem frommen Priester Unrecht, wenn man ihn als Vertreter einer pantheistischen Weltseele in einem Atem mit Hegel, Buddhisten und Panpsychisten nennt (281). Man würde sich auch im ganzen eine stärkere Nähe zu Erkenntnissen der heutigen Naturwissenschaft wünschen. Sollte man z. B. nicht gleich von der Alternative Rettung des ganzen Menschen durch Gott in der Auferstehung, oder aber Untergang des ganzen Menschen sprechen, wenn man nämlich nicht glauben will? Wozu also zuerst eine „Unsterblichkeit der Seele" beweisen (283), wenn man gleich nachher zugeben muß, daß die Schriftoffenbarung eine „anima separata" nicht kennt (290). Vielleicht könnte man auch eine stärkere Gegenüberstellung von Naturwissenschaft und Glaube bringen, zumal der Weg zu Gott über die Welt heute so wenig gesehen wird, weil man nur die Erfahrung gelten lassen will. Die moderne Naturwissenschaft findet aber doch heute wieder mehr zum „Staunen" vor dem Geheimnis zurück, das für den Glauben so entscheidend ist.

Es sei zum Schluß vermerkt, daß sich die Kritik vor allem gegen die Methode richtet, welche für die viel beklagte Praxisferne der Theologie neue Argumente liefert. Daß man das auch in diesem Bd. beklagen muß, ist schade, weil er so viele positive Merkmale aufzuweisen hat. Für die Bezieher dieser Zeitschrift sei auch auf die Besprechung der anderen Bd. verwiesen: ThPQ 122 (1974) 92 f.

Linz *Sylvester Birngruber*

MORALTHEOLOGIE

ROTTER HANS, *Grundlagen der Moral.* Überlegungen zu einer moraltheologischen Hermeneutik. (184.) Benziger, Einsiedeln 1975. Kart. lam. sfr. 25.—.

In dankenswerter Weise entwickelt R. in dieser Untersuchung seinen Grundgedanken, das eigentliche Sittliche in einer Handlung bilde nicht irgendein innerweltliches Element, sondern ihre Transzendenzbeziehung. „Sittlich ist menschliches Handeln, insofern es nicht auf etwas Endliches, sondern auf das Absolute, d. h. auf Gott, hinzielt" (17). Die menschliche Person ist wesentlich durch ihre Beziehung zur Transzendenz gekennzeichnet, und die sie eigentlich erfüllenden sittlichen Werte liegen auf der Ebene dieser Transzen-

denzbeziehung. In der sittlichen Entscheidung geht es um die Herstellung dieser Beziehung und in der moraltheologischen Hermeneutik um ihre Sinndeutung. Je nach der Art der Sinndeutung muß die Verwirklichung des Sittlichen verschieden ausfallen. Daraus folgert R., „daß zentrale Grundbegriffe der Ethik nicht allgemeinverbindlich interpretiert werden können, sondern jeweils eine bestimmte Sinndeutung des Lebens bzw. ein bestimmtes Gottesbild voraussetzen. Damit ist das Problem einer spezifisch christlichen Ethik angeschnitten" (129). Diese hält sich an die Bibel. In ihr geht es „in erster Linie um das transzendente Heil des Menschen. Dieses Heil ist durch Glaube, Hoffnung und Liebe zu verwirklichen" (133). Zu solcher Einsicht wird der Mensch nicht nur durch die ausdrücklichen biblischen Weisungen, sondern vielmehr noch durch die ganze Heilsgeschichte, im besonderen durch Leben, Sterben und Auferstehen Jesu geführt. Die christliche Tradition zeigt, wie weit sich solches Denken jeweils im christlichen Lebensvollzug und in der theologischen Reflexion durchgesetzt hat; weniger wichtig sind die in ihr enthaltenen dogmatischen oder ethischen Detailaussagen als die in ihr vermittelte christliche Haltung zur Welt und zur Geschichte.

Aufgabe des kirchlichen Lehramtes ist es, das Evangelium Jesu Christi zu verkünden und seinen Anspruch gegenüber der Welt zu vertreten, d. h. zur Hinordnung des Lebens auf Gott in Glaube, Hoffnung und Liebe aufzurufen. Es kann der Kirche nicht bloß um die Erreichung innerweltlicher Werte gehen, vielmehr muß sie ihre ethische Verkündigung christozentrisch und eschatologisch orientieren, muß von Jesus Christus und durch ihn von der Hoffnung auf das Heil und vom Glauben an einen letzten absoluten Sinn des menschlichen Lebens Zeugnis geben. Mit dem formalen Aufzeigen dieses letzten Sinnhorizontes darf sich die Kirche freilich nicht begnügen; sie muß auch darauf dringen, daß sich der Mensch diesem Sinnhorizont gemäß konkret verhalte. Zum Gewinnen konkreter Weisungen reicht das Wissen um den letzten Sinnhorizont allein nicht aus; dazu bedarf es auch der Kenntnis der jeweiligen konkreten Daseinsgegebenheiten des Menschen. Die Kirche ist für die Verkündigung des Sinnhorizontes zuständig, muß sich aber die Daseinsgegebenheiten vom menschlichen Forschen aufzeigen lassen. Die Normen in ihrer Konkretheit ergeben sich „aus den äußeren Bedingungen von Natur und Geschichte einerseits und dem Sinnhorizont, der im Glauben wirksam wird, anderseits" (168). R. ist überzeugt, daß sich vom christlich verstandenen Heil her ein spezifisches Verhältnis zur Welt, zum Schicksal, zur Freiheit, zur Schuld usw. abzeichnet, das sich auch in der Gestaltung konkreter Einzelnormen auswirkt. „Der christliche Glaube gibt also nicht nur ein zusätzliches Motiv, um weltimmanent definierte sittliche Verpflichtungen zu beobachten, sondern er gibt dem Gesamtverständnis und der konkreten Durchformung von Sittlichkeit sein Gepräge" (170).

Rezensent wertet dieses Aufwerfen von Grundfragen und die gebotenen Lösungsversuche sehr positiv. Verständlicherweise würde er an manchen Stellen gern weiterfragen. Im besonderen beschäftigt ihn die Frage, ob die Ausführungen über die den Menschen fordernde Transzendenzbeziehung nicht doch noch zu formal bleiben und ob nicht das NT darüber inhaltlich weit reichere Auskünfte gibt (etwa im Auftrag, eine Liebe zu üben, „wie ich euch geliebt habe", Jo 13, 34).

Wien *Karl Hörmann*

ROBERT CHARLES (Hg.), *L'homme manipulé.* Pouvoir de l'homme sur l'homme, ses chances et ses limites. (Hommes et Église 6.) (243.) Cerdic, Strasbourg 1974. Kart.

Dieser Sammelband vereinigt im 1. Teil (23—196) die Referate, die beim europäischen Moralistenkongreß in Straßburg vom 24. bis 29. Sept. 1973 zum Thema „Macht des Menschen über den Menschen, ihre Chancen und ihre Grenzen" gehalten wurden; der 2. Abschnitt (197—228) bringt die jeweiligen Schlußberichte der 7 Arbeitsgruppen. Ohne dabei das Grundanliegen des Kongresses zu verfälschen, wurde der Buchtitel auf die prägnante Kurzformel „Der manipulierte Mensch" gebracht. Unter dem Druck der alarmierenden Fortschritte vor allem auf dem Gebiet der Biologie und Chemie, durch die der Mensch nicht nur die ihn umgebende Natur, sondern mit ihr auch sich selbst und seinesgleichen immer mehr zum gefährlichen Experimentierfeld macht, beschäftigt sich die interkonfessionelle Societas ethica seit ihrem Kongreß in Münster/W. 1967 mit der Manipulierbarkeit des Menschen. Wie der Hg. in seinem Vorwort schreibt, bedeutet dieser Ausdruck die technische Möglichkeit, durch besondere Mittel in das biologische Programm des Menschen sowie in die Art seines Verhaltens und Denkens einzugreifen (11). Im Einleitungsvortrag sprach der Gynäkologe *J. Férin* (Löwen) über den derzeitigen Forschungsstand hinsichtlich der künstlichen Befruchtung. Die anhängigen Fragen über Notwendigkeit und Grenzen von Experimenten am lebenden Menschen überließ er den Moraltheologen. In dem Bewußtsein, daß diese Probleme ethisch und moralisch so lange nicht gelöst werden können, als es an der Anerkennung eines einheitlichen Menschenbildes fehlt, versuchten der Gießener Zoologe *J. Illies*, der Würzburger Philosoph *H. Rombach* und *M. Nédoncelle* (Straßburg) ein

derartiges Modell zu entwerfen und appellierten an eine radikale und personale Aszese, die von moralischem Verantwortungsbewußtsein getragen sei. Der Soziologe *J. Gritti* (Paris) suchte die Gefahren der immer stärker werdenden Manipulation durch den Hinweis abzuschwächen, daß der Mensch darauf wie nach dem Gesetz von Angebot und Nachfrage reagiere. *R. Sublon* (Straßburg) sprach zum Thema vom Standpunkt der Psychoanalyse aus.

Anschließend folgten zwei Theologen: *J. Audinet* (Paris) behandelte die „Strategie einer christlichen Ethik" und ging von der Überzeugung aus, daß die Ethik nach der „Erklärung über die Religionsfreiheit" des II. Vatikanums ihr Ansehen aus der inneren Wahrheit allein schöpfe. *Böckle* (Bonn) setzte mit seinen 6 Thesen die Analyse J. Audinets fort und stellte fest, daß der Inhalt der Moralnormen, die im Namen Gottes von der Kirche verkündet werden, immer aus der menschlichen Erfahrung stamme, die ihrerseits wieder zu einer bestimmten Zeit in einem bestimmten Kulturraum entstehe. Nach Böckle dürfen die Moralgesetze nicht einseitig auf den Gehorsam abzielen, sondern müssen auf das Wohl und die Entwicklung des Menschen hingeordnet sein, d. h. auf die Humanisierung. Mittels der von *Schüller* (Bochum) entlehnten Präferenzregel, die allerdings nicht zu sehr vereinfacht werden dürfe, könne der Mensch in einer bestimmten Situation unter verschiedenen Möglichkeiten seine Wahl treffen. Wie Audinet und Böckle warnte auch *W. Korff* (Tübingen) davor, in der Moralpädagogik den Akzent ausschließlich auf den Inhalt der Normen zu legen, da damit deren Absicht entkräftet sei und sie zu rein juridischen Gesetzen umgeformt würden. Aufgabe der christlichen Moral sei es, den Übergang von einem „Gesetz der Furcht" zu einem „Gesetz der Liebe" zu finden und dieses in einer klaren, dem heutigen Menschen verständlichen Sprache darzustellen.

Der wertvollen Dokumentation ist eine umfangreiche, wenn auch nicht erschöpfende internationale Bibliographie der Jahre 1970 bis 1973 von *M. Zimmermann* beigegeben (229 bis 242). Der nächste europäische Moralistenkongreß soll 1977 in Mailand stattfinden.

Kremsmünster *Konrad Kienesberger*

RUF AMBROSIUS KARL, *Grundkurs Moraltheologie I:* Gesetz und Norm. (176.) Herder, Freiburg 1975. Kart. lam. DM 16.80.

Das Buch möchte die Ergebnisse einer erneuerten Moraltheologie, die ihre Prinzipien bis zu den letzten Quellen neu überdenkt, einem breiteren Kreis zugänglich machen, indem es sich an der modernen Didaktik orientiert (knappe Gedanken- und Leseeinheiten, graphische Darstellungen, Dialogform). Es handelt sich nicht um ein Lehrbuch im überkommenen Sinn; der Autor bringt nicht nur fertige Thesen, sondern schrittweise auch den Weg zur Bewältigung der z. T. offenen moraltheologischen Probleme und regt zum Weiterdenken an. Er wendet sich an die junge Generation in den höheren Schulen, an solche, die neben ihrem Beruf an Theologie interessiert sind, und solche, die in den Gemeinden mitarbeiten.

Im 1. Teil, der in das Selbstverständnis der Moraltheologie und in die aktuell diskutierte Problematik der Normenfindung einführt, sind die Vereinfachungen aber wohl zu weit getrieben worden. So wird z. B. behauptet: „Die Antwort auf die Frage nach dem Wesen des Menschen als einem Handelnden ist vielschichtig. Sie umfaßt ein Bündel von Erkenntnissen; sie setzen sich aus den Ergebnissen der Wissenschaften zusammen, die sich mit dem Menschen beschäftigen. Ein bestimmter Ausschnitt dieser Aussagen läßt sich unter dem Begriff Sinn zusammenfassen." (16/17). Die Ergebnisse der einzelnen Humanwissenschaften sind ja zunächst gerade keine Sinnaussagen; sie müssen erst in einen Sinnzusammenhang integriert werden; in der genaueren Durchdringung dieses Zusammenhanges zwischen den einzelnen Humanwissenschaften und den normativen, philosophischen und theologischen Disziplinen liegt ja das Problem. Auch die Einführung des Gesetzesbegriffes nach Analogie der Naturwissenschaft täuscht vor, daß sich aus dem naturwissenschaftlichen Gesetz unmittelbar Handlungsnormen ergeben: „Weil aus dem Gesetz der Schwerkraft folgt, daß ein Körper (dessen spezifisches Gewicht größer ist als das des Wassers) vom Wasser nicht getragen wird..., darf ein Mensch, der sich nicht über Wasser halten kann, diesen (ihn gefährdenden) See nicht betreten." (21). Ein solches Beispiel ist nicht dazu angetan, den Gedankenweg vom Sein zum Sollen zu erklären. Sehr dünn fällt die Beschreibung aus, welche Funktionen Gesetzesnormen für den Menschen haben, wenn nur auf die Entlastungs- und erkenntnistheoretische Vermittlungsfunktion hingewiesen wird (22 u. 49). Allzu einfach mutet auch die Formulierung über die Wahrheitserkenntnis nach der Abbildtheorie an. „Der Geist wird als eine Fähigkeit verstanden, durch welche die Person... in die Lage versetzt wird, die außer ihr liegende Wirklichkeit abbildhaft in sich aufzunehmen" (24). Die Zeichnungen auf S. 25 und 26 sind eher verwirrend als klärend, so sehr solche Versuche in einem Buch dieser Art zu begrüßen sind.

Der fingierte Dialog im 2. Teil zu moralischen Grundeinstellungen kann als didaktisch gelungen bezeichnet werden. Auch der 3. Teil, der in acht Denkmodellen Begründungen ethischer Normen aus den Quellen „Gott", „Kirche", „Natur" und „Vernunft" darstellt, wirkt klärend und schafft eine gute

Übersicht. Doch auch in diesem Teil gibt es Stellen, die den Wunsch nach sorgfältigerer Formulierung wecken: „Nicht alles, was in der Bibel steht, ist Wort Gottes" (64). Auf S. 81 geht es um die „normative Kraft des Faktischen", dabei geht es doch in der heutigen Diskussion um die Frage, welche Bedeutung faktisch gelebte *Überzeugung* für die Normenfindung hat; auf S. 94 wird global behauptet, daß die Träger des kirchlichen Lehramtes nie den Anspruch erhoben haben, auf Grund der Unfehlbarkeit allgemeine und absolut verbindliche Normen deklarieren zu können (vgl. Lumen Gentium Nr. 25), wenn auch faktisch keine konkreten Handlungsnormen dogmatisiert wurden. Positiv zu vermerken sind die übersichtlichen Zusammenstellungen des Wahrheitsgehalts und der schwachen Punkte des jeweiligen Modells zur Normenbegründung sowie die gut ausgewählten weiterführenden Texte von Theologen, die allerdings anspruchsvoller sind als die Einleitung.
Das Problematische dieses Buches scheint m. E. darin zu liegen, daß es sich mit seinen Vereinfachungen an Leser wendet, die keine kritischen Fachtheologen sind, solche Vereinfachungen aber gerade einen sehr kritischen Leser voraussetzen. In der Hand von verantwortlichen Lehrern dürfte das Buch am richtigen Platz sein.
Wien *Günter Virt*

PESCHKE HENRY C., *Christian Ethics.* A Presentation of General Moral Theology in the light of Vatican II. (XXII u. 293) C. Goodliffe Neale, Alcester and Dublin 1975, Paperback £ 1.80, $ 4.25.

Der Autor, gebürtiger Schlesier und Schüler B. Härings, dzt. Lektor für Moraltheologie am Divine Word Seminary in Tagaytay auf den Philippinen, legt hier eine Fundamentalmoral vor, die biblisch orientiert ist und aus dem Geist und aus der Haltung des Vat. II schöpft. Der 1. Teil: „Biblische Fundierung und historische Entwicklung der christlichen Ethik" umfaßt 3 Kapitel. Kap. 1 und 2 behandeln das Ethos des AT und NT. Besonders lesenswert erscheinen dem Rez. die Darlegungen über die „Hauptsächlichen Motive der christlichen Ethik im NT" (30—42), wo sichtbar wird, daß der Autor eine Synthese der fundamentalen Richtungen der „christozentrischen Moraltheologie" zu seiner Leitlinie macht. Die Anliegen J. B. Hirschers (Moral als Lehre von der Verwirklichung des Reiches Gottes), F. Tillmanns (Moral als Nachfolge Christi) und O. Schillings (Moral als Verwirklichung der göttlichen Liebe) werden als genuin ntl implizit bestätigt und durch den eschatologischen Aspekt sowie das Motiv des „Gemeinschaftsgeistes" („community spirit") ergänzt. Moral erscheint auf diese Weise auch als Ausdruck des lebendigen Gliedseins im mystischen Leibe Christi. Kap. 3 bietet eine gute Übersicht über die Entwicklung der Moraltheologie von ihren Anfängen bis zu Vat. II. Im 2. Teil (Allgemeine Moraltheologie) entwickelt der Autor im 1. Kap. (Die Natur der Moralität und ihr Endzweck) sein eigenes moraltheologisches Formalprinzip: Die Ehre Gottes durch Errichtung seines Reiches als das letzte Ziel: theonome Ethik („God's glory through establishment of his kingdom as the ultimate purpose: theonomous ethics", 81). Das 2. Kap., das über das Moralgesetz handelt, zeigt, daß der Autor dem klassischen Naturrechtsdenken insoweit verpflichtet ist, als er grundsätzlich die bekannte Unterscheidung von principia prima, principia secundaria und principia remota übernimmt (107 f), während er eine dem Vat. II nahekommende Naturrechtskonzeption insofern vertritt, als er im Sinne der Gnadentheologie de Lubacs, K. Rahners, von Balthasars u. a. das Naturrecht als integrativen Bestandteil des durch die Erlösungsgnade seit je und überall wirkenden Gesetzes Christi auffaßt (102 ff). Die übrige Exposition ist im wesentlichen dem traditionellen Schema verpflichtet und erinnert an die klassischen Traktate: Gewissen (3. Kap.), die Verwirklichung des moralischen Wertes in den menschlichen Akten (4. Kap.), die Sünde (5. Kap.), Bekehrung, Tugend, Heiligkeit (6. Kap.). Die Referenzen und Fußnoten sind sparsam gehalten.
Eine gediegene Arbeit, die nichts Wesentliches vermissen läßt, wenn man einmal von einem gewissen Mangel an wissenschaftstheoretischer und methodologischer Sprach- und Normrechtfertigung der Moral absieht, wie sie sich heute an deutschsprachigen theologischen Fakultäten eingebürgert hat; eine Arbeit, die Tradition und Moderne in brauchbarer Synthese verbindet. Für Lehrer und Seelsorger als Handbuch, für Studenten als konzises Lehrbuch durchaus empfehlenswert.
Linz *Georg Wildmann*

STOECKLE BERNHARD (Hg.), *Wörterbuch christlicher Ethik.* (Herderbücherei, Bd. 533) (284.) Freiburg 1975. Kart. lam. DM 9.90.

Der Freiburger Moraltheologe motiviert die Erstellung dieses inhaltlich sehr ergiebigen Bd. einerseits mit dem schweren Stand, den die theologische Ethik beim gläubigen Volk, in der säkularisierten Gesellschaft und in den etablierten Wissenschaften hat, und der sie zu einem Unternehmen der Selbstrehabilitierung zwingt, anderseits mit der von namhaften Zeitgenossen, wie etwa vom Marxisten L. Kolakowski, geäußerten Vermutung, das Christentum leiste einen unersetzlichen Beitrag in der moralischen Erziehung der Menschen, ein Erwartungsanspruch, der nicht enttäuscht werden darf. Die Absicht des Hg. geht dahin, sowohl Grundsatzartikel als auch Artikel über heute als vordringlich erfahrene Einzelprobleme in klarer Stellungnahme und

kommunikabler Form zu präsentieren. Gesucht ist die intensive und weitgespannte Auseinandersetzung mit allen Problemen des Menschen, was eine Integration der humanwissenschaftlichen Erkenntnisse bedingt — dies alles in jenem Transzendenzbezug, der durch die biblische Offenbarung ausgewiesen ist. Ein Wörterbuch wird deshalb geboten, weil die Tradition einer „Lehrbuchmoral" wohl im Sterben liegt. Als Autoren der diversen Artikel zeichnen namhafte und jüngere Moraltheologen, vornehmlich die des „Freiburger Kreises". Darin mag die Ursache liegen, daß das Wörterbuch eine bemerkenswerte Einheitlichkeit besitzt.

Man kann den Hg. und den Verlag zu ihrem Unternehmen nur beglückwünschen, bietet das Buch doch auf engstem Raum eine profunde, dem heutigen Wissensstand und Reflexionsniveau entsprechende Fülle von informativen und z. T. neue Gesichtspunkte einbringenden Stellungnahmen zu den wichtigsten heute diskutierten ethischen Fragen. Es ist kaum möglich, einzelne Artikel-Verfasser gesondert hervorzuheben, ohne dabei die anderen ungebührlich zurückzusetzen. Kritisch angemerkt: Die Kritik der „autonomen Moral" im Stichwort „Autonomie" (K. Hilpert) gerät wohl ein wenig zu hart. Im Artikel „Norm" (K. Oberhem) dürfte ihr Anliegen sachgerechter gewürdigt werden. Bei der Abhandlung der „Mitbestimmung" (D. Mieth) müßte die Frage eingebracht werden, ob nicht auch die Drittel-Parität von Eigentumsvertretern, Management (d. h. betriebswirtschaftliche und kaufmännische Disposition) und Arbeitnehmern (d. i. ausführende Arbeit) als Modellvorstellung ins Gespräch gebracht werden müßte.

Der Rez. meint ein Handicap vermerken zu müssen: Die Artikel werden in ihrem Gros für den moraltheologisch nicht vorgebildeten Laien nicht immer leicht lesbar sein. Aber davon abgesehen: ein Kompendium aktueller Ethik, das man wachen und gesprächsbereiten Christen wie Nichtchristen zur Information und zum Studium empfehlen muß.

Linz *Georg Wildmann*

MISCELLANEA LATERANENSE. *Lateranum.* Nova series 40/41. (VI u. 628.) Pontif. Univ., Lateranensis, Romae 1974/75. Brosch.

1773 übernahm der römische Weltklerus von den Patres Jesuiten das Collegium Romanum, 1824 wurde in San Apollinare die Theologische Fakultät errichtet. Zur Erinnerung an diese Ereignisse erschien dieser Bd., der zu 4 Themenkreisen (Theologie, Religionswissenschaft, Pastoral, Patristik-Geschichte) interessante Beiträge bringt. Von den 27 Autoren schreiben 23 italienisch, 2 französisch, je 1 englisch bzw. spanisch. Die Artikel sind weder qualitativ noch quantitativ gleich. Insgesamt sind sie mehr referierend-darstellend als polemisch-kritisch. Alle atmen den Geist der „römischen Weite" und sind Zeugnis für die Übernationalität der Kirche sowie für die Vielfalt theologischen Denkens. Als besonders instruktiv seien die Beiträge über Bloch (L'ontogenesi nel pensiero di E. Bloch e la creazione biblico-cristiana), Barth (Sulla teologia della religione in Karl Barth) und Konfuzius (Confucio: la sua vita e il suo pensiero) hervorgehoben.

Linz *Karl Böcklinger*

PASTORALTHEOLOGIE

WIENER J. / ERHARTER H. (Hg.), *Zeichen des Heils.* Leitideen künftiger Sakramentenpastoral. Österreichische Pastoraltagung Januar 1975. (144.) Herder, Wien 1975. Kart. S 106.—, DM 17.80.

Mit der Veröffentlichung der neuen ordines für die Sakramente sind dem Seelsorger pastorale Projekte für die nächsten Jahrzehnte aufgetragen. Die Vielfalt des Guten wirkt jedoch zunächst verwirrend. Sie könnte leicht mutlos machen und Sehnsucht nach dem alten Gebäude sakramentaler Praxis erwecken, das zwar nicht mehr den heutigen Anforderungen entspricht, in dem man sich aber wenigstens zurechtfand.

Wer die 15 Seiten von *Ludwig Bertsch* „Leitideen künftiger Sakramentenpastoral" aus dem vorliegenden Tagungsbericht liest, der hat einen Generalschlüssel zur Hand, der in die vielen Schlösser der neuen ordines paßt. Zugleich wird er sich in seiner eigenen pastoralen Erfahrung verstanden wissen und die Chance erkennen, die ihm durch die konziliare Reform in die Hand gegeben ist.

Über die exegetischen Voraussetzungen dieses Erneuerungswerkes informiert auf hohem wissenschaftlichen Niveau der Beitrag von *Jacob Kremer* „Heilt Kranke ... Treibt Dämonen aus". Wenn auch darin nur von den biblischen Grundlagen für die Krankenpastoral die Rede ist, wird doch deutlich, wie sehr die Reform der sakramentalen Praxis aus einer vertieften Schriftkenntnis erwächst. — Der Beitrag der Soziologie wird aus den Überlegungen von *Gregor Siefer* über „Heilsbedürfnis und Zeichenerfahrung heutiger Menschen" deutlich. Der ausgezeichnete, mit einigen anschaulichen Beispielen belegte Vortrag von *Joachim Scharfenberg* über „Psychologische Voraussetzungen von symbolischer Interaktion in der Kirche" erhellt den psychologischen Hintergrund sakramentaler und vor-sakramentaler Vorgänge.

Das weite Vorfeld sakramentaler Vollzüge leuchten auch die Beiträge der beiden Liturgiewissenschaftler *Johannes Emminghaus* und *Balthasar Fischer* aus, indem sie bei einer anthropologischen und theologischen Deutung des Symbols ansetzen. — Leider wurde das Thema „Erfahrung von Heil und Unheil in der Dichtung" von dem dazu eingeladenen Referenten *Werner Welzig* nicht behandelt, obwohl es als Titel über einigen (ganz inter-

essanten) literarhistorischen Darlegungen über Ödön von Horváth stehenblieb.
Für den Praktiker sind die Ergebnisse der 10 Arbeitskreise, die knapp referiert werden, von großem Informationswert. Er wird darin vieles von seiner eigenen pastoralen Situation und Problematik erkennen.
Linz *Wilhelm Zauner*

BAYER NIKLAUS u. a., *Religion im Untergrund.* Die religiösen Randgruppen Jugendlicher in der Schweiz — Eine Herausforderung. (300.) Benziger, Einsiedeln 1975. Brosch. sfr 12.80.

Ein intensives religiöses Interesse und Bedürfnis kennzeichnet heute den jungen Menschen, der den Fragen seines Lebens nicht aus dem Wege geht. Diese Religiosität aber entfaltet sich weithin nicht in den traditionellen Religionsgemeinschaften und Kirchen, sondern außerhalb, im Kontrast dazu. So wird diese Situation zur Provokation für die Kirche, für jeden Christen. Mit dieser Problematik beschäftigt sich dieses Taschenbuch.
In 4 Kapiteln (1. Die Untersuchung der religiösen Randgruppen in der Schweiz. 2. Beobachtungsprotokolle und Inventarisation. 3. Zum geschichtlichen Hintergrund der Jesus-Bewegung und der religiösen Randgruppen. 4. Unterschiede und Gemeinsamkeiten der Gruppen. Ein Vergleich der Einzelelemente.) untersucht der Schweizerische Beratungsdienst Jugend und Gesellschaft die „Frage, ob es sich hier um echte religiöse Alternativen oder um neue Formen menschlichen Fehlverhaltens handelt" (7). Dazu kommen 5 Interpretationen aus graphologischer, psychologisch-pädagogischer, theologisch-religionsphilosophischer und sozialpsychologischer Sicht.
Nach den grundsätzlichen Fragen „Religiöse Ansprechbarkeit der Jugend" (12), „Unkirchlichkeit des Glaubens" (13), „Zur Zielformulierung der Untersuchung" (17) wird das vielfältige Bild des religiösen Untergrundes in Form von „Beobachtungsprotokollen" dargestellt.
Nach Beschreibung der einzelnen Gruppen folgt eine ausführliche Rahmeninformation zu jeder Gruppe: Gründung, Ausbreitung, Tätigkeiten. Charakteristisches der Lehre, Gruppenmerkmale, Schriften und Traktate.
Das Buch ist sehr informativ, es gibt einen reichhaltigen Überblick über die religiöse Szene der Jugendlichen in der Schweiz; es ist interessant zu lesen, weil es durch die Befragungs- oder Beobachtungsprotokolle mitten aus dem Leben kommt. Jeder Jugendseelsorger und Jugendleiter sollte es lesen, um sich einen Überblick zu verschaffen über die religiösen Erwartungen, Bedürfnisse und die religiöse Ansprechbarkeit eines jungen Menschen. Die Schweiz dürfte ein Land sein, wo eine religiöse Untergrundbewegung typischer ausgeprägt ist als in Österreich, aber diese Untersuchungen und Beobachtungen gelten sicher in etwas verändertem Maße für alle deutschsprachigen Länder. Dieser religiöse „Untergrund" der Jugend bewegt sich über alle Konfessionen hinweg. Die am Anfang gestellte grundsätzliche Frage: „echte religiöse Alternativen oder „menschliches Fehlverhalten" kann nicht eindeutig beantwortet werden. Die Frage bleibt, ob die traditionellen Kirchen diese Bewegungen in sich integrieren können.
Linz *Michael Pammer*

DOMANN GERD / LIPPERT PETER, *Versöhnung — Ende der Konflikte?* Konfliktbewältigung in Gruppe und Gemeinde. (Offene Gemeinde, Bd. 24) (115.) Lahn-Verlag, Limburg 1975. Kart. lam. DM 10.80.

Der Mensch muß ständig seine sozialen Beziehungen überprüfen. Er darf aber auch das innerseelische Geschehen nicht außer acht lassen, sonst verliert er seine sinntragende Mitte. Wenn Innen und Außen zu weit auseinanderklaffen, kommt es zu Konflikten. Das Nichtübereinstimmen mit dem Außen bringt den sozialen Konflikt. Das Übergehen der innerseelischen Wirklichkeit führt zum intrapsychischen Konflikt. Beide wirken aufeinander ein.
G. Domann zeigt soziale Gruppen als Konfliktfelder auf und bringt gruppendynamische Überlegungen zur Konfliktlösung. Eine Gruppe von Sozialwissenschaftlern betrachtet den Konflikt als Störung des Sozialsystems. Eine 2. Gruppe erkennt dem Sozialkonflikt eine systemerhaltende Funktion zu, ohne die Wandel und Fortschritt nicht möglich sind. Allgemein unbestritten ist die Bedeutsamkeit des intrapsychischen Konfliktes für das Werden der Persönlichkeit. Hinsichtlich des Ausgangs bei Lösungsversuchen weist der Vf. auf 3 Lösungsversuche hin, den konstruktiven, den lähmenden und den destruktiven. Alles soziale Leben ist Konflikt, weil Wandel. Das Miteinander bezieht sich daher nicht auf Konfliktlosigkeit und langweilige Harmonie, sondern auf das ständige Bemühen, im Konflikt das Miteinander möglich zu machen (40). Versöhnung muß gelernt werden. In den paulinischen Briefen ist Versöhnung eine Stiftung Gottes, die allem menschlichen Tun vorausgeht. Der Kern der Versöhnung, das Angebot Gottes liegt im Kommen Jesu, in seinem Leben und Sterben (1 Tim 2, 5). Dieses unverdiente Versöhnungsangebot Gottes darf aber den Menschen in religiösen Gruppen nicht dazu verleiten, zwar ganz selbstverständlich die „Versöhnung" Gottes zu sehen, aber genau so selbstverständlich die eigene sündige Wirklichkeit zu verleugnen und den sozialen, interpersonalen Konflikten aus dem Weg zu gehen (47). Der geforderte Lernprozeß ist ohne Erfahrungen nicht möglich. Dazu soll das Feedback (feed = füttern, back = zurück, „Rückfütterung", „Rückkoppelung", „Rückmeldung") verhelfen.

P. Lippert gibt in seinem Artikel „Konflikte in der Kirche — Pastoraltheologische Überlegungen zu Deutung und Praxis" zunächst eine Situationsanalyse und legt dann einige theologische Prinzipien vor. Durchdenkenswert sind seine Hinweise auf die eigentlichen Neuheitsmerkmale unserer Situation: Das beschleunigte Tempo, die Öffentlichkeit, in der alle Prozesse stattfinden, und das ungelernte Verhalten als Reaktion darauf. Es bedarf einer gewissen Konfliktfähigkeit. Als Ziel gilt eine glaubende, glaubwürdige Kirche in den bewältigten Konflikten. Zum Schluß weist er Wege auf zu einem versöhnten Leben in der heutigen Kirche.

Linz *Anton Haider*

KATECHETIK/PÄDAGOGIK

MODELLE FÜR DEN RELIGIONSUNTERRICHT, Heft 4: *Rassismus in Südafrika.* Lehrerheft (71.) DM 7.80; Materialheft (36.) DM 4.50. Heft 5: *Rechtfertigung und Leistung.* Lehrerheft (47.) DM 5.80; Materialheft (36.) DM 4.50. Heft 6: *Zur Strafe.* Angst, Schuld, Recht krimineller Jugendlicher. Lehrerheft (112.) DM 9.80; Materialheft (41.) DM 5.80. Kösel, München/Calwer, Stuttgart 1974.

Diese im Auftrag der religionspädagogischen Projektentwicklung in Baden-Württemberg (RPE) von K. Deßecker/G. Martin hg. Hefte sind für den evang. RU der Sekundarstufe (Schulstufe 10—13) gedacht. Bei Verwendung im kath. Schulbereich ist das Textangebot in manchen Partien (Heft 5: Rechtfertigungslehre) kritisch zu sichten. Das in Fülle enthaltene Material sowie die didaktischen Überlegungen geben hinreichend Anregung und Planungshilfe. Im RU an Höheren Schulen erfreuen sich ja neuerdings jene Behelfe besonderer Beliebtheit, die bestimmten Themenreihen gewidmet sind. Das Lehrbuch herkömmlichen Stils ablösend bzw. fallweise ergänzend, bringen sie aktuelle Probleme zur Sprache, die relativ umfassend aufbereitet werden.

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.

Von Gott reden ist schwierig geworden, das weiß der Theologe und spürt jeder Prediger und Religionslehrer immer wieder neu. Das Wort „Gott" ist das beladenste aller Menschenworte geworden (Buber). Was tun? Einfach schweigen? Aber kann man das? — In mehreren meditativen Schritten pirscht sich W. an dieses Problem heran. Überzeugt, daß man von Gott nur erzählen, ihn nicht beweisend erschließen kann, geht er zuerst der Sprache der Bibel nach, dann dem Reden von Gott in der Gemeinschaft der Glaubenden, wo beigebrachte Texte exemplarisch den Mißbrauch des Gottesnamens dokumentieren. Dem Vorschlag, Gott zu verschweigen bzw. zu erschweigen, stellt W. bessere Lösungen gegenüber: teilhabendes Sehen — kontemplatives Schweigen — hörendes Gehorchen — veränderndes Gehen — engagierendes Glauben. Ganz besondere Bedeutung mißt W. dem dichterischen Reden zu, weil es unter persönlichem Einsatz geschieht und darum die Person des Hörers aufruft. Dabei müßte die Bedeutung der philosophisch und historisch orientierten Theologie nicht geschmälert werden, „wenn sich die Theologen auf die poetische Wurzel allen Redens von Gott besännen" (135).

Linz *Franz Huemer*

STOCK ALEX (Hg.), *Religionspädagogik als Wissenschaft.* Gegenstandsbereich — Probleme — Methoden. (Studien zur prakt. Theologie, hg. v. Feifel/Paul/Stachel, Bd. 7) (103.) Benziger, Einsiedeln 1975. Kart. lam. DM/sfr 18.80.

Die genaue Standortbestimmung der RP als Wissenschaft, ihre Abgrenzung gegenüber Nachbarsdisziplinen und eine zutreffende Umschreibung ihres Aufgabengebietes sind Probleme, die in nicht geringem Ausmaß alle in verantwortlicher Position stehenden Religionspädagogen beschäftigen. Mag dies auch auf den ersten Blick als eine reichlich theoretische Angelegenheit erscheinen; die Auswirkung auf die Praxis ist ebenso bedeutsam wie vielseitig. So sah sich die „Arbeitsgemeinschaft katholischer Katechetikdozenten" veranlaßt, bei ihrer Jahrestagung in Brixen (1974) diese Frage gezielt anzugehen. Das dabei von A. Stock gehaltene Hauptreferat wie auch die den einzelnen Diskussionen vorangegangenen Kurzreferate liegen nun in diesem Sammelband vor, abgerundet durch ein Resümee des Hg., der darin vor allem Leitlinien für eine weiterführende Diskussion aufzeigen will.

Um dem mit der Reflexion dieser Thematik nicht sonderlich Vertrauten dennoch einen Anreiz für die Lektüre dieses Buches zu geben, seien einige Titel angeführt: Die fundamentaltheologische Dimension der RP (R. Sauer), RP zwischen Erfahrungswissenschaften und Theologie (H. A. Zwergel), Die Katechese und ihre Hilfsdisziplinen (W. Prawdzik), Zur Problematik von Konsistenz und Synkretismus in einer interdisziplinär orientierten RP (H. Scarbath). Es erübrigt sich fast, diesen und den übrigen Kurzreferaten zu bescheinigen, daß sie sich auf einem hohen wissenschaftlichen Diskussionsniveau bewegen und von verschiedenen Perspektiven her den angezielten Problemkreis merkbar auflichten. Dabei tut es keinen Eintrag, daß sich in diesen Beiträgen zwei Interessensrichtungen gegenüberstehen: das Interesse, den Religionslehrern und der Praxis primär verpflichtet zu sein — und das

Interesse, sich an interdisziplinärer Forschung und Auseinandersetzung als vollwertiger Partner zu beteiligen. Wenn auch das Resultat der Tagung — und damit das literarische Ergebnis der vorliegenden Referate — sich (noch) nicht in präzisen Thesen formulieren läßt und sich vorerst bestimmte Tendenzen abzeichnen, die noch weiter verfolgt werden müssen, so kann man doch dem abschließenden Wort des Hg. zustimmen: „Am Verständnis des Theorie-Praxis-Verhältnisses fallen elementare Entscheidungen nicht nur für die RP als Wissenschaft, sondern auch für das, was der einzelne wissenschaftlich Tätige tun kann und will und was in der ‚scientific community' der Religionspädagogen arbeitsteilig und kooperativ geschehen muß" (101).

Linz *Franz Huemer*

BOOK BERNHARD / POTTHOFF EGBERT, *Firmung.* Ein Vorbereitungskurs für Gemeinde, Elternhaus und Schule. (Materialien, Medien, Modelle für Katechese u. kath. RU) Handreichung für den Katecheten (39. u. 22.); Arbeitsbögen für den Firmunterricht (22.). Butzon & Bercker, Kevelaer 1975. DM 10.80 bzw. 5.20.

Die Vf. bieten einen sehr ansprechenden, durch die Praxis bereits erprobten Firmbehelf an, der sich u. a. durch folgende Vorzüge empfiehlt: Exakte Planung: Aus dem Globalziel werden die einzelnen Teilziele konsequent abgeleitet und bis ins Detail hinein entwickelt. Als Beispiel diene hiefür die Zuordnung der einzelnen Lerninhalte zu den angegebenen Lernzielen. — Gründliche Ausarbeitung: die nötigen Materialien werden bereitgestellt und darüber hinaus weiterführende Literatur erschlossen sowie Medien für die Gruppenstunden angegeben. — Pastorale Struktur: Der jeweilige Unterweisungsanteil, der den Gemeindehelfern, dem Elternhaus und dem RU zukommt, wird genau umrissen, wobei den heutigen Erkenntnissen gemäß von dem Leitgedanken ausgegangen wird: Vorbereitung und Feier der Firmung ist eine Sache der ganzen Ortsgemeinde. So soll auch der Behelf „Handreichung für den Katecheten" vor allem den Gruppenleitern das nötige theologisch-pastorale Rüstzeug vermitteln. — Schülerorientiert: gedankliche Konfrontation und Aktivitätsweckung werden in den Arbeitsbögen durchgehend angepeilt.

Offene Wünsche: Die emotionalen Lernziele (Weckung von Freude und „nüchterner" Begeisterung) sollten noch mehr hervortreten, ebenso operative Lernziele zusätzlich eingebaut werden. (Einführung in das Gemeindeleben durch schülergemäße Einzel- und Gruppenbetätigung). Vermutlich wird es aber nicht zuletzt vom Geschick und wachen Spürsinn der Gruppenleiter abhängen, ob und wieweit diese beiden Lernziele erreicht werden können.

Linz *Franz Huemer*

FEIFEL / LEUENBERGER / STACHEL / WEGENAST (Hg.), *Handbuch der Religionspädagogik.* Bd. 3 (482.) Mohn, Güterslohe/ Benziger, Einsiedeln 1975. Ln. DM 56.—, sfr 65.—.

In diesem Schlußband werden 4 Problemkreise thematisiert: Bildung und Erziehung als Aufgabe der Kirche; Religionspädagogik der Sakramente, des Gottesdienstes und der Spiritualität; Erziehungs- und Bildungsbereiche in kirchlicher Verantwortung; Religionspädagogische Aufgaben in besonderen Lagen. Die Besprechung muß sich auf wesentliche Gehalte beschränken.

Im 1. Teil behandelt *E. Feifel* den Zusammenhang von Glaube und Bildung, wobei heute eine ständige Auseinandersetzung mit der modernen Erziehungswissenschaft, aber auch den andern Humanwissenschaften gefordert ist. Grundlegend ist die Erkenntnis, daß Glaube sich in Lernprozessen manifestiert, auch wenn er in ihnen nicht aufgeht, weil das Ineinander von Gottes zuvorkommender Gnadentat und freier menschlicher Entscheidung ihn unverfügbar macht. Entscheidend ist aber die Feststellung, daß Theologie nicht auf emanzipatorische Tendenzen des Christentums — Erlösung als politische Befreiung! — reduziert werden darf. Ein weiterer Punkt behandelt die Funktion der Gemeinde für Bildung und Erziehung und streift kurz die Problematik einer kirchlichen Katechese — es gibt eben noch keine fertigen Rezepte dafür. Was die Sozialgestalt der Kirche betrifft, ob in Zukunft die Gemeindekirche die Volkskirche ablösen wird, sagt F. mit Recht, daß diese Alternative zu Unrecht hochgespielt wurde. Es wird auch in Zukunft eine Vielzahl kirchlicher Gruppen geben: Nicht bloß den Kern, der aus Entscheidung zur Kirche sich Bekennenden, sondern auch solche, welche die Kirche als eine Art Service für die verschiedenen Bedürfnisse des Lebens betrachten und wahlweise davon Gebrauch machen. *G. Stachel* erörtert ein weiteres Spannungsfeld kirchlichen Lebens, das durch die Pole Orthodoxie und Orthopraxie gekennzeichnet ist. Auch hier darf es keine Einseitigkeiten geben. Konsequent führt dann *R. Leuenberger* die Thematik weiter zu den ökumenischen Aspekten der religiösen Erziehung; angeschlossen ist eine rp. Theorie politischen Handelns.

Im 2. Teil beschränken sich die Autoren auf wesentliche Fragen. Das führt da und dort zu fragmentarischen Darstellungen, wozu vielleicht die Fülle des Stoffes zwang. Oder hat man sich mit der Herausgabe des Werkes zu sehr beeilt? So wirft z. B. die Thematik „Gewissensbildung" sehr wenig ab für eine praktische Arbeit. Auch acht Seiten kath. „Eucharistische Erziehung", oder gar nur

vier Seiten evang. „Erziehung zum Abendmahl" scheinen doch zu knapp bemessen zu sein. Bei der Taufe werden vor allem die Probleme behandelt, die sich aus der Spendung im Kindesalter ergeben, dazu heutige Tendenzen und Versuche, neue Wege der Tauferziehung zu finden. Sehr gelungen scheint mir die Darstellung der Bußerziehung zu sein, die gerade von Seelsorgern gründlich studiert werden sollte, wenn wir nicht wieder bei einem unfruchtbaren verkürzten „Beichtenlernen" landen wollen, was durch die Fixierung der Erstbeichte vor der Erstkommunion erneut droht, besonders wenn sie schon in den Advent der 2. Schulstufe hineingestopft werden soll. In der Darstellung des Firmsakramentes wird neben den herkömmlichen Problemen um das Eigentliche dieses Sakramentes vor allem die Ansetzung des Firmalters kritisch überlegt. Als sehr interessanter ökumenischer Beitrag dürfte eine Darstellung der evang. Konfirmation, mit ebensovielen schwierigen Fragen angesehen werden. Anschließend werden Modelle der Kindergottesdienste besprochen. Es ist klar, daß diese nicht einfach nach dem Schema der Erwachsenengottesdienste ablaufen können. Vorschläge werden gemacht. Als eine Widmung für Kl. Tilmann, den um viele Fragen des spirituellen Lebens in rp. Sicht hochverdienten Religionspädagogen, schließt *G. Stachel* diesen Teil mit der Gebets- und Meditationsthematik ab. Was Beten sein soll, wird gezeigt, die gegenwärtige Situation beleuchtet, die von einer Gebetslosigkeit weiter Kreise bis zu neuen Formen des Betens weist. Meditation mit Kindern und Jugendlichen beschließt diesen Abschnitt.

Im 3. Teil wird die zentrale Aufgabe der Familie in der religiösen Erziehung herausgestellt, dann die kirchliche Kindergartenarbeit und Vorschulerziehung kurz umrissen. Die Bedeutung der Bibel auch im heutigen Kontext eines problemorientierten RU wird gewürdigt und kurz methodisch aufgezeigt. Ein Abschnitt, den konfessionellen Schulen gewidmet, greift das Problem nur kurz auf. Jedenfalls dürften die Probleme zu keinem vorschnellen Aufgeben dieses wichtigen Bereiches kirchlicher Aktivität führen, sosehr man sich neue Formen überlegen müßte. Kirchliche Jugendarbeit und Erwachsenenbildung sind 2 wichtige weitere Abschnitte. Die Situation mag auch hier sehr entmutigend sein, neue Wege müssen immer gesucht werden. Was die Erwachsenenbildung anlangt, so muß klar erkannt werden, daß der Weg zum Kind über die Erwachsenen, die Eltern, führt. Daher sind die verschiedenen Formen kirchlicher Katechese zuerst Erwachsenenkatechese. 13 Seiten werden dem Thema „Kirche und Massenmedien" gewidmet, da kann natürlich nicht viel gesagt werden zu diesem umfangreichen Thema.

Der letzte Teil des Werkes behandelt Themen zur kirchlichen Heimerziehung, bringt einen rp. Beitrag zur Behindertenpädagogik und schließt mit 13 Seiten über Sozialarbeit. Mit Absicht nenne ich in dieser Besprechung wiederholt Seitenzahlen. Sie zeigen die Problematik dieses sehr beachtlichen und zweifelsohne empfehlenswerten Werkes an. Es ist eine reiche Fundgrube, wenn man sich orientieren will. Für genauere Studien reicht das Gebotene oft nicht aus; das beigefügte Literaturverzeichnis mag da ein gewisser Ersatz sein.

Linz *Sylvester Birngruber*

NEIDHART WALTER / EGGENBERGER HANS (Hg.), *Erzählbuch zur Bibel.* Theorie und Beispiele (384.) Benziger, Einsiedeln/ Kaufmann/TVZ, Zürich 1975. Snolin DM 21.50, sfr 24.50.

Das Buch hat 2 Teile, einen kürzeren über die Theorie des Erzählens, für den die beiden Autoren verantwortlich zeichnen, und einen längeren Teil, ca. 40 Erzählbeispiele beinhaltend, die von verschiedenen Autoren verfaßt wurden, die aber nicht unbedingt der im 1. Teil dargelegten Erzähltheorie entsprechen. Die Beispiele sind für den schulischen und außerschulischen Bereich verwendbar und berücksichtigen die Altersstufe von 5—12 Jahren.

Die Erzähltheorie beschäftigt sich mit der Möglichkeit und den Schwierigkeiten einer kindlichen Aufnahme von biblischen Inhalten durch das Mittel „Erzählung", weiters mit der Vorbereitungsarbeit des Lehrers vor dem didaktischen Einsatz einer Erzählung (wichtig der Hinweis, daß sich die Vorbereitung nicht erübrigt durch ein mögliches „Erzähltalent"). Der Lehrer hat eine phantasiereiche Erzählarbeit zu leisten, muß sich einfühlen können und trotzdem theologisch sachlich bleiben. Schließlich werden bestimmte Regeln der Erzählkunst genannt, wie etwa die Verwendung der direkten Rede, der konkrete Erzählbeginn, ein bewußtes Wiederholen von bestimmten Aussagen u. a. Für den alltäglichen Gebrauch ist diese knappe Einführung sicherlich verwendbar. Bedenklich ist eine nicht ganz genaue Abgrenzung der literarischen Form „Erzählung" oder „Geschichte" von artverwandten, wie z. B. „Sage", „Abenteuergeschichte", „Legende". Außerdem wird wohl zuwenig beachtet, daß geschriebene Erzählungen nicht identisch sind mit rein mündlich gefaßten und weitergegebenen Erzählungen. Sicherlich kann man die im Buch angeführten Beispiele nicht einfach kopieren, man kann sie eben nur als Beispiele, als Modelle verstehen.

Die im 2. Teil aufgenommenen Erzählbeispiele sind nach ihrer Funktion geordnet. Es sind durchwegs Erzählbeispiele mit biblischem Inhalt bzw. zur biblischen Welt. Sie umfassen: Umweltgeschichten (zur Erhellung geographischer, religionsgeschichtlicher u. a. Verhältnisse gedacht), Geschichten zur litera-

rischen Ursprungssituation (es geht um die oft wichtige Entstehung eines biblischen Textes), Rahmengeschichten (veranschaulichen das Problem der Geschichte) und Verlaufsgeschichten (die uns geläufigste Form von biblischen Erzählungen). Die Autoren dieser Erzählungen sind zum größten Teil schon durch eigene Erzählsammlungen bekannt. Zum Teil enthalten die Beispiele auch „Vorbemerkungen" für die didaktische Verwendung, für die Zielsetzung der Erzählung.
Der in der Praxis Tätige, der Religionslehrer wie der Seelsorger, wird in diesem Buch genug Anregungen und Beispiele vorfinden, wie er mit dem Mittel „Erzählung" arbeiten kann, auch wenn im theoretischen Teil einiges geklärt oder vervollständigt werden müßte. Das Buch könnte auch durchwegs zur eigenen Weiterarbeit anspornen. So gesehen ist das Buch für den religionspädagogischen Arbeitsbereich ein Gewinn und besonders dem Praktiker zu empfehlen.
Salzburg *Karl-Heinz Kritzer*

COMENIUS-INSTITUT MÜNSTER / DEUTSCHER KATECHETENVEREIN MÜNCHEN (Hg.), *Christliche Erziehung in Europa.* Bd. 1: *England.* (128.); Bd. 2: *Niederlande.* (154.) Calwer, Stuttgart/Kösel, München 1975. Kart. DM 15.80 bzw. 19.80.

Jeder Band ist nach dem gleichen Themenraster angelegt: Verhältnis Kirche — Staat — Schule. Religiöse Erziehung im Vorschulalter. RU innerhalb des allgemeinen Schulwesens. Spezielle kirchliche Glaubensunterweisung bei Kindern und Jugendlichen. Organisierte kirchliche Jugendarbeit. Ausbildung und Fortbildung der Religionslehrer und Katecheten. Schwerpunkt: Schulischer RU.
Bd. I. In England haben die Kirchen bis weit ins 19. Jh. die alleinige Verantwortung für das Schulwesen getragen. Die Mitverantwortung des Staates hat sich seit 1832 in finanziellen Zuwendungen zu manifestieren begonnen. Diese betragen derzeit rund 80 Prozent sämtlicher Kosten, und die Kirchen selbst sind sich darüber im klaren, daß die Rate nicht mehr wesentlich erhöht werden darf, wenn die Selbständigkeit gewahrt bleiben soll. Besondere Pionierarbeit haben die katholische und die anglikanische Kirche beim Aufbau der pädagogischen Hochschulen geleistet (Colleges of Education). Von den 160 Institutionen sind 49 christliche Gründungen.
Das Schulgesetz von 1944 schreibt Religionsstunden und Morgenandachten vor, doch ist das Prinzip der Freiwilligkeit für Eltern (Anmeldung der Kinder) und Lehrer (Erteilung des RU bzw. Teilnahme an der Andacht) gewahrt. Die örtlichen Schulbehörden (Kuratorien) erstellen auch für den RU die Lehrpläne, was in der durch geringe Zentralisierung der Entscheidungsbefugnisse charakterisierten englischen Schulsituation nicht anders denkbar ist. Probleme ergeben sich aus der geringen Zahl qualifizierter Religionslehrer und dem — nicht zuletzt durch Einwanderung — zunehmenden weltanschaulichen Pluralismus, der den RU nicht selten zu einer Art humanistischer Kultur- und Menschenkunde verblassen läßt.
Bd. II. Das Verhältnis zwischen dem Staat und den vielen Kirchen ist durch vollkommene Religionsfreiheit, aber auch durch vollständige Trennung zwischen Kirche und Staat gekennzeichnet. Staatsschulen und Privatschulen (konfessionelle wie neutrale) sind im Hinblick auf Status und Finanzierung prinzipiell gleichgestellt. Die staatliche Schulaufsicht wacht bei Privatschulen lediglich darüber, daß sie ihre eigenen Regelungen, Programme und Stundenpläne einhalten. Auf Unterrichtsverlauf und Ernennung von Lehrkräften hat sie keinen Einfluß. In diesen Schulen gibt es neben dem RU auch Morgen- und Abendandachten und die Feier der großen christlichen Feste.
In den öffentlichen Schulen ist es den Kirchen erlaubt, in eigener Verantwortung RU zu erteilen. Dieser muß in den weiterführenden Schulen (nach der sechsjährigen Elementarschule) außerhalb des Stundenplanes gegeben werden, was verständlicherweise ungünstige Folgen hat. Eine wichtige Ausnahme stellen die Pädagogischen Akademien dar: in ihnen werden von den Kirchen auf Grund alterworbener Rechte religionspädagogische Kurse erteilt, in denen auch die Lehrbefähigung erworben werden kann.
Die Reihe wird nach ihrem Ausbau ein fundiertes Basiswerk der vergleichenden Erziehungswissenschaft darstellen.
Linz *Rupert Vierlinger*

HOMILETIK

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.—.

Laut Untertitel versteht sich das Buch zunächst als pastoralgeschichtliche Untersuchung. Doch es will mehr sein und ist es in der Tat, nämlich: pastoralsystematische Abhandlung mit Perspektiven wie: Verkündigungsamt der Kirche, Predigttheorie, Predigtrecht und Predigtpraxis samt gegenseitigen Verkettungen. Daneben besteht ein ganz aktuelles Anliegen — was auch im Unterton des Haupttitels zum Ausdruck kommt: Die gegenwärtigen Positionen bezüglich Laienpredigt. Insofern hat das Werk im Auge, wie heutige Beurteilung der Laienpredigt (vgl. die unterschiedlichen Stellungnahmen auf der Deutschen Synode 1972—1975) einerseits verständlich gemacht, anderseits als Stadium eines Entwicklungsprozesses begriffen werden kann, der nicht auf der Stelle treten darf.

In diesem Koordinatensystem geht Vf. seine historischen Darlegungen in verschiedenen Anläufen an. Die Zeit des 12./13. Jh. ist dabei insofern von entscheidender Wichtigkeit, weil hier das Problem mit nachhaltiger Brisanz auftritt und sich von daher entscheidende Weichenstellungen der Neuzeit, z. B. auch des CIC, herleiten. Um die Wellenbewegung in etwa zu skizzieren, sei auf Themen verwiesen, wie: Ketzerproblem der damaligen Zeit, Waldenser, Predigt als Funktion des Pfarramtes, Streit zwischen Mönchen und Regularklerikern um das Predigtrecht, Auffassung des „Laien" im damaligen Gesellschafts- und Kirchensystem (vir saecularis, subditus, illiteratus), Franz von Assisi, Mendikantenpredigt, Funktion und Betätigung der Laienbruderschaften, Entfaltung des Predigtamtsbegriffs (Fixierung der Position: Predigtamt nicht an Priestertum gebunden) und Gründung eigener Prädikaturen.

Vf. geht diesen Problemen nicht einäugig nach, sondern versucht die jeweiligen Positionen gerecht aus der Zeitlage zu interpretieren. Bei diesem Prozeß tritt natürlich zutage, daß die entstandenen Kompromisse (z. B. Predigtverbote) in entscheidendem Maße von den Zeitumständen, u. a. von Spezialaufgaben, aber auch von Mißständen her, bestimmt sind. Das gibt ihm das Recht, zu fragen, ob entsprechende „Vereinbarungen" auch dann so bleiben müssen, wenn sich die Umstände entscheidend geändert haben. Und darin muß man ihm (von der Methode her) recht geben. Zumindest ist zu ersehen, daß damals zahlreiche Lösungen von „pragmatischen" Faktoren bestimmt sind. Solches Vorgehen liegt beim Auftreten veränderter Situation auch zu anderen Zeiten, nicht zuletzt heute nahe. In welche Richtung diese Schritte gehen sollten, kommt m. E. kompakt im folgenden Kernsatz heraus (367): „Heute geht es nicht darum, wer verkündigen *darf*, sondern wer verkündigen *kann*, und wie Kompetenz in diesem geistlichen Sinn erworben werden könne." Welche Bandbreite möglich erscheint, wird deutlich genannt (370).

Wertet man alle Aspekte, so ist zu sagen, daß das Werk ein treffliches Beispiel darstellt, wie historische Arbeiten, ohne ihr eigentliches Genre zu verlieren, einerseits etwas vom heißen Atem der Kirche auch in früherer Zeit mitteilen, anderseits zugleich gegenwartsaktuell sein können. Das bedeutet zunächst: wie Geschichte den Hintergrund abzugeben vermag für gegenwärtige — hier praktisch-theologische — Aspekte und zum andern Fingerzeige zur Lösung anbietet. (Ausdrücke wie „Vormesse", vgl. S. 100, beim auch liturgisch ausgewiesenen Vf. vorzufinden, hat Rez. nicht „erbaut"!) Was bei der Gesamtbeurteilung besonders wichtig ist: Historische Prozesse bzw. Entscheidungen müssen aus dem Kontext verstanden werden, um ihre Argumentationsspitze zu erkennen und falsche Deutungen zu vermeiden. Nur so entgeht man der Gefahr, sie als Geschütz aufzufahren, das Schüsse in die falsche Richtung abgibt. Daß daraus auch für die Gegenwart „zu lernen" ist — wer will das „überlesen"?

Bamberg *Hermann Reifenberg*

WEHRLE PAUL, *Orientierung am Hörer*, Die Predigtlehre unter dem Einfluß des Aufklärungsprozesses. (Studien zur prakt. Theologie, hg. v. Feifel/Paul/Stachel, Bd. 8) Benziger, Einsiedeln 1975. Kart. lam. sfr 29.80.

Doktorvater E. Feifel sieht Wert und Reiz der ihm vorgelegten Dissertation „darin, daß sie ein zurückgegangenes Interesse an pastoralgeschichtlicher Forschung durch den interessanten Versuch der unmittelbaren Zuordnung von historisch-kritischer Analyse und der an empirischen Fragestellungen orientierten Gegenwartsproblematik zu überwinden sucht und dabei ein modernes Methodenrepertoire als tragfähige Brücke zwischen Vergangenheit und Gegenwart ausweist" (11). Rez. erkennt in diesem Methodenrepertoire die Denk- und Arbeitswege des Instituts für Katechetik und Homiletik wieder und freut sich, daß diese praxisorientierten Wege zu wissenschaftlichen Ergebnissen führten. Die Nähe zur Praxis gibt der historischen Arbeit in der Tat besonderen Reiz. Geht es zunächst um die promotionelle Pflichtübung, einen historischen Gegenstand, und zwar Predigt und Homiletik der Aufklärung in der Donaumonarchie, kunstgerecht darzustellen, so machen die angewendeten Kategorien und Methoden das Elaborat doch zu einer Art Spiegel, in dem die homiletische Gegenwart reflektiert werden kann. Zugleich geschieht dabei Aufwertung und Rechtfertigung der oft geschmähten Aufklärungspastoral und -theologie, deren kirchengeschichtliche Bedeutung allerdings noch deutlicher zutage getreten wäre, hätte man sie ausführlicher mit der katholischen Barockpredigt verglichen.

München *Winfrid Blasig*

SPIRITUALITÄT

BLANK JOSEF / WELTE BERNHARD, *Geschenkte Zeit.* Meditationen. (69.) Herder, Freiburg 1975. Kart. lam. DM 8.80.

Zwei zu verschiedenen Anlässen geschriebene und auch getrennt veröffentlichte Arbeiten hat der Verlag hier zu einem ansprechenden Meditationsbändchen vereinigt. Beide beginnen mit dem bekannten Augustinus-Zitat: „Wenn niemand mich fragt, weiß ich wohl es [was Zeit ist], wenn aber jemand mich fragt..." Der Freiburger Religionsphilosoph gibt von hier aus vor dem Hintergrund der alltäglich sich uns eher verbergenden Zeit eine behutsame Phänomenologie unserer Ausrichtung auf die Zukunft, unseres Lebens und Gelebtwerdens im Jetzt und der Macht des Gewesenen — wie überhaupt das Gewe-

sensein das „Künftigste alles Künftigen", die einzig sichere Zukunft von allem ist (23). Die Besinnung sammelt sich im Bedenken des Augenblicks: als des unmittelbaren Bevorstands und Andrangs einer Entscheidung oder der bewegenden Erfahrung eines eben geglückten Werks. Ein, *der* Fall von beidem ist der Tod. Und W. schließt mit dem Hinweis auf das Angebot des Glaubens, ihn und die Zeit überhaupt als Ankunft erfüllender Ewigkeit zu erblicken.

Hier setzt der Saarbrücker Exeget mit seinem Beitrag ein, dessen Titel der Schrift den Namen gab. Kosmische wie anthropologische (erlebte) Zeit sind nach dem Zeugnis des AB Gabe und Verfügung Gottes. In einer Welt, die das nicht wahrhaben und sich nicht fügen will, erscheint Jesus. Er verkündet und bringt die Fülle der Zeit eben darin, daß er völlig in und aus Gott und seinem steten Zu-spruch lebt. Daraus kann nun auch der Christ Zeit haben und sie sich für andere nehmen. Der Glaube macht ihn in den Zwängen der Zeit frei, und in solch geschenkter Freiheit ist ihm das Dunkel Licht genug. — Meditation gehört etymologisch — als „ermessen" — ins Wortfeld von Maß und so selber zur Zeit. Zwiefach wird hier deren Maß sichtbar — und darin das uns Zugemessene.

Frankfurt/M. *Jörg Splett*

PILZ JOSEF A., *Alles ist einmal Ankunft.* Meditationen. (56.) Carinthia, Klagenfurt 1975. Kart. S 42.—, DM 6.50.

Pilz' Sprache hat die Metamorphose modernen Schreibens hin zum Schwierigen und Intellektuellen mitgemacht. Er schreibt „wider die falschen Propheten einer formlosen Autonomie" (21). Die scheinbare Formlosigkeit mancher neuer Sprachversuche hat ihn aufmerksam gemacht, daß Formlosigkeit „so ganz ohne Transzendenz" ist (21). Sie „verheißt grenzenloses Glück durch Entformung" (21). Dagegen liegt das „Geheimnis des Glücks aber ... inmitten der Form" (22). Womit gesagt ist, daß die trockene Beschäftigung mit dem Formalen ins Wesentliche führt: konkret auf das Buch angewendet: daß die Beschäftigung mit der Form der Gebete und Meditationen zum wesentlichen Dialog mit Gott führt.

Pilz geht den Weg über die Form: So greift er zum Beispiel das Bild vom Herbst und von der Ernte auf (26 f), um ganz unsentimental vom Scheitern des Menschen zu sprechen; so kommt er in die Nähe des asiatischen Kurzgedichtes mit der gelassenen Lebendigkeit seiner Bilder (29) und verwendet im selben Text gleich zweimal den Stabreim; so findet er eine Kurzformel des Glaubens auf drei Wesensfragen: Woher kommen wir? Wer sind wir? Wohin gehen wir? (30); so nimmt er die Phrasen der Bildbeschreibung als Metaphern für die Leere der Zwischenmenschlichkeit; so wird in der Sprache der Wirtschaft der Konkurs der menschlichen Person angemeldet; und im Gedicht, das dem Band den Titel gegeben hat, wird in nicht zu Ende geschriebenen Sätzen angespielt auf ein Spektrum von Lebensmöglichkeiten, das von menschlicher Zusammenarbeit über die Liebe bis zum Gottesdialog reicht; der Text bleibt offen, schwingend auf Transzendenz. Alle Texte Pilz' bleiben offen. Auch wo sie in die scheinbare Aussichtslosigkeit des Lebens führen, bricht die Möglichkeit zu leben, die Transzendenz ein, so daß sie Licht und Schatten wirft.

2 Teile hat der Band: im 1. geht es um die Situation des Menschen — er heißt „Menschliches Wort" — manchmal in hilfloser Aussichtslosigkeit, manchmal in literarischer Nichtbewältigung des Themas, meist aber in treffender existentieller Tiefe. Der 2. Teil heißt „Gottmenschliches Wort", wohl deshalb, weil er seine Leitsätze aus der Schrift nimmt. Pilz zitiert die Sätze und stellt seine religiöse Erfahrung dazu und schafft so neuerlich Schrift. Er erringt Worte, die Wirklichkeit stiften. Dort, wo er diese Worte nicht errungen hat — auch das gibt es in dem Buch —, hätte er besser manchen Text ausgelassen, aber das sind nur wenige. Sonst hält er sich an sein selbstgestelltes Motto: „Schreiben soll man mit Blut oder in Mystik oder Schweigen" (38). Und es lohnt sich, mit den Texten den Weg der Meditation zu gehen, bis man sich die Hände blutig reißt, um im Bild zu bleiben, bis statt Wasser Blut herauskommt, bis wir statt zur Phrase zum Wort vorstoßen, das uns in unvergängliches Leben einstiftet.

Linz *Rainer Kerndl*

TANNEN URSULA, *Bis Deine Schöpfung in Erbarmen flammt.* (64 S., 8 Bildtafeln) Echter, Würzburg 1975. Paperback S 90.90.

Das Buch enthält groß gedruckte Texte zwischen Gedicht und Gebet, zwischen Pathos und Kitsch. Zumeist überwiegen überwältigt gestotterte Wortkombinationen und Satzfetzen, auf die die Antwort Gottes ebenso fetzenhaft erteilt wird. Anflüge von Prophetie und Apokalyptik werden sprachlich nicht bewältigt. Uneingeholtes Vorbild scheint Ingeborg Pacher zu sein. Sie ist sprachmächtiger. Darüber vermag das Buch mit 6 sehr lyrischen Fotos nur schlecht hinwegzutrösten. In ihrem Sprechen bleibt T. bei sich und Gott. Sie findet den Weg zum Mitmenschen nicht. Nur einmal schreit sie nach dem anderen (S. 60, „Einen Menschen nur ... Einen einzigen") und erteilt sich im Namen Gottes gleich einen strengen Verweis („Bin ICH dir nicht genug"). Es handelt sich bei solchem Beten um gedruckte Einsiedlerideen, egoistische Gebetserotik. Von Gott läßt sich die Sprecherin zumeist „Geliebte" nennen, die aber nicht zur Liebe durchbricht, die sie am

Mitmenschen verwirklichen würde. Umgekehrt geht Ingeborg Pacher vor: sie übersteigt menschliche Erotik auf Gott hin.
Ich mag das Ganze nicht Gebetsliteratur nennen, denn Literatur hat im wesentlichen mit zwischenmenschlicher Kommunikation zu tun, mit dem Mitmenschen kommuniziert die Autorin aber nicht. Die Frage ist, ob sie dann mit Gott kommunizieren kann.
Linz *Rainer Kerndl*

ENOMIYA-LASALLE HUGO M., *Zen-Meditation.* Eine Einführung. (164 S., 16 Bildtafeln.) Benziger, Einsiedeln o. J. Brosch. DM/sfr 19.80.

Über 45 Jahre wirkt der Jesuit Lassalle schon in Japan. Seine Funktion als Novizenmeister, Provinzial, Professor der Sophia-Universität in Tokio, markieren grob seinen Wirkungsbereich. Bewegt vom Wunsch, den japanischen Menschen für Jesus und seinen Weg zu gewinnen, erkannte er früh die Voraussetzung dazu: die Kenntnis der inneren Geisteshaltung der japanischen Kultur. Diese ist tief geprägt von der Haltung des Zen-Buddhismus. L. wagte es, sich als kath. Priester unter die geistige Führung bekannter Zen-Meister zu stellen und erkannte in jahrelanger strenger Übung der inneren Versenkung die spirituellen Hintergründe des japanischen Menschen und zugleich die Fruchtbarkeit dieser Versenkungsübung für das tiefere Verstehen seines christlichen Glaubens.
1961 begann er im kleinen Kreis mit der Einführung seiner Christen in die Übung der gegenstandslosen Meditation (der bildlosen Kontemplation des Seins) und errichtete 1968 das erste christliche Zen-Zentrum Japans in einem ruhigen Bergtal im Großraum von Tokio. Aus seinen Initiativen in Europa entwickelte sich inzwischen auch hier eine Meditationsbewegung, die 1975 sich ein eigenes Haus schuf im Meditationszentrum Tholey/Saar. Dieses Buch kann als Grundeinführung in seine Zen-Exerzitien gelten, die L. in ganz Europa vom August 1975 bis April 1976 halten wird. Er stellt in dieser Einführung das für die Praxis der Meditation Wichtige zusammen, indem er das in seinen früheren Büchern Gesagte knapp zusammenfaßt und theologisch weiterführt, darin auch auf viele Fragen antwortend, die immer wieder von Übenden wie Skeptikern an die Praxis des Zen gestellt werden.
In einem ersten Schritt beleuchtet das Buch den religiösen und geschichtlichen Hintergrund des Zen, den Buddhismus, das Verhältnis des Zen zum Yoga und die geschichtliche Entwicklung des Zen in China. Es folgt eine präzise Anleitung zum Vollzug der Zen-Meditation (Zazen), die für alle gedacht ist, die ohne Lehrer oder Meister üben möchten und müssen. L. geht dann auf die Wirkungen des Zen ein, auf die zentrale Bedeutung des Zanmai (völlige innere Stille), die auftretenden Störungen und die Entwicklung meditativer Kräfte der Sammlung, die Stärkung der Intuition und das innere Ziel des Zen, die Erleuchtung (Satori). Hier setzt dann ein Vergleich ein mit spirituellen Übungsweisen im Christentum. Entschieden weist er die immer wieder aufgestellte Behauptung zurück, daß christliche Meditation gleichbedeutend sei mit gegenständlicher Meditation. Diese sei offensichtlich typisch für die westliche Leistungsgesellschaft, jedoch nicht für christliche Spiritualität, die schon immer die übergegenständliche Kontemplation (ohne Gedanke und ohne geistige Vorstellung, in völliger innerer Ruhe und Präsenz) gekannt und geübt habe.

Im Anschluß an die „Wolke des Nichtwissens" (Grünewald, Mainz ²1975) klärt er die Frage, wann man von der gegenständlichen Betrachtung und Meditation zur übergegenständlichen überwechseln darf. Diese Ausführungen, verbunden mit seinen Vorschlägen zur Kombination von Zen und Betrachtung dürften für viele besonders hilfreich sein. Er empfiehlt die Übung des Zen in zweifacher Weise, 1. als Vorbereitung für die christliche Betrachtung, also als Entleerung von Hemmungen und Zerstreuungen, und 2. als reine christliche Kontemplation. Als Hinführung zu einer immer mehr das Gegenständliche überschreitenden Weise gibt er Übungen an, z. B. die Identifikation mit dem Gegenstand der Betrachtung, die Wiederholung eines Schriftwortes, das Sich-Einlassen auf seelische Bilder, die Übung des Jesusgebetes. Die sich anschließende psychologische Interpretation der mystischen Erfahrung schließt sich an die Forschungen des Bremer Psychotherapeuten Carl Albrecht an. Die kurzen Gedanken lassen den Reichtum und die präzise Wissenschaftlichkeit der Werke Albrechts ahnen und machen deutlich, daß keiner, der heute Meditation gibt, am Studium seiner beiden Grundwerke vorbeikommt (Psychologie des mystischen Bewußtseins, Bremen 1951, Das mystische Erkennen, Bremen 1958).

Das Buch wird abgerundet mit dem Bericht eines Zensymposions, das anläßlich der Verleihung des theol. Ehrendoktorates der Universität Mainz an P. Lassalle mit Vertretern beider Fakultäten 1973 gehalten wurde. Es ging um 3 Fragen:

1. Wo und auf welche Weise wird bei uns im Stil des Zen meditiert? 2. Wie interpretieren bzw. kritisieren europäische Christen die Übung des Zazen? 3. Wie wirkt sich das Zazen auf den christlichen Beter und Liturgen aus? Die Beiträge machten deutlich, vor welche Aufgaben der Integration und auch der Konfrontation wir heute gestellt sind im Suchen nach einer echten Innerlichkeit, nach einem echten Weg der Ver-

wandlung hin zu der mit uns gemeinten Gestalt.
Um das Buch würdigen zu können, muß man den Untertitel ernst nehmen. Zur Auseinandersetzung mit den theologischen und anthropologischen Fragen, die im Hintergrund dieser für die Praxis gedachten Ausführungen stehen, wird man andere Bücher zu Rate ziehen, vor allem auch sein Werk über den Zenbuddhismus, das aber nach den Aussagen des Vf. selbst korrekturbedürftig ist. Die sich heute schnell wandelnde theologische und anthropologische Situation ist zugleich ein Zeichen dafür, daß das Ringen um das Verständnis nicht stagniert, sondern kräftig voranschreitet. Dem Buch ist weite Verbreitung zu wünschen, damit Menschen durch es angestoßen werden für die Übung und sich dem Problem persönlicher Reifung als Christen in unserer heutigen Zeit ernsthaft stellen.
Tholey/Saar *Willi Massa*

PFLEGER KARL, *Lebensausklang.* (198.) Knecht, Frankfurt/M. 1975. Kart. lam. DM 24.—.

Das Buch gibt uns Einblick in das reiche schriftstellerische Schaffen K. Pflegers, des inzwischen verstorbenen elsässischen Dorfpfarrers, der sein Leben lang von einer unstillbaren „Neugier" nach dem Sinn aller Wirklichkeit und besonders des menschlichen Lebens getrieben war. „Mich haben nie andere Rätsel interessiert als jene, die das Leben und der Tod, Gott und die Welt, Wissenschaft und Glaube mir aufgaben." Das Buch enthält zuerst den Bericht über die dem Vf. gebotene Feierstunde anläßlich der Verleihung des Oberrheinischen Kulturpreises in Basel. Daran schließen sich die letzten Aufsätze, in denen Pfleger uns an seinen geistigen „Entdeckungen" teilnehmen läßt. Wir erfahren von seiner Vorliebe für Theilhard de Chardin und die russischen Denker und von den ihn tief erregenden neuesten Forschungen auf dem Gebiete der Parapsychologie. Alles wird in einer überaus anregenden und gut verständlichen Sprache dargeboten.

HARDIK LOTHAR / HÄCKER ETHELBURGA (Hg.), *Geistliches Vermächtnis I.* (Wandlung in Treue, Bd. 16) (89.) Coelde Werl/Westf. Brosch. DM 11.80.

Wir haben hier die Referate vor uns, die auf den Studientagen der franziskanischen Arbeitsgemeinschaft 1974 gehalten wurden. Sie bewegen sich um einige Hauptgedanken des „Großen Testamentes", das Franziskus seinen Brüdern hinterlassen hat. Nach einer Einführung in dieses Vermächtnis werden Themen behandelt, die auch außerhalb der Ordensfamilie von aktueller Bedeutung sind. So ist die Rede von „vertikaler und horizontaler" Frömmigkeit und vom Sinn der Anbetungsfrömmigkeit. Erfreulich nüchtern wird über „visionäre und pseudovisionäre Tendenzen in der heutigen Frömmigkeit" berichtet. Ebenso geht es wohl jeden an, was über „Verschiedene Weisen der Gegenwart Christi" oder über die „Begegnung mit dem Herrn in Sakrament und Wort" gesagt ist.
Zams *Igo Mayr*

LITURGIK

REHLE SIGHILD, *Missale Beneventanum von Canosa* (Baltimore, Walters Art Gallery, MS W 6). (Textus patristici et liturgici, Inst. Liturg. Ratisbonense, 9) (194.) Pustet, Regensburg 1972. Ln. DM 28.—.

Die Edition dieses süditalienischen Codex aus der 2. Hälfte des 11. Jh. ist außerordentlich verdienstlich. Bringt sie doch eine Unmenge Liturgiegut bei, das in den älteren Sacramentarien nicht enthalten ist und einen relativ selbständigen Zweig der westlichen Entwicklung neben dem römisch-fränkisch-römischen Liturgieaustausch auf Grund des Sacramentarium Hadrianum darstellt. Ob der sehr direkte Editions-Titel Missale Beneventanum ganz zutrifft, sei dahingestellt. Denn es wird hier doch nicht so sehr der kampanisch-beneventanische Gottesdienstbrauch tradiert als vielmehr — wie die Sonderfeste zeigen — der apulische um Canosa, näherhin wahrscheinlich in einem Benediktinerkloster in der Nähe des Monte Gargano mit dem Michaels-Wallfahrtsort. Trotz der — eigentlich nur politisch — egalisierenden Normannenherrschaft blieb gerade in Apulien und im gegenüberliegenden Dalmatien die Magna Graecia sehr viel länger (ich meine fast bis heute) präsent als in Campanien, was sich z. B. deutlich in den Festen der depositio scti Constantini imperatoris oder derer beati Joannis Constantinopolitani episcopi widerspiegelt, die Benevent kaum gefeiert hätte. Auch die besonders in Dalmatien übliche langzeilige Schreibweise im Gegensatz zur zweikolumnigen in Süditalien gibt zu denken. Daher würde ich doch ein wenig vorsichtiger sein, den Codex schlechthin für die kampanische Liturgie zu beanspruchen, die sich wohl im Missale VI, 33 des Erzbischöflichen Archivs in Benevent greifen läßt; vielleicht auch noch in den Fragmenten von Zürich/Peterlingen/Luzern (ed. Dold), freilich auch um 1000 in Bari, also ebenfalls in Apulien, geschrieben. Ob sie letztlich alle (nach Kl. Gamber, der ja sehr zuschreibungsfreudig ist) auf den heiligen Paulinus von Nola († 431) zurückgehen, der nach dem Zeugnis des Gennadius ein Sakramentar verfaßt hat, scheint mir noch unsicherer. Der Austausch und Wandel der Sakramentar-Libelli durch 6 Jh. war sicher ungemein vielfältig und ist daher heute nur noch schlecht greifbar. Jedenfalls ist diese Hs aber ein höchst interessantes Beispiel der frühen Missalien, die im Zusam-

menhang der unterdessen allgemein üblichen mönchischen Privatmessen aufgekommen sind. M. E. könnte es sich (bei dem auffallend kleinen Format von nur 19 : 12 cm) um ein Reise-Missale handeln. Allerdings waren die Altarmensen damals generell noch relativ klein, woraus sich das Kleinformat möglicherweise schon hinreichend erklären ließe.

Der Aufbau der Hs ist sehr interessant: Nach einem Kalendarium bringt sie Votivmessen, dann in der Buchmitte den Canon missae und danach zahlreiche Fest-Formularien; Sonntagsmessen fehlen ganz. Für die einzelnen Proprien finden wir jeweils die Orationen, Gesänge und Lesungen, also zu den Präsidialgebeten die Teile für Lektoren und Sänger, wie eben in einem Missale für Privatmessen zu erwarten. Löblich und instruktiv sind — über die bloße Edition hinaus — die Zusammenschau und der Vergleich mit den Orationen der älteren bekannten Sacramentarien (Leonianum/Veronense, Alt-Gelasianum und Gregorianum bzw. Hadrianum) und, falls sie dort nicht vorkommen, mit dem Sangallense, dem Sacramentar von Monza etc. oder schließlich dem formelreichsten Fuldense. Auch die Lesestellen sind mit dem Comes Parisinus und dem Cod. Vat. lat. 6082 (ed. Dold) verglichen und vermerkt.

Die Edition erfolgte nach Fotokopien. Das wird heute gemeinhin genügen. Allerdings ist der ursprüngliche Wortlaut an zahlreichen Stellen ausradiert und nach den auch sonst bekannten jüngeren Fassungen überschrieben. Was man vom Original mit den heutigen technischen Mitteln wohl noch hätte ausmachen können? Das wäre natürlich höchst interessant zu wissen! Aber auch so muß man der Editorin für ihren Fleiß und ihre Gewissenhaftigkeit sehr dankbar sein.

Wien *Johannes H. Emminghaus*

HUCKE H./QUACK E./RENNINGS H. (Hg.), *Musik in der feiernden Gemeinde.* Hilfen zur Orientierung in der kirchenmusikalischen Theorie und Praxis. (Pastorallit. Reihe hg. v. d. Lit. Inst. Salzburg/Trier/Zürich) (223.) Benziger, Einsiedeln/Herder, Freiburg 1974. Kart. lam.

Ein gutes und brauchbares Werkbuch. Der 1. Teil ist zunächst ein Lagebericht zur kath. Kirchenmusik in Deutschland. Zum größeren Teil stellt er den Abdruck der Referate des 4. Internationalen Kirchenmusikkongresses „Universa Laus" in Essen (1971) dar, ergänzt um einige andere nachgedruckte Artikel (aus Musik und Altar und Gottesdienst). Die ganze momentane Problematik nach der Liturgie-Erneuerung wird aufgezeigt, doch ist der Grundzug optimistisch und konkret wegweisend. Es ist unmöglich, in einer kurzen Anzeige alle Gesichtspunkte des Buches auch nur aufzuzählen. Ausgewiesene Fachleute zeigen hier Wege und Möglichkeiten: Man muß sie alle selbst nachlesen und sich mit ihnen auseinandersetzen. Der 2. Teil ist eine Bestandsaufnahme der Situation der katholischen Kirchenmusik in Zahlen, so wie sie sich aus einer Umfrage der Zeitschrift „Gottesdienst" im Jahr 1971 ergibt. Die Aussagen müssen nicht unbedingt völlig repräsentativ sein; sie sind wahrscheinlich etwas geschönt, weil sie nur die Antworten von besonders engagierten Lesern einer Zeitschrift auswerten, die sich selbst wieder an einen Leserkreis wendet, dem Liturgie und Kirchenmusik ein besonderes Anliegen ist. Es sind — nach deutschen Diözesen aufgeteilt; für Österreich und die Schweiz liegen nur einige Angaben vor — die Prozentzahlen der verschiedenen Arten von Kirchenmusikern und Kantoren samt Fortbildungsveranstaltungen für sie, ferner der Kirchenchöre, Scholen und musizierenden Jugendgruppen angegeben, aber auch die Häufigkeit des Gemeindegesanges in deutscher und lateinischer Sprache (Gregorianischer Choral). Sehr interessant ist der Umfang des Repertoires der Chöre (klassische Vokalpolyphonie, cäcilianische Kompositionen und zeitgenössische Musik), aber auch der Verwendung von Psalmodie und Kehrversen. Nach dem Erscheinen des EGB (Gotteslob) müßten die Werte für die diversen Diözesangesangsbücher allerdings neu eruiert werden, was aber erst nach längerer Anlaufzeit möglich sein wird.

Wahrscheinlich am bedeutsamsten dürfte der 3., von den Hg. gemeinsam erarbeitete Teil sein, der die kirchenmusikalische Praxis der Gemeinde unmittelbar anvisiert. Zunächst wird die Rollenverteilung für die einzelnen Meßteile (Gemeinde — Priester — Chor — Kantor — Organist) vorgeführt, dann werden Hinweise zur Auswahl und sinnvollen Zusammenstellung der Gesänge gegeben und schließlich werden für alle Meßgesänge die jeweilige Funktion bestimmt und Formen der Ausführung vorgeschlagen. Gerade dieser letzte Teil scheint mir grundlegend für alle zukünftige Praxis; eine tabellarische Übersicht — auf einem Einlageblatt nochmals beigegeben — erleichtert den Überblick. Das Buch verdient allerweiteste Verbreitung, zumal jetzt, wo das neue Deutsche Meßbuch vorliegt und, nach einiger Zeit der Erprobung, die harte Arbeit der Einwurzelung und sinngemäßen Erschließung der gebotenen Chance erst beginnt.

Wien *Johannes H. Emminghaus*

FISCHER BALTHASAR u. a., *Kult in der säkularisierten Welt.* (127.) Pustet, Regensburg 1974. Kart. lam. DM 12.80.

Der Bd. bringt die Vorträge einer gemeinsamen Tagung der kath. und evang. Akademien in Bayern (1974). Die Vorträge befriedigen nur stellenweise. Manches mutet an wie eine ökumenische Pflichtübung kirchlicher Akademien zu einem naheliegenden Thema. Der Vortrag von R. Schaeffler (Bochum) —

er nimmt ziemlich genau die erste Hälfte des Bändchens ein — stellt zunächst (mit etwas globalisierenden, religionshistorischen Phänomenen) die Wesensmerkmale des Kultus (einer vorwiegend magisch-mythischen Welt) heraus, um dann festzustellen, daß sie für das Christentum zwar eigentlich und letztlich wenig bedeuten, immerhin aber eine gewisse „Komplementarität" für Menschen der Industriewelt und seiner Erkenntnisweise bedeuten können. Darüber läßt sich reden. Ergiebiger schiene es mir freilich für diese Frage, vom Symbol als Bedeutungsträger auszugehen und daran Kult und Liturgie zu exemplifizieren. E. J. Lengeling (Münster) bringt die Liturgie als Grundvollzug christlichen Lebens sehr gründlich zur Sprache, ihre Stellung im Gesamtgefüge der kirchlichen Aufgaben, ihre Theologie, ihre Gestalt und ferner wichtige Hinweise zum heutigen Vollzug. Der Beitrag von F. Schulz (Heidelberg) zeigt knapp und gut die Problematik in evangelischer Sicht, der von H. R. Müller-Schwefe (Hamburg) argumentiert stärker aus der Sicht der Kirchensoziologie, die er mit der „pastoralen Perspektive" nachgerade gleichsetzt. Für den Katholiken scheint die Sicht doch stärker verkürzt. Aber man wird ihm vielleicht zugute halten dürfen, daß er eben nur einen Aspekt, eben den der säkularisierten Welt, im Auge hat. Am besten gefallen hat mir der letzte Beitrag von B. Fischer (Trier). Er ist realistisch, erfreulich optimistisch aus gut belegten Gründen und zeigt sehr praktische Wege für die Zukunft.

Wien *Johannes H. Emminghaus*

RUPPERT RUDOLF, *Lebendige Liturgie — ein Lernprozeß der ganzen Gemeinde.* Überlegungen zur Praxis der liturgischen Erwachsenenbildung. (Beiträge zur praktischen Theologie: Gemeindepastoral) (144.) Knecht, Frankfurt/M. 1975. Kart. lam. DM 17.80.

Das schöne Buch gehört zu den wenigen wirklich guten Handreichungen, die man dem aufgeschlossenen Seelsorgepriester besten Gewissens empfehlen kann: Es formuliert nicht einmal mehr ein paar Bußakte oder Begrüßungsformeln oder eine Motivmesse gegen irgendein Unbehagen kirchensoziologischer Art, sondern zeigt im Gesamtüberblick guten Mutes gangbare und notwendige Wege auf. Man soll sich vom Titel nicht schrecken lassen, auch wenn man allergisch gegen „Lernprozesse" ist, die die Liturgie bis zum Überdruß verschulmeistern. Vf. ist ein viel zu gescheiter Theologe, als daß er den Gottesdienst auf Lernprozesse verkürzte. Er verkürzt nicht, sondern er zeigt nur im Rahmen einer ganzen und gesunden Theologie der Liturgie Ansatzpunkte einer gegenwärtigen Liturgiepastoral. Daß mit dem Vorliegen der neuen Sakramentsagenden und des Deutschen Meßbuchs die Liturgiereform eigentlich erst beginnt, ist jedem Einsichtigen klar. Aber wo beginnen? Sicher nicht bei abstrakten Prinzipien um solcher Prinzipien willen, sondern im „Erwartungshorizont" des Glaubenswilligen. Aber auch da wieder nicht, um irgendeinem psychischen „Konsumbedürfnis" entgegenzukommen, sondern von einer recht und redlich bedachten christlichen Anthropologie her. Unerleuchtete Praxis und Aktivität schaden da mehr als sie je nützen könnten. Vf. erweist sich nicht nur als guter Kenner einer gesunden Theologie, sondern auch der empirischen Humanwissenschaften und markiert heilsame Wege für die liturgische Arbeit in der Gemeinde und weist ihre verschiedenen Dimensionen sehr konkret auf: Die personalinformatorische, die immer den ganz individuellen Menschen im Auge hat, darüber aber nicht die kommunikativ ekklesial-gemeindliche und vor allem die meditativ-mystische Dimension vergißt, ihn in der eschatologisch-festlichen Feier freisetzt von Zwängen und ihm interpretativ hilft zur gläubigen Findung seines Lebenssinnes. Daß solche Liturgie symbolisch, mit „Außen und Innen", also ganzmenschlich und daß sie auch ohne beliebige und daher falsche Willkürlichkeit normativ im guten Sinne sein muß, ist klar und überzeugend herausgearbeitet. Die 2. Hälfte des Buches dient dann stärker und unmittelbar der gemeinten Praxis, nachdem vorher die Theorie sauber herausgearbeitet ist.

Ich habe das Buch mit Vergnügen und Gewinn durchgearbeitet und empfehle es mit Freude all denen, die es angeht: Seelsorgegeistlichen, Theologen, Katecheten, Mitgliedern der Liturgieteams. Gerade für letztere könnte man anhand des Buches eine höchst nützliche Wochenendtagung gestalten.

Wien *Johannes H. Emminghaus*

INSTITUT FÜR KIRCHENMUSIK MAINZ (Hg.), *Chorsätze zum Gotteslob.* Heft 3: Fastenzeit, Osterzeit. Allgemeine Gesänge. (34.) Bonifaciusdruck, Paderborn 1975. Geh. DM 6.50, ab 25 Exempl. DM 5.50.

Die Reihe „Chorsätze zum Gotteslob" (EGB) setzt sich ein doppeltes Ziel: die Einführung des Einheitsgesangbuches in den Pfarreien zu unterstützen und den Gesang der Gemeinde in Zukunft lebendiger und festlicher werden zu lassen. Die Chorsätze stimmen in Melodie und Rhythmus völlig mit dem Gesangbuch überein. Es könnte also ein Lied der Gemeinde schon etwas vertraut oder sogar lieb werden, wenn es zunächst einigemal vom Kirchenchor mehrstimmig im Gottesdienst gesungen wird. Bei festlicher Gestaltung könnte auch der einstimmige Gemeindegesang aufgelockert werden durch Strophen, die vom Chor mehrstimmig gesungen werden. Ungünstig erscheint, daß bei vielen Sätzen die Tonart nicht mit dem EGB übereinstimmt. Für die Praxis wäre es wohl besser, dieselben Tonarten zu verwenden und fallweise anzumerken, wo der Chor allein höher sin-

gen sollte. Die Sätze stammen zum Teil von alten Meistern, manche führen in vorsichtiger Weise auch an etwas modernere Klänge heran. Die Reihe ist sicher eine wertvolle Hilfe zur Einführung und zur Arbeit mit dem neuen „Gotteslob".

Linz *Johann Bergsmann*

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.—.

Steffens, auf dem Gebiet liturgischer Behelfe kein Unbekannter, versucht hier, „aus der täglichen Praxis ... die Impulse der täglichen Schriftlesung spürbar zu machen" (I, 7). Auf je einer Seite im Umfang von etwa 25 Zeilen werden Lesung und Evangelium des jeweiligen Wochentages kurz erläutert und unter ein einheitliches Thema zusammengefaßt. Dieses Vorhaben ist verständlich, hat doch jeder Seelsorger schon den Wunsch verspürt, die infolge der lectio continua aufgetretene thematische Zersplitterung einer Meßfeier zu überwinden. Man muß St. zubilligen, daß er sich redlich bemüht hat, dies zustande zu bringen, begreiflicherweise aber nur mit wechselndem Erfolg: Ist die erstrebte Harmonisierung das einemal gut gelungen, so hat man das anderemal den Eindruck, sie ist an den Haaren herbeigezogen. So wird man, aufs Ganze gesehen, doch fragen müssen, ob nicht häufig den biblischen Texten zu sehr Gewalt angetan wurde. Dieser Vorwurf aber ist letztlich weniger St. anzulasten als jenen, die die fortlaufende Schriftlesung an Wochentagen in der gegenwärtigen Form „erfunden" haben. Es scheint hier die formalistische Meinung geherrscht zu haben: Hauptsache, es werden möglichst viele biblische Texte gelesen, passen sie nun zusammen oder nicht.

Trotz der genannten Bedenken ist das Werk aber durchaus brauchbar zur Erschließung der Wochentagslesungen. Ein dritter Band für den Jahreskreis II (die Jahre 1976, 1978 u. s. f.) ist in Vorbereitung.

Neumarkt i. H. *Engelbert Leitner*

MISSIONSWISSENSCHAFT

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

Vf. unternimmt in dieser Studie den Versuch, an dem Schlüsselbegriff „Fremdheit" darzustellen, daß der Christ als Fremdling auf Erden dem fremden Gläubigen aus afrikanischen und asiatischen Religionen begegnet. Dabei erscheint ihre gemeinsame Hoffnung entscheidender als ihre kulturelle und sprachliche Differenz. Die Aufgabe der natürlichen Theologie soll sein, im Lichte der christlichen Offenbarung das dialektische Verhältnis der nichtchristlichen Religionen und aller menschlichen Versuche, die Totalität des Seins zu erfassen, bloßzulegen. Eine nichtchristliche Religion enthält neben den Elementen einer natürlichen Gotteserkenntnis auch übernatürliche Momente der Gnade und kann deshalb als legitime Religion anerkannt werden. Des näheren untersucht F. das hier angesprochene Problem unter folgenden Gesichtspunkten: Die kulturelle Zirkulation und die Begegnung mit dem Fremden, theologische Verständnismöglichkeiten der Religionen, die Problematik des Fremden, der Fremde als religionstheologische Kategorie. In diesem 4. Teil wird das Problem aus dem Hinayana-Buddhismus und der rwandesischen Religion veranschaulicht: „Wer da aus einem Priestergeschlechte oder Bürgergeschlechte vom Hause fort in die Hauslosigkeit gezogen und zu des Vollendeten dargelegten Lehre und Ordnung gekommen ist und also die Liebe, das Erbarmen, die Freude, den Gleichmut gezeugt hat, erlangt die eigene Ebbung ... Wenn da einer aus einem Kriegergeschlechte vom Hause fort in die Hauslosigkeit gezogen ist" (Aus den Reden Gautama Buddhas, zit. nach Friedli 159 f) „Wer in die Fremde geht, muß schlafen, ohne gegessen zu haben — Dornen werden ihm nicht erspart" ... „Das Wasser aus der Nachbarschaft dient zum Händewaschen, nicht zum Mundspülen" ... „Der kleine Vogel in seinem Nest am Wegrand muß sich sagen: Ob ich sterbe oder lebe, ich weiß es nicht" ... „Es nützt nichts, die Augen weit aufzureißen, wichtig ist, daß Imana für dich schaut" .. „Imanas zerklüfteter Ort ist der Ebene des Auges vorzuziehen" ... „Imana hat keine Familie" (rwandesische Sprichwörter nach Friedli zit. 183 ff).

In einem 5., auswertenden Kap. versteht F. die Kirche als dialogische Existenz mit dem Fremden. Er zitiert dabei einleitend Gustav Warneck: „Die Tatsachen der Geschichte sind auch eine Exegese der Bibel, und zuletzt reden sie das entscheidende Wort, wenn die theologische Auslegung streitig bleibt" (201). Abschließend stellt Friedli fest, daß „die Existenz als Fremder eine gemeinsame Gestimmtheit christlicher und nichtchristlicher Glaubensgeschichte ist, die sich in je verschiedenen Gestaltungen dem Unverfügbaren anvertraut: In der Suche nach dem Nirvana, im Vertrauen zu Imana, im Erwarten des kommenden Christus" (206).

Abschließend kann gesagt werden, daß diese Studie zumindest einen wertvollen Diskussionsbeitrag zum Problem des Ökumenismus darstellt.

Mödling b. Wien *Anton Vorbichler*

MITTERHÖFER JAKOB, *Thema Mission.* Ist Glaubensverbreitung noch zeitgemäß? Die missionarische Dimension in der Gemeinde. Außen- und Innenmission. (Thematische Ver-

kündigung, Bd. 5) (182.) Herder, Wien 1974. Kart. lam. S 117.—, DM 19.80.

Das Buch geht von Problemen aus, die das Selbstverständnis der Mission heute zu erschüttern scheinen: Ende der Kolonialära, Dritte Welt, Bevölkerungsexplosion, Abnahme der Attraktivität des Missionsberufes, Erklärungen des letzten Konzils über die nichtchristlichen Konfessionen... Im theoretischen 1. Teil bringt M. eine Fülle von „Material" bzw. Literaturhinweise offenbar in dem Bestreben, dem Leser einen Überblick über den heutigen Stand der exegetisch-theologischen Aussagen über die Mission zu bieten. Die Aussagen sind kompiliert und lediglich aneinandergereiht, ohne streng wissenschaftlichen Zusammenhang und werden ohne kritische Reflexion gebracht. Auch ist festzuhalten, daß einzig und allein das offizielle kirchliche Lehramt authentischer Interpret des Wortes Gottes ist und nicht die Exegeten, die von ganz verschiedenen Voraussetzungen ausgehen. Der Mission liegt eine Theologie zugrunde und ihre Prinzipien stammen aus dem Glauben. Wenn auf die Schrift zurückgegriffen wird, müßte auch der biblische Begriff des Apostolates in Verbindung mit dem Reich-Gottes-Gedanken, der Agape, der Synergoi (1 Kor 3, 9) und dem Begriff des Dieners Christi und Verwalters seiner Geheimnisse (1 Kor 4, 1) herausgearbeitet werden. Wenn auch alle Gläubigen zum Apostolat aufgerufen sind, so sind doch ihre Funktionen verschieden.

So wichtige Begriffe, wie Religion, Religionen, absolute Wahrheit, Absolutheitsanspruch, Geschichte.. erfahren im Pkt. 4 des Buches nicht jene Wesensdefinitionen, die sie von allen ihnen dort anhaftenden Äquivokationen befreien würden. Die Folge ist ein Begriffskonfusionismus, der sich leider durch das ganze Buch hindurchzieht und auch die Besprechung schwierig macht. Unter anderem geht es auch nicht an, die Kirche bloß auf eine Darstellungs- und Zeichenfunktion zu reduzieren (110 ff). Auch in diesem Zusammenhang werden zwei nichtidentische Begriffe identifiziert, nämlich Christentum und Kirche. Die Zeichenhaftigkeit des Volkes Israel muß unter dem Aspekt der Vorausbedeutung gesehen werden. Wenn die Kirche analog „Zeichen (Sakrament)" genannt wird, so muß das Heilbringende des Sakramentes in den Vordergrund gestellt werden. Die Funktion, wie jeder Dienst, setzt als agere das esse voraus, entsprechend dem Grundsatz: agere sequitur esse. Dieses esse der Kirche ist nichts anderes, als fortlebender Christus zu sein. Der Vergleich mit den Sprachen am Abschluß des theoretischen Teiles ist verwirrend, denn es geht bei dem, was die Menschen wie eine Sprache ex auditu (Röm, 10) zu lernen haben, nicht um irgendeine Wahrheit, sondern um die eine einzige heilbringende Wahrheit, um Jesus Christus selbst, der allein der Weg, die Wahrheit und das Leben ist (Jo, 14, 6). (Wiederholt liegt allzuviel Relativismus vor.)

Die „Modelle" des 2. Teiles zeigen, daß es M. um ein ernstes Anliegen geht. Er bringt von ihm selber offenbar schon erprobte Beispiele für die Gestaltung der Eucharistiefeier, Predigtskizzen, Gebete, Meditationen, Vorschläge zur Hereinnahme des Missionsgedankens in Aktionen, in Bildungsarbeit, Jugendarbeit und Öffentlichkeitsarbeit. Die Aufbringung der Unterlagen brauchte sicher die Mühe von Jahren. Sie stammen aus der Literatur über Völker und Religionen, aus Statistiken und Berichten über Hunger, Elend, Unterdrückung und Rassengegensätze, aus Lebensbildern großer Missionare und anderer Persönlichkeiten; er bringt Gebete und Liedgut der Völker und Hinweise auf Dokumentationen in Bild und Ton. Die Modelle enthalten wertvolle Anregungen. Hinsichtlich ihrer ideologischen Ausrichtung wird immer wieder auf den theoretischen Teil des Buches verwiesen, wodurch sich notwendigerweise auch dessen Mängel übertragen. Ebenso werden auch manche problematischen Unterlagen ohne Reflexion übernommen, die Anknüpfung an fremde Kulturelemente ist mitunter oberflächlich und nicht den Fakten entsprechend.

Offenbar geht es M. darum, vor allem missionarische Gesinnung zu wecken und dem missionarischen Wirken neue Impulse zu geben. Diesem Anliegen hätte es wahrscheinlich mehr gedient, wenn der theoretische Teil sich darauf beschränkt hätte, anstelle der vielen zitierten Autoren einige klare und beweisbare Wesensaussagen über Mission und ihre Motivierung eingehend zu behandeln. So hätte sich eine organische Verbindung zum praktischen Teil des Buches müheloser ergeben. Bei „Modellen" wäre es nützlich, nur eine Auswahl, aber diese in einer eingehenden Durchführung zu bringen. Anknüpfen sollte man dabei, wie es die moderne Missionsarbeit fordert, an realistische Schilderungen und echte Dokumentationen. Nur so kann eine lebensvolle Verbindung zum Alltag der Völker entstehen, zu ihren Nöten, aber auch zu ihrem Brauchtum und ihren religiösen Grundkulturen und vor allem zum Wirken der Weltmission.

Graz *Anton Lukesch*

KUNSTGESCHICHTE

DAMEN JOST, *Deutsche Zisterzienserkunst.* (199 S., 90 Abb., 1 Tafel) Böhlau, Köln 1974. Ln. DM 38.—.

Für jede Zeit und jede geistige Bewegung ist es höchst signifikant, ob überhaupt und dann in welchem Medium der Kunst sie sich mit Vorliebe präsentieren. Für das Zisterziensertum ist es charakteristisch, sich vor allem mit der Baukunst als sehr männlichem Genus der Kunstübung und dann nochmals

in dem Prinzip, „gut zu bauen", zu allen Zeiten selbst darzustellen. Von der lapidaren und asketischen Strenge burgundischer Gründungsbauten ausgehend, schuf es eine Sonderform der Romanik, erblühte dann in der Gotik mit seinen schwerelos aufsteigenden Hallenchören und Chorumgangsbauten und schuf sich einen sehr einprägsamen Selbstausdruck in den klar strukturierten Backsteinbauten des Siedlungsraumes im Nordosten Deutschlands. Im Barock mündete es stärker in die allgemeine architektonische Entwicklung ein, setzte aber eigene Akzente und erlebte eine liebenswürdige Spätreife im Rokoko.

D. versucht, diese Entwicklung für den deutschen Sprachraum vorzustellen, muß dabei natürlich zunächst auf die burgundische und südfranzösische Frühphase eingehen, besonders Fontenay, Pontigny und Fontfroide. Nach einem Überblick über die frühen Schöpfungen in den Niederlanden, in Elsaß und Lothringen, in der Schweiz und im altdeutschen Raum geht er dann spezieller auf den gotischen Hallenbau (Arnsburg in Hessen, Heisterbach, Altenberg, Salem, Marienstadt) und dann den Backsteinbau der nordostdeutschen Tiefebene (Lehnin, Chorin, Doberan, Hude, Oliva) ein. Die barocken Denkmäler in Süddeutschland, Franken, Bayern und im Bodenseeraum bereitet er vor durch einen geistes- und architekturgeschichtlichen Überblick, die großartigen österreichischen Leistungen bettet er ein in einen Überblick über die österreichische Barockkunst überhaupt, um die zisterziensischen Sonderleistungen gebührend zu profilieren. Die eigenwilligen, nunmehr von den Polen gut restaurierten Bauten der Zisterzienser in Schlesien beschließen den Überblick. In den neuzeitlichen Schöpfungen berücksichtigt D. nicht nur die Architektur, sondern auch die Ausstattung der Bauten, obwohl diese nicht eigentlich „Zisterzienserkunst" ist, sondern meist „Kunst für Zisterzienser", aber eben von den Auftraggebern als angemessen erachtet.

Der vorliegende Band ist hochwillkommen und entspricht — nach Auberts Architecture Cistercienne en France, 1943, und dem schönen Zodiaque-Band L'Art Cistercienne en France, 1962 — einem Desiderat für den deutschen Raum. Der Band ist im allgemeinen zuverlässig gearbeitet und bringt — besonders in den Anmerkungen des Anhangs — die wesentlichen historischen und technischen Daten. Einige Druckfehler (oder auch Schreibfehler: so immer Arnsburg in Hessen als Arnsberg) sind stehengeblieben. Gern hätte ich einen Plan beigefügt gesehen, der dann auch leicht die wichtige Filiation der Klöster hätte aufzeichnen können; ein Vorbild hätte man leicht in der Karte LThK X (1965) nach Sp. 1376 und auch anderswo gehabt (Jochen Martin [Hg.], Atlas zur Kirchengeschichte, Herder/Freiburg 1970, Karte 53). Man wird eventuell gut daran tun, diese Karten während der Lektüre beizuziehen. Mit dem Layout hat sich der Verlag besondere Mühe gemacht, doch scheint es mir nicht voll gelungen: Auf den einem Quadrat angenäherten Seiten hat der Spalten-Satzspiegel vielfach seitliche Abbildungen, in den übrigen Fällen sitzt er aber nicht gut; den Rand wird man doch kaum für Marginalien nutzen wollen. Als Kunsthistoriker hätte ich mir statt der Zeichnungen von P. Delnoy (offenbar nach Fotos hergestellt), in der Qualität der hübschen Einbandzeichnung von W. Fischer qualitativ weit unterlegen, lieber eine objektivere Dokumentation gewünscht: exakte Grundrisse mit Maßstab, ein klares Tafelbild; Umzeichnungen von Plastiken oder gar von Miniaturen verfälschen das Original zudem stark und sind lediglich mehr oder weniger gefällige Illustration. Als brauchbarer Überblick über die zisterziensische Baukunst mit ihren Sonderformen und -leistungen ist der Band einem breiten Interessentenkreis zu empfehlen.

Wien *Johannes H. Emminghaus*

BRINGEMEIER MARTHA, *Priester- und Gelehrtenkleidung.* Tunika/Soutane/Schaube/Talar. Ein Beitrag zu einer geistesgeschichtlichen Kostümforschung. (Rheinisch-Westfälische Zeitschrift für Volkskunde, Beiheft 1) (XI u 147 S., 60 Abb.) Münster 1974. Kart.

Die verdiente Münsteraner Volkskundlerin legt ein sehr interessantes und aufschlußreiches Werk mit einer Unmenge Material vor, das sonst wenig beachtet wird: Kostümkunde ist eben nur ein Nebenfach der Kultur- und Kunstgeschichte, mit dem man nicht viel Furore machen kann. Um so dankenswerter und verdienstlicher ist es, die Ergebnisse fleißiger Sammeltätigkeit zu publizieren und für jeden Interessenten greifbar zu machen.

B. verfolgt die Priester- und Gelehrtenkleidung vom 1. Jahrtausend an, in dem sie sich noch nicht sonderlich von der allgemeinen Tracht abhebt, da „alle Kleidung auf der Grundform einer Tunika beruhte" (12). Nur war für den Kleriker zu allen Zeiten für den außerliturgischen Bereich größte Schlichtheit vorgeschrieben und immer wieder eingeschärft. Seit dem Hoch- und Spätmittelalter entwickelte sich die Laienkleidung unter dem Einfluß von Individualisierungsbestrebungen, größerem Luxus und neuen gesellschaftlichen Leitbildern (Kaufmann, Soldat, Höfling etc.) von der Tunika fort, die dadurch allein traditionelle Tracht des Klerus und der mit ihnen eng verbundenen Gelehrten und Professoren blieb. Folgenschwer war das Aufgeben dieser Sondertracht durch die reformatorischen Geistlichen, deren Amtskleid die Schaube samt Beinkleidern wurde. Für den liturgischen Dienst griff man aber bald wieder auf den Talar — meist mit Beffchen — zurück. Für den kath. Klerus wurde mehr und mehr die — besonders von Karl Borro-

mäus geforderte — schwarze Soutane (von sottana, also Unterkleid, Subtunica) vorherrschend, doch entwickelten sich später für den außerliturgischen Gebrauch auch praktischere Formen wie die Soutanelle und jüngstens das Jackett mit Kollarweste. Die Universitätstrachten der Professoren, speziell die der Theologen, gingen unterschiedliche Wege, je nach Konfession und Region, doch entfernten sie sich zunehmend von den Tunika-Formen zum Talar: Das entspricht der Abwendung der Gelehrten von der alten klerikalen Bindung und Hinwendung zum Status eines Staatsbeamten. Manches in dieser Entwicklung ist höchst amüsant zu lesen: Kleidersorgen entspringen ja nur zu oft einer belustigenden Eitelkeit.

Hilfreich im Aufweis der Entwicklung hätte ein wesentlicher Gesichtspunkt sein können, der leider nicht berücksichtigt ist: Zwar ist die antike Tunika Ausgangspunkt und Grundform aller Kleidung, doch spielen schon spezielle Beinkleider auch bei deren Trägern besonders in nachchristlicher Zeit eine bedeutende Rolle. Die lange herabfallende Tunika ist als den menschlichen Körper stärker stilisierendes und geometrisierendes Gewand nobel und schön, aber unpraktisch für die Arbeit, das Reiten und das Leben in kälteren Regionen. Dem antiken Menschen galten Hosen als unschön und barbarisch. Mit Erstaunen nahm er sie bei den Galliern, dann bei Germanen und Persern wahr. Gürtete der Unfreie und Arbeiter zunächst nur einfach sein Gewand, so tauchen (wie mir scheint zum ersten Male) auf Jagdsarkophagen schon des 3. Jh. n. Chr bei Jagdtreibern Kurztuniken mit Hosen oder Wickelgamaschen auf. Diese Tracht wird dann bald die der einfachen Leute schlechthin, aber auch die in den barbarischen Nachfolgestaaten des römischen Reiches. Die lange Ärmeltunika ist eigentlich schon in der 2. Hälfte des 1. Jahrtausends Sondertracht, wenn nicht gar Zeremonialgewand Die Kirche mit ihren Klerikern und Gelehrten hat — sehr konservativ — lediglich die alte antike Form beibehalten, oder doch wenigstens irgendwie geartete Derivate davon. Das stimmt genau mit der Entwicklung der liturgischen Gewandung überein: Kult ist von Einstellung her stets konservativ! Ähnliches läßt sich ja in der Neuzeit auch bei den Schwesterntrachten beobachten: Die — nun abgekommenen — Flügelhauben unserer Vinzentinerinnen z. B. sind von Trachten normannischer Bäuerinnen des 17./18. Jh. herzuleiten. Die Beispiele wären beliebig zu vermehren.

Leider hat die Arbeit nicht auf diese — schon sehr alte — Polarität von langer Tunika und „barbarischem" geteilten Gewand aus Hose und Kurztunika (oder Wams oder Schaube oder was immer) hingewiesen. Aber das ist der einschneidende Punkt in der modischen Entwicklung, mindestens des letzten Jahrtausends. Ganz global gesagt: Die Erosion der Tunikatracht zugunsten eines zweiteiligen Anzugs der Arbeitswelt, den man aber doch nicht wieder feierlich genug empfindet, sondern mit Talaren drapiert. Unsere Zeit erlebt nun im Verschwinden der Ärmeltunika-Soutane auch beim kath. Klerus das Auslaufen dieser Entwicklung: Standestrachten „privilegierter Stände" („Adel und Geistlichkeit") sind in der modernen Gesellschaft offenbar obsolet geworden. Wenn man auch längst vergessen hat, daß die Langtunika der Priester und Gelehrten ursprünglich Ausweis dafür war, daß man die „artes liberales" pflegte, nicht „knechtliche Arbeit" leistete (und auch keine Steuern zahlte!). B. bedauert das Verschwinden der geistlichen Tracht. Das kann man. Schon aus ästhetischen Gründen: Gibt es doch im Genus der Herrenoberbekleidung kein honorigeres Stück als eine gutgeschnittene Soutane, einen einigermaßen proportionierten Träger vorausgesetzt. Die alte Bemerkung, daß „die Kirche ihre Diener zu kleiden weiß", besteht zu Recht. Aber mit der „Abschaffung des Meßopfers", „Abfall von der überlieferten Gottesauffassung", „Fesselung des Menschen ans Diesseits" etc. (103 f) hat das Verschwinden einer geistlichen Sondertracht sicher wenig zu tun, wenigstens nicht ursächlich. Man wird neue Formen der Kenntlichmachung der Geistlichen bei der außerliturgischen Ausübung seines Berufs (Krankenhaus, Hausbesuch etc.) finden müssen, die der heutigen pluriformen Gesellschaft entspricht.

Das Buch ist mit seinem zahlreichen historischen Material eine hochwillkommene Fundgrube für jeden Interessierten. Allerdings hätte die chronologische und systematische Gliederung noch straffer durchgeführt werden können, um die Entwicklung anschaulicher zu zeigen. Der Bilderteil ist eine willkommene Ergänzung Doch vermißt man ein gutes Sachverzeichnis.

Wien *Johannes H. Emminghaus*

CHAGALL MARC, *Biblische Botschaft.* (Katzmann-Kalender/Stuttgarter Bibelkalender 1976) (17 mehrfarb., 10 einfarb. Tafeln) KBW Stuttgart. DM 19.80.

Die Ausnahme unter den Kalendern 1976 verdient besondere Beachtung. Marc Chagalls „Biblische Botschaft". In hervorragenden Reproduktionen, wie man sie sorgfältiger in Ausschnitt und Farbstimmung bearbeitet kaum findet, wird das Spätwerk Chagalls, das er selbst als seine „Biblische Botschaft" bezeichnete, überzeugend sichtbar gemacht.

Die Bild-Sprache alleine würde genügen, sie im 14-Tage-Rhythmus zu betrachten. Hinzu kommen Bildtexte, die in gekonnter Weise von der Komposition der Bilder zu ihrem biblischen Ursprung führen. Sie zeigen Chagall als bildmächtigen Verkünder des Wortes Gottes in unsere Zeit hinein.

Aachen *Karl Loven*

VERSCHIEDENES

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

Vf. sieht durch das Organ „Herz" des Menschen dessen Gesamtperson und seinen Schicksalshorizont. Ein erstaunliches Buch in der Legion medizinischer Herzliteratur Es bietet neben einer abgerundeten Darstellung der vielfältigen ärztlichen und medizinischen Aspekte von Herz und Herzleiden auch eine Sicht auf das Herz als Personmitte, nicht alltäglich für einen Mediziner. Natürlich kann der Laie aus diesem Buche sein etwa vorhandenes eigenes Herzleiden nicht diagnostizieren oder behandeln. Muß doch auch der Arzt selbst im Erkrankungsfall die Autorität des behandelnden Kollegen in Anspruch nehmen. Aber sehr wohl sollte der Laie, der sein Herz krank fühlt oder weiß, dieses Buch erwerben — sei es, daß die Ärzte „nichts Ernstes" bei ihm finden konnten, sei es, daß dem tatsächlich Herzleidenden zwischen den gedrängten Aufklärungen und Anweisungen seines überlasteten Arztes zu viele Fragen unbeantwortet blieben. Dem „Nervös-Herzleidenden" kann das Buch sehr wohl zur Wegweisung für eine Lebenswende werden, dem echt „organisch Herzkranken" dient es sicherlich zu einer wohlverstandenen Lebensverlängerung. Dem Philosophen kann dieses Buch zeigen, wie sich auch im scheinbar schmalen Blickwinkel eines Praktikers ein ganzer Horizont öffnet; dem Theologen kann es einen Blick in die Vielfalt und Abgründe der Urangst alles Geschöpflichen gewähren und in die Mannigfaltigkeit der von der Vorsehung bereitgestellten Hilfen. Dieses Buch sei sowohl dem Herzkranken zur Anschaffung empfohlen wie auch dem, der nicht Herzpatient werden möchte.

Linz *Ernst Göttinger*

BARTA JOHANNES, *Jüdische Familienerziehung.* Das jüdische Erziehungswesen im 19. und 20. Jahrhundert. (160.) Benziger, Einsiedeln 1974. Kart. lam. DM/sfr 25.—.

Vf. setzt sich zum Ziel, „die Ergebnisse der jüdischen Familienerziehung, der in der zweiten Hälfte des XIX. Jahrhunderts bedeutende Erfolge vergönnt waren, im einzelnen aufzuzeigen, und zwar stets unter Berücksichtigung der vielschichtigen Begleitumstände der jüdischen Erziehungsarbeit" (17). Ein weitgestecktes Thema, das zweifellos wert ist, in wissenschaftlicher Weise bearbeitet zu werden.

Vorwegnehmend muß bemerkt werden, daß diese Besprechung nicht vom Standpunkt des Erziehungswissenschafters, sondern des Judaistikers erfolgt. Diesem fällt sofort auf, daß Begriffe und Sachverhalte aus dem Bereich der jüdischen Religion in eher fachfremder Weise erläutert werden. Der Begriff „Halacha", von dem B. sagt, er sei „der hebräische Name für das jüdische Gesetz" (12) würde eine eingehendere Erläuterung im Hinblick auf seine Relevanz für die jüdische Familienerziehung erfordern, als bloß Hinweis auf ein Werk von Freyhan (12 Anm. 18). Ähnlich liegt der Sachverhalt bei der Nennung der Klassiker jiddischer Literatur Mendele und Scholem Aleichem (39 Anm. 2). Die kleine Inkonsequenz bei der Namensschreibung „Seforim" (statt Sefarim) einerseits und „Schalom" (statt Scholem) anderseits zeigt eine gewisse Unvertrautheit mit den sprachlichen Originalformen. Im Literaturverzeichnis sind auch keine hebräischsprachigen Werke angeführt (vgl. zur Bibliographie und auch zur sachlichen Information den Artikel: „Education" in der Encyclopaedia Judaica 6 [1973] 381—466). Besonders stark bemerkt man diese Art von Erläuterungen, wenn B. von einem Begriff wie „Tora" sagt, sie bestünde „aus göttlicher Offenbarung und Inspiration" (102). Die diesbezügliche Anmerkung mit einem neuerlichen Verweis auf Freyhan (102 Anm. 100) trägt nur zur weiteren Verwirrung bei. Diese Punkte (sie ließen sich leicht vermehren!) wurden deshalb angeführt, weil sie auf eine mangelnde Vertrautheit des Autors mit zentralen Gegebenheiten jüdischer Religion und Kultur (ob hier auch der Druckfehler [127] „Talm u d Chacham" statt „Talm i d Chacham" seinen Sitz im Leben hat?) schließen lassen.

Es kann natürlich nicht darum gehen, in kleinlicher Weise auf Mängel einer Arbeit hinzuweisen, aber es ist wohl auch dem Autor nicht mit oberflächlichen Beifallskundgebungen gedient. Angesichts dieser Arbeit stellt sich nämlich die grundsätzliche Frage, ob der Leser über die religiösen Faktoren, die in der jüdischen Erziehung eine direkt oder indirekt wichtige Rolle spielen, ausreichend informiert wird. Man wird diese Frage leider verneinen müssen. Es geht doch auch kaum an, L. Baeck und S. R. Hirsch in einem Atemzug als Vertreter der jüdischen Orthodoxie zu nennen (21). Es gelingt B. kaum, die erzieherische Funktion des religiös bestimmten Alltagslebens ausreichend zu analysieren. So werden der Schabbat und die jüdischen Feste auf etwa 20 Seiten abgehandelt. Wäre nicht die Fragestellung des Jüngsten beim Seder-Abend als charakteristisches Geschehen in der Familienerziehung zu analysieren gewesen? Ähnliches gilt auch von anderen jüdischen Feiertagen, wie dem Jom-Kippur (94 f) oder Purim (98). Etwas besser ist die Wertung des Schabbat gelungen (86—89). Freilich kann die „Analyse" im 3. Teil der Arbeit nicht befriedigen. Die einzelnen Elemente stehen zu unverbunden nebeneinander. Es fallen auch cliché-hafte Aussagen auf (z. B. „Außer einer Handvoll älterer Leute in den Großstädten weiß kein Jude in dem mächtigen Sowjetreich etwas

über jüdische Tradition und Erziehung" 153), die den Blick auf das Wesentliche verdunkeln. Es wird kaum klar, daß die jüdische religiöse Tradition — als sozusagen Hausliturgie und nicht Kirchenliturgie — ein integrierender Bestandteil, ja die Basis jüdischer Familienerziehung ist. Erst davon ausgehend, ließen sich auch die spezifisch pädagogischen Aspekte erarbeiten. Daß der Autor dieses Thema im deutschen Sprachraum wieder signalisiert hat, wird man trotz aller Kritik positiv vermerken dürfen.

Wien *Ferdinand Dexinger*

PIKULIK JERZY (Hg.), *État des recherches sur la musique religieuse dans la culture polonaise.* (372.) Académie de Théologie catholique, Varsovie 1973. Brosch.

Dieser Sammelband bringt die Referate des musikwissenschaftlichen Symposiums (1971) an der Akademie für Kath. Theologie in Warschau, die den derzeitigen „Forschungsstand hinsichtlich der religiösen Musik in der polnischen Kultur" aufzeigen. Wie der Rektor der Akademie, *J. Iwanicki*, in seiner Inauguralrede ausführte, werden die schöpferischen Kräfte des Menschen heute vorwiegend vom technisch-materiellen Denken beherrscht, darum müssen diese durch die Betonung des Spirituellen ein entsprechendes Gegengewicht erhalten.

Pikulik weist im Einleitungsreferat über „Die liturgische Monodie in Polen zur Zeit des Mittelalters. Forschungsstand, Methoden, Forderungen" (9—37) darauf hin, daß sich die Studien über die mittelalterliche geistliche Musik in Polen trotz beachtlicher Leistungen noch immer in einem Vorstadium befänden. Die Ursachen dafür liegen nach *Pikulik* einerseits beim mangelnden wissenschaftlichen Personal, da sich die kirchlichen Stellen vor allem pastoralen Aufgaben widmeten und die Absolventen der Musikabteilung an der Akademie mit Arbeit überhäuft seien. Andererseits stellt die Spezialisierung der Musikwissenschaften den Forscher vor schwierigste Aufgaben. Ein besonderes Problem hermeneutischer Art ergibt sich zudem aus den nur mangelhaft erschlossenen polnischen Musikquellen und ihrer Auswertung. Auch fehle es noch immer an einer zufriedenstellenden Forschungsmethode. Seit den fünfziger Jahren erzielte jedoch *H. Feicht* in bezug auf die Polystruktur der polnischen mittelalterlichen Monodie und das Wachstum sowie die Überlagerung der charakteristischen liturgischen Traditionen, die die Grundlage für diese Monodie darstellen, erstmals hervorragende Untersuchungsergebnisse. Unter seiner Leitung wurde eine beträchtliche Anzahl grundlegender Arbeiten auf diesem Gebiet geliefert, die sich hauptsächlich auf Probleme der Quellen und der Dokumentation konzentrierten. Aber nur wenige Autoren lenkten ihr Augenmerk auf die Paläographie der Neumen und die mittelalterlichen Schreibschulen. Eine große Rolle in der Entwicklung der Musik dieser Zeit spielten die geistlichen Orden (Benediktiner, Zisterzienser, Dominikaner, Franziskaner), die sich auf polnischem Gebiet niederließen und ihr eigenes liturgisch-musikalisches Repertorium mitbrachten. Zu den Postulaten rechnet Hg. die bessere Erschließung der Mss-Sammlungen in den Bibliotheken und kirchlichen Archiven, ferner die Ausbildung und Verstärkung des zahlenmäßig schwachen wissenschaftlichen Nachwuchses und schließlich die Notwendigkeit der besseren Zusammenarbeit, um die vielfachen Probleme leichter bewältigen zu können.

Die weiteren Beiträge von *K. Morawska, D. Idaszak, A. Nowak-Romanowicz, Z. Helman, M. Piotrowska, J. Steszewski, J. Prosnak, J. Dabrowski, Z. Piasecki, J. Morawski* und *J. Pikulik* befassen sich mit interessanten Spezialfragen, so etwa der Entwicklung der polnischen Musikwissenschaften, die vom Ausland angeregt wurden und seit zirka 60 Jahren an den polnischen Universitäten gelehrt werden; ferner mit den nationalen Elementen bei den Komponisten geistlicher Musik in Polen während der 1. Hälfte des 19. Jh. und den religiösen Themen im Werk K. Szymanowskis, dessen Schöpfungen in den ersten Dezennien des 20. Jh. für die Entwicklung der Kirchenmusik in Polen von sehr großer Bedeutung waren. Auch die geistliche Musik in Polen nach dem 2. Weltkrieg, die Entwicklung des Kirchengesangs und die Adaptionsversuche gregorianischer Melodien für polnische Texte werden eigens behandelt. Bemerkenswert ist das Referat von *K. Przybylska* über „Die Editionen und Plattenaufnahmen religiöser Musik in Polen nach 1945" (180—200) mit einer Bibliographie der geistlichen Kompositionen, die in Polen zwischen 1945 und 1970 gedruckt wurden und trotz vielfacher Schwierigkeiten immerhin 306 Nummern umfassen. Die Plattenaufnahmen im gleichen Zeitraum zählen hingegen 185 Einzeltitel.

Dieses kirchenmusikalische Symposium an der Kath. Akademie in Warschau mit seinen weitgespannten Zielen und Interessen, die von der historischen Quellenforschung über Methodenfragen bis zu den musikalischen Problemen der nachkonziliaren Liturgiereform reichen, zeigt einmal mehr, wie sehr sich die Vitalität des polnischen Katholizismus auch unter schwierigen äußeren Bedingungen immer wieder Bahn bricht und echte glaubensbetonte Kulturarbeit leistet.

Kremsmünster *Konrad Kienesberger*

RAFFELT ALBERT, *Proseminar Theologie.* Einführung in das wissenschaftliche Arbeiten und in die theologische Buchkunde. (176.) Herder, Freiburg 1975. Kart. lam. DM 16.80.

Über die Technik wissenschaftlichen Arbeitens hat bisher immer noch der gute, alte

„Fonck" (L. Fonck, Wissenschaftliches Arbeiten, Innsbruck ²1916) am besten Auskunft gegeben. Aber abgesehen davon, daß das Buch schon schwer zugänglich war, hat man sich bei jeder Benützung ein wenig über die Weitschweifigkeit geärgert, die es oft notwendig machte, zuerst gleichsam durch dichtes Gestrüpp hindurchzudringen, um zum Eigentlichen zu gelangen. R. legt ein Handbuch vor, das durch seine Wirklichkeitsnähe und Prägnanz besticht und einen vollwertigen Ersatz für den „Fonck" darstellt. Daß es für den „Theologen" maßgeschneidert ist, ist ein Vorzug, der einem so recht bewußt wird, wenn man den ebenfalls im Buchhandel erhältlichen „Kliemann" (H. Kliemann, Anleitungen zum wissenschaftlichen Arbeiten, Freiburg ⁶1966), der auch auf naturwissenschaftliche Arbeitsgebiete Bezug nimmt, damit vergleicht.

Sehr zu begrüßen sind die auf den neuesten Stand gebrachten Hinweise auf bibliographische Hilfsmittel und Fachwerke. Der umfangreiche Abschnitt über „Titelaufnahme und Zitation" scheint mir besonders gut geraten zu sein. Gerade hier haben Anfänger auf dem Gebiet wissenschaftlichen Arbeitens erfahrungsgemäß die größten Schwierigkeiten. Daß Vf. bei den Buchtiteln auch die Verlage angibt, ist m. E. empfehlenswert, wenn auch die allgemein übliche Praxis davon abweicht. Einen wesentlichen Bestandteil des Werkes stellt das Verzeichnis der gängigen Abkürzungen dar, an die man sich grundsätzlich halten sollte. Dem Theologiestudenten, der auf Grund der neuen Gesetzeslage im Normalfall eine Diplomarbeit zu erstellen hat, darf dringend empfohlen werden, sich den „Raffelt" anzuschaffen und ihn auch gründlich durchzuarbeiten.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

IM HOF ULRICH, *Geschichte der Schweiz.* (Urban-Taschenbücher Bd. 188 (146 S., 5 Kartenskizzen) Kohlhammer, Stuttgart 1974. Kart. lam. DM 8.—.

Wer sich rasch und zugleich gründlich über die Geschichte der Schweiz informieren will, dem ist dieses Taschenbuch zu empfehlen. Es bietet die Geschichte der Schweiz von den Anfängen in der Römerzeit bis zur Gegenwart auf der Grundlage der neuesten Forschungsergebnisse. Das Schwergewicht liegt eindeutig auf den letzten zweieinhalb Jahrhunderten, denn ungefähr die Hälfte der Seitenzahl des ganzen Buches entfällt auf die Würdigung des Zeitraumes vom 18. Jh. bis zur Gegenwart. Demgegenüber erscheinen die Kap. über die reformatorische Tätigkeit Zwinglis und Calvins etwas kurz geraten zu sein, wenn man bedenkt, daß gerade durch diese beiden Männer von der Schweiz ein ganz wesentlicher gesamteuropäischer Beitrag zur Reformation geleistet wurde.

Vf. vermeidet den Fehler, eine rein politische Geschichte seines Landes zu bieten. Mit viel Umsicht und großem Geschick zeigt er die wirtschaftlichen Grundlagen und Faktoren auf. Auch die kulturellen Belange und Impulse kommen nicht zu kurz, die von diesem Alpenstaat ihren Ausgang nahmen und für das eigene Land oder ganz Europa befruchtend wirkten. Darüber hinaus versteht es der Autor, der föderalistischen Struktur der Schweiz gerecht zu werden, indem er die Probleme der Einzelteile und der Minoritäten würdigt. Er verliert sich dabei keineswegs in Einzelheiten, sondern behält klar die großen Entwicklungslinien der Staatswerdung im Auge und zieht sie konsequent durch. Weiters wird in der Darstellung sehr positiv empfunden, daß die einzelnen Ereignisse und Fakten der Schweizer Geschichte stets in den großen Rahmen der europäischen Geschichte gestellt werden. Alles in allem kann das vorliegende Buch als eine recht gut gelungene und die verschiedensten Faktoren berücksichtigende Darstellung einer Landesgeschichte bezeichnet werden.

Linz *Josef Honeder*

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, Kobenhavn.

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

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

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

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

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

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

Bezugspreise ab Jahrgang 1976

	Jahresabonnement	Einzelheft
Österreich	S 165.—	S 48.—
Auslandsbezieher mit Zahler in Österreich	S 200.— (einschließlich 8 % Mehrwertsteuer)	S 58.—
Bundesrepublik Deutschland	DM 28.—	DM 8.—
Schweiz	sfr 33.—	sfr 9.50
Belgien, Luxemburg	bfr 400.—	bfr 120.—
USA	$ 11.—	$ 3.—

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.

Universitätsverlag Anton Pustet

Salzburg · München

Erika Weinzierl / Gottfried Griesl (Hrsg.):

Von der Pastoraltheologie zur praktischen Theologie, 1774—1974

Fünfzehntes Forschungsgespräch des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg
232 Seiten, kart., S 218.– / DM 31.–.

Z. Bucher / A. Paus / M. Roesle (Hrsg.):

Salzburger Jahrbuch für Philosophie, Bd. XX/1975

Mit zehn namhaften Beiträgen zur systematischen und historischen Philosophie
212 Seiten, brosch., S 190.– / DM 27.–.

Jean Ousset:

Die Aktion

Die Praxis in der christlichen Gesellschaftslehre, aus dem Französischen übersetzt von Inge Köck, Regensburg, deutsche Erstausgabe, Hrsg. Christoph Thienen
272 Seiten, brosch., S 180.– / DM 25.–.

Aus der Produktion 1974/1975:

Z. Bucher / A. Paus / M. Roesle (Hrsg.):

Salzburger Jahrbuch für Philosophie, Sonderband XIX/1974:

Thomas von Aquin

13 Beiträge zum Gedenkjahr 1974, Schriftleitung Ansgar Paus.
360 Seiten, brosch., S 290.– / DM 41.–.

Hans Köhler:

Ethik nach den Prinzipien evangelischer Theologie

262 Seiten, brosch., S 269.50 / DM 35.–.

Diskussion über Hans Küngs „Christ sein"

Mit Beiträgen von J. Ratzinger, W. Kasper, K. Lehmann, J. Kremer, A. Deissler, A. Grillmeier, H. U. v. Balthasar, Th. Schneider, K. Rahner, H. Riedlinger, B. Stoeckle.

144 Seiten. Kst. 15.80 DM

Hans Küngs Buch „Christ sein" hat außergewöhnliche Verbreitung und ein vielfältiges Echo gefunden. Es gilt weithin als großartiger Wurf, als faszinierende Darstellung des christlichen Glaubens gerade auch für jene, die dem Christentum und besonders der Kirche distanziert gegenüberstehen. Auf Seiten der offiziellen Kirche und der Fachkollegen gibt es jedoch auch Stimmen, die bei aller Würdigung der Leistung Hans Küngs Kritik anmelden. Sie sehen wesentliche Positionen des christlichen Glaubens verkürzt oder mißverständlich dargestellt. Der vorliegende Band will kein Buch verreißen. In den Beiträgen der namhaften theologischen Autoren geht es ausschließlich darum, in fairer Auseinandersetzung bei zentralen Sachverhalten zu einer Klärung und Vertiefung der Glaubenserkenntnis beizutragen.

GRÜNEWALD

Walter Seidel (Hg.)
Kirche aus lebendigen Steinen

112 S. Mit 4 ganzs. Bildtafeln. Kt. 14.80 DM

Beiträge von H. U. v. Balthasar, J. Kard. Döpfner, W. Nyssen, J. Pieper, J. Ratzinger, H. Schäufele, B. Vogel, H. Kard. Volk, gehalten anläßlich der Jubiläumsveranstaltungen 1000 Jahre Mainzer Dom.

Walter Kasper
Jesus der Christus

332 S. Ln. 39 DM

„Das wichtigste theologische Buch der letzten Monate neben Küngs „Christ sein".
Deutsche Zeitung

Karl Lehmann
Gegenwart des Glaubens

312 S. Ln. 39 DM

Diese Art Theologie schwebt nicht im luftleeren Raum geschichtslosen Augenblicksdaseins, sondern nimmt geduldig die Last auf sich, sich mit dem in Jahrhunderten Gewachsenen kritisch auseinanderzusetzen.
Rhein. Post

Matthias-Grünewald-Verlag Mainz

Arbeitshilfen für Erwachsenenbildung und Gemeindekatechese

Heinz-Manfred Schulz

Gemeinde als lebendige Katechese

Kinder und Erwachsene auf dem Weg zum Glauben. Vorschulalter – Kommunion – Beichte – Firmung

156 S. Kt. 13.50 DM

Das Besondere dieses Buches liegt darin, daß hier eine Gemeindekatechese im Gesamtzusammenhang vorgestellt wird: nicht nur für Kinder, sondern vorrangig für die Erwachsenen. Die stufenweise Hinführung der Kinder zum Glauben ist eingebettet in die Katechese an und durch die Gemeinde. Hierzu legt Pfarrer Schulz aus den Erfahrungen seiner Gemeinde Konzept und Material vor.

Franz Josef Hungs

Theologische Erwachsenenbildung als Lernprozeß

Didaktische Grundlegung

140 S. Sn. 19.50 DM

Mit der Arbeit von Hungs wird erstmals der didaktische Grundansatz theologischer Erwachsenenbildung aufgezeigt und das Lernfeld mit seinen einzelnen Wirkfaktoren bestimmt.

Hubert Frankemölle

Jesus von Nazareth

Anspruch und Deutungen
Projekte zur theologischen Erwachsenenbildung 4

ca. 160 S. Sn. ca. 19.80 DM

Frankemölle legt ein wissenschaftlich abgesichertes und didaktisch ausgearbeitetes Jesusbuch vor, das den Brückenschlag zwischen theologischer Erkenntnis und Unterweisung an der Basis leistet.

Peter Antes / Werner Rück / Bernhard Uhde

Islam — Hinduismus — Buddhismus

Eine Herausforderung des Christentums
Projekte zur theologischen Erwachsenenbildung 1

132 S. Sn. 15.50 DM

Die Auseinandersetzung des Christentums mit den großen nichtchristlichen Weltreligionen ist eine der wichtigsten Aufgaben der Zukunft. Sie erfordert eine breite Information möglichst vieler Menschen. In diesem Buch haben wir einen vom Inhaltlichen und Pädagogischen ausgesprochen geglückten Versuch vor uns.

Der evangelische Buchberater

Karl-Heinz Bloching

Tod

Projekte zur theologischen Erwachsenenbildung 2

152 S. Sn. 16.50 DM

Das Buch bietet gutes Arbeitsmaterial für den Kursunterricht in der reformierten Oberstufe. Die Kapitel sind pädagogisch handlich aufgebaut: sie enthalten jeweils eine didaktisch-methodische Einführung, einen thematischen Hauptteil und zusätzliches Arbeitsmaterial, wie Literatur, Medien und Gesprächsanregungen.

Religionsunterricht an höheren Schulen

Werner Rück / Hansjörg Volk

Kirche für die Zukunft

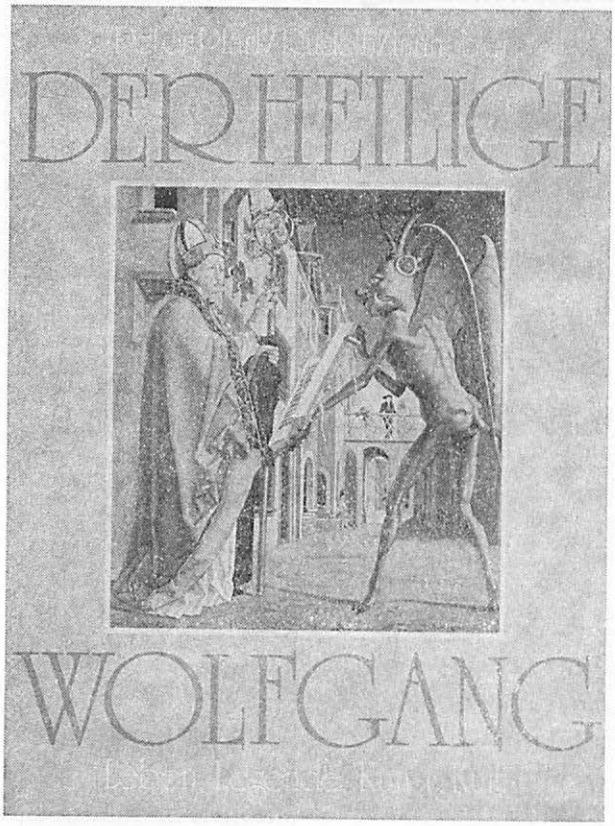
Projekte zur theologischen Erwachsenenbildung 3

212 S. Sn. 22.50 DM

Auf der Basis einer klaren und verantwortbaren theologischen Ekklesiologie werden fünf thematische Einheiten entfaltet: Kirche im Wandel, Vielfalt und Einheit in der Kirche, Kirche für die Menschen, Kirche unter der Kritik Jesu und Kirche für die Zukunft. Ganz deutlich sind hier Themen angesprochen, die den verbreiteten und aktuellen Fragen antworten. Die didaktische Aufgliederung und die methodische Vermittlung zeugen von Können und Erfahrung der Autoren.

Lebendige Seelsorge

MATTHIAS-GRÜNEWALD-VERLAG · MAINZ



**Ober-
österreichischer
Landesverlag**

Peter Pfarl / Rudolf Zinnhobler

Der heilige Wolfgang

Leben, Legende, Kunst, Kult

96 Seiten Text mit 38 Abbildungen, 168 Bildseiten, davon 8 in Farbe, Format 20 × 26 cm, vierfarbiger Schutzumschlag, öS 348.–, DM 49.–.

Die Legende des hl. Wolfgang ist allgemein bekannt und trägt dazu bei, daß die Gnadenstätten am Wolfgangsee jährlich immer noch Tausende Pilger anziehen. Wolfgang war aber auch ein bedeutender Pädagoge, Bischof, Kirchengründer und Reformer. Er sorgte dafür, daß Regensburg zu einem Bildungszentrum aufrückte und in St. Wolfgang am Abersee jene Wallfahrtskirche entstand, die mit dem Pacheraltar eine der großartigsten Schöpfungen abendländischer Kunst birgt, die sich seit dem Mittelalter auch um die Person des hl. Wolfgang annahm, wofür zahlreiche Gemälde, Graphiken und Plastiken zeugen. All das – Leben, Legende, Kunst und Kult – wird in diesem Buch vorgestellt, so daß sich – ergänzt von einem reichhaltigen Bildteil – eine Monographie des hl. Wolfgang ergibt, die die Vielfältigkeit des Heiligen aufzeigt.

Erhältlich
in jeder
Buchhandlung

Neu im Frühjahr 1976

Verlag Styria
Graz Wien Köln

Francis MacNutt

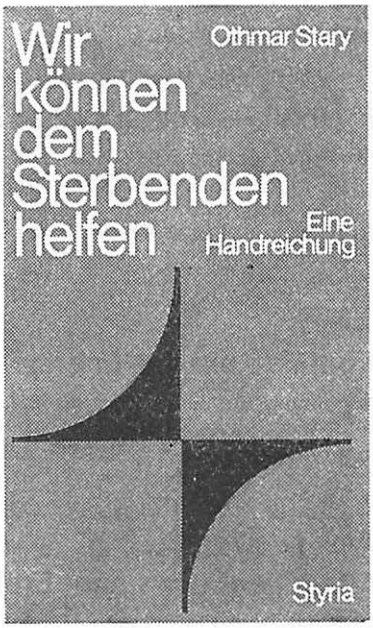
Die Kraft zu heilen

Das fundamentale Buch über das Heilen durch Gebet.

Aus dem Amerikanischen von P. Michael Marsch OP., ca. 220 Seiten, kartoniert, ca. S 160.–, DM 19.80, ISBN 3 222 10927 3.

Jesus lehrte das Volk und heilte die Kranken, und ein Gleiches taten, von ihm ermächtigt und befähigt, die Sendboten der Urkirche. Pater MacNutt ist der begründeten Meinung, daß neben der Wortverkündigung auch die Gabe der Krankenheilung heute noch und heute wieder lebendig ist.

„Ich habe gesehen", berichtet er, „daß viele Menschen geheilt wurden, besonders wenn ich mit einem Team oder einer liebenden Gemeinschaft gebetet habe."



Othmar Stary (Hrsg.)

Wir können dem Sterbenden helfen

Eine Handreichung, 203 Seiten, kart., S 148.–, DM 21.50, ISBN 3 222 10913 3.

Der Arzt, der Psychologe und der Seelsorger kommen hier zu Wort. Dem Leser wird die bedrückende Angst genommen, sich am Sterbebett eines Angehörigen oder eines Freundes falsch zu verhalten, sich fehl am Platz zu fühlen.

Das Buch bietet konkrete Hilfe, dem Sterbenden in seiner letzten Not beizustehen. Es zeigt u. a., wie man mit einem Sterbenden spricht, betet.

Neuerscheinungen – bewährte Behelfe

Hans Bernhard Meyer – Josef Steiner

Einzelbeichte — Generalabsolution — Bußgottesdienst

Sinn und Praxis der neuen Bußordnung
124 Seiten, Snolin, S 88.–

„... Hilfen zu einem tieferen Verständnis von Schuld und Versöhnung und konkrete Vorschläge für eine erneuerte persönliche Beichtpraxis in der Gemeinde." (Die kath. Aktion)

Ingrid Jorissen – Hans Bernhard Meyer

Freiheit — wovon? wozu?

184 Seiten, Snolin, S 98.–. Neuerscheinung.

Aussagen zu höchst aktuellen Problemen, mit denen der heutige Mensch fast täglich konfrontiert wird: Freizeit, Sensationslust, Emanzipation, Aggression, Terror u. v. a. Die Verfasser bieten tiefe und praktikable Gedanken an, wie den vielfältigen Bedrohungen der menschlichen Freiheit heute Widerstand geleistet werden kann.

Hans Rotter

Konflikte um das Leben

Abtreibung, Euthanasie, Aggression, Krieg, Sterbehilfe
96 Seiten, Snolin, S 88.–. Neuerscheinung.

Rotters Beiträge durchleuchten grundsätzliche moraltheologische Fragen um das Leben und geben die eindeutige Antwort, die von jedem Christen bejaht werden kann.

Walter Kern

Alter Glaube in neuer Freiheit

Ansprachen und Vorträge
156 Seiten, Snolin, S 98.–. Neuerscheinung.

Aus dem Inhalt u. a.: Der freiere Glaube. Faktoren und Tendenzen der heutigen Glaubenssituation – Zukunft und Freiheit als theologische Kriterien – Sind Christen konservativ oder revolutionär?

Severin Schneider

Sein Wort trifft immer

Meditationen zum Lukas-Evangelium
152 Seiten, kart., lam., S 115.–

Der möglichst originalen Übersetzung des Lukas-Evangeliums wird eine freie Übersetzung gegenübergestellt, die den Text aufschließt. In diesen Meditationen kristallisiert sich das Hauptanliegen der Perikopen heraus.

Karl Schlemmer

Bereitung des Sonntags

Lesejahr B
Besinnung – Anregungen – Vorschläge zur Gottesdienstfeier
148 Seiten, Format 20,5 x 19 cm, Pappband, S 184.80

Tyrolia-Echter

Paul Michael Zulehner

Heirat - Geburt - Tod

Eine Pastoral zu den Lebenswenden

Dieses Buch ist eine Weiterführung des letzten Werkes von Zulehner „Religion nach Wahl". Ging es dort um die Grundlegung einer „Auswahlchristen-Pastoral", so geht es hier um deren pastorale Anwendung. Zulehner verwendet den Begriff „Auswahlchristen" für das Phänomen, daß nur mehr eine Minderheit voll den Erwartungen ihrer Kirche entspricht und daß die überwiegende Mehrheit der Christen in einer merkwürdigen Distanz zur Kirche steht. Deshalb findet Zulehner eine Pastoral zu den Lebenswenden für notwendig, da Kontakte zwischen Auswahlchristen und der Pfarrgemeinde anläßlich von Heirat, Geburt und Tod noch am ehesten eine Realität sind.

Ca. 240 Seiten, Pb., ca. S 170.– / DM 28.–.

Hans Christoph Piper

Predigtanalysen

Kommunikation und Kommunikationsstörungen in der Predigt

Immer wieder fließen psychische Haltungen und Situationen des Predigers in seine Predigt ein: Angst, Mißtrauen, Resignation, Enttäuschung, Enthusiasmus usw.

Die in dem Buch enthaltenen 15 Predigtanalysen umfassen den Text der Predigt, die Reaktion sowohl des Predigers, wie der Hörer der Predigt und einen Kommentar des Autors.

Die Gruppenanalyse von typischen Predigten könnte für jeden Prediger Hilfe bzw. Anregung sein, die eigenen Praktiken zu überprüfen und eventuell daraus Konsequenzen zu ziehen.

Im Gemeinschaftsverlag mit Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.

Ca. 148 Seiten, kart., ca S 118.– / ca. DM 19.80.

Verlag Herder, Wien

NEKEL & FRIEDRICH

ELEKTRONIK IM BÜRO

Schreib- und Rechenmaschinen,
alle Marken und Typen,
Telefonanrufbeantworter,
Rufnummernwähler,
BANDA — Umdrucker, Diktiergeräte,
Fakturiermaschinen und Textverarbeitung.
Eigene Fachwerkstätte.

4020 Linz, Dametzstraße 47, Tel. Nr. 21 7 28

... die Versicherung
für alles, gegen alles.

Oberösterreichische
Landes-Brandschaden
Versicherungsanstalt

PP

PICHLER & PICHLER

Heizungstechnik
Klimatechnik
Sanitärtechnik

4020 Linz/Urfahr
Rosenstraße 17
Tel. (0 72 22) 32 5 57

Firma Karl Michelic

Bauspenglerei, Turmdeckung, Kupferarbeiten

4020 Linz-Kleinmünchen, Straßlandweg 23, Tel. 45 1 75

Werkstätte für Echt-Antik- und Betonglasfenster und Mosaiken im Kloster S c h l i e r b a c h, OÖ.
A-4553 Schlierbach, OÖ., Telefon 0 75 82 / 27 50

glasmalerei

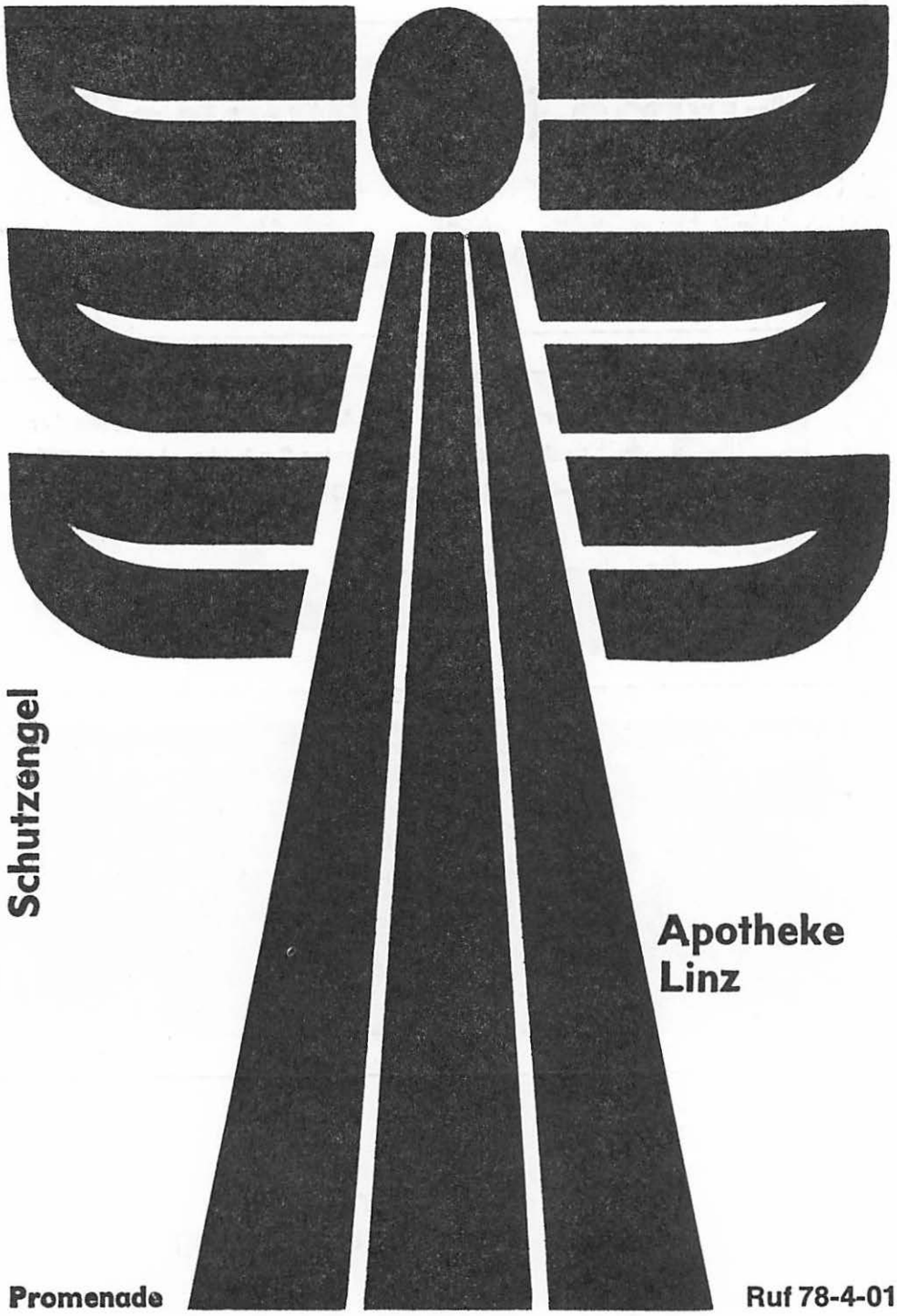
Lautsprecheranlagen, Kirchenheizungen, Elektrische Orgeln

VERITAS

A-4010 Linz, Harrachstraße 5, Postfach 403

Symbol für Druckleistung

Oberösterreichischer Landesverlag, 4020 Linz, Landstr. 41



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

Theologisch-praktische Quartalschrift

Aus dem Inhalt:

J. Marböck: Die Botschaft der Propheten
O. Knoch: Die Heilsbedeutung des Todes Jesu
J. Rief: Was ist aus dem Freitagsgebot geworden?
F. Haidinger: Kirche von innen her erneuern helfen
P. M. Zulehner: Voraussetzungen für die sonntägliche Eucharistiefeier
A. Naderer: Zusammenbruch und Wiederaufbau in der Diözese Linz
P. Gordan: Kirche in der Welt von heute

124. Jahr 1976 3. Heft

Inhaltsverzeichnis des dritten Heftes 1976

	Abhandlungen	**Seite**
Johannes Marböck:	Die Botschaft der Propheten	209
Otto Knoch:	Die Heilsbedeutung des Todes Jesu	221
Josef Rief:	Was ist aus dem Freitagsgebot geworden?	237
	Pastoralfragen	
Franz Haidinger:	Kirche von innen her erneuern helfen	255
Paul M. Zulehner:	Voraussetzungen für die sonntägliche Eucharistiefeier . . .	264
	Mitteilungen	
Anton Naderer:	Zusammenbruch und Wiederaufbau in der Diözese Linz . .	273
	Berichte	
Peter Gradauer:	Römische Erlässe und Entscheidungen	280
Paulus Gordan:	Kirche in der Welt von heute	282
	Literatur	
	Eingesandte Bücher	287
	Buchbesprechungen	289
	Philosophie, Bibelwissenschaft AT, NT, Kirchengeschichte, Dogmatik, Kirchenrecht, Pastoraltheologie, Katechetik/Pädagogik, Spiritualität, Liturgik.	
	Bezugsbedingungen	letzte Seite

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

Anschriften der Mitarbeiter: P. Paulus Gordan OSB, Generalsekretär, I-00153 Roma, Piazza Cavalieri di Malta 5. DDr. Peter Gradauer, Hochschulprof., A-4020 Linz, Herrenstraße 37. Franz Haidinger, Diözesanseelsorger, Burg Altpernstein, A-4563 Micheldorf. Dr. Otto Knoch, Hochschulprof., D-8390 Passau, Steinweg 15. Dr. Johannes Marböck, Hochschulprof., A-4020 Linz, Stockhofstraße 6. Dr. Anton Naderer, Generalsekretär, A-1222 Wien, Wagramerstraße 93/5/23. Dr. Josef Rief, Univ.-Prof., D-84 Regensburg, Neuprüll 25. Dr. Paul M. Zulehner, Hochschulprof., D-8390 Passau, Domplatz 5.

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

JOHANNES MARBÖCK

Die Botschaft der Propheten

Ihre Bedeutung für Verkündigung und Existenz des Priesters

Wenn „die Stunde des Amos" (H. W. Wolff) und damit die Stunde der Propheten Mode zu werden scheint, muß dies zwar zu denken geben: denn echte Propheten waren niemals „Mode"[1]. Dennoch zeigt sich gerade darin etwas von der Strahlkraft dieser Gestalten, daß sie heute von vielen Seiten mit Beschlag belegt werden. Kritiker an bestehenden Zuständen in Wirtschaft, Gesellschaft, Religion berufen sich auf die Stimmen der Unruhe und des Protestes, die in den „Büchern der Kündung" laut werden, wie M. Buber die atl Schriftpropheten nennt. Sozialutopische Entwürfe finden ihr Anliegen bereits von den Propheten ausgesprochen[2]. Auch die Frage nach der Unterscheidung wahrer und falscher Prophetie hat von den biblischen Zeiten bis heute nichts von ihrer Aktualität und Schwierigkeit eingebüßt. Der hohe Kurswert der Propheten verdankt sich aber nicht bloß der Gunst der Stunde innerhalb und außerhalb der Kirche: Auch in der atl Wissenschaft selber bildet Verständnis und Interpretation dieser „Sturmvögel des Alten Testaments" (W. Zimmerli) bis heute eine der zentralsten Fragen. H. Gressmann nannte 1924 die Prophetie sogar „das Problem aller Probleme" der atl Wissenschaft[3].

Die häufige Konfrontation mit prophetischen Texten in der Liturgie macht es über die Fragen tagespolitischer und wissenschaftlicher Aktualität hinaus für den Diener des Wortes unumgänglich, sich mit der Botschaft der Propheten einmal intensiver zu befassen, wenn er nicht seiner Gemeinde die Erschließung zentraler Teile des Gotteswortes vorenthalten will. Nach einer kurzen Verständigung über die Vorgeschichte der biblischen Propheten und das Werden der prophetischen Schriften des AT sei versucht, umrißhaft Botschaft und Existenz dieser „großen einzelnen" darzustellen, in der Hoffnung, daß auch auf unsere eigene Verkündigung und Existenz dabei ein Licht fällt.

I. Vorbemerkungen

1. *Vorgeschichte*

Wenn wir von den atl Propheten sprechen, meinen wir damit gewöhnlich die sogenannten ‚Schriftpropheten' des AB oder die ‚klassischen Propheten', deren Botschaft uns in den prophetischen Büchern des AT überliefert ist, und zwar unter den Namen der drei großen Propheten Jesaja, Jeremia, Ezechiel und der Sammlung des Zwölfprophetenbuches bzw. der sogen. ‚kleinen Propheten' (Daniel gehört nicht zur Prophetie im eigentlichen Sinne, sondern zur Apokalyptik).

Die Verkündigung dieser Einzelgestalten, die mit Amos in der Mitte des 8. Jh. v. Chr. einsetzt und sich weit in die nachexilische Zeit hinein (Perserzeit und Beginn der hellenistischen Epoche) fortsetzt (vgl. Sach 9–14), ist nur ein Ausschnitt — freilich der bedeutsamste — aus einer weitverzweigten prophetischen Bewegung in Israel. Deren Vorgeschichte ist uns nur zum Teil bekannt und reicht über Israel hinaus.

Die bedeutsamsten außerbiblischen Zeugnisse prophetischen Sprechens im Auftrag einer Gottheit sind ca. 30 Briefe aus dem Archiv der Stadt und des Königreiches Mari am Euphrat aus dem 18. Jh. v. Chr., in denen verschiedene Personen von einer Gottheit Aufträge, Botschaften, Drohungen und auch bedingte Heilszusagen an den

[1] *R. Smend*, Zur alttestamentlichen Prophetie. Zur Einführung, EvTh 33 (1973) 1.
[2] S. *E. Bloch*, Das Prinzip Hoffnung. Gesamtausgabe Bd. 5, Frankfurt a. M. 1959, 577. 713. 1459. 1514 f.
[3] *H. Gressmann*, Aufgaben der alttestamentlichen Forschung, ZAW 42 (1924) 32.

König übermitteln. Findet sich in diesen Texten bereits eine Parallele zur biblischen ‚Botenformel', „so spricht der Herr", so bezeugt der Reisebericht des Ägypters Wen Amun für das Ende des 2. Jt. v. Chr. das Phänomen des Ekstatikers im Raum Syriens und Palästinas (Byblos).

Die Samuelbücher lassen von dieser Bewegung etwas ahnen, wenn dort zur Zeit des ersten Königs Saul (Mitte des 11. Jh. v. Chr.) Gruppen von Begeisterten, Ekstatikern *Propheten* genannt werden (1 Sam 10, 5 ff). Auch Saul wird von dieser Bewegung ergriffen (1 Sam 19, 18 ff. 24), so daß man spöttisch fragte: „Ist auch Saul unter die Propheten gegangen?" — Der Titel *nabi* (Berufener oder aktiv: Sprecher: Ex 7, 1) begegnet auch für das, was man früher Seher (hozaeh) nannte (1 Sam 9, 9) sowie in der frühen Königszeit für Einzelgestalten am Königshof wie Natan, der im Auftrag Gottes vor David hintritt mit einem Wort der Verheißung (2 Sam 7) aber auch des Gerichtes (2 Sam 12 f). Weitere solche Prophetengestalten sind Gad (2 Sam 24, 11), Ahia von Schilo (1 Kö 14, 2 ff), Schemaja, Zidkija und Micha ben Jimla (1 Kö 22, 8—28). Die ersten klar als Typ des Einzelpropheten hervortretenden Gestalten sind der kompromißlose Gottesmann Elia mit seinem Kampf für Jahwe gegen den religiösen Synkretismus unter König Achab im Nordreich Israel (Mitte 9. Jh. v. Chr.) und sein Schüler Elischa.

2. *Vom Werden der Prophetenbücher*

Etwa 100 Jahre später unter Jerobeam II (um 760 v. Chr.) tritt im Nordreich Amos auf mit einer Botschaft, die an ganz Israel gerichtet war und das Volk sosehr betroffen hat, daß man sie nicht mehr in einen Erzählungszusammenhang eingereiht, sondern als „Worte des Amos" in einer eigenen Sammlung überliefert hat. Und dieses Phänomen einer Reihe solcher herausragender von Institutionen zumeist unabhängiger religiöser Gestalten, deren Worte je für sich gesammelt und überliefert werden, erstreckt sich nun in Israel bis hinaus über das Ende des Königtums. Diese Spätzeit wird die Periode der Redaktion, der endgültigen Gestaltung der Prophetenschriften (-bücher) aus kleineren mündlich aber auch bereits schriftlich überlieferten Sammlungen. Die Anordnung geschieht bei den großen Propheten auch nach einem theologischen Schema: Gerichtsworte gegen Israel — gegen die Fremdvölker — Heilsworte für Israel. Die schriftliche Fixierung bringt die Gültigkeit und Bedeutung dieser Worte, die sich vor allem in der Katastrophe des Exils als wahr erwiesen hatten, für alle Zukunft zum Ausdruck. So reicht der Bogen der Geschichte eines Prophetenwortes aus einer bestimmten Stunde und Situation, die wir aus der Redegattung wenigstens zum Teil noch erschließen können, über die Erfahrungen, die mit diesem Wort früher gemacht und überliefert wurden, herüber bis zum Anspruch an uns.

II. Die Botschaft der Propheten

Wenn ein Kenner der Problematik wie G. Fohrer gesteht, daß es „fast unmöglich ist, der Einseitigkeit zu entgehen, wenn man einen Propheten oder gar die Prophetie als ganze erfassen und schildern soll"[4], muß dies um so mehr vom folgenden Versuch gelten, die Botschaft der Propheten zu Gehör zu bringen. Das Risiko ist doppelt: Entweder man zeichnet die Linien grob und einseitig oder überhaupt nur blaß und allgemein, so daß Gestalten und Worte ihr Profil verlieren. Dennoch soll der Blick auf das Ganze getan werden, weil sich nur in der geschichtlichen Entfaltung Größe und Bedeutung prophetischer Botschaft enthüllt. Beim Versuch, das Ganze prophetischer Botschaft in den Blick zu bekommen, kann es nun noch einmal geschehen, daß man bereits mit einer bestimmten Auffassung vom Prophetischen an die Texte heran-

[4] *G. Fohrer*, Prophetie und Magie, in: *G. Fohrer*, Studien zur alttestamentlichen Prophetie, Beihefte zur ZAW (BZAW) 99 (1967) 243; *J. Scharbert*, Die prophetische Literatur, in: De Mari à Qumran, Bibliotheca EThL 24 (1969) 58.

geht und sie von daher zu deuten und einzuordnen sucht. Dies wird an zwei Grundkonzeptionen deutlich, die weithin die gegenwärtige deutsche Prophetenforschung bestimmen: Nach der einen besteht das Grundanliegen, das Wesen der Prophetie in der „Zukunftsgewißheit" des Propheten vom herandrängenden Gericht (vor dem Exil) bzw. vom Heil (exilisch-nachexilisch), wie es z. B. von *H. W. Wolff* und *W. H. Schmidt* mit Nachdruck vertreten wird[5]. Prophetisches Sprechen in die geschichtliche Stunde hinein, auch seine Kritik an Mißständen im kultischen und sozialen Verhalten entspringt in dieser Sicht der Grundgewißheit vom bereits entschiedenen Kommen Gottes zum Gericht. In der vor allem von *M. Buber* und *G. Fohrer* vorgelegten Prophetendeutung sind diese einzelnen Rufer zur Entscheidung, zur Umkehr im gegenwärtigen Augenblick; dem ist ihre Zukunftsansage untergeordnet. „... in seiner Rede steht er immer in dem Punkte der Zeit, wo sich das Schicksal entscheidet, an welcher Entscheidung die Menschen da vor ihm durch ihre Entscheidung teilhaben. Mit seinem Sprechen des Wortes stellt er sie vor die Entscheidung zwischen dem Weg und den Wegen"[6].

Die Entscheidung in dieser noch nicht ausdiskutierten Frage nach dem prophetischen Grundanliegen ist wohl nicht nach einer Seite hin zu pressen. Lassen beide Konzeptionen jeweils einen tatsächlich charakteristischen Zug überscharf hervortreten, so ist eine naive Sicht der Propheten ausdrücklich zurückzuweisen, die sie als Ankündiger von Ereignissen betrachtet, die weit in der Zukunft liegen und deren Eintreffen man genau kontrollieren kann. Auch die Auffassung, die Propheten hätten vor allem den Messias Jesus Christus geweissagt, entspricht den Texten nicht. Ihr Wort ist Wort von Gott her in ihre Zeit hinein. Prophetisches Reden von der Zukunft will von Gott her Anruf, Kraft und Licht für den Weg des Glaubens in einer bestimmten Stunde sein. Erst neue Worte und Ereignisse enthüllen jeweils wieder ein weiteres Stück des Weges und des Glaubens an eine Erfüllung des Planes Gottes.

Wir fragen im folgenden nicht nach *einer* tragenden *Idee*, sondern suchen darauf zu achten, ob diese einzelnen in all ihrer unverwechselbaren Eigenart uns etwas von dem *Einen* und *Einzigen* zu sagen haben, der ihre vielfältige Botschaft bestimmt und prägt. Kurzum: Wir fragen nach dem Gott der Propheten, wie er sich in ihrer Botschaft zeigt, und zwar exemplarisch bei einigen Gestalten[7].

1. Bereits die Stimme des *Amos*, des ersten der Schriftpropheten, verweist unüberhörbar auf eine neue Dimension des Gottes der Propheten, die in den damals bereits kanonischen Überlieferungen vom Gott Abrahams, Isaaks, Jakobs und des Mose noch nie in dieser Schärfe hervorgetreten war. Der Gott des Propheten kündigt mitten in einer Zeit des Friedens an, daß die Geschichte von Erwählung, Segen und Verheißung vor ihrem Ende steht: „Mein Volk Israel ist reif für das Ende. Ich verschone es nicht noch einmal" (Am 8, 2). „Weh denen, die den Tag Jahwes herbeisehnen! Was nützt euch denn der Tag des Herrn? Finsternis bringt er, nicht Licht" (Am 5, 18–20). Beide

---

[5] *H. W. Wolff*, Joel und Amos, BKAT XIV/2, Neukirchen 1969, 109 ff. 123 f. 156 f. 364. 368; *ders.*, Die Stunde des Amos, München 1969, 25. 30. 34. *W. H. Schmidt*, Die prophetische Grundgewißheit, EvTh 31 (1971), 630–650; *ders.*, Zukunftsgewißheit und Gegenwartskritik. Grundzüge prophetischer Verkündigung, BSt 64, Neukirchen 1973; vgl. bereits *G. von Rad*, Theologie des Alten Testaments II, München [4]1965, 127 f zu Amos.

[6] *M. Buber*, Der Glaube der Propheten, in: *Buber*, Werke. 2. Bd. Schriften zur Bibel, München-Heidelberg 1964, 236; ebd. 345; vgl. auch *G. Fohrer*, Die Propheten des Alten Testaments im Blickfeld neuer Forschung, in: *G. Fohrer*, Studien z. alttestamentl. Prophetie, BZAW 99 (1967) 15 f; *H. W. Hofmann*, Zur Intention der Verkündigung Jesajas, BZAW 135 (1974). Auch *P. Weimar - E. Zenger*, Exodus, Stuttg. Bibelstudien 75, 1975, 144–146, bes. 146 A. 8 kritisieren die Amosinterpretation von H. W. Wolff.

[7] Vgl. *W. Zimmerli*, Die Bedeutung der großen Schriftprophetie für das alttestamentliche Reden von Gott, in: Supplements to VT 23, Leiden 1972, 48–64 [= *W. Zimmerli*, Studien zur alttestamentlichen Theologie und Prophetie. Gesammelte Aufsätze II (zit. GesAufs. II), Theol. Bücherei 51, München 1974, 55–72].

Aussagereihen, das Wort vom Ende und vom Tag Jahwes, in denen Gottes Freiheit gegenüber dem erwählten Volk (Am 3, 2) ansichtig wird, bleiben bestimmend bis zum Ende der großen Prophetie (vgl. Jes 2, 12–17; Zef 1, 7 f; Ez 7; 13, 5). Die Begegnung mit Jahwe, zu der Amos ruft: „Mach dich bereit, deinem Gott gegenüberzutreten" (Am 4, 12)[8], ist Begegnung mit dem Gott, vor dem das Pochen auf die Vergangenheit keine Garantie für Gegenwart und Zukunft ist: „Seid ihr für mich mehr als die Kuschiter, ihr Israeliten? — Wort des Herrn. Wohl habe ich Israel aus Ägypten heraufgeführt, aber ebenso die Philister aus Kaftor und die Aramäer aus Kir" (Am 9, 7).

Der Gott der Propheten, der Israel völlig unerwartet vor das Ende stellt — bei Amos gibt es nur das zaghafte „Vielleicht ist der Herr, der Gott der Heere, dem Rest von Josef dann gnädig" (Am 5, 15)[9] — ist aber darin der Gott, der auch schon vorher geglaubt und verkündet wurde, daß das Volk am Rechtswillen Jahwes gemessen wird, freilich wieder in einer Unerbittlichkeit, die bis dahin nicht ihresgleichen hat[10]. Gottes Recht und Anliegen ist das Menschenrecht und die Würde des Menschen. Von diesem Gott her leuchtet Amos in das Treiben der Gesellschaft von Samaria hinein, der Vornehmen, der Männer und Frauen (Am 4, 1–3; 5, 7. 10–11; 6, 1–7), die sich nicht um den Schaden Josefs kümmern; in das Verhalten der Nachbarvölker (Am 1, 3–2, 3; 8, 5 f), aber auch in die Ungerechtigkeit der Kleinen (Am 2, 6–8)[11] und in einen Kultbetrieb, der vor Gott nicht sichern kann, wenn dabei der Mensch übersehen wird. Schärfere Worte über Religion sind seither kaum mehr gesprochen worden: „Ich hasse eure Feste, ich verabscheue sie und kann eure Feiern nicht riechen. Weg mit dem Lärm deiner Lieder! Dein Harfenspiel will ich nicht hören. Laßt lieber das Recht strömen wie Wasser und die Gerechtigkeit wie einen immer fließenden Bach!" (Am 5, 21–24; vgl. 4, 4–5!)

2. Auch *Hosea* ist, darin Amos ähnlich und zeitlich nicht weit von ihm entfernt, Zeuge und Künder der Freiheit Gottes zum Gericht gegen Israel, wenn er, wieder in schroffem Bruch zur bisherigen Geschichte, seine Kinder mit den symbolischen Namen ‚Kein Erbarmen' und ‚Nicht mein Volk' benennen muß. Wie bereits Amos läßt aber auch Hosea selbst noch im tödlichen Andringen Gottes an sein Volk erahnen, wie tief die Bindung Gottes an dieses Volk und die Betroffenheit von dessen Tun gedacht werden muß, wenn die Ahndung der Schuld mit solcher Radikalität geschieht: „Ich aber bin wie Eiter für Ephraim, wie Fäulnis für das Haus Juda. Ich reiße, dann gehe ich davon, ich schleppe sie weg, und keiner kann sie mir entreißen (Hos 5, 12. 14; 13, 7–9; vgl. das Andringen Gottes gegen Israel in Amos 3, 15; 8, 10; 9, 1–4. 9).

Von dieser Wurzel her ist es wohl am ehesten zu begreifen, daß bei Hosea aus der Freiheit Gottes plötzlich über dem Gericht Gottes unbegreifliche Liebe aufbricht, daß er es in die Wüste lockt, es dort neu umwirbt. „Dann gebe ich ihr ihre Weinberge wieder, und das Tal von Achor mache ich für sie zum Tor der Hoffnung. Sie wird mir dorthin bereitwillig folgen wie in den Tagen ihrer Jugend, wie damals, als sie aus Ägypten heraufzog" (2, 16 f). Hos 11, 8 formuliert dieses elementare Aufbrechen der Liebe Jahwes und gründet es im Gottsein Gottes, in seiner Heiligkeit: „Das Herz dreht sich mir um, mein ganzes Gemüt ist entbrannt. Ich will meinen glühenden Zorn nicht vollstrecken und Ephraim nicht noch einmal vernichten. Denn ich bin Gott, nicht ein Mensch, der heilige Gott in deiner Mitte."

---

[8] Nach *H. W. Wolff*, Joel und Amos, 1969, 256 ff. 262 f wäre Am 4, 12 Hinweis auf die als Gottesgericht verstandene Zerstörung des Heiligtums von Bethel unter Joschija.

[9] Am 5, 14 f dürfte aus dem Schülerkreis des Propheten stammen: vgl. *Wolff*, a. a. O. 274 f. 294 f.

[10] *W. Zimmerli*, Die Bedeutung der großen Schriftprophetie für das alttestamentliche Reden von Gott, in: *Zimmerli*, GesAufs. II, 68 f; vgl. auch *A. J. Heschel*, The Prophets. An Introduction, New York 1962, zit. nach d. Ausgabe in Harper Torchbooks 1969, 4 f.

[11] *M. Fendler*, Zur Sozialkritik des Amos, EvTh 33 (1973), 32—53, bes. 49 f.

Von der lebendigen Wirklichkeit Gottes her beginnt bei Hosea auch bereits ein Prozeß, der erst bei Deuterojesaja im Exil an ein Ende kommt: die Entthronung der Götter[12]; für das Israel der Zeit Jerobeams II die Vergötterung der Schöpfungsgaben und -funktionen wie Zeugung, Regengüsse und Ernte: Das sind nach Hos 2, 7 die Liebhaber, denen Israel hurerisch nachläuft, daß es auf Jahwe vergißt (2, 10; 4, 10). In einer für diese Zeit unerhörten begrifflichen Klarheit ‚entzaubert' der Prophet diese Mächte als Naturprozesse, die nicht helfen können (2, 8 f). Ironisch sagt er über die Kultobjekte: „Der Most nimmt meinem Volk den Verstand, sein Holz befragt es, sein Stock soll ihm verkünden" (4, 12). „Was soll Israel mit dem Stier? Er ist kein Gott, ein Handwerker hat ihn gemacht. Ja, zersplittert soll er am Boden liegen, der Stier von Samaria!" formuliert er über das Stierbild Samarias in 8, 6. 13, 2 betont nochmals, daß Jahwe nicht in ein Bild gegossen werden kann, ja, daß dies zur gräßlichen Verkehrung bis zum (Kinder-?) Opfer führt: „Kunstfertig stellen sie Götzen her — alles nur ein Machwerk von Schmieden. ‚Ihnen', so sagen sie, ‚müßt ihr opfern.' Menschen küssen Stiere!" „So beginnen die Götter der Religionen im Prophetenwort zu zersplittern, um zunächst Israel aus Rausch und Trug und wahnsinnigen Menschenopfern unter den unvergleichlich Wirksamen zurückzuführen"[13].

3. *Jesaja* von Jerusalem, dessen Tätigkeit etwa 4 Jahrzehnte (ca 740—700 v. Chr.) in der Hauptstadt umfaßt, ist der Prophet, der wie keiner vor ihm und keiner nach ihm mit Brillanz und Wortmächtigkeit Majestät, Freiheit und Geheimnis des „Heiligen Israels" je und je in erschreckend direktem Hineinreden in die Geschichte seiner Zeit verkündet[14].

In der Begegnung mit dem ‚heiligen Gott Israels'[15] kommt dem Propheten die eigene und vor allem des Volkes Unreinheit unausweichlich und erschreckend zum Bewußtsein, so bereits 6, 5 in der Berufungserzählung: „Weh mir, ich bin verloren! Denn ich bin ein Mann mit unreinen Lippen und lebe in einem Volk mit unreinen Lippen und meine Augen haben den Herrn gesehen". Immer wieder enthüllt das Geheimnis der Majestät des Heiligen blitzartig das Ungenügen und Unrecht des Volkes wie etwa im Umschlag des Weinbergliedes in die vernichtende Feststellung: „Er hoffte auf Recht, doch alles war schlecht; er erwartete Gerechtigkeit, doch er hörte nur, wie der Rechtlose schreit" (vgl. auch die Wehrufe 5, 18—24).

Von seinem Gottesbild her deklariert Jesaja menschliche Sünde vor allem als Hochmut: das Spotten über Jahwes Plan und Werk (vgl. 5, 19. 21. 24), über das Wort des Propheten (28, 9 f), die Eitelkeit der Damenwelt Jerusalems (3, 16—24), vor allem aber die Vergötterung der Macht, ob wirtschaftlich oder politisch-militärisch. Der Tag Jahwes wird wie ein Sturm über diese hohen Häupter dahinfahren und sie kleinmachen, wie es Jes 2, 12—18 zum Ausdruck bringt: „Fürwahr, ein Tag kommt für Jahwe der Heere über alles Stolze und Ragende, über alles Erhabene und Hohe, über jeden hohen Turm und über jede steile Mauer. Über alle Tarsisfahrer und alle Luxusschiffe. Gebeugt wird der Hochmut des Menschen, geduckt der Männerstolz und erhaben wird allein Jahwe sein an jenem Tage. Die Götzen aber schwinden samt und sonders dahin". 31, 3 tritt Jesaja politischen Erwartungen entgegen mit dem Wort: „Ägypten ist Mensch und nicht Gott, seine Rosse Fleisch und nicht Geist." — „So reduziert Jesaja die Ideologie der großen Politik auf die menschliche Wirklichkeit... Die Wirklichkeit der Götter ist die Wirklichkeit menschlicher Schwäche, mit Stolz verkleidet"[16].

---

[12] *H. W. Wolff*, Jahwe und die Götter in der alttestamentlichen Prophetie, EvTh 29 (1969), 400—404 zu Hosea.

[13] *Wolff*, a. a. O., 403.

[14] *W. Zimmerli*, Verkündigung und Sprache der Botschaft Jesajas, in: *Zimmerli*, GesAufs. II, 73—87.

[15] So abschwächend die Einheitsübersetzung des AT.

[16] *Wolff*, Jahwe und die Götter, EvTh 29 (1969), 405 f.

Jesaja erwartet die Erfüllung dieser Wirklichkeit Gottes an seinem „Tag" – er ruft darum auch zur Entscheidung – zum Glauben, zum Sich-Verlassen auf *diese* Wirklichkeit Gottes hin: So in der denkwürdigen Begegnung mit Ahaz, in deren Zusammenhang auch die Immanuelverheißung (Jes 7, 14) ergangen ist: „Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht!" „Nur Umkehr und Ruhe können euch retten, nur Stille und Vertrauen verleihen euch Kraft": das wäre nach Jes 30, 15 Judas und Jerusalems Möglichkeit und Chance vor Gott gewesen (vgl. auch 1, 16 f)[17]. Trotz des unausweichlichen Gerichtes, das schließlich über Jerusalem mit der Belagerung unter dem Assyrerkönig Sanherib 701 hereinbrach, und wovon Jes 1, 4–9; 22, 1–14 *Zeugnis* ablegen, verkündet Jesaja in diesen weltpolitischen Umbrüchen allem Augenschein zum Trotz Jahwe als den, „der ein letztes Ziel der Vollendung unverrückbar im Auge behält"[18]. Der Heilige verfolgt für Menschen unbegreiflich und wunderbar seinen Plan, wie das Gleichnis vom Bauer zeigt (Jes 28, 23–29). Menschenpläne sind ohnmächtig gegen den Plan des ‚Gott mit uns' (8, 9).
So leidenschaftlich er in Juda und Jerusalem, ja in der Weltgeschichte beteiligt ist, so überlegen wird er vom Propheten im Treiben der Völker geglaubt. „Ganz ruhig schaue ich an meinem Ort, unbewegt wie die glühende Hitze am Mittag, wie die fernen Wolken in der Hitze des Sommers" (Jes 18, 4 f). So redet Jesaja mitten in einem Wort gegen ungläubige Spötter vom Werk Gottes, der in Zion den Grundstein seines Baues gelegt hat, von dem her Rettung geschehen kann: „Wer glaubt, braucht nicht zu zittern" (28, 16). Der vom Herrn gegründete Zion bleibt der Ort, wo die Armen seines Volkes ihre Zuflucht finden, wird 14, 32 in einem Gerichtswort über die Philister geantwortet. Für den Plan des Herrn, der auf dem Zion wohnt, ist die Stadt und der Berg über ein brutum factum der Geographie hinaus ein bedeutungsvolles Zeichen für die Realität des göttlichen Zieles in der Welt[19]: Jes 1, 21–26 verheißt durch die Glut eines vernichtenden Feuers hindurch die Ausschmelzung und Reinigung der Gottesstadt zur „Stadt der Gerechtigkeit und treuen Burg".
Auch das geheimnisvolle Wort vom Immanuel Jes 7, 14 deutet auf Jahwes bleibende Gegenwart auf dem Zion (vgl. Ps 46, 2. 4. 8. 12; Jes 8, 9), vielleicht auch, wenn sie dem Jerusalemer Propheten zugesprochen werden dürfte, die Verheißung für den davidischen Herrscher in Jes 9, 1–6.

4. *Jeremia* aus Anatot war in seiner etwa 40 Jahre umfassenden prophetischen Tätigkeit nicht nur gerufen, Künder, sondern auch Zeuge von Untergang und Katastrophe zu sein, die sich nach dem Tod König Josias 609 v. Chr. immer näher über Jerusalem und Juda zusammenzogen.
Etwas von Gottes enttäuschter, d. h. zugleich an Israel interessierter Liebe klingt bei Jeremia wieder auf wie schon bei Hosea vor dem Untergang Samarias (722). Jer 2 erinnert Gott das Volk an dessen Jugendtreue und die Liebe der Brautzeit in der Wüste, die es nun im Dirnendienst fremder Götter vergessen hat (2, 20–28), die nichts sind als rissige Zisternen (2, 13), die das Wasser nicht halten. Darum wird Gottes Freiheit im Gericht wirksam, das nach der großen Tempelrede in K. 7 u. 26 selbst das Heiligtum in Jerusalem nicht als Garantie gelten läßt und ihm das Schicksal des zerstörten Heiligtums in Schilo im Nordreich bereitet (Jer 7, 12–15; ähnlich die symbolische Handlung der Zerschmetterung des Kruges Jer 19). Babylon tritt als Vollstrecker des Gerichtes immer klarer in den Vordergrund (vgl. 22, 5. 27 f).
Jahwes erschreckende Freiheit, wie sie sich im Einschreiten gegen Königtum, Tempel und Volk äußert, macht Propheten und Volk auch ratlos, wo es darum geht, den

[17] Zu Jesaja als Rufer zur Umkehr s. neuerdings nachdrücklich *H. W. Hofmann*, Die Intention der Verkündigung Jesajas, BZAW 136 (1974).
[18] *W. Zimmerli*, Die Bedeutung der großen Schriftprophetie für das alttestamentliche Reden von Gott, in: *Zimmerli*, GesAufs. II, 61.
[19] *Zimmerli*, a. a. O. 61 f.

göttlichen Anspruch eines prophetischen Wortes zu bestimmen, vor allem im Gegenüber von Heils- und Unheilsbotschaft. Gottes Wort ist nicht mit letzter Sicherheit, mit menschlichen Regeln verfügbar, wie das über das ganze Buch hin anzutreffende Ringen um Kriterien wahrer und falscher Prophetie zeigt, vor allem Jer 23, 9—32 u. Jer 27—28[20].

Wie keiner zuvor ruft Jeremia nicht bloß das Volk, sondern mit Eindringlichkeit jeden einzelnen zur Umkehr von seinem bösen Weg: „Land, Land, Land höre das Wort des Herrn!" ruft er leidenschaftlich in 22, 9. Und Jer 25, 3. 57 faßt zusammen: „Seit dem 13. Jahr König Joschijas ... ist an mich das Wort des Herrn ergangen und ich habe es unermüdlich zu euch gesprochen ... Ich sprach: ‚Kehrt doch alle um von eurem schlechten Weg und von euren bösen Taten' ... aber ihr habt nicht auf mich gehört" (vgl. 7, 1—13). Sowohl Gottesbild als auch Erfahrung und Eigenart des Propheten kommen, wie später noch zu zeigen sein wird, in dieser Wendung zum einzelnen zur Geltung[21].

In der sogen. Trostschrift (Jer 30—31, 40), die vor allem Nordisrael anspricht, aber gewiß auch Juda gilt, meldet sich Gottes Liebe wieder, die ihr Volk niemals vernichten kann (Jer 30, 11): Israel findet in der Wüste wieder Gnade, und der Herr, der ihm aus der Ferne erscheint, sagt ihm: „Mit ewiger Liebe habe ich dich geliebt, darum habe ich dir solange die Treue bewahrt" (Jer 31, 2 f). Er baut es wieder auf. Denn selbst noch im Angesicht der Katastrophe vor Jerusalem hat der Prophet durch den symbolischen Ackerkauf in Anatot (Jer 32) Gottes Verheißung besiegelt: „Man wird wieder Häuser, Äcker und Weinberge kaufen in diesem Land" (Jer 32, 13 ff).

5. Wie Jeremia wird auch der Priestersohn *Ezechiel*, der bereits bei der ersten Deportation 597 nach Babylon verschleppt wurde, Zeuge des Gerichtes über Juda. Liegt bei Jeremia ein Hauptakzent seiner Botschaft auf dem Menschen vor Gott, kommt bei Ezechiel nochmals, darin an Amos und Jesaja gemahnend, Gott in seiner Größe und Freiheit in den Blick. Israels Schuld wird davor mit unerbittlicher Konsequenz offenbar, eine Schuld, die die Geschichte von Anfang an prägt, wie die Kap. Ez 15 (Gleichnis vom unnützen Rebholz) und die Bilder Ez 16 u. 23 sowie die große Geschichtsabrechnung in K. 20 zeigen. Vor diesem Gott erweist sich auch endgültig die Nichtigkeit der Götzen durch Israels Geschichte hin: ‚Mistdinger' lautet das Wort, mit dem Ezechiel 39mal von 48 Belegen im AT den vielfachen Abfall Israels zu Göttern zusammenfaßt, ob nun im Sinn Hoseas oder Jesajas[22].

Im Gericht, in dem alle Selbstsicherungsversuche und auch alle Kultstätten zerschlagen werden, erweist sich Jahwes Wirklichkeit: „... und ihr werdet erkennen, daß ich der Herr bin" (Ez 6, 6 f). Dieses Wort des göttlichen Selbsterweises bringt bei Ezechiel Gottes Wirklichkeit zur Sprache: Gottes Wirklichkeit in ihrer Mächtigkeit und Freiheit, in einem fremden, unreinen Land ihre Herrlichkeit zu offenbaren (Ez 1), aus dem Tempel in Jerusalem auszuziehen (Ez 10), ja Feuer an diese heilige Stadt zu legen (10, 2), und so das ‚Ende' herbeizuführen (7, 1—6), wie Amos es mit ähnlichen Worten etwa 170 Jahre vorher für Samaria und Israel angekündigt hatte (Am 8, 2). Um so überraschender — aber Zeichen eben dieser Freiheit und Unabsehbarkeit Gottes — ist bei diesem kompromißlosen Boten des Gerichtes von 586 die Verheißung vom Leben aus dem Tod, die bei Ezechiel in der grandiosen Vision von der Wiederbelebung des Totengebeins in 37, 1—14 aufbricht. Dem Volk, das geklagt hat, „Ver-

---

[20] *L. Hossfeld / I. Meyer*, Prophet gegen Prophet. Eine Analyse der alttestamentlichen Texte zum Thema: Wahre und falsche Propheten, Biblische Beiträge 9, Fribourg 1973; *J. Marböck*, Wort im Widerspruch, in: *K. Krenn* (Hg.), Der einfache Mensch in Theologie und Kirche, Linzer Phil.-theol. Reihe 3, Linz 1974, 35—59.

[21] *H. W. Wolff*, Das Thema „Umkehr" in der alttestamentlichen Prophetie, in: *Wolff*, Gesammelte Studien zum Alten Testament, München 1964, 147 f.

[22] *Wolff*, Jahwe und die Götter, EvTh 29 (1969), 406 ff.

trocknet sind unsere Gebeine, zunichte ist unsere Hoffnung, wir sind abgehauen" (37, 11), wird aus Jahwes Schöpfermacht neues Leben verheißen: freilich damit Jahwe erkannt werde. In seinem Geheimnis liegt der schöpferische Grund des neuen Anfangs, der auch nun dem einzelnen verheißen ist, der bereit ist zur Umkehr (vgl. Ez 18, 21). Denn der Gott Ezechiels ist es auch, der sagt: „Habe ich etwa Gefallen am Tod des Schuldigen? — Wort Gottes des Herrn — Wird er nicht am Leben bleiben, wenn er seine bösen Wege verläßt und umkehrt?" (Ez 18, 23; 33, 11 positiv). Ja in Fortführung der Verheißung des neuen Bundes im Jeremiabuch (Jer 31, 31—34) heilt Gott selber von innen her den alten Ungehorsam des Volkes, indem er das Herz von Stein aus dessen Innern nimmt und ihm ein fleischernes Herz gibt, ein neues Herz und einen neuen Geist (Ez 36, 26). Schließlich wird er selber in der Mitte seines Volkes Wohnung nehmen (37, 27 f; 11, 20; 14, 11) und seine Herrlichkeit neu im Tempel der Zukunft Einzug halten lassen (Ez 43, 1 ff).

6. An der Schwelle zum Ausklang der großen Schriftprophetie steht die Botschaft von *Jesaja 40—55,* des sogen. *Deuterojesaja,* eines uns namentlich nicht bekannten Propheten unter den Exilierten der ausgehenden Exilszeit (d. h. nicht zu lange vor 538 v. Chr. vor der Eroberung Babels durch Kyros).

Deuterojesaja gehört nicht mehr zu den Boten des richtenden Gottes: Dies ist zu seiner Stunde endgültig vorbei: Jerusalems Frondienst geht zu Ende, die Schuld ist beglichen (Jes 40, 2). Darin aber setzt er Ezechiels Verkündigung der Wirklichkeit Gottes fort, daß im *vergangenen* Gericht die endgültige „Götterdämmerung" gekommen ist; und zwar deswegen, weil Israels Gott allein das eingetroffene Gericht auch angekündigt hat, während alle anderen Götter stumm geblieben sind[23]. 41, 21—29 ist ein Beispiel solchen Rechtsstreites vor dem Forum Gottes (vgl. auch Jes 43, 8—13; 44, 6—8; 45, 20—25). Darum müssen die Götter trotz Israels Niederlage abtreten als ‚windig und wesenlos' (41, 29), als solche, die nichts sind und deren Tun ein Nichts ist (41, 24). Jahwes Wirklichkeit ist die einzige: so formuliert Deuterojesaja in Klarheit und Ausschließlichkeit: „Vor mir und nach mir ist keiner" (Jes 43, 10); „Ich bin der Erste und der Letzte, außer mir ist kein Gott" (Jes 44, 6; vgl. noch 43, 11; 45, 22).

Was für die zweite Periode der Verkündigung Ezechiels galt, gilt für das ganze Reden Deuterojesajas von Gott; er ist der schöpferische Gott des Neuen: „Denkt nicht mehr an das, was früher war, auf das was vergangen ist, sollt ihr nicht achten. Denn ich erschaffe jetzt etwas Neues. Schon wächst es heran, merkt ihr es nicht?" (Jes 43, 18 f; vgl. 42, 9; 48, 6 sowie die Betonung des Schöpferwirkens Gottes). In diesem Wirken enthüllt der verborgene Gott als sein Letztes das Heil für Israel (Jes 45, 17), ein Heil, das in Gottes persönlicher Erwählung, Liebe, Zuwendung und Vergebung gründet, wie der Prophet nicht müde wird zu beteuern (41, 8—10. 13 f; 43, 1—7; 46, 3—4; 49, 14—16; 50, 1; 54, 6—10). Und dieses Heil hat Bestand. „Israel wird vom Herrn gerettet, wird für immer errettet . . ." (45, 17). In K. 54 steht das schöne Wort: „Nur für eine kleine Weile habe ich dich verlassen, doch voller Erbarmen hole ich dich zurück. Einen Augenblick nur verbarg ich vor dir mein Gesicht in grollendem Zorn; aber in meiner ewigen Gnade habe ich Erbarmen mit dir, spricht der Herr, dein Befreier" (Jes 54, 7 f). Und unter Hinweis auf den Noachbund schließt der Prophet: „Auch wenn die Berge von ihrem Platz weichen und die Hügel zu wanken beginnen — meine Gnade wird nie von dir weichen und der Bund meines Friedens nicht wanken, spricht der Herr, der Erbarmen hat mit dir" (54, 10). Gerade dieses Erbarmen (und Verzeihen) mündet bei Deuterojesaja in das Geheimnis Gottes aus: „Meine Gedanken sind nicht eure Gedanken, und eure Wege sind nicht meine Wege — Wort des Herrn . . ." (55, 7 ff; vgl. 43, 25).

---

[23] *Wolff,* a. a. O., 408—411.

Die nachexilische Prophetie (Haggai, Sacharja 1–8, Jesaja 56–66, Maleachi, Sacharja 9–14) trägt diese Heilsbotschaft in schwieriger Zeit oft gegen allen Augenschein weiter, hält sie wach und versucht, sie je und dann zu aktualisieren.

7. Die prophetische Botschaft von Gott: Zusammenfassung

Abschließend seien einige Linien hervorgehoben, die auch für unsere Verkündigung bedeutsam scheinen:

Jeder Prophet hat seine unverwechselbare Zeit und Stunde, die seines Wortes bedarf, des Wortes vom fordernden, richtenden oder auch vom gnädigen Gott des neuen Anfangs. Über das prophetische Wort als Botschaft von der Wirklichkeit des freien und lebendigen Gottes, der größer ist als unser Denken und unsere Erwartungen, kann von keiner menschlichen Instanz aus mit vorgefaßten Schemata und Sicherheiten geurteilt werden (vgl. Jer 23, 29).

Das Wort von Gottes freier lebendiger Wirklichkeit, vor die der Mensch gestellt wird, macht den Menschen frei von aller Vergötterung weltlicher, menschlicher Mächte und Kräfte und gibt ihm selbst dort noch (wieder) Hoffnung, wo die Hoffnung der Welt am Ende ist. Von diesem Wort her ist immer wieder die Frage zu stellen, wieweit und ob wir überhaupt menschlich bestehen können, ohne von einer Vergötterung in die andere zu fallen, wenn wir nicht dem Einen und Einzigen gegenübertreten zur Begegnung (Am 4, 12)[24].

Die Gottesverkündigung und der von den Propheten verkündigte Gott sind geprägt von innerer Bewegung, „Pathos", Leidenschaft: Das Wort der Propheten ist fast unwiderstehliche Botschaft gegen Gleichgültigkeit[25]. Thema und Anspruch prophetischer Rede von Gott ist nach A. Heschel Gottes Anliegen und Interesse für die Menschen und des Menschen Bedeutung für Gott; seine aufmerksame Zuwendung zu den Menschen, sein Einbezogensein in die Geschichte. Des Propheten Anliegen ist Gottes Anliegen (d. h. Interesse für die Menschen)[26]. Wo Menschen nichts von diesem Interesse wissen, wissen sie nichts vom lebendigen Gott. Denn dies ist das erste: daß wir von ihm gesehen und erkannt sind[27] (vgl. Jer 1, 5).

Vom Blick auf diesen Lebensnerv prophetischer Botschaft wird sich unsere Verkündigung immer wieder inspirieren können; von diesem lebendigen Gott kann aber auch die eigene Existenz des Boten nicht unbetroffen bleiben; das ist im folgenden noch kurz zu zeigen.

III. Die betroffene Existenz des Propheten

Trotz der Zurückhaltung, mit der die Propheten von ihren eigenen Erfahrungen sprechen — es geht ihnen nicht um ihre Person, sondern um die Botschaft —, trotz der Schwierigkeiten, aus Erzählungen, die stilisiert und modellhaft gestaltet sind, auf persönliches Erleben zu schließen, vermögen wir den Texten, vor allem den sogenannten Berufungsberichten[28] manchen Hinweis zu entnehmen.

1. Der Ursprung ihrer Verkündigung

Die prophetische Botschaft kommt aus einer tiefen persönlichen Betroffenheit von der Wirklichkeit des Gottes, den sie bezeugen.

Bereits bei *Amos* ist dies nicht zu überhören, wenn er die unwiderstehliche Macht des Wortes Gottes darstellt: „Der Löwe brüllt — wer fürchtet sich nicht? Gott der

---

[24] *Wolff*, a. a. O., 416. [25] *A. J. Heschel*, The Prophets. An Introduction, XII.
[26] *Heschel*, The Prophets, Part II, 263 f. [27] *Heschel*, The Prophets, Part II, 268.
[28] Zu den prophetischen Berufungsberichten vgl. neben den Kommentaren zu Jes 6, Jer 1 und Ez 1 u. a. *H. Schult*, Amos 7, 15 a und die Legitimation des Außenseiters, in: *H. W. Wolff* (Hg.), Probleme biblischer Theologie, München 1971, 462—478; *W. Richter*, Die sogenannten vorprophetischen Berufungsberichte, FRLANT 101, Göttingen 1970; *Kl. Baltzer*, Die Biographie der Propheten, Neukirchen 1975.

Herr spricht — wer wird da nicht zum Propheten?" (Am 3, 8). Im Fremdbericht von der Auseinandersetzung mit dem Priester Amazja am Staatsheiligtum zu Bethel (Am 7, 10–17) betont der als Unruhestifter ausgewiesene Prophet, daß er sich auf keine menschliche Gruppe oder Autorität berufen kann, die hinter ihm steht, sondern nur auf Jahwe, der ihn von der Herde weggeholt und als Künder des Gerichtes an Israel gesandt hat (Am 7, 14–15).

Jesajas Botschaft vom Heiligen Israels darf gewiß als Echo und Nachzittern seiner Vision des Herrn der Heerscharen verstanden werden, die ihn erschüttert, aber auch zum Dienst befähigt und bereit gemacht hat (Jes 6, 1–8).

Jeremia charakterisiert seine Berufung als Beauftragung mit dem Wort, die ihm trotz seines Widerstrebens zuteil wird (Jer 1, 6–9), und seine Existenz als Glück bestimmt (Jer 15, 16), aber auch seine Last geworden ist. In 1, 4 f erkennt und bekennt er sich als einen, der total von Gottes Plan und Erwählung umgriffen ist. „Noch ehe ich dich im Mutterleib formte, habe ich dich ausersehen, noch ehe du aus dem Mutterschoß hervorkamst, habe ich dich geheiligt, zum Propheten für die Völker habe ich dich bestimmt."

Ezechiel steht unter dem Eindruck der Herrlichkeit des Herrn, die ihm fern vom Tempel erschienen ist (vgl. 1, 3. 28); es ist aber zugleich das persönliche Wort Gottes, das an ihn ergangen ist und sein Leben prägt, wie es das symbolische Essen der Buchrolle zum Ausdruck bringt (Ez 2, 8–3, 3).

Buber formuliert dieses von Gott Angeredet- und Betroffen-Sein des Nabi: „Er holt den von ihm Berufenen aus der natürlichen Ruf-Taubheit des Menschen hervor, immer neu „weckt er ihm das Ohr" (Jesaja 50, 4) ... Mitten aus dem Dornbusch des geschichtlichen Geschehens redet die Stimme zu ihm; er hat sie zu dolmetschen ..."[29]. Es ist „das eigene Erleben der schrecklichen und begnadigenden Gegenwart Gottes ...", das die prophetische Daseinshaltung bestimmt[30]. Am deutlichsten hat Heschel den prophetischen Daseinsgrund als „Sympathie" des Propheten mit dem göttlichen Pathos hervorgehoben. Der Prophet hört Gottes Stimme und fühlt sein Herz; er versucht, das *Pathos* der Botschaft mit ihrem *Logos* zu vermitteln[31].

Die Bedeutung dieses Blickes auf Grund und Wurzel prophetischer Rede von Gott liegt nicht bloß in der Erkenntnis, daß nur die Verkündigung Betroffener auch treffen kann; solche persönliche Begegnung mit Gott wird notwendig die ganze Existenz des Boten in Beschlag nehmen.

2. Die eingeforderte Existenz des Propheten

Das Leben des Propheten ist ausgespannt zwischen Gott und den Menschen. In Gottes Gegenwart tritt er für das Volk ein, vor dem Volk für Gott[32]. Diese Spannung zwischen der Sendung zur Verkündigung von Gott her und seinen persönlichen Wünschen und Wollen wird damit unvermeidlich zur „Last des Propheten"[33].

a) Es ist nicht möglich, nochmals die ganze Geschichte der Prophetie daraufhin zu befragen, sosehr sich gerade diese Frage lohnen würde. *Amos* läßt trotz seiner Härte diese Spannung erahnen, wenn er 7, 2 und 7, 5 für Israel die Bitte wagt: „Gott, mein Herr, vergib doch! Was soll denn aus Jakob werden; es ist ja so klein." *Hosea* wird mit seiner Ehe und seinen Kindern zum lebendigen Wort an Israel (Hos K. 1 u. 3), schmerzvolles Wort von Gottes enttäuschter aber nicht verzichten wollender Liebe zu seinem Volk. Der Hos 9, 7 zitierte Ausspruch: „Der Prophet ist ein Narr, der Geistesmann ist verrückt", kann die Situation beleuchten. Auch *Jesajas* Söhne mit

---

[29] *M. Buber*, Der Glaube der Propheten, in: *Buber*, Werke 2. Bd, 235.
[30] *G. Fohrer*, Die Propheten des Alten Testaments im Blickfeld neuer Forschung, in: *Fohrer*, Studien, BZAW 99 (1967), 11.
[31] *A. J. Heschel*, The Prophets. An Introduction, 26. [32] *Heschel*, a. a. O., 6. 24.
[33] Vgl. *N. Lohfink*, Von der Last des Propheten, Orientierung 38 (1974), 250—253.

ihren Namen ‚Rest kehrt um' (7, 3) und ‚Schnelle Beute – Rascher Raub' (8, 1) zeigen, wie Gott auch über das private Leben seiner Boten verfügt, wie der Ruf Gottes von der ersten Stunde an immer weitere Kreise zieht und sich verleiblicht. Jes 8, 16–18 erfahren wir, daß auch dieser ‚Aristokrat' unter den Propheten ratlos vor den fremden Wegen des Heiligen Israels stand, daß ihm nur das Harren und Warten vor dem Gott blieb, „der jetzt sein Gesicht vor dem Haus Jakob verhüllt" (Jes 8, 17)[34] und das Bewahren und Versiegeln der Botschaft im Herzen seiner Jünger (8, 16; vgl. auch Jes 30, 8).

b) Ende des 7. Jh. v. Chr. war die Zeit dafür reif, daß Last und Spannung des Prophetseins aufgebrochen und ausgesprochen worden sind: in Leben und Botschaft der ‚menschlichsten' dieser Gestalten: bei *Jeremia*. „Unter allen Propheten Israels hat nur Jeremia dieses verwegene und fromme Lebensgespräch des unbedingt Unterlegenen mit dem unbedingt Überlegenen aufzuzeichnen gewagt . . ."[35].

Bereits der Inhalt der auszurichtenden Botschaft wühlt ihn auf, verursacht ihm persönlich Schmerzen, wie es in der dramatischen Schilderung des Gerichtes über sein Volk 4, 19–21. 29–31; 14, 17 f deutlich wird, noch mehr aber die Erfahrung, daß trotz angestrengten Suchens in Jerusalems Straßen keiner mehr zu finden ist, der Recht übt (Jer 5, 1), ja daß das Volk unfähig ist, sich zu ändern: „Ändert wohl ein Neger seine Hautfarbe oder ein Leopard seine Flecken? Dann könnt auch ihr euch noch bessern, die ihr ans Böse gewohnt seid" (Jer 13, 23; vgl. 17, 1. 9). Jeremia bekam dies auch am eigenen Leib zu spüren; man schlägt ihn und legt ihn in den Block (Jer 20, 1–3); nach der Tempelrede (Jer K. 7) entgeht er nur mit Mühe der Lynchjustiz durch Priester, Propheten und Volk (Jer 26, 1–10): Beamte retten ihn vor den religiösen Autoritäten. Die passio verbi, von der K. 36 spricht – der König Jojakim vernichtet die Rolle mit Worten des Propheten – wird zur passio prophetae. So wandert er unter Zidkija ins Gefängnis (37, 11–21) und schließlich als Staatsfeind in die Zisterne (Jer 38), aus der ihn ein Ausländer befreit[36].

Die ganze Hilflosigkeit, seinen eigenen Aufruf, sich dem König von Babel zu ergeben, als Gotteswort ausweisen zu können, ja vielleicht sogar die Ungewißheit, ob nicht Gott auf seiten seines Gegenspielers Hananja war, der Jeremias Jochholz zerbrochen hatte (Jer 28), ist nach der dramatischen Szene der Begegnung in dem lakonischen Satz verborgen: „Da ging Jeremia seines Weges" (28, 10). Er mußte warten; bis Gott aufs neue zu ihm sprach (28, 12; vgl. auch Jer 42, 7)[37].

Die ‚Konfessionen' des Propheten sind der Aufschrei, in dem Qual und Spannung seines Verkündigungsamtes zu Gott hin laut werden[38]: Zorn und Wunsch nach Vergeltung für die Anfeindung seiner Landsleute aus Anatot (11, 18–23), das Murren über die Ungerechtigkeit, daß es den Gottlosen besser geht als ihm, das jedoch Gott mit einer neuen Herausforderung beantwortet (Jer 12, 5). Am schmerzlichsten mußte es zu ertragen sein, daß Gott selbst ihm zur Last und Belastung geworden war – trotz seiner Treue und Hingabe an Wort und Auftrag (Jer 15, 11. 16). „Ich sitze nicht heiter im Kreis der Fröhlichen; von deiner Hand gepackt, sitze ich einsam, denn du

---

[34] Das Wort stammt wohl aus dem Ende der zweiten Tätigkeitsperiode Jesajas nach dem Ende des syrisch-ephraimitischen Krieges: *G. Fohrer*, Entstehung, Komposition und Überlieferung von Jesaja 1–39, in: Fohrer, Studien, BZAW 99 (1967), 123–125; *H. Wildberger*, Jesaja 1–12, BKAT X/1, Neukirchen 1972, 344.

[35] *M. Buber*, Der Glaube der Propheten, in: Buber, Werke 2. Band, 410.

[36] Vgl. *G. Wanke*, Untersuchungen zur sogenannten Baruchschrift, BZAW 122 (1971), vor allem die Zusammenfassung 144–156; *W. Zimmerli*, Jeremia, der leidtragende Verkünder, Intern. kath. Zeitschrift 4 (1975), 97–111, bes. 102.

[37] *N. Lohfink*, Von der Last des Propheten, Orientierung 38 (1974) 252; *J. Marböck*, Wort im Widerspruch, in: *Krenn* (Hg.), Der einfache Mensch, Linz 1974, 47–50.

[38] Zu den Konfessionen Jeremias s. *G. von Rad*, Theologie des Alten Testaments II, München [4]1965, 209–214; zuletzt *Kl. Baltzer*, Die Biographie der Propheten, Neukirchen 1975, 125 f.

hast mich mit Ingrimm erfüllt", klagt er 15, 17 und wirft Gott vor, daß er ihm zum versiegenden Bach, zum unzuverlässigen Wasser geworden ist (15, 19): Auch jede Sicherheit hat ihm Gott genommen.
Er ist der von Gott Betrogene: „Du hast mich betört, o Jahwe und ich ließ mich betören, du hast mich gepackt und überwältigt. Zum Gespött bin ich geworden den ganzen Tag . . ." (Jer 20, 7). Er versucht, diesem zermürbenden Auftrag zu entfliehen; da geschieht das Paradoxe: Er kann es nicht: „Sage ich mir: Ich will von jetzt an nicht mehr an ihn denken und nicht mehr in seinem Namen sprechen", so war es mir, als brenne in meinem Herzen Feuer, eingeschlossen in meinem Innern. Ich quälte mich, es auszuhalten, und konnte nicht" (20, 9).
Jeremia ist zu tief von Gott getroffen. Nach den Texten scheint kaum Licht in diese zerrissene Prophetenexistenz gefallen zu sein, die Gott ins äußerste Dunkel hinausgeführt hat. Jeremia ist nach Ägypten verschleppt worden und dort verschollen. Ist in der Antwort auf Baruchs Klage Jer 45, 4 f ein Hinweis zu sehen, daß das Leiden des Propheten Mit-leiden am Leiden Gottes um die Menschen ist? „So spricht der Herr: Siehe, was ich gebaut, reiße ich nieder, und was ich gepflanzt, ich reiße es aus. Und du begehrst Großes für dich?"[39].

Der Weg zur Antwort auf die Frage nach dem Sinn prophetischen Leidens im AT führt von Jeremia über die symbolischen Handlungen Ezechiels, der selbst noch durch den Tod seiner Frau Judas und Jerusalems Geschick darzustellen und zu erleiden hat (Ez 24, 15–24; vgl. K. 4–5; 12, 1–16 u. a.)[40], zum leidenden Propheten in den Gottesknechtliedern bei Deuterojesaja, vor allem im dritten und vierten dieser Lieder Jes 50, 4–9 u. 52, 13–53, 12. In Jes 50, 4–9 ist der Knecht eine prophetische Gestalt, die mit dem Wort beauftragt ist, d. h. bestimmt vom Hören (50, 4 f). Diese Knechtsgestalt sagt – erstmals im AT – ein williges Ja zum Prophetenschicksal von Beschimpfung und Leid (50, 5–7; 53, 7). Mehr noch: Über dem Schicksal des schuldlosen Knechtes, das zum Tod führt, bricht – dem Propheten oder seiner Gemeinde, wir wissen es nicht – die Erkenntnis auf, daß die leidende Existenz des Knechtes stellvertretend „viele gerecht macht, ihre Schuld auf sich nimmt" (53, 11). „Er trug die Sünde von vielen und trat für die Schuldigen ein" (53, 12).
Solches Prophetenschicksal erfährt seine letzte Deutung und Erfüllung in dem, was nach Lk 24, 19 mit dem Propheten Jesus von Nazareth geschehen ist.

Was prophetische Existenz für uns heißt, braucht nicht länger ausgedeutet zu werden: Wer das Wort des freien Gottes verkündet, muß wissen, daß nicht irgend etwas, sondern er selber eingefordert ist.
So bedeutet die Verkündigung der Propheten: sich und die Gemeinden dem Wort und Profil dieser Gestalten zu stellen, besser noch: dem Einen und Lebendigen selber, der sie berufen und zutiefst getroffen hat: „Mach dich bereit Israel, deinem Gott zu begegnen!" (Am 4, 12).

---

[39] *W. Zimmerli*, Jeremia, der leidtragende Verkünder, Intern. kath. Zeitschrift 4(1975) 111.
[40] *W. Zimmerli*, Die Botschaft des Propheten Ezechiel, in: *Zimmerli*, GesAufs. II, 113—115.

OTTO KNOCH

Die Heilsbedeutung des Todes Jesu *

Was ist der überzeitliche Sinn der soteriologischen Aussagen: Fluch, Sühneopfer, Lamm Gottes, Lösegeld bzw. Loskauf, Versöhnung, Heiligung u. a.?

Besondere Schwierigkeiten bereiten dem heutigen Menschen, gerade auch den Theologen und den Christen der Gegenwart, all jene ntl Stellen, die vom Fluch oder vom Zorn Gottes reden, unter denen der Mensch steht, weil er Gottes Majestät beleidigte, oder von der Preisgabe des Sünders an die Macht Satans, so daß es des Todes eines Sündlosen bedürfte, um Gott zu versöhnen und den Menschen zu befreien. Denn diese Auffassungen stehen in einem gewissen Widerspruch zu der Botschaft Jesu vom menschenliebenden, transzendenten Gott und bedeuten einen Anstoß für das Selbstwert- und Verantwortungsbewußtsein des modernen Menschen, der sich von Gott zu schöpferischer Freiheit berufen weiß.

I. Der biblische Befund

1. Die Erlösungsaussagen des Paulus

Paulus[1] setzt die urchristlichen Erlösungsaussagen vom Sterben und Auferstehen Jesu voraus und ordnet sie in seine ‚Theologie' ein. Neben Aussagen von der Auferweckung Jesu (vgl. 1 Thess 1,9 f; 4,14; Gal 1,1; Röm 4,24 b; 8,11; 10,9; 1 Kor 6,14; 2 Kor 4,14) finden sich Aussagen über

a) *den Tod Jesu „für" die Menschen:* so in Verbindung mit Aussagen über die „Dahingabe" durch Gott (Röm 8,32) bzw. durch „Jesus selbst" aus Liebe zu den Menschen (Gal 1,4; 2,20), dann in Verbindung mit „sterben" an Stelle der Gottlosen (Röm 5,6) bzw. von uns Sündern (Röm 5,8; 14,15), wobei das „für" im Sinne von „zu unseren Gunsten" deutlich mitschwingt (vgl. 2 Kor 5,14 f; auch 1 Kor 11,24).

b) *den Tod Jesu an Stelle der Sünder:* hierher gehören 2 Kor 5,21: „Gott hat den, der die Sünde nicht kannte, für uns zur Sünde gemacht, damit wir in ihm Gerechtigkeit Gottes würden", und Gal 3,13: „Christus hat uns vom Fluch des Gesetzes freigekauft, indem er für uns den Fluch des Gesetzes auf sich nahm."

c) *den Tod Jesu als Akt der Sühne und der Versöhnung:* So *Röm 3,25 ff:* „sie werden gerecht dank seiner Gnade durch die Erlösung (ἀπολύτρωσις, Loskauf) in Christus Jesus. Ihn hat Gott eingesetzt als Sühnemittel (ἱλαστήριον) durch sein Blut vermittels des Glaubens, zum Erweis seiner Gerechtigkeit — da er die früher geschehenen Sünden hatte hingehen lassen in der Zeit der Geduld (ἀνοχή, des Ansichhaltens) Gottes — zum Erweis seiner Gerechtigkeit jetzt in dieser Zeit, um zu zeigen, daß er gerecht ist und den gerecht macht, der an Jesus glaubt." Dieser schwierige Satz spricht zunächst davon, daß Gott jetzt, ab dem Auftreten Christi, die Sünde wegnimmt und die Menschen befreit (Taufgeschehen!) bzw. gerecht macht. Das Mittel, durch das dies geschieht, ist objektiv die Selbsthingabe Jesu, durch den Glauben wird dieses objektive Heilsangebot subjektiv ergriffen und in der Taufe sakramental-existentiell angeeignet. Gott nimmt also die Lebenshingabe Jesu als Anlaß und Wirkmittel der Entsühnung des Menschen und der Versöhnung mit ihm. Der aktiv Handelnde ist dabei Gott durch Jesus. Die atl Gegebenheiten: Sühneopfer, Blut als Opfergabe, Loskauf, Rechtfertigung dienen hier als Aussage- und Deutemittel einer vorwiegend judenchristlichen Gemeinde gegenüber. Dem Tod Jesu kommt aufgrund des Heilswillens Gottes die entscheidende, universale Heilsbedeutung zu.

Röm 5,8 ff: „Gott hat seine Liebe zu uns darin erwiesen, daß Christus für uns gestorben ist, als wir noch Sünder waren. Nachdem wir jetzt durch sein Blut gerecht gemacht sind, werden wir erst recht durch ihn vor dem Gericht des Zornes gerettet werden. Wir wurden durch den Tod seines Sohnes mit Gott versöhnt, als wir noch Feinde waren." Auch nach

---

* Zu Thema siehe O. Knoch, Zur Diskussion über die Heilsbedeutung des Todes Jesu, in ThPQ 124 (1976) 3—14.

[1] Zur Paulinischen Anthropologie und Soteriologie vgl. *R. Bultmann,* Theologie des Neuen Testaments, Tübingen 1954, 183—348; *H. Conzelmann,* Grundriß der Theologie des Neuen Testaments, München 1967, 175—350; *B. Rigaux,* Paulus und seine Briefe, München 1964; *U. Luz,* Theologia crucis als Mitte der Theologie im Neuen Testament, in: EvTh 34 (1974), 116—140.

dieser Aussage ist der erlösend Handelnde Gott, der bereit war, zur Rettung des Menschen seinen Sohn zu geben. Die Erlösung ist Errettung vor dem Zorn des richtenden Gottes und Versöhnung mit Gott. Letzter Grund ist die Liebe Gottes zum Sünder, nicht dessen Gerechtigkeit.

Röm 8, 3: „Gott sandte seinen Sohn, in der Gestalt des Fleisches der Sünde und wegen der Sünde, und er hat Gericht gehalten über die Sünde an (diesem) Fleisch, damit die Forderung des Gesetzes erfüllt werde bei uns, die wir ... nach dem Geist leben." Die Macht der Sünde und die Last der Sühneschuld des gefallenen Menschen ist aufgrund des Todes Jesu vom Menschen, der glaubt, jetzt genommen. Gott selbst ist der Handelnde. Am Sterben Christi zeigte sich beides: die Unheilssituation der Menschheit und die richtende und zugleich rettende Macht der Liebe Gottes.

Röm 8, 32: „Gott hat seinen eigenen Sohn . . . für uns hingegeben ...". Hier wird der Tod Jesu als Opferhandlung Gottes vorgestellt, der dies tut, um die Menschen zu retten; ein kühnes Bild, das dann richtig verstanden wird, wenn vom Faktum des Todes Jesu auf Gott zurückgedacht wird, auf das, was in diesem von Menschen verschuldeten Tod des Sohnes Gottes an „Grundhaltung" Gottes zum Menschen sichtbar wird.

2 Kor 5, 14—21: „... Gott hat in Christus die Welt mit sich versöhnt, ihnen ihre Vergehen nicht mehr angerechnet und uns das Wort der Versöhnung übertragen . . . Der von keiner Sünde wußte, den hat er für uns zur Sünde gemacht, damit wir in ihm vor Gott gerecht würden." Hier ist die Annahme des Todes Jesu als Akt der Sühne und der Versöhnung drastisch ausgesprochen, wobei die Sündlosigkeit Jesu diesen bewußt vollzogenen Tod entscheidend qualifiziert.

Gal 1, 4: „Christus gab sich hin für unsere Sünden, damit er uns errette aus der gegenwärtigen bösen Welt nach dem Willen unseres Gottes."

d) *den Tod Jesu als Akt des Loskaufs:*

Gal 3, 13 f: „Christus hat uns vom Fluch des Gesetzes freigekauft, indem er für uns den Fluch auf sich nahm . . . Jesus Christus hat uns freigekauft, damit durch ihn den Heiden der Segen Abrahams zuteil wird ...". Hier ist nicht auf die antike Sitte des sakralen Loskaufs von Sklaven angespielt, sondern die Aussage ist bildlich gemeint: Der Fluch des Gesetzes (vgl. Dt 21, 23; 28, 15—68), der auf jeden fällt, der sündigt, wird durch den Tod Christi stellvertretend weggenommen. Dem Menschen wird die Vergebung der Schuld und die Annahme an Kindes Statt geschenkt (vgl. Gal 3, 26 — 4, 7). Weitere Stellen, die diesen Gedanken aufgreifen, sind 1 Kor 6, 20; Gal 4, 5[2].

Die *zentrale Aussage* über die Heilsbedeutung des *Kreuzestodes* Jesu bildet *1 Kor 1,18—2,2:* „Gott gefiel es, durch die Torheit des Evangeliums die zu retten, die glauben. Wir verkünden einen gekreuzigten Christus, für Juden ein Anstoß, für Heiden eine Torheit, für die Berufenen aber ... Christus als Gottes Kraft und Gottes Weisheit." Gott benützt auch das Scheitern der Sendung seines Sohnes, um die Menschen zu retten. Gottes Größe, Andersartigkeit und Liebe kommt also im Kreuzestod Christi, den Gottes Liebe zur Rettung der Menschheit „akzeptiert", auf erschütternde und umstürzende Weise deutlich zum Ausdruck. Das Kreuz ist so der unerwartete, zugleich der erschütternde, herausfordernde Ort der sich offenbarenden Liebe Gottes (vgl. Gal 3,1; 5,18; Phil 3,18). Entscheidend sind in diesem Zusammenhang die Aussagen, die davon sprechen, daß der Mensch, der an diese Botschaft glaubt und sich taufen läßt, durch die Lebensmacht Gottes, das Pneuma, zum Kind Gottes gemacht wird, so Gott vertrauen und ihn verstehen kann und auf diese Weise zur freien, schöpferischen, „vernünftigen", d. h. wesensgemäßen und sachgerechten Liebe zu Gott und zum Mitmenschen befreit und befähigt wird. Die Unheilsmächte Selbstgerechtigkeit in Verbindung mit dem „Gesetz", Sünde als Unfähigkeit zur Gottes- und Nächstenliebe und als Zwang zur „Perversion" sowie Tod sind durch diese neue Gottesgemeinschaft überwunden. „Ihr habt das Pneuma empfangen, das euch zu Söhnen macht, das Pneuma, in dem wir rufen: Abba, lieber Vater. Das Pneuma selbst bezeugt unserem Geist, daß wir Kinder Gottes sind. Sind wir aber Kinder, dann auch Erben" (Röm 8,15 f; vgl. Gal 3,26—29; 5,1. 13—26).

Folgende *Prinzipien* bestimmen demnach die paulinische Soteriologie: daß der Mensch als Gottes Geschöpf an Gottes guten Willen verantwortlich gewiesen ist; die unbe-

[2] Vgl. zur Stelle F. *Mußner*, Der Brief an die Galater, HThK IX (1974), 231—238.

greifliche Liebe Gottes zur Menschheit, auch zur gefallenen; die desolate Situation der Menschheit, auch des Bundesvolkes, wie sie vor allem am Schicksal des Sohnes Gottes in dieser Welt sich zeigt; die schöpferische Liebe Gottes, die den bereitwilligen Tod Jesu „benutzt" zur Rettung der Menschen; der freiwillige mittlerische Einsatz Jesu aus dienstbereiter Liebe; die Erfahrung einer neuen Gemeinschaft mit Gott durch den Geist und der dadurch geschenkten Fähigkeit, selbst wirklich zu lieben und frei zu werden von allen bösen Mächten. Die Loskauf-, Opfer-, Sühne- und Versöhnungsvorstellungen dienen dabei als Aussageformen, um das ungeheuerliche Geschehen dieser Liebesoffenbarung Gottes zu verstehen und auszusprechen. Allerdings wird dabei vorausgesetzt, daß der Mensch verantwortlich ist für sein Handeln und daß Schuld bestraft, das Böse überwunden und die Ordnung des Guten wiederhergestellt werden muß. Ziel dieser Erlösung ist die neue, rettende Gemeinschaft mit Gott.

2. Die Erlösungsaussagen des Johannes

Auch im johanneischen Überlieferungskreis[3] finden sich Sühne- und Kultvorstellungen in Verbindung mit Aussagen über die Bedeutung des Todes Jesu. Doch stehen sie in einem anderen theologischen Zusammenhang als bei Paulus.

a) *Joh 1, 29: „Das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt hinwegschafft" (vgl. 1, 37; 1 Joh 3, 5).* Diese Aussage weist auf Jes 53, 7 hin. Zu beachten ist die Aussage, daß Jesus Christus alle Schuld (s. den Artikel: „die" mit Singular) der ganzen Welt hinwegnimmt. Die Aussage vom Sterben Jesu wird dabei dadurch mit diesem prophetischen Zeugnis verknüpft, daß die Vorschrift für das Paschalamm Num 9, 12 auf Jesus bezogen wird (Joh 19, 37). Demnach wird Jesus unter dem Bild des Sühneopfers und des Paschalammes als der herausgestellt, durch den Gott die Menschheit entsühnt. Nicht gesagt ist, daß dies an Stelle der Menschen geschieht, wie dies Paulus tut. Auch ist die Aktivität Jesu in diesem Geschehen stärker betont (s. das „hinwegschaffen"). Vgl. auch 3, 14 ff: Erhöhung der Schlange!

b) *Joh 17, 19: „Und für sie heilige ich mich, damit auch sie in Wahrheit geheiligt seien."* Wie Hebr 2, 11. 14; 10, 10. 14. 29; 13, 12 zeigen, umschreibt diese Aussage ein kultisch-priesterliches Handeln mit stellvertretendem Sühnecharakter[4]. Christi Sterben ist demgemäß hohepriesterlich-entsühnendes Opfergeschehen, wobei allerdings die positive Seite dieses Erlösungshandelns aufgezeigt wird.

c) *Jesus stirbt (stellvertretend) für die anderen. Joh 11, 51 ff:* „Es ist besser für euch, wenn ein Mensch für das Volk stirbt und nicht das ganze Volk zugrundegeht. So sprach er . . . aus prophetischem Geist, daß Jesus für das Volk sterben solle, weil er der Hohepriester jenes Jahres war; aber er sollte nicht nur für das Volk sterben, sondern auch, um die zerstreuten Kinder Gottes zu sammeln."
Joh 12, 24: „Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und stirbt, bleibt es allein; wenn es aber stirbt, bringt es viele Frucht." *Joh 10, 15. 17 f:* „Ich bin der gute Hirt . . .; ich gebe mein Leben für die Schafe . . . Deshalb liebt mich der Vater, weil ich mein Leben gebe . . ."

d) *Joh 6, 51: „Das Brot, das ich geben werde, ist mein Fleisch für das Leben der Welt"* (vgl. 6, 53—56). Dieser Übergangsvers in der sog. Brotrede[5] weist deutlich auf die sakramentale Aneignung der Todeshingabe Jesu hin und versteht den Tod analog der synoptischen Abendmahlsüberlieferung als Opfertod zum Besten der Seinen.

e) *Joh 3, 16: „Gott hat seinen Sohn nicht in die Welt gesandt, daß er die Welt richtet, sondern damit die Welt durch ihn gerettet wird"* (vgl. 1 Joh 4, 9). Das hohepriesterliche Handeln des Sohnes entspricht dem Willen Gottes, seines Vaters. Es ist der Liebeswille dieses Vaters, der in der Sendung und in der Selbsthingabe des in allem gehorsamen Sohnes sich verwirklicht (vgl. Joh 13, 1b: „er liebte die Seinen bis zur Vollendung"). Allerdings offenbart sich diese rettende Liebe bereits im Kommen, d. h. in der Inkarnation des Sohnes. Der Schwerpunkt des Erlösungsgeschehens ist so vom Kreuz auf die Inkarnation vorverschoben. Das ganze Leben Jesu wird so als Proexistenz für die Menschheit aufgezeigt.

---

[3] Zum Ganzen s. die Kommentare, bsd. jenen von *R. Schnackenburg*, Das Johannesevangelium, HThK IV, 1—3, Freiburg 1965—1975; *ders.*, Die Johannesbriefe, HThK XIII, 3, Freiburg 1953.

[4] Vgl. dazu *O. Procksch*, Art. ἅγιος, ἁγιάζειν, in: ThWNT 1, 112—114.

[5] Mit Schnackenburg, HThK IV, 2 (1971), 80—89, wird dieser Vers als ursprünglich angenommen.

Diese Aussagen stehen im Rahmen der Vorstellung vom Kommen des Sohnes Gottes als Offenbarer und Erlöser in die Welt und von dessen Erhöhung durch Tod und Auferstehung. Es handelt sich hier um ein soteriologisches Offenbarungsschema. Im Sterben am Kreuz gewinnt die rettende Liebe Gottes und die liebende Hingabe des Sohnes an die Menschen ihre endgültige Verwirklichung. Das Ziel der Sendung des Sohnes ist die Mitteilung göttlichen Lebens. „Ich bin gekommen, daß die Menschen (die glauben) das Leben in ganzer Fülle haben" (Joh 10,10). Dieses Leben wird durch die Gemeinschaft mit Christus geschenkt (Kommutationssoteriologie). Am Kreuz wird dieses Leben sakramental fruchtbar (vgl. Joh. 7,37; 19,39: „sogleich floß Blut und Wasser heraus; 13,8; s. auch die Ich-bin-Aussagen). Der Tod Jesu offenbart so, ebenso wie die vorausgehende Ablehnung durch „die Welt" die Unheilssituation der Welt wie auch die unbegreifliche Liebe Gottes und seines Sohnes zu den „Menschen" in der Finsternis dieser Welt.

3. Die Erlösungsaussagen des 1. Petrusbriefes

Dieser Brief steht inhaltlich den paulinischen Briefen am nächsten im NT. Ein christlicher Gemeindehirt und Lehrer (vgl. 5,1 ff) will Christen im paulinischen Missionsgebiet auf eine bevorstehende Verfolgung vorbereiten. Deshalb nimmt der Hinweis auf das Leiden Christi und das Vorbild des leidenden Christus in seinem Mahnschreiben eine entscheidende Rolle ein. Dabei verwendet er gerne Glaubens- und Bekenntnisformeln, die auch den Adressaten bekannt waren und erinnert sie an das Geschehen der Taufe[6].

An Erlösungsaussagen sind in diesem Zusammenhang zu nennen:

a) *1, 18—20: „Ihr . . . wurdet aus euerer sinnlosen Lebensweise . . . losgekauft* (ἐλυτρώθητε) *. . . mit dem kostbaren Blut Christi, des Lammes ohne Fehl und Makel. Er war schon vor der Grundlegung der Welt ausersehen und ist um euretwillen am Ende der Zeiten erschienen."* Dieser Text faßt manches zusammen, was bereits bei Paulus (Röm 3,14; vgl. Mk 10,45; 1 Kor 1,30; 6,20) und bei Johannes (1,29.36; 19,36) begegnete. Der Tod Jesu war dabei in Gottes Heilsplan „einkalkuliert". Ziel dieses Geschehens war die Befreiung des Menschen aus einem Leben in Schuld, Gottesferne und Hoffnungslosigkeit für ein Leben in Vertrauen, Hoffnung und Liebe zu Gott und den Menschen (vgl. 1,13—25).

b) *2, 24: „Christus hat unsere Sünden mit seinem Leib auf das Kreuz hinaufgetragen, damit wir für die Sünden tot seien und für die Gerechtigkeit leben. Durch seine Striemen seid ihr geheilt. Denn ihr wart verirrt wie Schafe, jetzt aber habt ihr euch eurem Hirten und Hüter zugewandt."* Auch hier begegnet eine formelhafte Zusammenstellung von Erlösungsaussagen, die vor allem auf Jes 53 (V. 5—12) anspielen. Auch hier geht es um das neue Leben, das Christus durch seinen stellvertretenden Tod ermöglichte, weil Gott neben der Gabe neuen Lebens nun auch in Christus einen Führer und Lehrmeister und Hirten bestellte.

c) *3, 18—22: „Denn auch Christus ist der Sünden wegen ein einziges Mal gestorben, er, der Gerechte für die Ungerechten, um euch zu Gott hinzuführen . . . So ist er auch zu den Geistern gegangen . . ., und in den Himmel; dort ist er zur Rechten Gottes . . ."* Hier wird die Einmaligkeit und die Universalität der Heilsbedeutung dieses Todes im Bild von der Hadesfahrt Jesu ausgesagt, ebenso sein Eintreten bei Gott für die Seinen. Diese Bilder sprechen die Bedeutung aus, die Gott Jesu Wirken und Werk zuerkannte und zuerkennt, und die fortdauernde Gemeinschaft der Christen mit Christus aufgrund von Heilswille Gottes und Christi.

Daneben ist bedeutsam, wie der Verfasser das Beispiel des leidenden Christus seinen Christen vor Augen stellt (vgl. 2,21 ff; 3,18; 4,1 ff. 13 ff).

4. Die Erlösungsaussagen des Hebräerbriefes

Am stärksten wertet der unbekannte Verfasser dieses Briefes die Bedeutung des Sterbens Jesu mit Hilfe atl-jüdischer Kult- und Opfervorstellungen aus[7]. Auch hier wird Christen, die in der Gefahr des Abfalls stehen, die Bedeutung ihres Glaubens neu erschlossen durch den Hinweis auf das Kommen, Sterben und Auferstehen Jesu.

---

[6] Vgl. dazu *W. G. Kümmel*, Einleitung in das Neue Testament, Heidelberg [17]1973, 367—375. und *A. Wikenhauser / J. Schmid*, Einleitung in das Neue Testament, Freiburg [6]1973, 589—602.

[7] Vgl. dazu *Kümmel*, a. a. O., 343—355, und *Wikenhauser / Schmid*, a. a. O., 542—563.

Es handelt sich dabei um eine Vertiefung der Taufkatechese (vgl. 6, 1—6). Der neue Deutungsrahmen ist das atl-jüdische Ritual des Versöhnungstages, an dem der Hohepriester einmal im Jahr das Allerheiligste des Tempels betreten durfte, um durch die sühnende Blutsprengung sich selbst und Israel zu entsühnen und so erneut für die Gnade Gottes würdig zu machen (vgl. Lev 16).

Die entscheidenden Aussagen sind:

a) *Als echter Mensch ist der Sohn Gottes aufgrund der Schicksalsgemeinschaft mit den Menschen zu echter Stellvertretung fähig. 4, 15:* „Wir haben einen Hohenpriester . . ., der in allem wie wir versucht worden ist, aber nicht gesündigt hat" (vgl. 5, 1—4; 2, 9—18).

b) *Durch seinen Tod, den er dem Heilswillen Gottes gemäß bereitwillig auf sich nahm, hat er Gott versöhnt, Satan und Tod entmachtet und ein für allemal den Menschen den Weg zu Gott frei gemacht.*

2, 9 f: „Es war Gottes gnädiger Wille, daß er für jeden den Tod gekostet hat. Denn es geziemte Gott . . ., der viele Söhne zur Herrlichkeit führen wollte, den Urheber ihres Heils durch Leiden zu vollenden" (vgl. 5, 7—10).

10, 2—10: „Darum spricht Christus bei seinem Eintritt in die Welt: An Schlacht- und Speiseopfern hast du kein Gefallen (Ps 40, 7 ff), doch einen Leib hast du mir bereitet . . .: So sprach ich: Siehe, ich komme . . ., deinen Willen, Gott, zu erfüllen."

c) *Jesus ist als der wahre Hohepriester und das wahre Sühneopfer der echte Vermittler zwischen Gott und Mensch und der wahre Anwalt des Menschen bei Gott.* Vgl. 7, 22. 25 — 8, 2; 9, 11—15; 10, 19—22; 13, 10 ff. 20.

9, 11—15: „Christus ist gekommen als Hoherpriester der künftigen Güter . . . und hat durch sein eigenes Blut eine ewige Erlösung bewirkt, . . . indem er sich kraft ewigen Geistes als makelloses Opfer Gott dargebracht hat, um unser Gewissen von toten Werken zu reinigen, damit wir dem lebendigen Gott dienen. — Darum ist Christus der Mittler eines neuen Bundes."

d) *Die neue Lebensgemeinschaft mit Gott, die Annahme als Söhne durch Gott, die Freiheit von Schuld und Gottesfeindschaft, eine neue Lebensform des Vertrauens, des Gehorsams gegen Gott, der Opferbereitschaft und der Bruderliebe ist das Ziel und die Frucht dieses Eintretens Jesu für den Menschen.* Vgl. 1, 3; 2, 10. 17; 4, 16; 6, 4 f; 8, 7—13; 9, 14; 10, 10. 16—18. 19—25; 12, 2. 8. 18—28; 13, 14. 20 f.

12, 18—24: „Ihr seid hinzugetreten . . . zur Gemeinde der Erstgeborenen; . . . zu Gott, dem Richter aller . . ."

12, 28: „Darum wollen wir dankbar sein, weil wir ein unerschütterliches Reich empfangen . . ."

e) *Umgriffen wird diese kultische Deutung des Christusereignisses* vom Gedanken des Weges des Menschen und der Menschheit im Dunkel des Unheils, vom Wettlauf des Lebens nach einem sinnvollen Ziel, von der Suche des Menschen nach der Ruhe und dem Frieden der Gemeinschaft mit Gott, sowie vom Gedanken, daß das Unheil nur durch das Leiden Unschuldiger überwunden werden kann[8]. Von hier aus ist es möglich, einen Zugang zum Verständnis dieser Soteriologie zu gewinnen (vgl. 2, 1; 4, 1—11; 5, 1—10; 6, 13—20; 11, 1—12, 28).

5. Die soteriologischen Aussagen des Lukas

Abweichend von den bisher genannten urchristlichen Theologen bietet Lukas eine Soteriologie, die nicht beim Tod Jesu, sondern bei der Heilsbedeutung der Person, des Wortes, des Wirkens, des Beispiels, vor allem des Weges Jesu ansetzt und diese soteriologisch ausdeutet. Zwar finden sich auch bei Lukas Aussagen, die auf dem Sühneschema aufbauen (vgl. 22, 19 f; Apg 2, 38; 8, 31 f; 20, 28), doch stammen diese aus den von ihm verwerteten Traditionen und werden von ihm nicht direkt aufgegriffen und weitergeführt. Die großen Reden der Apg sind bekanntlich dadurch charakterisiert, daß sie den Tod Jesu nicht sühnetheologisch deuten (vgl. 2, 14 ff; 3, 11 ff; 4, 8 ff; 5, 29 ff; 7; 10, 34 ff; 13, 16 ff; 17, 16 ff; 20, 17 ff)[9]. Lukas stellt Jesus vielmehr als den

[8] S. dazu *E. Käsemann*, Das wandernde Gottesvolk, FRLANT 55, Göttingen [4]1961; *E. Fiorenza*, Der Anführer und Vollender unseres Glaubens, in: Gestalt und Anspruch des Neuen Testamentes, hg. v. *J. Schreiner / G. Dautzenberg*, Würzburg 1969, 262—281.

[9] Vgl. dazu *E. Haenchen*, Die Apostelgeschichte, Krit.-Exeget. Kommentar über das NT 3. Abt., Göttingen [6]1968, 81—103; *H. Conzelmann*, Die Mitte der Zeit, BHTh 17, Tübingen [5]1964; *U. Wilckens*, die Missionsreden der Apostelgeschichte, WMANT 5, Neukirchen [2]1963; *G. Voß*, Die Christologie der lukanischen Schriften in Grundzügen, Brügge 1965; *Ph. Vielhauer*, Zum ‚Paulinismus' der Apostelgeschichte, in: Aufsätze zum NT, Theol. Bücherei 31, München 1967, 9—27; *H. Flender*, Heil und Geschichte in der Theologie des Lukas, München 1965.

dar, der Gottes Heil und Leben seit seinem Auftreten in Galiläa allen Menschen anbietet, die dieses „Angebot" annehmen, und der durch den Tod hindurch zum Wegbereiter und Anführer des Weges ins Leben Gottes wird[10]. Dies geschieht nach seiner Auferstehung durch die Gabe des Geistes Gottes. Der „Weg" ist dabei der Weg durch Gehorsam, Leiden und Tod ins volle Leben.

Schlüsselaussagen sind: Lk 24, 5: „Was sucht ihr den Lebenden bei den Toten?" *Apg 3, 15:* „Den Urheber (ἀρχηγόν) des Lebens habt ihr getötet; Gott aber hat ihn auferweckt." Ἀρχηγός kann aber auch übersetzt werden durch „Anführer". Dieser Sinn ist hier mitzuhören: „der Anführer zum Leben"[11]. Dasselbe wird *Apg 5, 30 f* gesagt: „Der Gott unserer Väter hat Jesus auferweckt...; er hat ihn zum ἀρχηγός und σωτήρ, zum Wegführer und Retter gemacht." Der Weg Jesu beginnt dabei in Galiläa nach der Taufe des Johannes (Apg 10, 38 ff), näherhin mit der Ausrufung des Gnadenjahres Gottes in Nazaret (4, 18—21), und findet sein Ziel und seine Vollendung in der „Aufnahme" zur Rechten Gottes (vgl. Lk 9, 51; Apg 2, 32 ff; 3, 20—36), von woher er den verheißenen Geist sendet. Das Gesetz seines Lebens war, durch Leiden in seine Herrlichkeit einzugehen (s. das „δεῖ" Lk 24, 26). Dieser Weg ist daher auch der Weg des Christen (Apg 14, 22: δεῖ). Die Zeit der Erhöhung Christi und der Geistgabe bildet „die Mitte der Zeit"; noch stehen aus „die Zeiten des Aufatmens", in denen alles „wiederhergestellt" wird, was durch die Sünde verdorben wurde (Apg 3, 21). Zuvor aber ist allen Menschen angeboten, durch Jesus Christus frei zu werden von den Sünden und in der Gabe des Geistes göttliches Leben zu empfangen.

Nach dieser „Wegtheologie" ist Jesus durch seinen Tod zum Spender des Heils in Fülle für alle Menschen, Juden wie Heiden, geworden und hat damit zugleich den Weg zum Leben für alle Menschen erschlossen. Taufe (Apg 2, 38; 19, 5 ff) und „Brotbrechen" (Apg 2, 46; 20, 7 ff) gehören dabei zu diesem Weg, der durch die Gabe des Geistes an der Fülle göttlichen Lebens bereits jetzt Anteil schenkt (vgl. Apg 2, 38; 8, 15 ff; 10, 44 ff; 19, 6). Dieses Wegschema, das Rücksicht nimmt auf heidnische Vorgegebenheiten, hat den Vorteil, das vorösterliche Heilshandeln Jesu mit dem nachösterlichen Heilswirken des erhöhten Christus zu einem einheitlichen Geschehen vor dem Hintergrund des göttlichen Heilsplans zusammenzufassen und so die „Soteriologie Jesu" in die „Soteriologie der Kirche" zu integrieren. Insofern bildet diese lukanische Konzeption ein Korrektiv der paulinisch zugespitzten Sühnetheologie. Zu bemerken ist noch, daß Lukas bei seiner Konzeption theologische Ansätze der hellenistischen Judenchristen aufgreift und weiterführt.

6. Die Ansatzpunkte und die Deutefaktoren der Erlösungsaussagen der urkirchlichen Gemeinden und ihrer Theologen und Verkünder.

a) Den Ansatzpunkt bildet die ungewöhnliche befreiende und rettende Erfahrung, die aus der Begegnung mit Person und Wirken des Jesus von Nazaret erwuchs. Entscheidend war, daß Jesus den Anspruch erhob, daß Gott durch ihn selbst endgültig befreiend und rettend handelte, angefangen von seiner Sorge um Kranke, Arme, Leidende bis hin zu seiner Gemeinschaft mit Sündern, Ausgestoßenen, Verlorenen, denen er Gottes Vergebung und die Zugehörigkeit zu Gottes Reich zusprach.

b) Diesen Anspruch hielt Jesus bis in den Tod hinein durch und äußerte im letzten Mahl zeichenhaft seine Gewißheit, daß Gott seinem Wirken auch über den Tod hinaus für die erwartete kurze Zwischenzeit Fortdauer und Erfolg schenken werde. Dabei bezog er seinen Anhängerkreis in diese Gewißheit mit ein. Es gibt außerdem Anzeichen, daß Jesus auch seinem Tod selbst universale Heilsbedeutung zuschrieb.

c) Als Gott durch die Auferweckung des Gekreuzigten den eschatologischen Heilbringeranspruch bestätigte, fiel zugleich Licht auf das Sterben Jesu als von Gott bejahten Abschluß und Höhepunkt der Sendung Jesu.

d) Unter dem Einfluß des Geistes Gottes, der Begegnung mit dem Auferstandenen und unter Rückgriff auf atl-jüdische Aussagen, Erwartungen und Vorgegebenheiten,

---

[10] S. dazu *P. G. Müller*, Χριστὸς ἀρχηγός, Bern, Frankfurt 1973.

[11] *S. Haenchen*, Apostelgeschichte, 166, A 4: „Anführer zum Leben", d. h. hier liegt ein Genetiv der Richtung vor.

später auch unter dem Einfluß heidnischer Vorstellungen, versuchte die Urkirche den Tod Jesu als sinnvoll zu verstehen vor dem Hintergrund des Sendungsbewußtseins und des Verhaltens Jesu. Das Skandalon dieses Todes führte zu einer Konzentration auf die Deutung dieses Todes, der als der Höhe- und Wendepunkt des Heilsplanes bzw. des Heilswillens Gottes erkannt und herausgestellt wurde.

Entsprechend der Gottesverkündigung des AT und Jesu, wie auch religiöser Grunderfahrungen der jüdischen (und heidnischen) Umwelt des jungen Christentums, bestimmten folgende Faktoren die Aufschlüsselung der Heilsbedeutung des Todes im Ganzen der Sendung Jesu:

(1) Der Tod Jesu, des endgültigen Gesandten Gottes, der in einem exklusiven, einmaligen Verhältnis zu Gott stand („der geliebte Sohn"), enthüllte sowohl die erschreckende Situation der Menschheit vor Gott und des Einzelmenschen darin, wie auch die unbegreifliche Liebe Gottes zum Menschen, der Ja sagte zu diesem Ende seines Gesandten und Bevollmächtigten, seines Sohnes, um die Menschen nicht nur trotz, sondern durch dieses Geschehen hindurch zu retten.

(2) Offenbar wurde dabei sowohl die Gerechtigkeit Gottes, da er die zerstörte Grundordnung zwischen sich und den Menschen wiederherstellte, wie vor allem Gottes unbegreifliche, sich erbarmende Liebe, weil er allen Menschen nun erneut seine Gemeinschaft anbot.

(3) Diese Gemeinschaft ist eine im Kern bereits jetzt „durch den Geist Gottes" erfahrbare, insofern sich die Menschen durch Christus als unbedingt angenommene „Kinder Gottes" vertrauend und zuversichtlich erfuhren, sich zugleich aber als befreit erfuhren, in Liebe, Güte, Gerechtigkeit und Brüderlichkeit wirklich Mensch zu sein und sich als Mensch zu verwirklichen.

(4) Diese Befreiung zu wirklichem Menschsein in der Gemeinschaft mit Jesus Christus, dem in seiner Kirche weiterwirkenden Auferstandenen, wurde zugleich erfahren als Lebensmacht und Lebensgesetz; als Lebensmacht, auch Schuld, Entfremdung, Leid, Tod sinnvoll und zuversichtlich bestehen zu können; als Lebensgesetz, insofern es auch für den so „Erlösten" gilt, durch Leiden zur Herrlichkeit des Reiches Gottes in seiner Vollgestalt zu gelangen.

(5) Nicht eine neue Erlösungstheorie vermochte es, letztlich dem Christentum den Weg zu den Herzen der Menschen zu öffnen, sondern die mit dem „Zeugnis vom Heil Gottes durch Jesus Christus" verbundene Erfahrung des Angenommenseins durch Gott und der Befreiung zu echtem Menschsein. Dieser Zeugnischarakter der urchristlichen Befreiungsbotschaft („die narrative Struktur" der christlichen Soteriologie) muß daher Ausgangspunkt heutiger Erlösungsverkündigung und Erlösungs„theorie" bilden. „Wir wissen, geliebte Brüder, daß ihr von Gott erwählt seid. Denn wir haben euch das Evangelium nicht nur durch Worte verkündigt, sondern auch mit Macht und heiligem Geist und mit voller Gewißheit (1 Thess 1, 5)". Dem entsprechen zudem Grunderfahrungen des Menschen mit Schuld, Sünde, dem inneren Anspruch auf Wiedergutmachung der gestörten oder verratenen Ordnung des Guten, mit Entfremdung von Gott, vom Mitmenschen, von sich selbst, an die die urchristliche Heilsverkündigung und Paränese ständig anknüpft und appelliert. Entscheidend ist zugleich, daß der antike, vor allem der jüdische Mensch unmittelbar um den Sozialcharakter des Menschen, seine Bindung an die Gemeinschaft und an die Geschichte wußte und so auch ein „Vorverständnis" für das mitbrachte, was Mitverantwortung und Stellvertretung bedeutet.

(6) In diesen Rahmen sind alle soteriologischen Aussagen (der Urkirche) zu stellen, gerade jene, die uns heute fremd geworden sind (neben den oben genannten Aussagen

vor allem Begriffe wie λύτρον, ἀπολύτρωσις, δικαίωσις, ἁγιασμός, ἱλαστήριον, ἱλασμός, ἐξαγοράζειν, ῥύεσθαι, αἷμα)[12].

II. Konsequenzen für die Verkündigung

Allgemein wird heute festgestellt, daß „der Dissens zwischen der christlichen Erlösungsbotschaft und dem natürlichen Welt- und Selbstbewußtsein der Menschen in der Gegenwart ... zu einem klaffenden Gegensatz zu werden" scheint[13]; daß „Erlösung" zu einem „Wort ohne Ort" geworden ist, ohne „jeglichen Bezug zum tatsächlichen Lebensgefühl, zu den existentiellen Gestimmtheiten und den wirklich angehenden Inhalten heutigen Bewußtseins". „Die moderne Lebenseinstellung betrachtet das vom Christentum und seiner Botschaft mit Erlösung bezeichnete Thema als eine anachronistische, rundweg abgewirtschaftete Angelegenheit"[14], weil „der Glaube ... weltlos, die Welt ... glaubenslos geworden"[15] sei. So steht die christliche Theologie vor der Aufgabe, „einerseits eine situationsgemäße Neuaussprache der Erlösungswahrheit" anzustreben, „welche eine überzeugende Antwort auf die in der Gegenwart aufgebrochene Kritik geben soll, die aber andererseits auch den mit dem Christusereignis gesetzten bleibenden Sinn von Erlösung nicht aufgeben soll"[16]. Bei dieser Aufgabe hilft die Erkenntnis, daß die Heilsbotschaft den konkreten Menschen in seiner konkreten Situation meint, weswegen die Erlösungsvorstellungen selbst sich im Laufe der christlichen Geschichte deutlich wandelten[17]. „Alle Erlösungsvorstellungen (befinden sich dabei) zum jeweiligen epochalen geistesgeschichtlichen Denk- und Erfahrungshorizont im modus von Anknüpfung und Widerspruch zugleich"[18].

1. Forderungen an eine zeitgemäße christliche Erlösungsverkündigung

Die vorwiegend supranaturalistisch ausgerichtete, sog. objektive Erlösungslehre der kirchlichen Überlieferung mit ihrer unverständlichen, abstrakten Formel- und Begriffssprache, die entscheidend von Fragen der Theologiegeschichte und des theologischen Denkens, nicht aber von denen des angefochtenen Menschen der jeweiligen Geschichtsstunde lebte und endlos dieselben Antworten auf historisch vorgeformte Fragen gab, zudem den Menschen weithin als Objekt des Erlösungsgeschehens sah[19], muß zu Recht

[12] S. dazu die Theologien des NT und die Theol. Wörterbücher von W. Bauer, G. Kittel sowie Konkordanzen zum NT. Sehr instruktiv und neue Wege weisend sind hierfür die strukturalistischen und linguistischen Überlegungen von *G. Theißen*, Soteriologische Symbolik in den Paulinischen Briefen, in: KD 20 (1974), 282—304. Er zeigt, daß die paulinische Soteriologie metaphorisch sei und unterscheidet soziomorphe Interaktionssymbolik (d. h. Befreiungs-, Rechtfertigungs- und Versöhnungssymbolik) sowie physiomorphe Verwandlungssymbolik (d. h. Gestaltwandel-, Tod- und Leben- sowie Vereinigungssymbolik). Dabei überwiegen die soziomorphen Aussagen; sie bilden die Voraussetzung für die Aussagen der Verwandlungssymbolik. Dazu sagt Theißen, daß diese Symbolaussagen auf die Wirklichkeit des „Heiligen" hinweisen.

[13] *L. Scheffczyk*, in: Erlösung und Emanzipation, Freiburg 1973, 5.

[14] So *B. Stoeckle*, Erlöst?, Stuttgart 1973, 9 und 11, mit Beispielen aus moderner Philosophie und Literatur.

[15] *H. Keßler*, Erlösung als Befreiung, in: StdZ 192 (1974), 3.

[16] *L. Scheffczyk*, a. a. O., 12.

[17] S. dazu die Übersicht von *G. Greshake*, Der Wandel der Erlösungsvorstellungen in der Geschichte, in: Erlösung und Emanzipation, 69—102. G. zeigt drei Modelle auf: 1. Erlösung als Paideia durch Christus im Rahmen des griechischen Kosmos-Denkens; 2. Erlösung als innere Begnadung des einzelnen unter Voraussetzung einer rechtlichen Wiederherstellung des ‚Ordo' zwischen Gott und Mensch, und 3. Erlösung als inneres Moment der Geschichte der neuzeitlichen Subjektivität (71). G. bietet auch eine positivere Deutung der Anselmischen Satisfaktionslehre als Keßler (s. 85—94).

[18] *G. Greshake*, a. a. O., 100.

[19] Abgesehen von den traditionellen Traktaten in den Dogmatikbüchern und Katechismen vgl. hierzu *P. Eder*, Sühne. Eine theol. Untersuchung, Wien 1962, 261, der zu den Themen Sünde, Strafe, Sühne, Stellvertretung, Pflicht zur Sühne, Sühnewerke, Leiden alles zusammenträgt, was Schrift, Tradition und theol. Vernunft im kath. Überlieferungsraum gesagt haben und sagen, ohne auf die Fragen des modernen Menschen überhaupt einzugehen.

abgelöst werden von einer Erlösungsbotschaft, die von den Nöten und wirklichen Fragen des Menschen der Gegenwart ausgeht, daraufhin die christliche Überlieferung, vor allem das ntl Zeugnis, aber auch die großen soteriologischen Entwürfe neu hinterfragt, und dann in der Sprache der Gegenwart mit Hilfe der heutigen Denk- und Vorstellungskategorien Antworten gibt aus der Erkenntnis und Erfahrung des Gottes her, der sich im Kommen, Wirken, Sterben und Auferstehen Jesu Christi abschließend offenbarte[20]. Der ganze Christus, vor allem sein befreiendes Handeln und seine liebende Solidarität mit seinen notleidenden Zeitgenossen, dann der letzte Grund für sein befreiendes, erlösendes Handeln, nämlich seine einzigartige Gottesverbindung, muß dabei den Ausgangspunkt bilden für eine Antwort auf die Frage, wie dieses Handeln und Sich-Verhalten zum Menschen und das darin sich zeigende Verhalten Gottes zum Menschen heute dem Menschen und der Menschengemeinschaft der Gegenwart helfen können bei ihrem Streben nach besserer Verwirklichung des Menschseins, nach Humanisierung der menschlichen Gesellschaft[21]. Insofern sind die sog. gesellschaftlichen Implikationen der Lebenspraxis Jesu, der sog. „Praxis des Himmels", durchaus mitzubedenken[22].

Dazu ist aber nötig, sowohl die Not- und Leidenssituation des Menschen in der heutigen Gesellschaft ebenso nüchtern und kritisch in den Blick zu fassen wie auch die modernen Zielsetzungen für eine menschlichere Welt, für gelungenes Menschsein, für das, was Glück inhaltlich bedeutet. Dann gilt es zu zeigen, welche Antwort die Offenbarung Gottes in Jesus Christus auf das Glücksverlangen des Menschen gibt und wie diese „Antwort" hilft, die Not des Menschen zu überwinden, zugleich muß aber aufgezeigt werden, daß alle anderen Versuche des Menschen, seine Not zu überwinden, letztlich ungenügend sind. Diese Antwort und diese Kritik muß aber solidarisch geleistet werden, nicht aus Rechthaberei und Geltungsstreben, sondern aus echter schicksalhafter Verbundenheit. Sie darf auch nicht dazu führen, die Hände in

---

[20] Zum Ganzen s. *B. Stoeckle*, Erlöst, a. a. O., 20 ff; *H. Keßler*, Erlösung als Befreiung, Düsseldorf 1972, 95 ff; *A. Th. Peperzak*, Der heutige Mensch und die Heilsfrage, Freiburg 1972, 53—67; *B. A. Willems*, Erlösung in Kirche und Welt, Qu. disp. 35, Freiburg 1968, 9—30; *W. Breuning*, Tod und Auferstehung in der Verkündigung, in: Conc 4 (1968), 77—85; *H. Gollwitzer*, Theologische Vorüberlegungen zur Predigt von der ‚Erlösung' heute, ebda., 189—194; *J. Möller*, ‚Befreiung von Entfremdung' als Kritik am christl. Erlösungsglauben, in: Erlösung und Emanzipation, 102—119; *J. B. Metz*, Erlösung und Emanzipation, ebda. 120—140; *J. Ratzinger*, Vorfragen zu einer Theologie der Erlösung, ebda. 141—155; *H. Küng*, Christsein, München 1974, 17—47, 401—426; *W. Kasper*, Jesus der Christus, Mainz 1974, 45—74; *G. Sauter*, Reden vom Heil, Thesen, EvTh 33 (1973), 306—310; *Ph. A. Potter / Th. Wieser*, Das Heil der Welt heute, Stuttgart 1973, 111—228. Beachte vor allem die Thesen von Küng: „Der kultisch verstandene Opferbegriff (Sühneopfer) wird deshalb in der heutigen Verkündigung tunlichst vermieden zugunsten verständlicherer Begriffe wie ‚Versöhnung', ‚Stellvertretung', ‚Erlösung', ‚Befreiung'. Wird er trotzdem gebraucht, so sollte er personal als ‚Hingabe', ‚Selbsthingabe' ... für seinen (Jesu) ganzen Lebensweg verstanden werden. — Das ‚für uns' oder ‚zugunsten, zugute, zum besten von uns' gestorben — (besagt) u. a. ... : Jesus ist nicht nur damals (einmal) gekreuzigt worden . . ., sondern als der zum Leben bei Gott Erweckte ist und bleibt er für uns (ein für allemal) der Gekreuzigte" (416).

[21] S. dazu die ausgezeichnete Analyse von *A. Grün*, Erlösung durch das Kreuz, Münsterschwarzach 1975, 224—264: „Die Erlösungsbotschaft und der heutige Mensch". Demnach muß Erlösung beinhalten: Erlösung von Schuld, Befreiung aus psychischen, sozialen und politischen Zwängen, Hilfe zur Selbstfindung und Selbstwerdung des Menschen; Vertiefung des Gottes- und Menschenbildes.

[22] Vgl. dazu *R. Pesch*, Von der Praxis des Himmels, Graz 1972; *R. Schnackenburg antwortet F. J. Schierse*, Wer war Jesus von Nazareth? Theol. Interview 9, Düsseldorf 1970; *F. J. Schierse antwortet G. Dautzenberg*, Was hat die Kirche mit Jesus zu tun? Theol. Interview 2, Düsseldorf 1969; *F. J. Schierse*, Jesus von Nazaret, Mainz 1972, 135—173; *J. Blank*, Jesus von Nazareth, Freiburg 1972, 93—121; *H. Keßler*, Erlösung als Befreiung, Düsseldorf 1972, 11—42, 61—94.

den Schoß zu legen, ohne an einer Veränderung der Weltsituation zum Besseren leidenschaftlich mitzuwirken[23].
Zuletzt aber gilt es, diese Botschaft als Zeuge erfahrbarer und erlittener Wirklichkeit und Wahrheit vorzutragen, also narrativ, und darauf zu vertrauen, daß auf dieses gläubige Lebenszeugnis hin auch andere sich der Liebe dieses Gottes anvertrauen, der sich in Jesus Christus geoffenbart hat, und daß sie dabei erfahren, daß der Glaube trägt und auch dort einen Weg findet und Sinn schenkt, wo menschliche Vernunft, aber auch menschliches Vermögen keinen Weg, keine Antwort und keinen Rat mehr wissen[24].

2. Neuansätze und Neuentwürfe für eine sachbezogene und zeitgemäße Erlösungsverkündigung

a) Emanzipation und Erlösung

Dem Verhältnis von Befreiung als Ergebnis menschlichen Emanzipationsstrebens mit all seinen Aporien und christlicher Erlösungsbotschaft gehen die Aufsätze von J. Möller, ‚Befreiung von Entfremdung' als Kritik am christlichen Erlösungsglauben[25] und J. B. Metz, Erlösung und Emanzipation[26], die Einleitung in H. Küngs Werk, Christsein[27] und die Studie von H. Keßler, Erlösung als Befreiung[28] nach. Emanzipation bezeichnet im römischen Recht die Entlassung eines erwachsenen Sohnes aus der väterlichen Gewalt in die Selbständigkeit, wurde dann auf die Befreiung von Sklaven übertragen und ist, vor allem durch die Aufklärung und die sog. kritische Theorie der Frankfurter Philosophenschule (Th. W. Adorno, H. Marcuse, J. Habermas) zum Stichwort des Versuchs des autonomen Menschen geworden, sich und seine Welt aus allen Zwängen und Selbstentfremdungen zu befreien.
H. Keßler stellt bei vorurteilsloser Würdigung der Bestrebungen und Wirkungen des modernen Emanzipationsstrebens fest: „So scharfsichtig die kritische Theorie die Widersprüche der gegenwärtigen Gesellschaft und die Verkümmerung des Humanen in ihr analysiert, so ratlos ist sie freilich, wenn es um die Frage geht, wie wir aus diesem Dilemma herauskommen sollen"[29]. Vor allem aber weiß sie keinen Weg, um mit Selbstentfremdung, Schuld, Einsamkeit, Leiden und Tod fertig zu werden und zu einem wirklich befriedeten Dasein zu kommen. Auf die Frage: Was ist wirklich human? Wer setzt das Maß des Menschlichen? gibt es letztlich nur die Antwort: das ganz Andere des persönlichen, liebenden, den Menschen zur Freiheit rufenden Gottes, der seine Antwort gab in Jesus Christus. „Eine an Jesus orientierte und so vom Einwirken des befreienden (ganz) Anderen bestimmte Praxis vermag die Emanzipation zu ihren insgeheim intendierten und mitunter schattenhaft geahnten Zielen, und das heißt: über sich selbst hinauszuführen. Daß Menschen sich auf solche Praxis einlassen, darauf kommt alles an. Das bedeutet zugleich, daß Menschen sich auf den erlösenden Grund solcher Praxis, den erlösenden Gott Jesu Christi einlassen. Die Praxis Jesu und der Gottesglaube Jesu gehören ... (wesenhaft) zusammen ..., beides zusammen macht die ‚Sache Jesu' aus. Diese Sache Jesu gilt es in den Emanzipationsprozeß miteinzubringen"[30].

---

[23] Neben den unter Anm. 20 genannten Werken s. noch *H. Keßler*, Erlösung als Befreiung, a. a. O., 95—130.
[24] Vgl. dazu *J. B. Metz*, Kleine Apologie des Erzählens, in: Conc 9 (1973), 334—341; *ders.*, Art. Erinnerung, in: Phil. Grundbegriffe, Bd. 1, München 1973, 386—396.
[25] In: Erlösung und Emanzipation, Freiburg 1973, 102—119.
[26] Ebda. 120—140; vgl. auch *W. Kasper*, Jesus der Christus, Mainz 1974, 45—56.
[27] München 1974, 17—80. [28] Düsseldorf 1972.
[29] A. a. O., 102; s. auch das Urteil Küngs, daß die „große Revolution" der Gesellschaft an der Ratlosigkeit ihrer Führer gescheitert ist, a. a. O., 38—43.
[30] *Keßler*, a. a. O., 115; vgl. *Küng*, a. a. O., 332—400, 520—594. Zu Begriff und Grenze der „Sache Jesu" s. *W. Kasper*, Die Sache Jesu, in: Herkorr. 26 (1972), 185—189; s. auch *R. Pesch*, Thesen zur Sache Jesu als Begründung kirchlicher Praxis, ebda., 33—34.

H. Küng greift diesen Ansatz in seinem großen Werk „Christsein" auf und führt ihn umfassend durch. Man kann sein Werk geradezu als Explikation christlicher Soteriologie im Koordinatensystem von Fortschritts- und Erlösungshoffnung, Emanzipationsstreben und Erlösungsverkündigung deuten. Als der entscheidende, maßgebende Mensch — „der Maßgebende" ist wohl der wichtigste Titel, den Küng Jesus beilegt[31] — ist dieser Jesus Christus der Stellvertreter Gottes bei den Menschen wie auch der Stellvertreter der Menschen vor Gott. Der Anschluß an Jesus, das Hören auf seine Botschaft und das kritische Weiterdenken derselben, das Hinsehen auf sein Beispiel und das ‚Nachfolgen' Jesu bis hinein in die Art und Weise, wie er seinen Tod bestand, vor allem das Sich-Einlassen wie Jesus und mit ihm auf den menschenfreundlichen, mit-leidenden Gott, dies sind die entscheidenden Elemente, die der Glaube erlösend in die Geschichte einführt und so der Emanzipationsbewegung und der Hoffnung auf eine wirklich humane Zukunft zum Ziel, zur Verwirklichung verheißt. „Der Glaubende weiß keinen Weg am Leid vorbei, aber er weiß einen Weg hindurch ... Nirgends deutlicher als in Jesu Leben und Wirken, Leiden und Sterben ist es sichtbar geworden: dieser Gott ist ein Gott für die Menschen, ein Gott, der ganz auf unserer Seite steht ..., ein menschenfreundlicher, *mit-leidender* Gott ‚mit uns unten"[32]. So wird die Kreuzesbotschaft zusammen mit dem Leid des Menschen etwas, das den Menschen herausfordert, im Vertrauen auf Gottes Liebe an der Humanisierung der Welt im Geiste Jesu zu arbeiten, zugleich aber auch das Leiden und den Tod tapfer zu bestehen in der Hoffnung auf Gottes endgültiges Eingreifen zugunsten des Menschen. Die erfahrene unbedingte Liebe Gottes befreit den Menschen zugleich zur wahren Freiheit: zur Annahme des Lebens, zum Verzicht auf Selbstvergötzung, zum Dienst und zu echter Liebe, zu Vertrauen und unbedingter Hoffnung[33]. Der Christ wird so zum wahren Menschen, oder wie Küng abschließend formuliert: „In der Nachfolge Jesu Christi kann der Mensch in der Welt von heute wahrhaft menschlich leben, handeln, leiden und sterben: in Glück und Unglück, Leben und Tod, gehalten von Gott und hilfreich den Menschen"[34].

So imponierend dieser Entwurf ist und so überzeugend seine Durchführung, so scheint doch das Element der Sühne und damit die Frage der Vergebung von Sünde und Schuld sowie der Befreiung aus der Macht des Bösen und aus der Ohnmacht zum Guten, ja aus dem Hang zum Bösen, zum Haß, zur Selbstvergötzung, zur Empörung gegen Gott und zur Unterjochung der Mitmenschen nicht genügend ernst genommen zu sein[35]. Jesus wird hier — durchaus von Gott her und auf ihn hin — zum exemplarischen Menschen, dessen Beispiel man aufzugreifen und nachzuahmen hat. Die Heilsbedeutung seiner eigenen Person tritt hinter seiner Hinweisfunktion auf Gott und den Mitmenschen sowie auf das wirklich Humane deutlich zurück[36].

---

[31] Vgl. den Abschnitt: Der Maßgebende, a. a. O., 371—386, auch die Bemerkung 359: „Also wirkt Jesus als die maßgebende konkrete Person: ... (als solche ist er) das vieldiskutierte ‚Proprium Christianum'".

[32] A. a. O., 425. [33] Vgl. a. a. O., 543—594: Christsein als radikales Menschsein.

[34] A. a. O., 594.

[35] Neben den biblischen Aussagen über die Macht des Bösen und der Sünde beachte, was *B. Welte*, Über das Böse, Qu. disp. 6, Freiburg 1959, über das „Existential" der Schuld ausführt.

[36] Bezeichnenderweise spielt das Element der Vergebung von Sünde und Schuld bei Keßler keine Rolle; bei Küng wird es lediglich am Rande erwähnt; beachte die Teilüberschrift: „Die moralischen Versager" (261) mit der nachfolgenden: „Das Recht der Gnade" (263), wo Küng lediglich feststellt, daß Jesus Gottes Gnade autoritativ Menschen zuspricht. Unter der Überschrift „Opfer" aber führt Küng aus, daß Jesus durch „freiwillige personale Selbsthingabe im Gehorsam gegenüber Gottes Willen und in Liebe zu den Menschen" bewirkt hat, daß „jene reale Feindschaft zwischen Gott und Mensch beseitigt wird, die nicht aus einer Erb-Sünde, sondern aus aktueller persönlicher Schuld und dem allgemeinen Schuldverhängnis entsteht" (414—417). Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, daß Küng

b) Stellvertretung

Die Botschaft von der Erlösung setzt das Prinzip der Stellvertretung notwendig voraus. Jesus Christus vertritt als der neue Adam (Röm 5, 14—21) die Menschheit vor Gott. Einerseits steht er als echter Mensch in der Schuldverstrickung der Menschheit und damit im Unheil und unter dem Gericht Gottes über alles Böse, andererseits ist er selbst nicht schuldig, weil er „der Sohn" ist, dessen Leben seine Wurzeln in Gott hat. Darum erkennt Gott dieser Person, ihrem Verhalten und ihrem Leben einzigartige, entscheidende Bedeutung zu. Insofern kommt Jesus, der zu dieser Aufgabe voll und ganz Ja sagte, der Charakter der sog. Pro-Existenz zu. „Jesu Proexistenz repräsentiert die Pro-Existenz Gottes"[37], zugleich aber repräsentiert er die Menschheit in Schuld und Gehorsam vor dem heiligen und barmherzigen Gott. Diese Pro-Existenz spricht sich am deutlichsten in den ὑπέρ-Aussagen des NT aus in der dreifachen Dimension des 1. um unseretwillen, 2. uns zugute und 3. an unserer Stelle[38].

„Der Gedanke der Stellvertretung ist dem neuzeitlichen Denken (aber) fremd", weil es von der Autonomie des einzelnen ausgeht und diese als oberstes Prinzip allen Denkens und allen Wertens ansieht[39]. Soll also ein Zugang zur ntl Erlösungsbotschaft erschlossen werden, bedarf es des Aufweises, daß der Mensch ein Sozialwesen ist, das auf den anderen und die Gemeinschaft wesenhaft verwiesen und angewiesen ist, soll es sich selbst verwirklichen können. Erst aus der vorgegebenen Solidarität in Existenz und Schicksal wird die Solidarität in Unheil und Heil ersichtlich, die das biblische Denken voraussetzt. Von den verschiedensten Seiten her ist diese Solidarität in jüngster Zeit wieder bewußt gemacht worden: von Philosophie, Psychologie, Pädagogik, Soziallehre, ökonomischer und politischer Theorie wie auch von der Historie gibt es beachtliche Ansätze für das Zurückgewinnen eines Grundverständnisses für das Prinzip der solidarischen Stellvertretung.

Der beachtlichste Versuch wurde von *D. Sölle* unternommen in dem Buch: „Stellvertretung" mit dem bezeichnenden Untertitel: Ein Kapitel Theologie nach dem ‚Tode Gottes'[40]. Im Gegensatz zum Ersatz, der eine verdinglichte Welt voraussetzt, sei der Stellvertreter personal-unersetzlich qualifiziert, wobei er für Gott so eintritt, daß er ihn nicht ersetzt, sondern selbst zur Geltung kommen läßt, zugleich uns die Möglichkeit schenkt und offenhält, selbst Gott zu begegnen und Gott zu erfahren. Als Stellvertreter Gottes „identifiziert sich Christus mit Gott auf dem Boden der Nichtidentität"[41],

---

die Präexistenz Jesu ebenso wie die Aussagen, daß Gottes Logos Mensch wurde „uneigentlich" versteht, weshalb er Jesus nicht im eigentlichen Sinn als Sohn Gottes, sondern als „Gottes Sachwalter und Platzhalter, Repräsentant und Stellvertreter", d. h. als Gottes Beauftragter und Botschafter und insofern (allein) als „der Christus" versteht (vgl. 426—447). In der biblischen Aussage von einer „Jungfrauengeburt" ist insofern „das Theologumenon (vom Gottesohn) ein Mythologumenon geworden" (446). Es ist daher kein Zufall, daß das Entscheidende des Christseins mit allem Nachdruck in der Nachahmung der Praxis Jesu und im Anschluß an sein Beispiel wie auch im Hören auf seine Gottesbotschaft und seine ethische Verkündigung gesehen wird. Von der Befreiung aus der Macht Satans, wie bei Paulus z. B., kann daher keine Rede mehr sein.

Ähnliches gilt festzustellen von dem Entwurf von *B. A. Willems*, Erlösung in Kirche und Welt, Freiburg 1968, der Erlösung als Zu-sich-selbst-Kommen des Menschen und als Befreiung zur Annahme des anderen aufgrund der Annahme durch Jesus Christus deutet, deshalb alle Opfer- und Sühneaussagen dort, wo sie „eigentlich" verstanden werden, als magische Mißdeutung versteht. Erlösung ist insofern „das Mysterium des andern", durch den Gott selbst als der ganz Andere zum Menschen kommt und ihn so zur Liebe befreit: „Erlösung — das Auf-sich-Zukommen-Lassen des anderen". Die Aufgabe der Kirche besteht daher darin, jedem Menschen zu helfen, sich selbst als geliebt und bejaht anzunehmen — von Gott.

[37] So *Schürmann*, Jesu ureigener Tod, 139; s. dort den ganzen Abschnitt: Der proexistente Christus — die Mitte des Glaubens von morgen? (121—155).

[38] S. dazu *W. Kasper*, Jesus der Christus, 256. [39] S. *W. Kasper*, a. a. O., 263.

[40] Stuttgart, Berlin 1967. [41] Ebda. 185.

„spielt er Gottes Rolle in der Welt"[42], handelt er, „als ob er Gott wäre"[43], weil Gott schwach geworden ist, ohnmächtig, weil er aus Liebe sich seiner Macht begab und an und — wie das Kreuz zeigt — mit der Welt leidet. So hält er Gottes Platz offen, bis dessen Reich erscheint[44]. Zugleich aber vertritt er als echter Mensch uns Menschen vor Gott, indem er als der ganz Gott-Hingegebene uns so repräsentiert, wie wir eigentlich sein sollten. Auf diese Weise wird er zum Mittler zwischen Gott und uns, zwischen uns und Gott, weil er einerseits zeigt, wer wir wirklich sind, und uns zugleich zeigt, woraufhin wir leben und leiden müssen, andererseits macht er uns des Mitleides Gottes, seiner Liebe und Treue gewiß und „resozialisiert uns, will sagen, er bürgert uns ein in sein Reich"[45]. Auf Grund ihres unreligiös-welthaften Ansatzes (D. Bonhoeffer) deutet Sölle die Begriffe Schuld, Sühne, Strafe, aber auch Heil und Reich Gottes innerweltlich um: als Aufhebung der Entfremdung, als Versöhnung mit sich selbst und mit den andern, als Aufhebung der Nichtidentität in die Identität und damit in den Frieden mit Gott, mit den andern und mit sich selbst; auch nimmt sie den Tod nicht radikal ernst. Insofern kommt die letzte Dimension von Stellvertretung und damit vom erlösenden Geheimnis des bewußt und liebend angenommenen Leidens bei ihr nicht zum Tragen[46]. Dennoch ist ihr Entwurf außerordentlich hilfreich, weil er vom Selbstverständnis der modernen Philosophie und des modernen Menschen aus zu zeigen versucht, wie Stellvertretung entscheidend für das Leben des Menschen, seine Ichfindung, seine Sinnfindung und seine Begegnung mit Gott ist.

c) Offenbarung im Modus der Verheißung und des Todes[47]

Rahners Entwurf einer Erlösungstheologie[48] vermag die bisher aufgezeigten Mängel und Aporien entscheidend zu überwinden. Seine theologische Konzeption dürfte trotz ihres supranaturalen Ansatzes am ehesten den neuen exegetischen, theologischen, anthropologischen und sozialen Erkenntnissen der Gegenwart entsprechen, zugleich aber auf die Anliegen und Nöte des modernen Menschen und auf seine Sprache am besten eingehen. Nach Rahner ist nicht bei der Hamartiologie, d. h. bei der Erfahrung der Sünde, sondern bei der Erfahrung der inneren Dynamik des Menschen auf Gott hin, bei seiner transzendentalen Anlage, anzusetzen, ebenso bei den grundlegenden Existenzerfahrungen des Menschen wie Selbstentfremdung, Leid und Tod. Daneben hat sie die Erfahrungen des Menschen mit Gott zur Sprache zu bringen, die sich in der Hl. Schrift normativ niedergeschlagen haben. Als Wesen, das auf Gott und den Nächsten hin angelegt ist, übersteigt der Mensch sich selbst und den Horizont dieser Welt, erfährt zugleich aber seine Vergeblichkeit, seine Bedrohung, seinen Hang zum Bösen und seine Selbstlüge. Insofern ist der Mensch eines Erlösers unbedingt bedürftig, insofern dieser solidarisch die wirkliche Situation des Menschen aufdeckt, so den Menschen seiner Situation überführt, zugleich aber dem Menschen die Möglichkeit

---

[42] Ebda. 191. [43] Ebda. 194. [44] A. a. O. 192—205. [45] A. a. O. 159.

[46] Vgl. die Kritik von *H. Gollwitzer*, Von der Stellvertretung Gottes. Christlicher Glaube in der Erfahrung der Verborgenheit Gottes, München 1967; auch *H. Küng*, Christsein, 379—382, bsd. A 25.

[47] Formulierung des Titels von *A. Grün*, Erlösung durch das Kreuz. Karl Rahners Beitrag zu einem heutigen Erlösungsverständnis, Münsterschwarzach 1975.

[48] S. Anm. 47. Diese Arbeit geht von der heutigen Diskussion um die soteriologische Deutung des Todes Jesu aus, legt dann in mustergültiger Weise die Denkansätze und Denkstrukturen frei, zeigt auf, was diese Soteriologie zu leisten vermag und fragt dann kritisch weiter, wie auf dieser Grundlage eine wirklich zureichende, überzeugende, moderne Soteriologie auszusehen hätte. Dabei setzt sich Grün auch mit den soteriologischen Entwürfen von P. Tillich, J. Moltmann, H. U. von Balthasar und anderen auseinander und sucht so den theol. Ort der Soteriologie neu zu bestimmen. Wer immer sich mit soteriologischen Fragen beschäftigt, sollte diese Studie unbedingt lesen. Der hier gebotene kurze Überblick über Rahners Ansatz und Konzeption bezieht sich auf diese Arbeit. Zum Ganzen s. den Artikel „Erlösung" von Rahner, in Sacr. Mundi, hg. von *K. Rahner / A. Darlap*, Bd. 1, Freiburg 1967, 1159—1167.

eröffnet, in Verbindung mit Christus und auf sein Wort und Beispiel hin sich diesem Gott zu übereignen, der gerade im Dunkel, im Nichtverstehen, in Leid, Schuld und Tod sich als der Liebende und Rettende offenbart. Das Kreuz wird in dieser Sicht zur Offenbarung der Situation und Intention des Menschen, vor allem aber zur Selbstoffenbarung des wahren Gottes. Bei Rahner bildet so die Soteriologie die Mitte aller Theologie. Soteriologie ist nicht bloße „Lehre von der Sündenvergebung, sondern ... Lehre von der Selbstmitteilung Gottes in Christus Jesus", insofern ist Soteriologie Lehre „vom Handeln Gottes". Die Mitte der Soteriologie, die Mitte der Offenbarung Gottes aber ist das Kreuz. „Am Kreuz sagt Gott sich selbst aus"[49]. Und zwar der dreifaltige Gott, der sich durch den Sohn und im Geist als Wahrheit und als rettende Liebe eröffnet und mitteilt. Soteriologie ist „die den Menschen erlösende Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus, in seinem Leben, seinem Kreuz und seiner Auferstehung"[50].

Trotz der Kritik Grüns und anderer an der Soteriologie Rahners[51] — sie sei transzendental, übersteigere die Todeserfahrung, sei zu individualistisch und nehme die Situation der Gesellschaft zu wenig wahr —, bietet Rahner Einsichten und Ansätze, die jede künftige Soteriologie ernst nehmen und vertiefen muß. Grün stellt fest: „Eine künftige Soteriologie hat die Ansätze Rahners aufzugreifen und sich in einem interdisziplinären Gespräch den konkreten Erfahrungen des Menschen zuzuwenden: nicht nur seinen Unheilserfahrungen, sondern gerade auch seiner positiven Dynamik und seinem Suchen nach dem Sinn des Daseins sowohl im individuellen wie im sozialen und politischen Bereich. Um die Erlösungsbotschaft vermitteln zu können, darf die Soteriologie nicht nur eine spekulative Lehre entfalten und weitergeben, sie muß vielmehr die Erfahrungen untersuchen, die sich in den traditionellen soteriologischen Konzeptionen ausdrücken, und sie mit den Erfahrungen des heutigen Menschen konfrontieren"[52].

d) Weitere soteriologische Entwürfe

Hier soll abschließend hingewiesen werden auf andere soteriologische Entwürfe und Konzeptionen. A. Grün orientiert über die soteriologischen Aussagen von Paul Tillich[53], Jürgen Moltmann[54] und Hans Urs von Balthasar[55]. Während Tillich Erlösung vorwiegend versteht als Befreiung aus der Entfremdung, Moltmann als Eröffnung neuer Zukunft, sieht Balthasar Erlösung in der von Gott her geschenkten Überbrückung der Kluft zwischen Gott und dem Menschen, als Erfahrung der selbstlosen Liebe Gottes. A. Höfer[56] arbeitet in seinen 15 Katechesen zum Thema Erlösung als deren Inhalt die durch Christus (wieder) ermöglichte Gemeinschaft mit Gott heraus. G. Ebeling[57] deutet Erlösung als die durch die Botschaft und den Glauben Christi ermöglichte Existenz aus dem Glauben, der Gewißheit, Identität und Hoffnung schenkt; B. Stoeckle als „Rückkehr zum Menschen durch Rückruf und Rückerstattung des Menschen"[58], d. h. als Befreiung zu echtem Menschsein durch Jesus Christus. All

---

[49] *Grün*, Erlösung, 221. Vgl. hiezu die paulinische Dialektik von Macht in der Ohnmacht, s. *W. Schrage*, Leid, Kreuz und Eschaton; in: EvTh 34 (1974), 141—175.

[50] *Grün*, a. a. O., 223. Ähnlich verbinden *J. Moltmann*, Der gekreuzigte Gott, München 1972, und *H. U. von Balthasar*, Theologie der drei Tage, Einsiedeln 1969, die Soteriologie mit der Trinitätstheologie. S. dazu den ausgezeichneten Beitrag von *F. J. Schierse*, Die neutestamentliche Trinitätsoffenbarung, in: Mysterium Salutis, Bd. II, Einsiedeln 1967, 85—131, der aufzeigt, daß Jesu Botschaft wesenhaft Verkündigung des in sich lebendigen, dreifaltigen Gottes ist.

[51] A. a. O. 224—264.

[52] Ebda. 264. [53] A. a. O. 176—185. [54] A. a. O. 186—193. [55] A. a. O. 169—175.

[56] Was heißt Erlösung?, Salzburg 1970.

[57] Wort und Glaube I, Tübingen ²1962; *ders.*, Leitsätze zur Christologie, in: Theologie und Verkündigung, Tübingen 1962, 83—92; *ders.*, Das Wesen des christlichen Glaubens, München 1964.

[58] *B. Stoeckle*, Erlöst? Grundkonzept christlichen Daseins, Stuttgart 1973, 20.

diesen Entwürfen eignet eine deutliche Reflexion der anthropologischen Bedeutung echter, hilfreicher Erlösung im Horizont des heutigen Selbst- und Weltverständnisses des Menschen.

e) Jesus der Christus: Die Synthese W. Kaspers

W. Kasper bietet in seinem Buch: Jesus der Christus[59] eine gewisse theologische Synthese der hier behandelten Fragen, Standpunkte, Gesichtspunkte und Entwürfe. Er ordnet die Soteriologie der Christologie zu, wobei Christologie das Zentrum und das Kriterium aller christlichen Theologie darstellt, und bestimmt den Ort der Christologie „als den Dienst, den die Theologie ... der heutigen Gesellschaft und Kirche zu deren Identitätsfindung leisten kann"[60]. Näherhin bezeichnet Kasper die heutige Christologie als geschichtlich bestimmt, universal verantwortet und soteriologisch ausgerichtet[61]. Dabei lehnt er die Entfremdung zwischen einer ontologischen und einer funktionalen Christologie als Scheinproblem ab, weil es die Theologie zu falschen Alternativen führe, und setzt daher bei der biblischen Christologie an, die beides bezeugt: Jesus, der wahre Mensch für die anderen und Jesus, der Christus Gottes als der (wirkliche) Sohn Gottes. Kasper verkürzt dabei das gottheitliche Geheimnis Jesu Christi nicht, sondern sieht gerade darin den Grund für seine soteriologische Einzigartigkeit und für seine Stellvertreterfunktion gegeben. „Die interpretatio christiana des Gottesverständnisses auf Grund von Kreuz und Auferweckung Jesu führt zu einer Krisis, ja Revolution in der Sicht Gottes. 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"[62]. „Das trinitarische Bekenntnis ist darum ‚die' Kurzformel des christlichen Glaubens und die entscheidende Aussage des christlichen Gottesverständnisses"[63].

Kasper bestimmt die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus als die entscheidende Durchbrechung der Unheilssituation des Menschen, als den Anbruch der Befreiung des Menschen durch das Geschenk der Freiheit Christi. Jesus ist dabei in seiner Erlösungsfunktion zu bestimmen als der ‚Mensch für die anderen', als der Mitmensch schlechthin, der durch seine doppelte Solidarität mit Gott und mit den Menschen Anteil an seiner göttlichen Sohnschaft zu geben vermag. „Seine Mitmenschlichkeit ist die Erlösungsform (Epiphanie) seiner göttlichen Sohnschaft"[64]. Der freiwillig angenommene Tod Jesu ist dabei „Zusammenfassung, Inbegriff und letzte ... Aufgipfelung des gesamten Wirkens Jesu. Die Heilsbedeutung Jesu ... erfährt im Tod ... ihre letzte Eindeutigkeit und Endgültigkeit"[65]. Durch die Auferweckung Jesu hat Gott dessen „Sein für die anderen" angenommen und so endgültig Frieden und Versöhnung in der Welt gestiftet. Durch ihn ist Gottes Liebe endgültig allen Menschen zugewandt und zugänglich.

Der Beginn der neuen Menschheit findet in der Wiederaufnahme der Tischgemeinschaft mit den Jüngern nach Ostern statt. Die Kraft, die diese Verwandlung bewirkt, ist dabei der Geist Gottes, weshalb Kasper eine pneumatische Christologie vertritt[66].

---

[59] Mainz 1974. Verwandt nach Ansatz und Inhalt ist die knappe Synthese, die *J. Ratzinger* bietet in: Einführung in das Christentum, München [2]1968, 230—257.

[60] A. a. O. 15. An früheren christologischen und soteriologischen Neuansätzen s. *H. Breuning*, Jesus Christus, der Erlöser, Mainz 1968, der bereits Christologie und Soteriologie zusammenordnet, aber nach Fragestellung und Methode noch zu traditionell vorgeht, obwohl er dem heutigen Christen das Zentrum seines Glaubens neu und verständlich erschließen will. Ähnliches gilt von der Darstellung der Christologie in Mysterium Salutis. Bd. 3/1 (Einsiedeln 1970) behandelt „das Christusereignis" biblisch, dogmengeschichtlich und dogmatisch bis hin zu den Heilsfunktionen Christi als Offenbarer, Herr und Priester in traditionellem Aufbau; Bd. 3/2 (Benziger 1969) „Die Mysterien des Lebens Jesu": Vorgeschichte, Wirken, Mysterium Paschale, die Wirkung des Heilshandelns Jesu. Die Einzelbeiträge sind z. T. vorzüglich (s. R. Schnackenburg, H. U. von Balthasar), die Gesamtkonzeption ist traditionell und berücksichtigt zu wenig den heutigen Menschen und seine Nöte.

[61] 20—26. [62] 198 f. [63] 203. [64] 257 f. [65] 143. [66] 301—322.

Jesus Christus „war in der Kraft des Geistes ganz Hohl- und Leerform für die Selbstmitteilung Gottes durch den Logos. Er ist (so) ... die Liebe Gottes in Person"[67]. Als Grundzüge neuen Menschseins bestimmt Kasper: Menschliches Sein ist: 1. begnadetes Sein, Sein im Empfang der Liebe Gottes; 2. ist befreite und freigesetzte Freiheit im Dienst an der Welt durch die Geborgenheit in der Liebe Gottes; 3. gehorsame, zu verantwortende Freiheit in Glaube, Hoffnung und Liebe; 4. glaubende, vertrauende, sich hingebende Existenz als Mitexistenz des erstgeborenen Sohnes Gottes[68]. Die neue Möglichkeit des Menschseins besteht demnach im Menschsein in Empfang und Gehorsam, näherhin im Vertrauen des Glaubens.

3. Ausblick: Zur Verkündigung der Erlösung heute

J. Ratzinger weist in seinem Referat: Vorfragen zu einer Theologie der Erlösung[69] auf den Aufsatz Joseph Wittigs, Die Erlösten[70] hin, in dem die Schulkinder, denen erklärt wird, sie seien durch Christus von der Sünde erlöst, den Kaplan fragen, warum sie nicht von der Beichte erlöst seien. Denn sie empfinden die Beichte als seelische Sklaverei. Wittig wirft in diesem Zusammenhang den Dogmatikern vor, sie hätten sich in der Tür geirrt, sie seien statt in die Schatzkammer, in die Folterkammer geraten und hätten so den Seelsorgern Zuchtmittel statt Erlösungsmittel in die Hand gegeben. Ratzinger zieht daraus den Schluß: „Im Grunde können wir nur stotternd versuchen, die Realität zu finden, die im Glauben ist, und sie im Wort andeutend zugänglich zu machen. Zuletzt kann das Wort nur auf die Suche bringen, mehr nicht"[71]. Anschließend stellt er thesenhaft fest, was Heil sein müsse, um wirklich Heil zu sein: universal, an Freiheit gebunden und damit zur verantwortlichen Tat drängend, an Liebe gebunden, an solche Liebe, die das Du wirklich annimmt und selbst Annahme erfährt, an universale Liebe gebunden, die Liebe herausfordert und im Glauben ermöglicht. „Der gekreuzigte Christus ist für den Glaubenden die Gewißheit einer universalen Liebe, die zugleich ganz konkrete Liebe zu ihm, zu allen Menschen ist ... Der gekreuzigte Gott ist die Gutheißung des siebten Schöpfungstages"[72].

Diese Grunderfahrung und Grundeinsicht des Glaubens gilt es dann auf die konkrete Situation des Menschen und der Menschheit zu beziehen und aufzuzeigen, wie Gott durch Jesus Christus, den, der für die Menschen lebte und in Treue zu seiner Sendung für sie starb, seine rettende Liebe ein für allemal bezeugte, eine Liebe, die seither anrufbar, ergreifbar und erfahrbar dem Menschen hilft, in Vertrauen, Tapferkeit und schöpferischer Liebe sein Leben zu bestehen und an einer besseren Welt mitzuwirken trotz Unrecht, Leid, Bosheit und Tod. Und dies gilt es zu zeigen in kritischer Offenheit für die Heilssehnsucht des Menschen, für Leben, Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe und schöpferische Freiheit. Die urchristliche Heilsbotschaft, das Evangelium, bietet hierfür großartige Einsichten, Gedanken, Leitworte, Bilder und Vergleiche[73].

---

[67] 321. [68] 252—254. [69] In: Erlösung und Emanzipation, 141 f. [70] In: Hochland 19 (1922), 1—26.
[71] Erlösung und Emanzipation, 143. [72] Ebda. 152 f.
[73] Vgl. die Ich-bin-Aussagen des Joh-Ev: Leben, Licht, Weg, Wahrheit, Liebe oder die Botschaft des Paulus von Versöhnung und Befreiung. Zum epochalen Reiz- und Schlüsselwort „Freiheit" bietet der Apostel eine geschlossene Theologie, die es ermöglicht, die Botschaft von der Erlösung durch Christus als Botschaft von „der Freiheit eines Christenmenschen" darzustellen; vgl. dazu *R. Schnackenburg*, Befreiung nach Paulus im heutigen Fragehorizont, in: Erlösung und Emanzipation, 51—68. Vf. behauptet in diesem instruktiven Beitrag, der auf musterhafte Weise zeigt, wie das urchristliche Kerygma heute aufgeschlüsselt werden muß, um beim Hörer anzukommen: „Theologische Bedenken gegen die paulinische Freiheitsbotschaft als Kategorie der Erlösungslehre sind ... grundlos ... Gerade unter dem Aspekt der Freiheit ist dem Apostel die Vereinigung der drei seine Darstellung der christlichen Existenz bestimmenden Aspekte: Gnade, sittlicher Anruf und eschatologische Verheißung gelungen" (57 f). An weiterer Literatur sind zu nennen: *K. Niederwimmer*, Der Begriff der Freiheit im Neuen Testament, Berlin 1966; *H. Schürmann*, Die Freiheitsbotschaft des Paulus — Mitte des Evangeliums?, in: Cath 25 (1971), 22—62; *E. Käsemann*, Der Ruf der Freiheit, [3] Tübingen 1968 (mit konkreter Anwendung auf die theol. Diskussion in der evang. Kirche).

„In dem die Soteriologie die Erfahrungen, die hinter den verschiedenen Formulierungen der Erlösungsbotschaft stehen, freilegt und in Korrelation zu unseren heutigen Erfahrungen setzt, kann sie Leben, Kreuz und Auferstehung Christi in ihrer uns befreienden, uns in Frage stellenden und uns verwandelnden Kraft zur Sprache bringen, uns die Erkenntnis und Annahme unserer Erlösung in Christus erleichtern und uns einweisen in die eigene, zwar immer schon gemachte, aber oft nicht zum klaren Bewußtsein gekommene Erfahrung unseres Heils, das da ist: Jesus Christus, der Gekreuzigte und Auferstandene"[74].

[74] *A. Grün*, Erlösung durch das Kreuz, 264.

JOSEF RIEF

Was ist aus dem Freitagsgebot geworden?

Wer vor die Aufgabe gestellt wird, über das Freitagsgebot (= FG) etwas Verbindliches zu sagen, hat nur die Möglichkeit, sich mit Hilfe der Frage, was aus diesem Gebot im Lauf der Zeit geworden sei, seinem Gegenstand zu nähern; er begegnet dem FG als solchem immer nur in der Gestalt der positiven kirchlichen Festlegung, also in der Gestalt der Übung, an die man sich hält, und in der Gestalt des Kirchengebotes, das im Gang der Geschichte immer wieder den Verhältnissen angepaßt bzw. neu formuliert oder begründet worden ist, um sich in der Gegenwart als eine auf die Abstinenz von Fleisch verengte, weithin ohne die Spiritualität christlichen Fastens — in Lehre und Leben — fortlebende und überdies kasuistisch ausgehöhlte kirchliche Vorschrift darzustellen[1]. So gesehen zielt die

[1] Zur Geschichte des FG: *W. Burger*, Römische Beiträge zur Geschichte der Katechese im Mittelalter, in: RQ 21 (1907), 159—197. *P. M. J. Clancy*, Art. Fast and Abstinence, in: New Catholic Encyclopedia (XV Vol. New York 1967) V 848—850. *E. Dublanchy*, Art. Commandements de l'Eglise, in: DThC III 388—393. Fasten — Enthaltsamkeit, Art. in: Lexikon des kath. Lebens, hg. v. *W. Rauch*. Freiburg 1952, 300—302. *B. Fischer*, Art. Fasten, in: Handbuch der Pastoraltheologie V (Lexikon) 132. Gebote der Kirche, Art. in: Kirchenlexikon, hg. v. *H. J. Wetzer/B. Welte* (XII Bände. Freiburg i. Br. 1847—1856) IV 344—345, V 161—164. *O. Hafner*, Zur Geschichte der Kirchengebote, in: ThQ 80 (1898) 99—131, 276—295. *G. Holzherr*, Art. Gebote der Kirche, in: LThK ²IV 557—558. *G. Jungbauer*, Art. Freitag, in Bächthold/Stäubli III 43—73. *K. Hilgenreiner*, Art. Gebot in: LThK ¹IV 321—323. *G. Schreiber*, Art. Freitag, in: LThK ²IV 353. *M. Waldmann*, Art. Fasten, in: LThK ¹III 963—968. *A. Villien*, Historire des commandements de l Eglise. Paris 1909 (²1936). Das Freitags- (bzw. Fasten-) Gebot lautet: — bei *Antoninus von Florenz* (1389 bis 1459): „Secundum praeceptum (Ecclesiae) est de observantia ieiuniorum diebus terminatis per Ecclesiam . . . Tertium est de abstinentia ab esu carnium omni sexta feria anni . . . nisi quum natale Domini venerit in tali die . . . Die autem sabbati in Italia, et ubi est talis consuetudo, etiam est in praecepto, ubi non est consuetudo, ut in Cathalonia et quibusdam aliis regionibus, non est in praecepto . . ." (Summa theologica, Pars I, Art. XVI, Cap. unicum. Neudruck Graz 1959, I 806).
— bei *Robert Bellarmin* (1542—1621): „Digiunare la quaresima, le vigilie comandate et le quattro tempora, e non mangiar carne il venerdi ed il sabbato". Dottrina cristiana breve composta per ordine di N. S. Papa Clemente VIII, in: Opera omnia (Ed. *J. Fèvre*. XII Vol. Paris 1870 ff) XII 265. Eine andere Formulierung lautet: „Digiunare la quaresima, le quattro tempora, e le vigilie comandate, e astenersi della carne il venerdi, et il sabbato" (Dichiarazione più copiosa della Dottrina cristiana composta in forma di dialogo, cap. VII: Dichiarazione dei comandamenti della Chiesa, in: Opera omnia XII 316).
— bei *Petrus Canisius* (1521—1597): „Die verordneten Fasttäg solt du halten, als die viertzigtägige Fasten, die vier Quatember Zeit unnd vor etlichen großen Festen die geordneten Feyrabent, auch am Freytag unnd Sambstag vom Fleischessen dich enthalten"

über diesem Aufsatz stehende Frage zwangsläufig zunächst auf die statistisch heute erhebbare Erfüllung des Kirchengebotes.
Wer freilich in der Gegenwart die Frage, was aus diesem Kirchengebot geworden sei, in die Öffentlichkeit getragen wissen will, verfolgt wohl ein anderes als nur statistisches Interesse; hinter seiner Frage steht die Meinung oder Überzeugung, daß Inhalt und Gestalt dieses Kirchengebotes in der Gegenwart nicht befriedigen, daß zwischen der ursprünglichen Intention des FG und dem Stellenwert, den es in der Kirche der Gegenwart bekommen habe, eine kaum überbrückbare Kluft bestehe und daß es folglich grundsätzlich zur Diskussion gestellt werden müsse. Sein Interesse ist kirchlich-disziplinärer, kanonistischer und besonders moraltheologischer Natur.
Zweifelsohne kann jener, der in dieser mehr prinzipiellen Weise Überlegungen anstellt, zum Schluß kommen, daß das FG in seiner jetzigen Gestalt nicht länger als Kirchengebot festgehalten zu werden verdiene. Dieser Schluß könnte sich vor allem jenem nahelegen, der seine Erwägungen in hohem Maß vom soziologischen Argument bestimmt sein läßt und darauf verweist, daß das FG gegenwärtig im großen und ganzen kaum irgendwo als wichtig und dringlich angesehen werde.
Ob diese Schlußfolgerung freilich unausweichlich ist, muß zunächst dahingestellt bleiben. Denn selbst wenn man im Blick auf die gegenwärtige Gestalt des FG zu der Auffassung gelangte, daß seine Zeit abgelaufen sei, wäre immer noch die Frage zu beantworten, ob die Zeit auch für den Kerngedanken dieses Gebotes ein Ende genommen habe. Jedenfalls dürfte man sich nicht definitiv gegen das FG aussprechen, solange nicht eindeutig festgestellt wäre, daß es einen soldhen Kerngedanken tatsächlich nicht gibt und daß das FG mit der Gestalt der Kirche und dem Leben der Glaubenden und Erlösten tatsächlich nichts zu tun hat.
Nichts hindert daran, sich überhaupt nur im Sinn dieser grundsätzlichen Überlegungen dem FG zuzuwenden. Im Gegenteil: Alles spricht dafür, das FG gerade nicht nach Maßgabe statistischer und soziologischer Daten zu behandeln. Denn darüber kann es bei allen Meinungsverschiedenheiten keinen Zweifel geben: Was am FG zum Gegenstand statistischer und soziologischer Bemühungen gemacht werden kann, ist ambivalent und geeignet, sowohl für als auch gegen die weitere Verbindlichkeit dieses Gebotes verwendet zu werden. Über den statistischen und soziologischen Aspekt des FG lohnt es sich so wenig, eine Diskussion zu eröffnen, wie über kasuistische Festlegungen, die deswegen in die Anmerkungen verwiesen werden.
Wenn die Frage nach dem FG also sinnvollerweise gar nichts anderes meint als die Frage nach dem Kern dieses Gebotes, dann bleibt für den Gang dieser Untersuchung nur die Möglichkeit,
I. nach Gestalt und Verständnis des FG in der Gegenwart zu fragen,
II. dem Gegenwartsverständnis die ursprüngliche Intention des FG gegenüberzustellen und
III. aus der Spannung zwischen dem Grundgedanken des FG und seiner geschichtlichen Ausprägung einen Schluß zu ziehen.

I. Gestalt und Verständnis des Freitagsgebotes in der Gegenwart

Wer sich in der Gegenwart umsieht, um über die Einstellung der Kirche zum FG etwas Charakteristisches in Erfahrung zu bringen, macht schließlich die Entdeckung, daß die Divergenz der Auffassungen das Charakteristische ist. Diese These steht nun

---

(Catechismi Latini et Germanici. Pars II: Catechismi Germanici. [Societatis Jesu selecti scriptores. Tomus I] Rom - München 1936, 142 f.
— *in einem Katechismus des 19. Jh.:* „Du sollst die gebotenen Fasttage, auch den Unterschied der Speisen, halten" (*M. Krautheimer*, Vollständige Erklärung des Katechismus von Pater Canisius mit besonderer Rücksichtnahme auf den Bischöflich-Mainzer Katechismus [VI Teile. Mainz 1829] IV 302).
— *bei H. Noldin* (1838—1922): Praeceptum abstinentiae, quod a praecepto ieiunii hic consideratur seiunctum, duo prohibet: a) carnem; b) ius ex carne . . . Solum praeceptum abstinentiae (absque ieiunio) ex lege universali ecclesiae non obligat nisi singulis feriis sextis . . . Praeceptum abstinentiae per se obligat sub gravi, quia eius finis et materia gravis est; admittit autem parvitatem materiae . . . Toties committitur peccatum contra abstinentiam, quoties actibus moraliter distinctis comeditur caro: hoc enim praeceptum, etsi iam laesum, semper denuo violari potest" (Summa theologiae moralis. Vol. II: De praeceptis. Ed. *G. Heinzel.* Oeniponte [31]1955, n. 676).
— *bei K. Hörmann:* „Die Vorschrift der Enthaltung von Fleisch (Abstinenz . . .) verbietet den Genuß von Fleischspeisen, nicht aber wie ehedem von Eiern, Milchprodukten und tierischen Fetten als Zutaten zu anderen Speisen . . . Die Kirche verlangt also den Verzicht auf üppige Nahrung . . . Das Abstinenzgebot gilt für alle Freitage . . . " (Lexikon der christlichen Moral. Innsbruck 1969, 375—376).

freilich in einem bemerkenswerten Gegensatz zu der Tatsache, daß Paul VI. in der Apost. Konst. „Paenitemini"[2] mit Nachdruck für die einheitliche Gestalt und das vertiefte Verständnis des FG eingetreten ist. Aber diese Äußerung des Papstes stellt dennoch nur eine jener Stimmen dar, die sich in der Gegenwart innerhalb der Kirche zum FG vernehmen lassen.

1. *Die Apostolische Konstitution „Paenitemini" (= AKPaen)*

Die Tatsache, daß Paul VI. die neue Bußordnung durch eine constitutio apostolica erlassen hat, ist ein unverkennbarer Hinweis auf die besondere Wichtigkeit dieses Erlasses[3].

a) Die das Freitagsgebot betreffenden Festlegungen der AKPaen lassen sich folgendermaßen zusammenfassen[4]:

1) Alle Freitage des ganzen Jahres (einschließlich des Aschermittwochs beziehungsweise, je nach der Verschiedenheit des Ritus, des 1. Tages der großen Quadragese) sind Bußtage (dies paenitentiae).
2) Sofern die Bischofskonferenzen beziehungsweise die orientalischen Kirchen (durch den Patriarchen mit seiner Synode oder durch die höchste Obrigkeit einer Kirche gemeinsam mit den Oberhirten) für ihren Bereich nicht etwas anderes festgelegt haben, sind alle Freitage, die nicht als gebotene Feiertage gelten, Abstinenztage. Fast- und Abstinenztage sind der Aschermittwoch beziehungsweise, je nach der Verschiedenheit des Ritus, der 1. Tag der großen Quadragese und der Karfreitag.
3) „Das Abstinenzgebot verbietet den Genuß von Fleisch, nicht aber von Eiern, Laktizinien und Speisewürzen, und zwar auch dann nicht, wenn sie aus Tierfett bereitet werden" (III § 1). Sofern der Freitag nicht nur als Abstinenztag, sondern zugleich als Fasttag zu halten ist, besagt die Verpflichtung zum Fasten, „daß nur eine volle Mahlzeit am Tage eingenommen" werden darf (III § 2).
4) „Das Abstinenzgebot verpflichtet jene, die das 14. Lebensjahr vollendet haben; an das Fastengebot sind alle gebunden von der Vollendung des 21. bis zum Beginn des 60. Lebensjahres" (IV).
5) Die wesentliche Beobachtung (substantialis observantia) der für die ganze Kirche verbindlich vorgeschriebenen Bußtage" stellt eine schwere Verpflichtung dar" (II § 2).

b) Hinter diesen Festlegungen, die, für sich betrachtet, lediglich die oft mißverstandene Denkungsart und das leider auch oft mißbrauchte Instrumentarium des kirchlichen Gesetzgebers verraten, steht eine umfassende theologische beziehungsweise ekklesiologische Argumentation. Sie gipfelt in dem programmatischen Hinweis auf den göttlichen Charakter der Bußverpflichtung, in deren Dienst das kirchliche Freitagsgebot gestellt wird. „Alle Gläubigen" — so heißt es am Anfang der die Apost. Konst. abschließenden Bußordnung — „sind kraft göttlichen Gesetzes gehalten, Buße zu tun" (I § 1). Zu ihrem weitaus größten Teil ist die AKPaen der Begründung dieser fundamentalen Aussage gewidmet. Sie stellt zugleich auch die innere Verbindung dar zwischen der lege divina verpflichtenden Bußforderung und der aus einer Reihe gesetzlicher Festlegungen bestehenden Bußordnung, in der auch das FG seinen Platz gefunden hat[5].

1) Ganz allgemein verweist Paul VI. zur Stützung der These von der allen Gläubigen lege divina aufgetragenen Buße auf die innere, also wesenhafte Verbindung zwischen

---

[2] AAS 58 (1966) 177—198; gesondert erschienen unter dem Titel: Apostolische Bußkonstitution — Bußordnung der deutschen Bischöfe — Apostolische Konstitution über die Neuordnung des Ablaßwesens. Lateinisch — deutsch. (Nachkonziliare Dokumentation, Bd. 2) Trier 1967. (Zit. als Apost. Bußkonstitution).

[3] Zur rechtlichen Bedeutung einer „Constitutio Apostolica" siehe *Kl. Mörsdorf*, Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Juris Canonici (3 Bände. Paderborn $^{7/8}$1953/1954) I^{8} 46.

[4] Dazu Apost. Bußkonstitution 40—47.

[5] Nach den Worten der AKPaen enthält die aus einzelnen gesetzlichen Festlegungen bestehende Bußordnung lediglich die Vorschriften, die im Blick auf die absolute und von allen Gläubigen zu erfüllende Bußforderung von der Kirche als Gesetz zu erlassen sind (vgl. Apost. Bußkonstitution 40—41).

der Bußgesinnung und der Annahme des Evangeliums. Und in der Tat: Man kann nicht bestreiten, daß „das Programm der Verkündigung Jesu", wie es Mk 1, 14—15 zusammengefaßt ist, nur „einen Akt" meint, wenn es die Umkehrforderung mit der Aufforderung zum Glauben an das Evangelium verbindet[6]. Man kann auch nicht in Abrede stellen, daß die Kirche bis in die jüngste Vergangenheit herein ohne die Worte Buße (paenitentia), Sühne (expiatio), Bekehrung (conversio), Selbsterneuerung (renovatio) und Enthaltsamkeit (abstinentia) nicht ausgekommen ist[7], wenn sie von der Notwendigkeit sprach, über ihr wahres Wesen nachzudenken und ihrer eigentlichen Natur Geltung zu verschaffen. Man kann schließlich das Element der Buße auch nicht mit dem Argument abwerten, daß es allein durch dualistische Motive oder Unterströmungen im Bereich der Religion und des Offenbarungsglaubens habe Einfluß gewinnen können; denn dagegen sprechen die Phänomene des Religiösen und des Offenbarungsglaubens unmittelbar selber.

Wo immer der religiöse Sinn dem Tun des Menschen die Richtung gewiesen hat und der Glaubende — wie etwa im AT — der Begegnung mit Gott zugewandt war, da war auch selbstverständlicherweise Platz für die Bußgesinnung und das äußere Bußwerk. Dieser Zusammenhang zwischen dem religiösen Sinn bzw. dem Glauben an den sich offenbarenden Gott einerseits und dem Bußwerk andererseits ist nicht auflösbar, weil Glauben und Religion selbst in depravierten Erscheinungsweisen nicht von der Vorstellung absehen können, daß der Mensch, so wie er ist, keinen Zugang zum Überweltlichen habe. Wer dieses Überweltliche erreichen will, muß sich aufmachen und die Grenze dessen, was ist, hinter sich lassen. Indem der Mensch aber auf diese Grenzen zugeht und sich so, wie er ist, in Frage stellt, bringt er, auch wenn er das religiöse Tun bis zur Unkenntlichkeit pervertiert, zum Ausdruck, daß die tatsächliche Gestalt seines Lebens mit der Gestalt, die er dem Leben vor Gott schuldet, nicht übereinstimmt. Sobald aber der Mensch den religiösen Akt vollzieht, bzw. im Glauben dem transzendenten Gott sich zuwendet, setzt er prinzipiell auch jenen Akt, den man herkömmlich zwar als Bußakt bezeichnet und so vom Glaubensakt isoliert, der aber der Sache nach nichts anderes darstellt als die in der Hinwendung zu Gott vollzogene Abkehr von jenem Gegenstandsbereich beziehungsweise Lebensstil, der die Hinwendung zu Gott als die fundamental andere Gestalt des Lebens und Lebensstils möglich erscheinen und überhaupt erst zur Wirklichkeit werden läßt. Gedanken dieser Art machen den eigentlichen Inhalt des Prophetenwortes aus: „Euer jetziges Fasten ist nicht so, daß es eurem Rufen in der Höhe Gehör verschaffen kann" (Jes 58, 4). Denn wie aus der Deutung, die der Prophet selber seinem Wort gibt, hervorgeht, meinen Fasten und Buße ursprünglich nicht ein partielles Tun des Menschen, mit dessen Hilfe er gleichsam von seinem übrigen Tun ablenken könnte; Buße und Fasten stellen vielmehr primär — jedenfalls in der Vorstellung und Sprache der Propheten — das Ganze menschlicher Tätigkeiten und Verhaltensweisen dar, sofern diese ihre Richtung auf Gott nehmen und in dieser Sinnrichtung als partielles Tun und als Ganzes dem menschlichen Leben eine andere innere Gestalt verleihen[8].

Die AKPaen trifft also durchaus das Richtige, wenn sie das atl Buß- und Fastenverständnis in den Satz zusammenfaßt: „Non nobis, sed Deo est ieiunandum"[9], und sich zu der Auffassung bekennt, daß Buße und Fasten allein dadurch ihren genuinen Inhalt bekommen, daß der Mensch durch alle Bereiche seines Handelns und seines Wesens hindurch auf das eigene Interesse verzichtet und es zugunsten der Hinwendung zu Gott und zum Nächsten abbaut. Es braucht nicht eigens betont zu werden, daß Fasten und Buße gemäß dieser prinzipiellen Auffassung notwendig auch einen sozialen Charakter haben und in der ntl Kreuzestheologie ihre sachgerechte Fortsetzung und Vollendung finden können[10].

2) Wenn es richtig ist, Buße im Anschluß an die prophetische Verkündigung als ein Tun zu begreifen, das dem Ganzen des menschlichen Lebens eine besondere innere Gestalt und damit einen neuen Inhalt gibt, dann kann man sich nicht mehr der

---

[6] *J. Schmid*, Erklärung zu Mk 1, 14—15, in: Das Evangelium nach Markus (RNT 2. Bd.), Regensburg [3]1954, 27—28.
[7] Vgl. Apost. Bußkonstitution 6—8.
[8] Ad Christi Regnum nobis fas est accedere tantum „metanoia", id est intima totius hominis mutatione (Apost. Bußkonstitution 16).
[9] Ebd. 14—15. [10] Vgl. ebd. 14—21.

Forderung entziehen, daß sich Buße nach außen hin zur Darstellung bringen müsse, und zwar bis hinein in das gesellschaftliche Leben. Das bedeutet: Es muß in der Gemeinschaft der Glaubenden Zeiten der Buße geben; und es wird darüberhinaus auch äußere Formen der Buße geben müssen, in denen die Glaubenden als Gemeinschaft sich darstellen. Ein Verzicht auf diese äußeren Bußwerke ist kaum denkbar, wenn man weiß, daß die Nach-außen-Kehr des Lebens, wie sie für den im Leib existierenden Menschen unausweichlich ist, die allgegenwärtige und nur mühsam in den Griff zu bekommende Notwendigkeit darstellt, die für den Menschen zum Zuhause und zum Kerker werden kann[11].
Natürlich ist es möglich, daß das äußere Bußwerk im negativen Sinn veräußerlicht wird, aber diese Veräußerlichung spricht nicht gegen die These, daß zumal die biblisch motivierte Buße im äußeren Werk zur Darstellung gebracht werden müsse; sie ist lediglich ein weiterer Hinweis darauf, wie schwer es dem Menschen fällt, auf egoistische Interessen tatsächlich verzichten zu müssen und auf den anderen wirklich zuzugehen. Daß diese Zuwendung — zu Gott und zum Nächsten — nur durch Verzicht auf Egoismus möglich ist, wird freilich nicht nur dort bestritten, wo das Bußwerk der groben Veräußerlichung anheimfällt, sondern ebenso auch dort, wo man den Verzicht im Namen einer nicht tiefer reflektierten Menschlichkeit oder Mitmenschlichkeit für überflüssig oder abwegig erklärt und die Aufgabe der Zuwendung zum anderen auf gesellschaftlich-materieller Ebene lösen will. In der Diskussion über die Abtreibung sind die Argumente, durch die diese These erhärtet wird, in reichstem Maß geliefert worden. Dabei hat sich gezeigt, daß eine Gesellschaft kein durchschlagendes Argument für den Verzicht im Einzelfall mehr finden kann, wenn der Verzicht kein gestaltgebendes Prinzip ihres Zusammenlebens mehr darstellt. An dieser Situation partizipiert auch die Gemeinschaft der Glaubenden.

3) Aus dieser prinzipiellen Sicht der Buße folgt notwendig, daß man ihr wahres Wesen verfälscht und verdeckt, wenn man sie mit Argumenten zu rechtfertigen sucht, die die Dimension des Religiösen beziehungsweise des Offenbarungsglaubens möglichst aus dem Spiel lassen. Vor dem Hintergrund des Bußverständnisses, wie es insbesondere in der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu nachgewiesen werden kann, ist die immanente Begründung der Buße ein aussichtsloses Unterfangen; man kann den Menschen, die keine Möglichkeit mehr sehen, den Absolutheitsanspruch Gottes mit den Mitteln ihres dem Raum und der Zeit unterworfenen Denkens verbindlich und geschichtsmächtig zu artikulieren, zwangsläufig nicht mehr eine Handlungsweise von der Art des Fastens und der Abstinenz vorschreiben, die allein durch den Absolutheitsanspruch Gottes verständlich gemacht werden kann. Insofern reagiert der Mensch, der es sich abgewöhnt hat, von der absoluten Transzendenz her zu denken, logisch richtig, wenn er sich gegen alle Arten von Buße, also gegen Handlungsweisen sperrt, die allein durch eine absolute Transzendenz herausgefordert werden können.
Hat man sich dieser Einsicht erschlossen, dann ist der Weg nicht mehr allzu weit zu der Erkenntnis, daß Fasten und Buße in jene Lebens- und Handlungsvollzüge eingreifen müssen, die einen Lebensstil in seinem inneren Gefüge prägen, ihn als Ganzheit konstituieren und ihm gegebenenfalls sogar den Charakter der Verschlossenheit gegenüber Gott und dem Nächsten verleihen. Die Frage, wie Buße und Fasten sich äußern müssen, findet ihre Antwort also primär im Blick auf den individuellen Lebensstil des Menschen. Fasten und Buße nehmen also bei den Hungernden der Wohlstandsgesellschaft notwendig eine andere äußere Gestalt an als bei jenen, die der Wohlstand für die Not und den Hunger unempfindlich zu machen droht. Weil es dabei aber immer und ausnahmslos um die Konstituierung einer neuen Existenzgestalt geht, treffen sich bußwillige Arme und Reiche gleichwohl in dem gemeinsamen Bemühen,

[11] Vgl. ebd. 21—33; Beachtung verdienen auch die reichen Anmerkungen in der AKPaen.

„ut interiorem animi ad Deum conversionem cum exterioribus actibus coniungant"[12]. Was liegt näher, als daß die in der Gemeinschaft des Glaubens Verbundenen für Buße und Fasten auch feste Zeiten haben, die von allen beobachtet werden?
Über Erwägungen dieser Art gelangt die AKPaen zu den eingangs erwähnten Festlegungen auch hinsichtlich des FG. Dieses soll prinzipiell aus der christlichen Bußspiritualität begriffen werden.

2. Die Aufnahme der AKPaen in der Gemeinschaft der Glaubenden

Bereits während der 4. Sitzungsperiode des Konzils waren die Bischöfe mit dem Entwurf einer neuen Bußordnung vertraut gemacht worden. Die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen hatten im November 1965 Gelegenheit, über diesen Entwurf zu diskutieren. Es scheint jedoch, daß diese Diskussion keine greifbaren Ergebnisse gezeitigt hat. Man kann vermuten, daß die Bischöfe dem Fragenkreis Buße, Fasten und Abstinenz ratlos gegenüberstanden[13]. Jedenfalls wird ihre Ratlosigkeit sichtbar in der Art und Weise, wie sie die AKPaen aufgenommen haben.

a) Für die Bischöfe stand die Bußordnung im Vordergrund, also jene Festlegung der AKPaen, die bestimmt sind, in der Zukunft als kirchliches Gesetz zu fungieren. Gemäß dem Auftrag, der den Bischofskonferenzen in der AKPaen selber erteilt worden war, beschloß der deutsche Episkopat (Anfang Januar 1967) als einer der letzten die neue Bußordnung. Als ihr Schwerpunkt sind jene Bestimmungen anzusehen, die von ihrem Wesen her zu kasuistischen Fragen und Antworten Anlaß geben.
Zum FG wird ausgeführt: „Als Bußtage hat die Kirche festgesetzt alle Freitage des Jahres und den Aschermittwoch, ausgenommen die Freitage, auf die ein gebotener Feiertag fällt. Diese Bußtage zu beobachten ist strenge Pflicht. Die Gläubigen sind verpflichtet, ein Freitagsopfer zu bringen. Es besteht in der Enthaltung von Fleischspeisen; wo das nicht angängig ist, in einem anderen Werk des Verzichtes oder der Nächstenliebe oder der Frömmigkeit. Diese Verpflichtung gilt für die Gläubigen, die das 14. Lebensjahr vollendet haben[14].
Erst in einer Schlußbemerkung wird auf die Notwendigkeit hingewiesen, daß „die einzelnen, die Familien und die übrigen Gemeinschaften" über die in der gesetzlichen Bußordnung niedergelegten Forderungen „hinaus das tun, was gerade für sie notwendig, möglich und fruchtbar ist. Es können" — so heißt es weiter — „spürbare Opfer sein, durch die sie sich mit dem leidenden und sühnenden Herrn vereinen. Es können aber auch alle anderen Werke der Umkehr sein: das Suchen der Stille, das Lesen des Wortes Gottes, das Gebet, der Dienst am Nächsten und alles, was dem einzelnen die Liebe eingibt. Christliche Familien, Jugendgruppen und besonders kirchliche Kernkreise sollen es als Zeichen und Auftrag lebendigen Glaubens betrachten, sich in gemeinsamer Überlegung über solche Ausdrucksformen des Verzichts und der Liebe zu verständigen." Ihre ganze Ratlosigkeit aber bekunden die Bischöfe mit der abschließenden Bemerkung: „Auch wir Bischöfe werden mit Priestern und Laien überlegen, wie die Bußgesinnung immer besser ihren zeitgemäßen Ausdruck finden kann"[15].
Selbst der theologisch ungebildete Christ muß auf die ungeheure Spannung aufmerksam werden, die zwischen der Erklärung des guten Willens und der Aussage besteht, die am Anfang der gesetzlichen Bußordnung ihren Platz gefunden hat. Der Anfang lautet: „Alle Gläubigen sind durch göttliches Gebot gehalten, Buße zu tun"[16]. Diese

---

[12] Ebd. 32—33.
[13] Vgl. den Bericht: Was bedeutet die neue Bußordnung?, in: HerKorr 21 (1967) 97.
[14] Apost. Bußkonstitution 48—50.
[15] Ebd. 50. Im „Amtsblatt für die Diözese Regensburg" 1971, 18, wird darüber, „wie die Bußgesinnung immer besser ihren zeitgemäßen Ausdruck finden kann", folgendes gesagt: „Alle Gläubigen sind verpflichtet, ein Freitagsopfer zu bringen. Es soll Zeichen der Gemeinschaft mit dem leidenden Herrn sein, der am Karfreitag sein Leben für die Welt dahingab. Zugleich soll es die Solidarität des Gottesvolkes untereinander zum Ausdruck bringen. Dieses Freitagsopfer kann nach persönlicher Wahl bestehen in einem Werk der Nächstenliebe, in einer Tat der Frömmigkeit . . . oder in einem spürbaren Verzicht, wobei das damit Ersparte für Menschen in Not gegeben werden sollte. Nicht zuletzt behält die bei uns bisher gebotene Enthaltung von Fleischspeisen ihren besonderen Sinn und ihren Zeichencharakter, insbesondere, wenn sie einen wirklichen Verzicht bedeutet."
[16] Ebd. 48.

Spannung wurde auch nicht durch den gemeinsamen Hirtenbrief abgebaut, mit dem die deutschen Bischöfe „die neue kirchliche Bußordnung für die Fastenzeit und die Freitage des Jahres"[17] eingeführt haben. Man kann eben nicht unter Verzicht auf eine sehr prinzipielle theologische Reflexion über die den Christen lege divina auferlegte Verpflichtung der paenitentia zu kirchlichen Vorschriften über Bußzeiten und Bußübungen (die nur die Verpflichtungskraft eines menschlichen Gesetzes haben) übergehen, ohne sich in ausweglose Aporien hineinzumanövrieren, die notwendigerweise das göttliche Gebot selber in Mißkredit bringen müssen.

Anlaß für eine solche Aporie wurde die in der neuen kirchlichen Bußordnung enthaltene (oben bereits erwähnte) Bestimmung, die sich auf die als Bußtage deklarierten Freitage bezieht. Diese Bestimmung lautet: „Diese Bußtage zu beobachten ist strenge Pflicht." Gemäß einer Mitteilung im Amtsblatt für die Diözese Regensburg (1967, 23) hat „der Hochwürdigste Herr Erzbischof von Freiburg . . . sich nach Rom um die authentische Interpretation über die Schwere der Verpflichtung gewandt und von der Konzilskongregation unter dem 18. Januar 1967 folgende Antwort erhalten: Habitualis negligentia paenitentiae ab Ecclesia determinatae est gravis. Talis esset sine dubio omissio actuum paenitentiarum per fere integrum annum." Diese Auskunft der Konzilskongregation ist durchaus vernünftig und theologisch tragbar, wenn vor dem Hintergrund des Begriffs der paenitentia im Sinn der AKPaen geklärt wird, was mit „omissio actuum paenitentiarum per fere integrum annum"[18] gemeint ist. Denn der von Paul VI. verwendete Begriff der paenitentia verpflichtet die Christen zu nicht mehr und nicht weniger, als daß sie wenigstens einmal im Jahr die innere Bekehrung des Herzens mit äußeren Akten körperlicher Abtötung verbinden[19]. Es stünde nicht schlecht um die Spiritualität in der Kirche, wenn alle Kirchenglieder einmal im Jahr eine Kurskorrektur dieser Art vornehmen würden. Versucht man aber die Antwort der Konzilskongregation mit dem farblosen Hinweis inhaltlich aufzufüllen, daß die Gläubigen verpflichtet sind, ein Freitagsopfer zu bringen, und legt man kasuistisch fest, daß die einmal im Jahr geübte Enthaltung von Fleischspeisen bereits ein solches Opfer darstellt, dann liefert man den Bußgedanken und mit ihm die kirchliche Bußordnung der Lächerlichkeit aus, die sie, falls diese Interpretation richtig ist, tatsächlich auch verdient.

Man kommt nicht daran vorbei, gegenüber der neuen, von den Bischöfen erlassenen kirchlichen Bußordnung den Einwand zu machen, daß sie es nicht vermocht hat, der Forderung, gemäß der die wesentliche Beobachtung der Bußtage eine schwere Verpflichtung darstellt, einen überzeugenden Inhalt zu geben.

b) Mit diesem Ungenügen hängt es zusammen, daß die neue kirchliche Bußordnung vom Kirchenvolk überwiegend mit Unbehagen aufgenommen wurde. Sehr rasch hat sich die Auffassung verbreitet und durchgesetzt, daß durch die AKPaen eine zwar „adaptierte, aber in ihren Grundlinien . . . unveränderte Bußordnung"[20] geschaffen worden sei. Allenthalben nahm man die neue Bußordnung entgegen in dem Bewußtsein, daß darin „nicht allzuviel Neues"[21] entdeckt werden könne. Was sie Neues bringt (die Vereinfachung der Bußpraxis für die ganze Kirche, die Abschaffung schwer verstehbarer Privilegien, die Verpflichtung der Gläubigen zur Abstinenz ab dem vollendeten 14. Lebensjahr, die den Bischofskonferenzen übertragenen Fakultäten zur Durchführung der neuen Bußordnung) wird durchaus anerkannt, aber man vermerkt mit großem Nachdruck, daß man vergebens nach dem substantiell Neuen suche.

Für den Durchschnittschristen dürfte das Neue um so weniger auffindbar sein, als die Bischofskonferenzen die ihnen übertragenen Fakultäten offenbar weithin dazu benützt haben, „das Abstinenzgebot für die Freitage außerhalb der Fastenzeit aufzuheben" und die Gläubigen zu ermahnen, „durch freiwillige Opfer und Verzichtleistungen den Bußcharakter der Freitage aufrechtzuerhalten"[22]. Kein

---

[17] Abgedruckt u. a. im „Amtsblatt für die Diözese Regensburg" vom 22. Januar 1967, 1—5.
[18] Die Übersetzung mit „Unterlassung aller Bußwerke während eines ganzen Jahres" („Amtsblatt für die Diözese Regensburg" 1967, 23) ist mindestens für die Ohren des Durchschnittschristen mißverständlich; treffender wäre es, von Bußakten zu sprechen.
[19] Vgl. Apost. Bußkonstitution 32—33.
[20] Was bedeutet die neue Bußordnung?, in: HerKorr 21 (1967) 97.
[21] Ebd. 97. [22] Ebd. 97.

Zweifel! Diese Vollmacht war den Bischofskonferenzen verliehen worden. Aber wie stellt sich die Maßnahme der Bischöfe dem Durchschnittschristen dar, der sehr wohl den Gedanken nachvollziehen wird, daß die Bischöfe das Recht haben, für die Gestaltung des Freitags als Bußtag in ihrem Bereich Sorge zu tragen, für den es aber schwer sein dürfte, eine wirksame Vorstellung vom Bußcharakter der Freitage zu entwickeln, nachdem eine solche Vorstellung in der neuen Bußordnung der Bischöfe nirgends gefunden werden kann. Diese Schwierigkeit muß vor allem bei jenen Christen angenommen werden, „die — eingestanden oder uneingestanden — Änderungen der kirchlichen Disziplin und kirchliche Erneuerung weniger als Vertiefung des Glaubenslebens als Sichtbarmachung des wesentlich Christlichen denn als Anpassung an den Lebensstil der Zeit betrachten"[23]. Offenbar aus dieser Überlegung heraus haben sich die deutschen Bischöfe dafür entschieden, am Abstinenzgebot für alle Freitage des Jahres festzuhalten bzw. ein Freitagsopfer zu verlangen, das gewöhnlich in der Enthaltung von Fleischspeisen bestehen soll, es sei denn, die Abstinenz wäre nicht angängig. Aber was wurde damit gerettet oder erreicht?

Niemand wird bestreiten, daß die Regelung der deutschen Bischofskonferenz ebenso wie die Bestimmungen, die von außerdeutschen Bischofskonferenzen getroffen wurden, im Effekt zum weiteren Abbau der Abstinenz am Freitag geführt haben. Aber kaum jemand wird behaupten, daß der Bußcharakter des Freitags in gleichem Maße, wie das Abstinenzgebot zur praktischen Bedeutungslosigkeit abgesunken ist, durch andere Bußwerke gewahrt geblieben ist. Ganz sicher hängt diese Entwicklung auch damit zusammen, daß die Abstinenz von Fleischspeisen[24] nur in den allerwenigsten Fällen als Opfer empfunden wird, was zur Folge hat, daß die Frage nach einem der Abstinenz von Fleischspeisen vergleichbaren Freitagsopfer für den Durchschnittschristen bestenfalls noch eine Randfrage darstellen kann, über die er kein Wort verliert, weil er in der Erfüllung einer zum Formalismus erstarrten Übung kein „wirksames Zeichen einer Bußgesinnung . . ., geschweige denn ein wirkliches Opfer"[25] zu sehen vermag.

Augenblicklich wird dem Durchschnittschristen in dieser Situation von keiner Seite eine wirkliche Hilfe geboten. Dem Konzil und der in seinem Geist geübten Glaubensverkündigung ist es bisher nicht gelungen, die Buße als eine der Urformen religiösen Vollzugs und als etwas zentral Christliches im christlichen Volk wieder heimisch zu machen. Das dezidierte Hinstreben der Konzilsaussagen — auch jener über die paenitentia — zu institutionellen Veränderungen ließ wenig Zeit und Kraft übrig für die intensivere Behandlung des personalen Glaubensvollzuges und seiner Implikationen. Ganz gewiß hat man auf dem Konzil in reichem Maß den Samen des Wortes ausgestreut — das war sehr wichtig; aber man hat zuwenig daran gedacht, daß nur ein Teil des Samens auf guten Boden fallen würde. Nur allzuoft verbanden sich mit der Absicht des Erneuerns die Leidenschaft des Veränderns, der Pragmatismus des Anpassens und die Spekulation auf „wesentliche Erleichterungen". Diesen heterogenen Elementen ist auch die Konzilsaussage über die Buße zum Opfer gefallen. Das Schicksal des FG nach Erlaß der AKPaen ist nur ein Aspekt am Schicksal des Bußgedankens allgemein.

Auch die Würzburger Synode hat zum Thema der christlichen Buße kein wirkliches Verhältnis gefunden. Das Thema Buße wird zu sehr auf den sakramentalen Bereich eingeengt, wenn man zwar betont, daß „jede Erneuerung der Kirche und des Christen in der Kirche . . . Erneuerung aus dem Glauben an Jesus Christus" sei, aber dann mit dem Hinweis fortfährt, daß „heute in der Kirche der Empfang des Bußsakramentes, den viele als die einzige

[23] Ebd. 98.

[24] Zum Inhalt des FG, wie es vor dem Erlaß der AKPaen Jahr für Jahr — meist rein schematisch — in der sog. Fastenordnung verkündet wurde, vgl. die Amtsblätter der deutschen Diözesen.

[25] Was bedeutet die neue Bußordnung?, in: HerKorr 21 (1967) 98.

Form der Buße betrachten, in eine tiefe Krise geraten"[26] sei. Sicherlich ist es richtig zu sagen: „Bußgesinnung und Umkehrwille eines Christen finden in Taten der Buße ihren Ausdruck. Sie dürfen im Leben des Christen und der Kirche nicht fehlen"[27]; aber diese Art des Argumentierens läßt Buße und Leben des Christen als etwas erscheinen, was, nachdem man in der Kirche ist, noch dazu kommt. Infolgedessen genügt es dann auch, im Blick auf das Fasten- und Freitagsgebot ganz pragmatisch zu fragen, was heute sinnvoll ist. Der dominierende Gesichtspunkt bei Beantwortung dieser Frage ist — getreu dem sozialen und kollektivistischen Trend auch in der Kirche — die gesellschaftliche Relevanz des Fastens und des Freitagsopfers. Dabei muß jedem einleuchten, daß man nicht auf der personalen Ebene argumentieren darf, wenn man auf der kollektiven Ebene Erfolg haben will. Buße aber lebt primär aus der Kraft des Personalen. Davon aber ist für den Durchschnittschristen in den Aussagen der Synode zum Freitagsopfer fast nichts zu entdecken. So ist die große Zahl der Durchschnittschristen hinsichtlich eines vertieften Verständnisses der lege divina geforderten Buße alleingelassen. Man darf es also niemand verübeln, wenn er daran zweifelt, ob in der neuen Bußordnung „das Bemühen um die Schärfung der persönlichen Verantwortung des Gläubigen über die ‚traditionellen Unterscheidungen der Kasuistik' gesiegt habe"[28].

Überblickt man die Einstellung des Kirchenvolkes zur Buße allgemein und zum FG im besonderen, wie sie sich nach dem Erscheinen der AKPaen — nicht zuletzt anhand der Stellungnahme der Bischofskonferenzen — abzeichnet, so ist man versucht, die Frage zu stellen: Was würde sich im Lebensstil der Christen verändern, wenn das FG ganz aufgehoben würde?

II. Die ursprüngliche Intention des Freitagsgebotes

Nach A. Villien stellt die Geschichte des FG „sozusagen nur die Geschichte seines Verfalls"[29] dar. Im Umgang mit dem FG würde man gemäß dieser These mit dem eigenartigen Phänomen konfrontiert, daß der Freitag als Bußtag in Übung blieb, ohne daß die dahinterstehende Idee eine wirkliche Geschichte gehabt hätte. Ein solcher Vorgang ist durchaus denkbar, und zwar entweder als Prozeß der Entartung oder als Prozeß der Ausscheidung. Im 1. Fall ging im Blick auf die Geschichte des FG etwas, das einmal positive Bedeutung hatte und durchaus auch im weiteren Gang der Geschichte sich hätte positiv auswirken sollen, verloren. Im 2. Fall enthüllte sich etwas, dem einmal — vielleicht irrtümlich — eine positive Bedeutung beigemessen wurde, nach und nach als etwas Fremdes, das als solches keine Berechtigung mehr hatte und deshalb als Faktor geschichtlicher Entwicklung in Wegfall geraten mußte. Die Frage nach der ursprünglichen Intention des FG ist also nicht ganz nebensächlich.

1. *Das Zeugnis der Tradition*

Die Würzburger Synode formuliert durchaus richtig, wenn sie erklärt: „Der Freitag ist als Todestag des Herrn nach alter Tradition Tag der Buße"[30]. Aus den ältesten christlichen Zeugnissen ergibt sich mit aller Eindeutigkeit, daß das Fasten am Mittwoch und Freitag zu der Lebensgestalt gehörte, in der die Christen der Urzeit ihrem Status als Christen Ausdruck verliehen haben. Daß zu dieser Lebensgestalt das Fasten dazugehörte, war nach allem selbstverständlich; darüber konnte es überhaupt keine Diskussion geben. In dieser Hinsicht setzte sich in der Lebensgestalt der Christen in den ersten Jahrhunderten die Auffassung fort, die sich bereits in den ntl Schriften abgezeichnet hatte. Man „behielt in bezug auf das Fasten die Gepflogenheiten des Judentums bei, die in dem von Jesus umschriebenen Geiste ihre Erfüllung gefunden hatten"[31]. Im Blick auf die jüdische und heidnische Welt, in der die Christen ihrem Glauben Ausdruck verliehen, kann aber auch gesagt werden, daß sich das NT in seiner

---

[26] Schwerpunkte heutiger Sakramentenpastoral. C. Buße und Bußsakrament, in: Synode 3/1975 vom 20. April 1975, 57.
[27] Ebd. 61. [28] Was bedeutet die neue Bußordnung?, in: HerKorr 21 (1967) 98.
[29] A. a. O. 265. [30] Schwerpunkte heutiger Sakramentenpastoral, a. a. O. 62.
[31] *R. Girard*, Art. Fasten, in: Wörterbuch zur biblischen Botschaft. Hg. v. *X. Léon-Dufour* Freiburg 1964, 167.

Predigt der Askese von verwandten Strömungen seiner Zeit distanziert und daß „die echte Lehre der Kirche ... sich immer bemüht (hat), Anschauungen abzuweisen, die die Schöpfung als schlecht oder sündhaft abtaten"[32].

a) Es handelt sich also bei der christlichen Ausgestaltung der Fastenpraxis zunächst um die Übernahme der allgemein üblichen Fastenpraxis: Wo Religion Einfluß nahm auf die Lebensgestalt, fand sie ihren Ausdruck immer auch in der Übung des Fastens, die bereits bei den Griechen sowohl im Nahrungsentzug als auch in der Abstinenz von bestimmten Nahrungsmitteln bestehen konnte. „Fasten gehört zum religiösen Gebrauch fast aller Völker. Es ist keineswegs auf einen gemeinsamen Grund zurückzuführen, auch nicht etwa bei einem einzelnen Volk entstanden und von dort aus in die übrigen Länder verbreitet, sondern bei ganz verschiedenen Völkern selbständig aufgekommen"[33]. Auf die Frage, warum zum religiösen Leben der Menschen von Anfang an das Fasten in der Gestalt der willensmäßig geübten Nahrungsenthaltung gehörte, dürfte die Antwort so schwierig sein wie auf die Frage, warum die Menschen von Anfang an religiös waren. Trotzdem kann man einige Elemente angeben, die in der Fastenpraxis immer wieder nachweisbar sind. Den Hintergrund des Fastens bildet durchwegs die Vorstellung „einer idealen Welt, in welcher der Mensch überhaupt keiner Nahrung bedarf"[34]. Damit verbindet sich der Gedanke, daß der Mensch, der sich dieser idealen Welt im Kult zuwenden will, von den Spuren des Verhaftetseins an die räumlich-zeitliche Welt gelöst sein muß. Wer sich umgekehrt durch Fasten und Abstinenz aus dem Verhaftetsein an die Gesetzlichkeit und Logik der räumlich-zeitlichen Welt gelöst hat, durfte hoffen, sich in der Einflußsphäre göttlicher Macht zu befinden.

Dieser religions-geschichtliche Hintergrund macht es verstehbar, daß das Fasten bei allen möglichen Gelegenheiten geübt wurde und den Menschen in alle Situationen hinein begleiten konnte. Der Vielfalt der Situationen, in denen man fastete, entsprach die Vielfalt der Motive, von denen die Fastenden sich leiten ließen. Doch lassen auch diese Motive ein bestimmtes Gefälle erkennen. Als *Grundmotiv des israelitisch-jüdischen Fastens* muß die Selbsterniedrigung bezeichnet werden. Im atl Schrifttum ist die Ausdrucksweise ‚die Seele demütigen' oder ‚sich kasteien' „zuweilen gleichbedeutend mit Fasten, so Lev 16, 29.31; 23, 27.32; Num 29, 7; Jes 58, 3"[35]. Durch Selbsterniedrigung und Selbstkasteiung sucht sich der Fromme der Huld Gottes würdig zu erweisen und natürlich auch zu vergewissern. In der Zeit des Exils, als die Juden des Opferkultes beraubt waren, rückte das Fasten geradezu an die Stelle des kultischen Opfers[36]. Daß das Fasten zumal bei dieser Aufwertung vielfachen Mißverständnissen ausgesetzt war und dem Mißbrauch anheimfallen konnte, bezeugt die Kritik der Propheten. Aber diese Kritik wurde nach allem nirgends als eine prinzipielle Stellungnahme gegen das Fasten überhaupt verstanden, so daß man daraus den Schluß gezogen hätte, Frömmigkeit sei auch ohne Fasten möglich. Eher legt sich die Vermutung nahe, daß das Fasten als äußerer Vollzug wegen seiner Doppeldeutigkeit wesensmäßig des deutenden Wortes bedurfte und daß die Propheten dieses deutende Wort sprachen, um das Fasten zu dem zu machen, was es sein sollte: Ausdruck einer Gott zugewandten Lebensgestalt.

Die Überzeugung, daß es Frömmigkeit ohne Fasten nicht geben könne, ist die selbstverständliche Voraussetzung, der man in allen Zeugnissen der frühen Christenheit über das Fasten begegnet. Das Problem der Christen ist nicht die Frage, ob man fasten soll, sondern wie man das Fasten zum Ausdruck christlichen Glaubens machen kann.

---

[32] *K. H. Schelkle*, Theologie des Neuen Testaments. Bd. III: Ethos. Düsseldorf 1970, 175.
[33] *E. Fehrle*, Art. Fasten, in: *Bächthold/Stäubli* II 1234.
[34] *R. Arbesmann*, Art. Fasten, in: RAC VII 447—493.
[35] Ebd. 454. [36] Vgl. ebd. 456.

Um diesen Unterschied deutlich zu markieren, gibt bereits die *Didache* (8, 1) die Anweisung: „Bei eurem Fasten haltet es aber nicht mit den Heuchlern; diese fasten nämlich am 2. und 5. Tage nach dem Sabbat (d. h. am Montag und Donnerstag); ihr aber sollt fasten am 4. Tage und am Rüsttage (d. h. am Mittwoch und Freitag)". Die Fasttage der Christen fallen aber keineswegs nur aus apologetischen Gründen mit den Fasttagen der Juden nicht zusammen. Wenn die Christen am Mittwoch und am Freitag fasten (und nicht am Montag und Donnerstag), dann steht dahinter neben Motiven der Passionsfrömmigkeit auch die Überlegung, daß der Mittwoch und Freitag nicht durch Gesetzeserfüllung zu christlichen Bußtagen werden, sondern durch den Geist des Glaubens[37]. Die entscheidende Determinierung der Fastenübung erfolgt nicht durch die Beobachtung von Tagen und Stunden, sondern durch die Erhebung des Geistes und des Herzens.

Der *Hirt des Hermas* faßt dieses christliche Verständnis in die Worte: „Das Fasten, das du beobachten willst, halte also: Fürs allererste hüte dich vor jedem schlechten Worte, jeder bösen Begierde und halte dein Herz rein von allen Eitelkeiten dieser Welt. Wenn du dieses beobachtest, wird dein Fasten vollkommen sein. Dabei sollst du es also machen: Zunächst erfülle, was geschrieben steht; dann sollst du an diesem Tage nur Wasser und Brot essen; von den Speisen, die du sonst an diesem Tage genießen würdest, sollst du sodann die Höhe der Auslagen für den in Betracht kommenden Tag berechnen und diese einer Witwe oder Waise oder einem Bedürftigen geben und so dich bescheiden, auf daß der, welcher durch deine Bescheidenheit etwas bekommen hat, sein Herz erfülle und für dich zum Herrn bete"[38]. Fasten und Abstinenz sind die Exponenten einer neuen Lebensgestalt.

Clemens von Alexandrien wendet dieses Fastenverständnis unmittelbar auf den Mittwoch und Freitag an und schreibt: „Er (der gnostische Arbeiter) kennt auch die geheime Bedeutung des Fastens an den bekannten Tagen, ich meine am Mittwoch und am Freitag, von denen der eine nach Hermes, der andere nach Aphrodite benannt ist. Jedenfalls besteht sein Fasten darin, daß er sich in seinem Leben von der Habsucht und von der Wollust fernhält, die der Ursprung aller Laster sind. Denn wir haben schon öfters in Übereinstimmung mit dem Apostel die drei hauptsächlichsten Arten der Hurerei festgestellt: Wollust, Habsucht, Götzendienst"[39]. In Fasten und Abstinenz vollziehen die Christen ihre Auseinandersetzung mit der heidnischen Welt.

b) Zwei Faktoren haben das Fasten und damit auch das Freitagsfasten in der christlichen Frühzeit in die akute Gefahr gebracht, mißdeutet und mißbraucht zu werden: Die viel diskutierte asketische Stimmung der Spätantike[40] und die Gesetzgebung Konstantins, der für alle Bürger des Römischen Reiches die Anordnung traf, „an den nach dem Erlöser benannten Tagen zu feiern, ebenso wie auch den Tag vor dem Sabbat in Ehren zu halten, wohl um des Gedächtnisses willen an all das, was der Heiland der Welt, wie überliefert ist, an diesem Tage vollbracht hat"[41].

Es ist für die Beurteilung des FG nicht belanglos, daß die Kirche die Fastenpraxis weder der asketischen Stimmung der Spätantike noch dem legalistischen Denken auslieferte, sondern mit Eifer und Erfolg die Idee der νηστεία πνευματική[42] durchzusetzen versuchte. Diese ist maßgeblich orientiert an dem prophetischen Wort über das Fasten bei Jes 58, 1 ff. Das bedeutet, daß christliches Fasten seinem Wesen nach ein Fasten von allem Bösen ist, daß es als solches auch die Enthaltsamkeit von den „trügerischen Speisen der Philosophie" einschließt, daß es in der Zuordnung zu Gebet

---

[37] Vgl. dazu *Origenes*, In Leviticum homilia X, in: PG 12, 525—528; bes. 526: Qui ergo observat ista ieiunia (sc. ieiunia legis Judaeorum), ascendat et ter in anno in Jerusalem, ut appareat ante templum Domini, ut offerat se sacerdoti; requirat altare quod in pulverem versum est, offerat hostias nullo astante pontifice. Scriptum est enim, ut duos hircos jejunans populus offerat sacrificium, super quos sortes mitti debeant, ut unus ex his fiat Domini sors, et hostia Domino offeratur; alterius vero sors fiat, ut dimittatur in eremum vivus, qui et habeat in se peccata populi. Haec tibi omnia consequenter explenda sunt, qui vis secundum praeceptum legis observare jejunium.

[38] Der Hirte des Hermas V 3, 6—7, in: BKV 35, 236.

[39] Teppiche (Stromata) VII 75, 1—3, in: BKV II 20, 79.

[40] Siehe *H. Strathmann*, Art. Askese I, in: RAC I 749—758; *H. Strathmann / P. Keseling*, Art. Askese II, in: RAC 758—795; dazu *R. Arbesmann*, Art. Fasten, Fastenspeisen und Fasttage, in: RAC VII 447—524.

[41] *Eusebius von Cäsarea*, Leben Konstantins IV 18, in: BKV 9, 156.

[42] Zum Begriff der νηστεία πνευματική — vgl. *R. Arbesmann*, Art Fasten, in: RAC VII 490—492.

und Almosen seinen eigentlichen Wert erhält, daß es im Zusammenhang mit allen christlichen Tugenden, vornehmlich mit der Tugend der Demut, gesehen wird und letztlich einen ekklesiologischen Aspekt hat[43].

Als ein Musterbeispiel für die allseitige Einordnung des Fastens in die ganze Vielseitigkeit der Lebensgestalt, wie sie zumal den Christen abverlangt ist, kann die kleine Schrift des Bischofs Aurelius Augustinus über das Fasten gelten. Wohl in den Jahren zwischen 408 und 412 verfaßt, versucht die Schrift dem Fasten, das die Donatisten viel grundsätzlicher verstanden und übten als die Glieder der Großkirche, seinen Platz im christlichen Leben anzuweisen.

Augustinus hebt an mit der These, daß das Fasten, verstanden als observatio, als virtus animi, als fraudatio carnis und als lucrum mentis[44] nicht den Geschöpfen schlechthin, sondern nur den Menschen zukomme. Diese These wird zunächst anthropologisch begründet. Augustinus weist — von seinem griechisch-christlichen Welt- und Menschenbild herkommend — darauf hin, daß es den Menschen in diesem sterblichen Leben aufgetragen sei, den Weg des Heils in der Kraft der Speise der Gerechtigkeit zu gehen. Diese Speise sei notwendig, weil es die infirmitas carnis zu überwinden gelte. Wer freilich in den Genuß dieser wahrhaft kräftigenden Speise kommen wolle, dürfe nicht von der Speise satt sein, durch die die infirmitas carnis verstärkt werde. Der willensmäßige Verzicht auf stoffliche Nahrungsmittel, der nichts zu tun habe mit manichäischer Geisteshaltung, sei geeignet, im Menschen den Hunger und Durst nach Gerechtigkeit aufkommen zu lassen. Wer so dem sinnlichen Menschen Verzicht auferlege, verachte nicht den Bereich des Sinnlichen, sondern bringe ihn vielmehr erst zu Ehren. Und das Gleichnis vom Reiter und Pferd vor Augen, mit dem S. Freud später das Verhältnis zwischen dem Ich und dem Es zu erläutern versucht hat[45], bemerkt Augustinus, um im Grunde in dasselbe Verhältnis Licht zu bringen: „Si jumento forte insideres, si equo utereris, qui te gestiendo posset praecipitare; nonne ut securus iter ageres, cibaria ferocienti subtraheres, et fame domares quem freno non posses? Caro mea jumentum meum est: iter ago in Jerusalem, plerumque me rapit, et de via conatur excutere: via autem mea Christus est: ita exsultantem non cohibebo jejunio?"[46].

Das Sinnliche — so interpretiert G. Combès die Grundthese Augustinus — „est digne de notre respect et de notre amour. Mais la seule manière de l'aimer est de refréner ses ardeurs et de la mettre sous la haute autorité de l'intelligence"[47].

Der anthropologischen Begründung läßt Augustinus die theologisch-ekklesiologische Einordnung folgen. Mit einem nicht zu überhörenden Akzent betont er, daß der Wert des Fastens abhängt vom Glauben des Fastenden und von seinem Gehorsam gegenüber der kirchlichen Lehre. An die Donatisten richtet er den Hinweis, daß ihre übertriebene Fastenpraxis nicht *mehr* spirituellen Wert habe als die Fastenpraktiken der Juden und Heiden. Der Mangel, der dem Fasten der Donatisten anhafte, liege in dem böswilligen Schisma, das sie von der Einheit der Kirche und damit von Christus trenne.

An dieser Belehrung Augustins über das Fasten fällt auf, daß auf die anthropologische und theologisch-ekklesiologische Einordnung und Begründung des Fastens der allergrößte Wert gelegt wird, daß ängstlich jede isolierende Behandlung des Fastens und der Abstinenz als äußeres Werk vermieden wird, daß allgemeine Anweisungen für das Fasten und die Abstinenz das Wesen der Argumentation darstellen und daß die Frage, an welchen Tagen gefastet werden müsse, überhaupt keine Rolle spielt, obwohl Augustinus die einzelnen Fastentermine und auch den Mittwoch und Freitag als Bußtage sehr wohl kennt[48]. Fasten ist als Hunger und als Abstinenz eine Übung, die zum Typus christlicher Lebensgestalt notwendig dazugehört, aber sie ist nur

---

[43] Vgl. ebd. 490—492. Dazu *Origenes*, In Leviticum homilia X 2: Tu si vis jejunare secundum Christum et humiliare animam tuam, omne tibi tempus aptum est totius anni; imo totius vitae tuae dies habeto ad humiliandam animam tuam, si tamen didicisti a Domino Salvatore nostro, quia mitis est et humilis corde. Quando ergo non est tibi humiliationis dies, qui Christum sequeris, qui est humilis corde, et humilitatis magister? Tu itaque si vis jejunare, jejuna secundum praeceptum Evangelii, et observa in jejuniis evangelicas leges ... PG 12, 527.

[44] De utilitate ieiunii I 1, in: PL 40, 707.

[45] Das Ich und das Es, in: Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet. Hg. v. *J. Anna Freud.* (Bd. I—XVII. Frankfurt 1952—1963) XIII ^{5}1967, 253.

[46] De utilitate ieiunii III 3, in: PL 40, 709.

[47] L'utilité du jeûne, in: Oeuvres de S. Augustin. 1ère série: Opuscules. II. Problèmes moraux. Paris 1948, 582.

[48] Vgl. ebd. 641.

Ausdruck christlichen Glaubens in dem Maß, als sie aus der Ganzheit des Glaubens ihre Gestalt und ihren Inhalt erhält.

Mit dieser Auffassung steht aber Augustinus nicht allein. Sie ist schon wirksam in der im AT und Judentum nachweisbaren Tendenz, das Fasten mit Gebet und Almosengeben zu einer Einheit in der Dreiheit zu verbinden. Ein christlicher Autor preist diese Trias des Gebets, des Fastens und des Almosengebens „als das große ‚Phylakterion' in den geistigen Kämpfen der Christen"[49]. Petrus Chrysologus schreibt wörtlich: „Tria sunt . . ., per quae stat fides, constat devotio, manet virtus. Oratio, ieiunium, misericordia. Quod oratio pulsat, impetrat ieiunium, misericordia accipit. Oratio, misericordia, ieiunium, sunt haec tria unum, dant haec sibi invicem vitam . . ."[50]. Wie aus dem Kontext dieser Sätze, insbesondere aus der Bemerkung hervorgeht, daß das Fasten die Seele des Gebetes und die barmherzige Zuwendung zum anderen die Vitalität des Fastens darstelle, läßt sich Petrus Chrysologus keineswegs von einer verdächtigen Spiritualität bestimmen; wenn er das Fasten in die Mitte zwischen der Hinwendung des Menschen zu Gott und seiner Zuwendung zum Nächsten rückt, dann unterstreicht er vielmehr den Gedanken, daß Fasten, sei es in der Gestalt des Hungerns oder in der Gestalt der Abstinenz von bestimmten Speisen, Ausdruck einer ganzheitlichen Lebensgestalt ist. Man kann vermuten, daß mit Aussagen dieser Art, die schon früh ein geläufiger Topos waren, auch eine Antwort gegeben werden sollte auf die zu allen Zeiten drängende Frage nach dem materialen Proprium christlicher Lebensgestaltung.

2. *Die Verflüchtigung der Substanz des Fastengebotes in seiner Vergesetzlichung durch das Kirchengebot*

Der Vorgang, der zur Ausgestaltung des Schemas der Kirchengebote geführt und hinsichtlich des Fastengebotes seine äußerste Zuspitzung in der Festlegung des c. 1252 CIC gefunden hat, braucht hier nicht in seinen Einzelheiten nachgezeichnet zu werden[51]. Hier genügt der Hinweis auf einige Momente dieses Vorgangs, die gewöhnlich vergessen werden oder doch im Hintergrund der Überlegungen bleiben.

Dieser Vorgang verläuft parallel zum Wandel des Kirchenbegriffs. Wenn man darauf hinweist, die Gebote der Kirche im engeren Sinn seien „eine nach Ort und Zeit leicht variierende Aufzählung wichtiger kirchlicher Anordnungen, die für alle Katholiken gelten", und dann bemerkt: „Aus mittelalterlichen Ansätzen entwickelte sich für die Bedürfnisse von Predigt, Beichtpraxis und Katechese eine Reihe von fünf Geboten der Kirche (schon um 1444 bezeugt; in der heute gebräuchlichen Form u. a. 1555 bei Canisius)"[52], so ist das sicher richtig. In dieser Betrachtungsweise wird aber übersehen, daß die Kirchengebote erst in jenem Stadium der Geschichte möglich

---

[49] R. Arbesmann, Art. Fasten, in: RAC VII 486. [50] Sermo 43, in: PL 52, 320.

[51] Im übrigen ist es schwierig, sich ein zuverlässiges Bild über die einzelnen Stadien der Geschichte des FG zu verschaffen, weil der Begriff des Fastens noch bei Petrus Canisius nicht eindeutig ist, weil der Gebotscharakter des Freitagfastens verschwommen bleibt und weil die Motive für das Freitagsfasten sehr stark variieren (vgl. *A. Villien* 268—274). Dazu die Beantwortung der Frage „Was ist und heißt fasten?" durch Petrus Canisius: „Fasten nach christlicher ordnung ist sovil als sich enthalten von fleisch essen, so an etlichen bestimbten tagen geschicht nach gewonheit und einsetzung der christlichen Kirchen, also daß der mensch mit einer malzeit im tag sich begnügen last unnd desto messiger lebt. Sunst in gemain ist fasten sovil als ein casteyung und abbruch des leibs, so man christlicher mainung für nimbt, damit das fleisch dem geist underworffen, die gehorsam geübt oder sunst Gottes gnad erlangt werde . . ." (*Petri Canisii* Catechismi Germanici, a. a. O. 72). Als Motiv für das Freitagsfasten nennt *Epiphanius* die Kreuzigung des Herrn am Karfreitag (Adversus octoginta haereses, Lib. III, tom. II, Expositio fidei XXII, in: PG 42, 825/26). Bei *H. Noldin* lautet die Begründung: Cum ecclesia hoc praecepto reprimere intendat concupiscentiam carnis, quae fertur in delectationes cibi et veneris, illos cibos potissimum prohibet, quae magis sapiunt ac nutriunt corpusque opime nutriendo ad luxuriam excitant (II 676).

[52] *G. Holzherr*, Art. Gebote der Kirche, in: LThK ²IV 558.

geworden sind, da der soziologische Kirchenbegriff sich allmählich in den Vordergrund zu schieben begann und die kirchlichen Amtsträger die Möglichkeit hatten, kraft ihrer Autorität Ordnungen, die ohnehin bereits im allgemeinen Bewußtsein verankert waren, allgemein durchzusetzen und die Einhaltung dieser Ordnungen wirksam zu überwachen. Indem man im kirchlichen Wirken von einem bestimmten Augenblick an den Bedürfnissen der Predigt, der Beichtpraxis und Katechese Rechnung trägt, trägt man eo ipso auch den Interessen des Institutionellen als solchem Rechnung; das Medium aber, in dem die Zuordnung der Menschen zur Institution als solcher sich vollzieht, ist vornehmlich das menschliche Gesetz, dem es eigen ist, das, was es gebietet, als gesellschaftlich notwendig erscheinen zu lassen.

Ganz auffallend ist dieser gesellschaftliche Aspekt der Kirchengebote hervorgehoben im deutschen Katechismus des Petrus Canisius, wo es heißt: „Diese und dergleichen andere Einsatzungen oder Gebott der H. Christlichen Kirchen üben uns im Christlichen Glauben, in der Demut und Gehorsam. Sie dienen zu gemeinem Friden, zu erbarer Zucht, zu erhaltung und fürderung deß Göttlichen diensts. Seind auch gute unnd nutzliche Mittel darzu, ‚das alles Ordentlich und Ehrlich in der Christlichen Kirchen unnd Gemein gehalten und vollbracht werde'. Und wann wir auch dieselbigen Gebott auß rechter Lieb halten, seind sie uns Dienstlich unnd Verdienstlich zum ewigen Leben[53]." Die Reformation hat die neuen Akzente bei Canisius gewiß mit verursacht. Fasten wird hier verstanden und begründet im Blick auf die auch soziologisch beschreibbare Gemeinschaft der Christen in der Kirche. Die Zugehörigkeit zu dieser Gemeinschaft impliziert auch eine bestimmte Fastenpraxis. Darum genügt zur Rechtfertigung der Fastenverpflichtung der Hinweis auf die kirchlichen Autoritäten[54].

In dem Maße, wie die Verpflichtung zum Fasten an bestimmten Tagen der Woche als Kirchengebote an die Glieder der Kirche herangetragen wurde, konzentrierte sich das Interesse ganz allgemein auf den äußeren Akt des Fastens und der Abstinenz. Die anthropologisch-religiösen und die theologischen Gesichtspunkte traten in den Hintergrund. Unter den Gliedern der Kirche mußte so die Vorstellung an Boden gewinnen, daß die Abstinenz als solche und die am *Freitag* geübte Abstinenz den Wert des Fastens, an dem die Kirche interessiert war, ausmachten. Gerade die Kurzformeln der Kirchengebote und insbesondere des FG mußten schlimme Früchte zeitigen[55]. Sie öffneten dem Aberglauben, von dem der Freitag immer schon in besonderer Weise in Beschlag genommen war, noch mehr Tür und Tor. Die mangelnde theologische Begründung des Fastens forderte diesen Aberglauben geradezu heraus.

Schließlich ist nicht zu bezweifeln, daß die Einschärfung des Fastens durch ein Kirchengebot und die damit gegebene Betonung des äußeren Fast-, Abstinenz- und Bußaktes bei vielen Gliedern der Kirche eine Einebnung des sittlichen Bewußtseins bewirkt hat. Die Nachricht, die besagt, „eine Umfrage bei amerikanischen katholischen Schülern

---

[53] *Petri Canisii* Catechismi Germanici, a. a. O. 143.

[54] Vgl. *Petrus Canisius*, Catechismus maior seu Summa doctrinae christianae ante-tridentina 1555—1565, in: Petri Canisii Catechismi Latini et Germanici. Pars I: Catechismi Latini 18—24. Zu welcher Bedeutung die kirchliche Autorität aufgerückt ist, kann am Kirchenbegriff abgelesen werden, mit dem Petrus Canisius operiert: Age vero, quid est ecclesia? Ecclesia est omnium Christi fidem atque doctrinam profitentium universitas, quam princeps ille pastorum tum Petro apostolo tum huius successoribus pascendam tradidit atque gubernandam (ebd. 20). Dazu *F. Geiger*, Über Fasten und Abstinenz, in: Sämmtliche Schriften. (Hg. v. *J. Widmer*. VIII Bände. Altdorf 1823—1839) VI 163—171, bes. 166.

[55] Die schlimmste Frucht ist die Verdinglichung der sittlichen Forderung. Wer diesem Phänomen begegnen will, braucht nur die Kasuistik zu studieren, die sich bei der Behandlung des Fasten- und Abstinenzgebotes in die Moraltheologie eingeschlichen (vgl. *Alphonsus de Liguori*, Theologia moralis. Lib III, tr. VI, Cap. III) und die Gestalt des Lebens aus dem Glauben verändert hat: Leben aus dem Glauben hat ihre Mitte in jener kirchlichen Gesinnung, deren Schibboleth „die Beobachtung der Kirchengebote . . . ist", wie viele geglaubt haben (*O. Hafner*, Zur Geschichte der Kirchengebote, in: ThQ 80 [1898] 294).

(habe) ergeben . . ., daß nur 53 Prozent das Gebot der Nächstenliebe als ein stärker verpflichtendes Gebot verstanden als das Abstinenzgebot an Freitagen"[56], mag das Ergebnis einer geschickten Interviewtechnik sein; dennoch verdient sie insoweit Beachtung, als hier die Frage auftaucht, ob bei vielen katholischen Christen die Rangordnung der Gebote durch die Kirchengebote nicht tatsächlich durcheinandergeraten ist. Dazu konnte es um so leichter kommen, als man in der landläufigen Pastoral das Praktizieren der Kirchengebote annäherungsweise als „Gradmesser des christlichen Lebens"[57] angesehen hat. Wie fragwürdig solche Ansichten sind, ergibt die Tatsache, daß gerade das Fastengebot zusammen mit dem FG zu einer die Freiheit der Kinder Gottes erniedrigenden Kasuistik geführt hat[58]. Man kann A. Villien durchaus zustimmen, wenn er im Blick auf das FG schreibt: „Comparées à celles des premiers siècles, ses exigences sont bien modestes: l'observance en est plus modeste encore; depuis longtemps la pratique ne repond plus à l'énoncé de la loi, si même elle y a, d'une manière générale, jamais répondu"[59].

III. Die Chancen eines Freitagsgebotes

Man kann zwar nicht bestreiten, daß es in der Gegenwart schwierig ist, den Menschen das religiös motivierte Fasten im Sinn der Abstinenz, auf die das FG verengt worden ist, einsichtig zu machen, aber damit ist zunächst nur festgestellt, daß der Mensch der Gegenwart auf einer Bahn sich bewegt, auf der ein FG faktisch nicht vorkommt. Es ist aber noch nicht entschieden, ob das religiös motivierte Fasten beziehungsweise eine ebensolche Abstinenz für den Menschen überhaupt keinen Sinn mehr haben können, oder ob er sich nur auf einem Weg bewegt, auf dem der Sinn des Fastens und damit auch der Freitagsabstinenz nicht mehr auftauchen kann. Ist das Letztere der Fall und wird gleichzeitig kirchlicherseits generell am Sinn des religiösen Fastens festgehalten, dann muß die Diskussion über das FG und sein Schicksal einmünden in eine prinzipielle Auseinandersetzung der Glaubenden mit jenem Zeitgeist, der sie daran hindert, zur Fastenpraxis einen besseren Zugang zu bekommen.

1. Das prinzipielle Ja zum Fasten und zum Verzicht

Ein erster Schritt in Richtung auf die Entscheidung dieser Frage wird bereits vollzogen mit der Feststellung, daß die Stimmen verhältnismäßig sehr zahlreich sind, die die Beibehaltung und Erneuerung der Fastenpraxis fordern und auch für möglich halten. Man kann näherhin beobachten, daß die Wertung des Fastens als „Arznei für Leib und Seele"[60] durchaus nicht außer Kurs geraten ist und daß das Interesse breiter Schichten an der willentlichen Enthaltung von Nahrung einer „Wiedererweckung des Fastens"[61] gleichkommt. Daß sich diese Wiederentdeckung vor allem im profanen Raum vollzieht, darf von den Befürwortern des religiös oder christlich motivierten Fastens in seiner Bedeutung gewiß nicht allzu hoch veranschlagt werden, aber die Tatsache, daß der moderne Mensch das Fasten als Mittel für seine Zwecke einsetzt, ist dennoch ein nicht zu übersehender Hinweis auf die schon von Augustinus beobachtete und nicht aus der Welt zu schaffende Tatsache, „que le jeûne est reservé aux créatures humaines"[62]. Selbst die Kritiker des FG würden sich nicht gegen die These erheben, daß Fasten und

---

[56] Was bedeutet die neue Bußordnung?, in: Her Korr 21 (1967) 99.
[57] *G. Holzherr*, Art. Gebote der Kirche, in: LThK ²IV 558.
[58] Dieses Urteil ist berechtigt, weil in den das FG, d. h. die Abstinenz von Fleisch betreffenden Festlegungen der Kasuistik Begriffe der Quantität mit den moraltheologisch gängigen Begriffen der materia gravis, der obligatio gravis, des peccatum grave beziehungsweise mortale und der parvitas materiae in einen höchst fragwürdigen Zusammenhang gebracht worden sind (vgl. z. B. *H. Noldin* II 676—678).
[59] Histoire des commandements de l'Eglise 265.
[60] *G. Volk*, Arznei für Leib und Seele. Freiburg ²1958.
[61] *P. R. Régamey*, Wiederentdeckung des Fastens. Wien - München 1963.
[62] *G. Combès*, L'utilité du jeûne 581.

Abstinenz für den Menschen z. B. aus medizinischen Gründen zur dringend notwendigen Maßnahme werden können.
Im wesentlichen denkt man unter kirchengebundenen Christen vom religiös motivierten Fasten nicht anders. Soweit unter diesen Christen die mit dem Offenbarungsglauben notwendig verbundene Spiritualität noch eine Wirklichkeit darstellt, werden Fasten und Abstinenz sogar nachdrücklich gefordert, und zwar in einer Grundsätzlichkeit, die über die in einer gesetzhaft gestalteten Bußordnung sichtbar werdenden Maßstäbe und Festlegungen weit hinausgeht. „Was wir, d. h. die Christen vom Fasten zu sagen haben", so schreibt Ch. Ranwez, „paßt genau zur Kardinaltugend der Mäßigkeit, die freilich so häufig als eine außer Übung gekommene, verneinende und zerstörende Tugend dargestellt wird. Ist sie aber nicht im Gegenteil der erhebende Sieg über unsere pervertierten Instinkte, der das harmonische Gleichgewicht unseres ganzen Wesens aufrechterhält oder wiederherstellt und so unsere physische und moralische Rüstigkeit rettet und sichert"[63]. Ranwez verdient Glauben. Er ist zwar schon zwölf Jahre tot und in Deutschland kaum bekannt; aber er hat die reichen Möglichkeiten, die sich dem Menschen im Verzicht erschließen können, kennengelernt und ausgeschöpft. Gleicher Meinung wie er ist im Grunde auch B. Fischer, wenn er auf die Frage, ob der Christ Fasten und Verzicht leisten soll, antwortet: „Für einen Christen gehört es sich, regelmäßig zu fasten"[64]. Und zweifellos für viele andere spricht der Verfasser des schon mehrfach erwähnten Artikels „Was bedeutet die neue Bußordnung", wenn er betont, „daß die Frage nach der richtig geübten christlichen Buße und den angemessenen Bußformen ins Zentrum des Christlichen trifft und deswegen in der Kirche nicht als Randphänomen betrachtet werden darf"[65]. Dieses prinzipielle Ja zum Fasten und zum Verzicht führt von selbst zur Frage, wie Fasten und Verzichten heute zu begründen wären.

2. Die prinzipielle Begründung des christlichen Fastens und Verzichtens

Alle Befürworter des religiös oder christlich motivierten Fastens sind sich auch darüber einig, daß der willensmäßige Verzicht des Christen in der Form des Hungerns oder der Abstinenz von bestimmten Nahrungsmitteln nicht durch sekundäre Verzichtleistungen (etwa Fernsehfasten) zur Bedeutungslosigkeit herabgewürdigt werden dürfe. Man ist sich darüber einig, daß die durch Fasten und Abstinenz geübte Zucht im Essen und Trinken ihre entscheidende Bedeutung bereits in sich selber trägt und ihre Rechtfertigung nicht erst als hygienische, medizinische, ethische oder isolierte religiöse Funktion erfahren darf. Fasten und Abstinenz gelangen zu ihrer Vollgestalt primär als jene Akte, in denen der Mensch seinem Eingespanntsein in die Dimensionen der Vertikalen und Horizontalen zugleich nachgeht und gerecht werden will. Dieses Sich-in-Anspruch-nehmen-Lassen von der Vertikalen und Horizontalen kann im Grunde durch eine Aktivität im gewöhnlichen Sinn allein nicht erreicht werden; seiner Grundgestalt nach ist es ein Erleiden, das freilich nicht im Leiden als solchem seinen Sinn hat, sondern im Dasein-Können für Gott und für die Brüder; der lustvolle Eros ist dazu unfähig. Das vermag nur die Liebe, die sich aus der Kraft des befehlenden Gottes selbst drangibt. Die vielgestaltige Buße, die allein in der Gestalt des Verzichts vollzogen werden kann, zielt auf diese Liebe. Eine solche prinzipielle Begründung des Fastens und auch des FG zieht einen weiteren Schritt nach sich.

3. Der prinzipielle Unterschied zwischen der christlichen und säkulären Selbstverwirklichung

Die Tatsache, daß Gedanken dieser Art dem heutigen Christen vielfach fremd erscheinen, weil er weithin christliche Selbstverwirklichung nur noch als humane Selbst-

---

[63] *Ch. Ranwez*, Le jeûne. Abandon ou réhabilitation? in: VS 118. Bd. 50 (1968) 284.
[64] Art. Fasten, in: Handbuch der Pastoraltheologie V 132. [65] HerKorr 21 (1967) 98.

verwirklichung denken kann und für die Überlegung, daß die Existenzform des Glaubens nicht in der Begrifflichkeit der Selbstverwirklichung gedacht werden darf, überhaupt kein Sensorium mehr hat, führt unausweichlich zu folgendem Schluß: Wer Fasten und Verzichten für unaufgebbare Elemente christlicher Lebensgestalt hält und für den Freitag als Bußtag plädiert, kann diesen Standpunkt in dieser Welt nur einnehmen, wenn er sich gleichzeitig zu der Notwendigkeit bekennt, daß die moderne Lebensauffassung im Namen der Existenzform des Glaubens als innere Gestalt in Frage gestellt werden muß: Diese These will auf die unleugbare Tatsache verweisen, daß die Grundantriebe des modernen Lebens nicht die Antriebe des Geistes Gottes sind.

Das Argument, das die Berechtigung gibt, eine solche These aufzustellen, ist die unbestreitbare Tatsache, daß der Mensch dieser Zeit und Welt keine Kriterien mehr hat, um zwischen dem materialen Gutsein des christlichen Handelns und jenem des weltlich orientierten Handelns, also zwischen dem Humanum und Christianum einen wesenhaften Unterschied zu finden. Der Gedanke, daß es ein Wort gibt, das über Weltorientierung nicht nur hinausgeht, sondern alle Weltorientierung auch relativiert, ist jedenfalls wissenschaftlich irrelevant geworden. Das Hören auf dieses Wort hat dem Planen des Menschen Platz gemacht. Dieses Planen läßt per definitionem für das Unplanbare (Gott) keinen Platz. Soll dafür Platz sein, dann muß der Mensch durch Einschränkung seiner selbst dafür Platz schaffen, auch wenn er dieses harte Wort nicht gerne hört[66].

Die Kirchenväter haben gewußt, daß für dieses harte Wort Platz sein muß. Deshalb haben sie dem Fasten und Verzicht zentrale Bedeutung zugemessen. Sie haben gewußt, daß das christliche Leben nicht linear aus dem weltethischen Verhalten herleitbar ist; darum haben sie die Dreiheit „Gebet-Fasten-Almosen" zur Einheit zusammengebunden und in der Verbindung dieser drei Größen, durch die zugleich der Mensch seine Grenzen zugewiesen erhält, das Urmodell des material-christlichen Lebens geschaffen, das nicht ablösbar ist, es sei denn der Mensch erhebt den Eros zur Ehre der Altäre. Mitte dieser christlichen Lebensgestalt ist – wie Hans Urs von Balthasar sich ausdrückt – die „Selbst-Expropriation"[67].

4. Der Freitag als Bußtag

Natürlich kann aus Feststellungen und Überlegungen dieser Art nie und nimmer die Notwendigkeit eines FG abgeleitet werden. „Die heiligen Zeiten erlangen ihren sakralen Charakter allein durch rechtliche Verfügung[68]". So drängen die angestellten Überlegungen auf die Frage hin, ob die Christen eine solche rechtliche Verfügung treffen, bzw. an einer Verfügung dieser Art, die sie bereits haben, also am FG, festhalten wollen. Die Antwort wird zunächst lauten: Ganz gewiß werden die Christen

---

[66] Vgl. *Hans Urs von Balthasar*, Wer ist ein Christ? (Offene Wege 1). Einsiedeln ³1966, 73: „Das Wort, das uns über die Sphäre unseres Planens und endlichen Wollens herausruft, ist notwendig hart. Es muß ja die harte Schale unserer Endlichkeit, unserer sündigen Verschanzung aufknacken. Darum klingen alle Worte des Herrn im Evangelium so stählern. Bis ans Ende der Welt wird sich die Menschheit daran die Zähne ausbeißen. Und im Kern ihrer Härte bergen diese Worte eine unendliche Süßigkeit. Ihre Unerbittlichkeit, die der Substanz nach der alttestamentlichen gleich ist, unterstreicht nur das Wirkliche, Freie, Souveräne des lebendigen Gottes, dessen Heiligkeits-Wille allem menschlichen Streben, Sehen und Verstehen unendlich überlegen und, sofern der Mensch Sünder ist, auch entgegengesetzt bleibt. Des Menschen Sehnsuchtswille (voluntas ut natura, eros, desiderium) kann nie der letzte Maßstab sittlichen Handelns sein, dort, wo Gott seinen freien Liebeswillen kundgetan hat. Der Sehnsuchtswille kann zwar, kraft seiner Richtung auf das Unbedingte, ein weitgehendes Kriterium sein für das, was im Endlichen zu unterlassen oder (unter Selbstüberwindung) anzustreben ist, aber er wird doch immer nur soweit reichen, als des Menschen eigener Horizont des Verstehens reicht."

[67] Ebd. 119.

[68] *L. Hofmann*, Die Disziplin der Kirche II, in: Handbuch der Pastoraltheologie I 355.

sich nicht für jenes FG entscheiden, das in der allzu schematisch verkündeten und weithin ohne alle Spiritualität geübten Abstinenz von Fleisch und Fleischspeisen vorläufig seinen erbärmlichsten Ausdruck gefunden hat.

Aber trifft dieser Vorbehalt auch die Alternative, die in der AKPaen geboten wird? Von Alternative darf die Rede sein; denn der Freitag wird in dem päpstlichen Dokument nicht als Abstinenztag, sondern als Bußtag verstanden; er wird als solcher nicht nur deklariert, sondern im Blick auf die absolute Bußforderung als notwendig aufgewiesen. Damit ist das FG im herkömmlichen Verständnis — jedenfalls ansatzweise — überwunden. Das Moment der Buße im Sinn der Umwandlung der Lebensgestalt von innen her hat in der AKPaen die Führung vor dem äußeren Bußwerk. Dieses ist als äußere Haltung zwar sekundär, fordert aber, weil es *Buß*werk sein soll, die personale Kraft des Menschen heraus und bekommt so eine sehr grundsätzliche Bedeutung: Der Christ ist gehalten, um der Erfüllung der absoluten Bußforderung willen, *den* Bußakt zu vollziehen, der verändernd in seine Lebensgestalt eingreift.

Niemand wird bezweifeln, daß dieser innere Bußakt sich auch in der Abstinenz von Fleischspeisen äußern kann, zumal dann, wenn man mit K. Hörmann[69] Abstinenz als Verzicht auf üppige Nahrung versteht und weiß, daß diesem Verzicht allein durch Verzicht auf Fleisch und durch irgendein Geldopfer noch nicht Genüge getan ist. Die Substanz des FG aber kann fortan gleichwohl nicht mehr in der Abstinenz von bestimmten Speisen gesehen werden. Freitag als Bußtag meint mehr: das Aufbrechen der aus dem Eigenen des Menschen genährten Lebensgestalt zugunsten von Möglichkeiten, die der Mensch von sich aus nicht in den Blick bekommt.

Dieses Mehr erhält im Blick auf die Gegenwartssituation des Menschen noch einen zusätzlichen Inhalt. Im allgemeinen ist es für die Bewohner der westlichen Welt gegenwärtig nicht allzu schwer einzusehen, daß der Weg in die Zukunft nicht in der Steigerung des Haben-Wollens gefunden werden wird, sondern allein in der willentlichen Determinierung dieses Urtriebes; zweifellos bedeutet diese Determinierung auch den freiwilligen Verzicht. Für den säkularistisch gestimmten Menschen mag sich diese Determinierung vornehmlich als eine Frage nach den vertretbaren Quantitäten darstellen; der Christ aber wird in der offen zu Tage liegenden Diskrepanz zwischen den Dimensionen des Haben-Wollens (avaritia) und den Dimensionen der Welt, an die er seine Ansprüche nicht selten ohne Erfolg heranträgt, unschwer die Auswirkungen der Ursünde entdecken und sich überlegen müssen, ob nicht auch um der Welt willen zur Gestalt seines Lebens in dieser Welt der die Gestalt dieses Lebens prägende christliche Bußgeist als integrierendes Element hinzugehört. Man kann jedenfalls den Gedanken, daß die Christen in der Gegenwart mit der prophetischen Botschaft von dem Verzicht, der in das Ganze des Lebens wirksam eingreift, aufzuwarten hätten[70], nicht ohne weiteres abtun; denn Tatsache ist, daß die großen Probleme, von denen die Welt gegenwärtig bedrängt wird, aus dem Mangel an Selbstbeschränkung und dem Mangel an Verzicht erwachsen sind.

Freilich, dieser prophetische Verzicht, der dem Freitag als Bußtag seinen Inhalt geben könnte, ist unpopulär; so unpopulär, daß die Bischofskonferenzen es vorgezogen haben, das FG entweder weitgehend aufzuheben oder ihm im großen und ganzen die Gestalt zu lassen, die es bisher schon hatte. Oder sind die Bischofskonferenzen bei der Beratung der neuen Bußordnung — anders als die Verfasser der AKPaen — von der Tatsache ausgegangen, daß die anspruchsvollere Gestaltung des Freitags als Bußtag immer schon, vor allem auch in den ersten Jahrhunderten, Sache einiger weniger

---

[69] Vgl. Art. Fasten, in: Lexikon der christlichen Moral 375. Für die Auflockerung des Begriffs der Abstinenz von Fleisch und Fleischspeisen zugunsten des Begriffs der Abstinenz von üppiger Nahrung beruft sich K. Hörmann mit Recht auf Thomas von Aquin, STh II II q. 147, a. 8.

[70] Vgl. *Ch. Ranwez* 286—291.

Frommer war und auch in Zukunft nur die Sache einiger weniger sein wird[71]? In diesem Fall wäre es abwegig, von einer neuen Bußordnung zu sprechen und nach der Bedeutung zu fragen, die der Freitag als Bußtag erhalten soll. Der Geschichte des FG würde durch die AKPaen nur ein neues Kapitel seines Verfalls hinzugefügt.

[71] Zur Diskrepanz zwischen der Römischen Lehrverkündigung und der Lehrverkündigung der Bischofskonferenzen vgl. *R. Bleistein*, Kirchliche Autorität im Widerspruch, in: StdZ 101 (1976) 145 f. Zur Frage, wie weit das Fasten in der christlichen Frühzeit nur von bestimmten Kreisen oder besonders eifrigen Christen geübt worden ist, vgl. *R. Arbesmann*, Art. Fasten, in: RAC VII 471—493, und Art. Fasttage, in: RAC VII 500—524.

FRANZ HAIDINGER

Kirche von innen her erneuern helfen

Ein Erfahrungsbericht von Jugendarbeit*

Es ist schwer, ja geradezu unmöglich, exakt auszudrücken, wie es tatsächlich um die Situation der Kirche in Europa, konkret in Österreich, bestellt ist. Mir persönlich reichen die Erfahrungen aus der Jugendarbeit für die Überzeugung, daß die Kirche in einer gewaltigen Krise steht, deren Ausmaß man sich selbst kaum einzugestehen wagt. Manchmal habe ich bei einem Besinnungstag eine geschlossene Abschlußklasse vor mir, 18jährige Maturanten oder Fachschüler, Krankenschwestern oder Kindergärtnerinnen, buntgewürfelten Durchschnitt. Ich sage ihnen: „Es interessiert mich, was Ihr über das Christentum denkt, wie es Euch geht mit Gebet, Messe, Christus. Was bedeutet Euch Kirche?" Nach 12 Jahren RU ist das Ergebnis jedesmal geradezu erschütternd. Sicher ist es zu früh, in dieser Altersstufe Entschiedene zu suchen. Aber wann, wo, wie kommen diese Menschen *nach* ihrem Schulaustritt in die Möglichkeit, Glaubende zu werden? Schafft es die Sonntagspredigt, die Morgenandacht im Radio, die „Orientierung" im Fernsehen? Wenn nicht, wie soll es in 20, 30, 50 Jahren christliche Gemeinden geben?

Ich bin fest überzeugt, daß Marcel Légaut Recht hat, wenn er in all seinen Büchern immer wieder betont, daß der Hauptgrund der Krise die mangelhafte Spiritualität der Kirche ist. Die Überzeugung ist zu dünn, die religiösen Erfahrungen sind zu schwach. Selbst wir Priester sind weithin von außen geleitet, aber nicht von innen geführt. Die vielgeschmähte Amtskirche glaubt anscheinend tatsächlich, mit neuen Verordnungen, Rundschreiben, kosmetischen Operationen — mit einer Steuerung von außen — eine Erneuerung in Gang zu bringen. Ein Neubeginn wird in der Tat eine außergewöhnliche geistliche Vitalität erfordern. Mich plagt die Frage: Wie kommen wir zu Menschen, die in unseren Gemeinden Träger der Erneuerung sein können?

Manche behaupten: Wir dürfen bei jungen Menschen von heute nicht zu früh von Christus, von Gebet, von Kirche sprechen. Und ich habe es tatsächlich selber mehrere Jahre so versucht: Man kann jungen Menschen immer wieder die Konsequenzen des Christseins bewußt machen, ohne sie zu einer Begegnung mit Gott selber hinzuführen. Man kann immer dort halt machen, wo der Glaube beginnt. Christsein wird so zur Überforderung, weil jeder nur auf seine eigene Kraft verwiesen ist. Etwas anderes ist es, Bedingungen zu schaffen, daß junge Menschen eine personale Beziehung zu Gott

beginnen, an die Wahrheit seiner Zusagen glauben und mit seiner Kraft rechnen. Unvergleichlich *mehr* Leben bricht auf!
Die folgenden Zeilen sind kein lückenloser Bericht, schon gar nicht eine wissenschaftliche Abhandlung, eher ein Zeugnis.

Monatliche Jugendfeste
Im April 1972 begannen wir als Diözesanteam, monatlich Jugendliche aus der ganzen Diözese zu einem Jugendfest einzuladen. Wir wollten eine Gelegenheit schaffen, daß viele einander ihre Erfahrungen mitteilen, miteinander singen, beten, Eucharistie feiern, Gemeinschaft erleben. Wir versuchten dabei, niemand mit einem Trick anzulocken. Schon vorher sprachen wir ganz offen von Christus, vom Beten, von Messe. Trotzdem stieg mit jedem Monat die Zahl der Teilnehmer. Anfangs kamen 160, zuletzt waren es 800. Das Programm war jeweils ganz einfach. Es war immer ein buntes Gemisch aus Singen, kurzen Impulsen (Einführung in ein Thema), Kleingruppenarbeit, persönlichen Zeugnissen einzelner vor dem Mikrofon, Meditationsversuchen, Begegnungsübungen, Plattenhören, Beten, Stille und einer Eucharistiefeier. Für die Gespräche in den Gruppen gaben wir ihnen immer eine existentielle Frage mit in den Kreis, eine Frage, bei der jeder mitreden kann. Im Advent z. B.: „Worauf wartest du noch in deinem Leben und worauf nicht mehr?"

Die Versuchung der großen Zahl
Aber immer deutlicher wuchs in unserem Leitungsteam das Unbehagen an diesen Treffen. Ist es richtig, immer wieder Hunderte von Jugendlichen für einen Tag zusammenzuholen? Was entsteht daraus? Werden diese Stunden wirklich zu einer Hilfe für den einzelnen, die Gruppen, die Diözese?
Immer wieder dachte ich an einen Satz in einem Buch des französischen Pfarrers Michoneau („Kein Christenleben ohne Gemeinschaft"): „Es wird unsere Aufgabe sein, die vielen Basisgruppen zu einer Gesamtgemeinschaft zusammenzuführen. Sie müssen untereinander eine gemeinsame Seele finden... Unsere Arbeit wird nur soweit wirksam sein, als es uns gelingt, durch echte Begeisterung Gemeinschaft zu erwecken . . ." Hatten wir es nicht oft und oft gesehen, daß aus diesen Treffen eine gewaltige Kraft kam für viele? Spürten wir nicht neuaufbrechendes Leben an vielen Stellen des Landes? Aber da war auf der anderen Seite ebenso deutlich, daß eine Zahl von 800 Teilnehmern den Großteil von ihnen verlockt, völlig passiv zu warten, „ob irgendwer irgendetwas macht". Oder hatten die Begeisterten aus den bisherigen Treffen zu viele neugierige Beobachter angelockt? Jedenfalls war es, als stünden viele abseits, nicht bereit, sich selber einzubringen.
Wir mußten uns eingestehen: Wir waren zu schnell vorangeeilt. Die große Zahl der Teilnehmer hatte uns verlockt, Wachstumsstufen zu überspringen. Es fehlten inmitten dieser Masse Aktive, Animatoren, „Lebensträger". Dem Baum fehlten die Wurzeln. Wir entschlossen uns, die Arbeit nicht noch weiter zu verbreitern, sondern zu vertiefen. Wir sahen zwei Möglichkeiten für die Weiterarbeit: Monatliche Treffen mit höchstens 100 Teilnehmern — ein Wochenende lang — und einmal im Jahr ein Großtreffen, aber dann zwei bis drei Tage lang.

Kraft für viele durch dreitägige Treffen
Bereits zweimal organisierten wir dreitägige Pfingsttreffen in Zelten. 1973 kamen 300, 1974 fast 600 Jugendliche. Heuer erwarten wir über 1000 Burschen und Mädchen. Eine Fülle von persönlichen Zeugnissen zeigt uns, daß viele dabei Erfahrungen machen, die noch zwei, drei Jahre später von Bedeutung sind. Eine Reihe von Burschen und Mädchen hat überdies seither einen sozialen oder kirchlichen Beruf gewählt.

Grundlegende Fragen
Zu deutlich erlebten wir bei all den vielen Begegnungen mit Jugendlichen, daß wir den grundlegenden Glauben nicht einfach voraussetzen durften. Immer klarer stellte sich

uns die Frage: Was können wir als Kath. Jugend/Land tun, daß im ländlichen Raum Kirche mehr zu leben beginnt? Was können wir tun, daß junge Menschen ganz neu entdecken, daß Jesus Christus *der* Weg ist für ihr Leben? Und wie können sie diese *neue Art zu leben* am besten einüben, ausprobieren? Wie kommt es überhaupt zu tiefgreifenden Erfahrungen in einem Menschen? Im letzten standen wir immer wieder vor der Frage: Welche Bedingungen können wir schaffen, daß möglichst viele Burschen und Mädchen Oberösterreichs eine bewußte Entscheidung für ein Leben mit Jesus Christus treffen? Ist dies nicht nach dem Zeugnis der ersten Christen die Tat aller Taten? Komme ich — wenn ich der Botschaft des NT wirklich glaube — an der Überzeugung vorbei, daß mit der Aufnahme einer personalen Beziehung zu Jesus Christus die entscheidenste Veränderung in einem Menschen in Gang kommt?

Die Frage ist dann: Welche Bedingungen können wir schaffen, daß die als Kinder Getauften und Gefirmten irgendwann in ihrem Leben den personalen Grundakt der Übereignung an Christus mit voller Intensität nachvollziehen? Wie kommt es zu diesem den einzelnen tief betreffenden und sein ganzes Leben verändernden Durchbruch der inneren Gegenwart des Hl. Geistes in das personale Aktzentrum, also in Emotion, Wille und Bewußtsein? Wie kommen diese Jugendlichen zu einer *Erfahrung* dessen, wovon wir zu Ostern, zu Pfingsten dauernd reden? D. h.: Wann und wie kommen sie zu einer unmittelbaren Begegnung mit Christus selbst, zu einer Erfahrung der machtvollen Anwesenheit seines Geistes, wie es von Christus klar versprochen wurde?

Suche nach einem Trainingsplatz zum Aufbau lebendiger Gemeinden

Irgendwie zeichnete sich immer deutlicher eine Richtung ab: Wir brauchen einen Platz, ein Haus, wo junge Menschen einander ihre Fragen mitteilen, wo sie gemeinsam nach möglichen Antworten suchen und wo sie miteinander ihre Erfahrungen austauschen können. Ein Platz müßte es sein, wo tiefe Gemeinschaft entsteht, wo man miteinander intensiv beten kann, wo eine Atmosphäre der Freiheit und des Vertrauens jedem ermöglicht, daß er mehr *er selber* wird. In kleinen Gruppen das alles miteinander einzuüben, Erfahrungen eines neuen Verhaltens zu ermöglichen — das schien uns immer mehr die große Chance unserer Arbeit. Einen Trainingsplatz zum Aufbau lebendiger Gemeinden wollten wir schaffen ...

Zuerst dachten wir an einen alten Bauernhof. Aber es hätte wohl zu viel Zeit und Geld gekostet, ihn zu adaptieren. Wie ein Geschenk war es, daß mit einem Mal die *Burg Altpernstein*, 400 m über dem Kremstal gelegen, für unsere Ziele frei wurde. Seit 1946 war dieses Haus bereits Schulungsstätte der Kath. Jugend. Wir wollten nur die Bedingungen verbessern. Nach längeren Verhandlungen war es so weit, daß für die Verwaltung und Betreuung des Hauses fünf tüchtige Jugendliche bereit waren und mit September 1974 der Diözesanseelsorger der KJL mit zwei Mitarbeitern und einer Bürosekretärin von Linz auf die Burg übersiedeln konnte.

Monatliche Impulstreffen

Neben einer großen Zahl von Spezialschulungen in den einzelnen Dekanaten und Regionen für den Aufbau lebendiger Gruppen in möglichst vielen Pfarren bieten wir seither auf der Burg monatlich Gelegenheit zu sogenannten *Impulstreffen*. Meist sind Monate vorher dazu alle 110 Plätze ausgebucht. Wenn dann an einem Samstagnachmittag die große Anreise erfolgt, ist dies für manche ein Wiedersehen mit guten Freunden eines früheren Treffens. Etwa die Hälfte der Angekommenen sind Neulinge, die überrascht sind von der herzlichen Aufnahme durch die anderen. Die ersten Gespräche finden statt, Gemeinschaft beginnt zu entstehen. Viel Zeit verwenden wir dann für einen gemeinsamen Beginn. Jeder soll möglichst unkompliziert die anderen kennenlernen und ganz bewußt selber entscheiden, mit wem er in den kommenden Stunden in einer kleinen Gruppe zusammensein möchte.

Jeder dieser Kleingruppen (sechs bis acht Personen) steht ein Animator (Gruppenverantwortlicher) zur Verfügung. Es sind dies zehn bis fünfzehn freiwillige Mitarbeiter, die schon Gruppenerfahrung mitbringen. Sie sollen nichts bestimmen in der Gruppe, nur helfen, daß eine Atmosphäre des Vertrauens und der Freiheit in der Gruppe entsteht, daß jeder in der Gruppe es wagen kann, frei das zu sagen, was er sagen möchte. Zusammen mit dem Animator sucht die Gruppe nach der Frage, die alle beschäftigt und über die sie dieses Wochenende gemeinsam nachdenken möchten. Und dann suchen sie sich einen Platz, wo sie ungestört arbeiten können und lassen sich ein auf einen Prozeß, der dem einzelnen eine Fülle von neuen Erfahrungen bringt. Überaus wertvoll sind die schon Erfahreneren, die mitten unter den Neuen sind. Einer bereichert den anderen mit seinen Fragen und Entdeckungen.

Schaffen wir ein Traumland?

Manchmal laden wir alle zusammen zum Plenum im Rittersaal. Ich bitte einzelne zu sagen, wie sie sich fühlen, welche Entdeckungen sie bisher gemacht haben, welche Gedanken und Fragen sie beschäftigen. Diese Bitte setzt nichts voraus. Jeder kann sich melden. Mitten in die Stille hinein sagt einer: „Ich bin hier jedesmal ein anderer Mensch. Hier kann ich frei sein, hier spüre ich, daß ich keine Maske aufsetzen muß. Jeder nimmt mich, wie ich bin. Aber zu Hause ist alles ganz anders. Wenn ich heute heimkomme, habe ich wieder Angst vor den Menschen, ihrem Urteil, ihrer Meinung über mich. Ich denke mir dann immer, daß ich halt zwei, drei Monate durchhalten muß, dann komme ich ohnehin wieder auf die Burg." Viele nicken interessiert, bestätigend. Ein anderer sagt: „Ich frage mich, *wo* ich echt bin, zu Hause oder hier. Ich vermute fast, daß ich *hier* eine Maske aufsetze. Zu Hause bin ich anders."

Ich überlege lange. Machen wir etwas falsch? Schaffen wir tatsächlich ein Traumland, eine Scheinwelt? Bin ich ein Verführer? Für viele Burschen und Mädchen wird ein solches Treffen tatsächlich zu einem Neubeginn. Sie haben auf einmal die Kraft, ihren Eltern oder der Freundin ganz anders zu begegnen, sie sehen auf einmal Sinn in ihrem Leben, sie möchten unbedingt weitergeben, was sie empfangen haben und beginnen mit einer neuen Gruppe. Manche sehen deutlicher ihre Aufgaben oder wechseln gar ihren Beruf, um entschiedener wirksam zu sein.

Einige Schwierigkeiten werden wohl bleiben: Jedes Treffen ist wie ein Training, eine Einübung in neues Verhalten, es ist Laboratoriumssituation. Wie in einem Modell erahnt jeder Kirche, erfahren viele, in welche neue Richtung es bei all dem geht, was Christus angefangen hat. Es ist nicht sosehr die Gefahr, sondern die *Chance* dieser Treffen, daß das Christentum tatsächlich als Alternative erlebt wird. Durch die neue Art, wie einer mit dem anderen umgeht, kommt es zu einer *Erfahrung*. Es wird *nicht bloß geredet* vom Christ-sein, von Liebe, vom Reich Gottes, sondern alle versuchen, das alles einzuüben, einen erst kommenden Zustand wie in einem Spiel vorauszunehmen.

Nicht allen gelingt sofort die Übersetzung in ihr je eigenes Leben. Die Erfahrung beim Treffen deckt sich oft nicht mit der Wirklichkeit ihres Alltags. Vor allem unser Verhalten ist für viele überraschend. Es löst in ihnen ganz neue Möglichkeiten aus. Sie sind nicht mehr aggressiv, aufsässig, weil sie sich verstanden und angenommen wissen. Behandelte ich sie so wie die Erwachsenen, denen sie zu Hause oft begegnen, erlebten sie den Bruch nicht so stark. Aber warum soll ich sie drücken, ihnen Angst machen, ihnen befehlen, ohne zu begründen, über sie bestimmen, ohne sie zu fragen um ihre Überzeugung? Warum sollen wir einander mit Sie ansprechen, warum soll ich mich von ihnen distanzieren, mich *über* sie stellen durch eine elegantere Kleidung, mich auf einen Sessel setzen, wenn sie alle am Boden sitzen? Es ist kein billiges Angleichen, Anbiedern, aber vieles ist anders in meinem Verhalten, seit ich versuche, auch dem 15jährigen so zu begegnen, daß er mich nicht mehr fürchtet, sondern frei wird in meiner Nähe.

Ich verstehe, daß unser Verhalten für viele neu ist. Viele wagen es auf einmal erstaunt, selber ganz verändert mit anderen umzugehen: Begegnung passiert, Vertrauen entsteht, Freiheit, innerer Friede. Und *so* fahren sie nach Hause. Viele meinen, *alles* wäre jetzt anders: der autoritäre Vater, der lästige Bruder, die Großmutter, der Pfarrer, der Chef im Betrieb, der Lehrer... Manche möchten den Eltern voll Freude erzählen, wie schön es war. Bis hierher ging alles gut. Aber was geschieht, wenn die Eltern mit einer geringschätzenden Geste oder einem harten Wort einfach alles abtun, ausdrücken, daß sie nicht gewillt sind zu verstehen? Auf dem Hintergrund der neuen Erfahrungen beim Wochenende verwundet negatives Verhalten viel mehr als früher. Das steinerne Herz hat angefangen, menschlicher zu werden... Es braucht wohl *mehrere* Treffen, mehrere Möglichkeiten der Vertiefung, des ständig neuen Einübens, bis soviel Kraft zugeflossen ist, daß einer fähig wird, im Widerspruch zu anderen mit einer größeren Liebe zu leben.

Unsere Aufgabe ist es, zu helfen, daß allen jedesmal bewußt wird, was sie zu Hause erwartet. Es gilt, ihnen Mut zu machen für die kleinen Schritte des Voranschreitens zu einer veränderten Welt. Ich bitte sie, kleine Gruppen zu bilden, wo sie sich regelmäßig treffen und einander Kraft geben für ihr inneres Wachsen. Seit neuestem versuche ich auch, Erwachsene zu diesen Treffen miteinzuladen. Jugendliche und Erwachsene kommen so miteinander ins Gespräch, können so einander ihre Erfahrungen mitteilen, lernen, in einer neuen Weise miteinander umzugehen. Ich hoffe, daß sie so Wege finden, gemeinsam an die Veränderung dieser Welt heranzugehen.

Meditationsraum

Einen wichtigen Platz im Ablauf dieses Prozesses hat der Meditationsraum. Dorthin gehen einzelne Gruppen, wenn sie die Stille brauchen, um etwas innerlich zu verarbeiten, was im Gruppengespräch aufgebrochen ist. Dorthin gehen sie, um miteinander ganz frei und spontan zu beten. In diesem Raum feiern wir Eucharistie, hier treffen wir uns am Morgen eine halbe Stunde, hier beschließen wir auch den Tag. Aber jeder, der auf die Burg kommt, ist darin frei. Es ist ein Angebot, das jeder ganz bewußt annehmen oder ablehnen kann. Eigenartigerweise nützen viele diesen Raum. Manche bleiben lang, um miteinander zu beten. Und sie beten nicht nur still, jeder für sich allein mit „seinem" Gott, sondern sie sprechen vor den anderen aus, wofür sie danken möchten, sie sprechen aus, wer Gott für sie ist, wie sehr sie ihn suchen, wie oft sie ihm entfliehen. Und so wird einer dem anderen zur Hilfe, so teilt jeder das, was ihm geschenkt wurde, mit anderen. Seit Beginn dieses Jahres steht uns auf der Burg ein schöner Gebetsraum zur Verfügung. Aus einem Dachboden wurde durch eine Holzverkleidung mit ungehobelten Fichtenbrettern ein Raum geschaffen, der wohl in Zukunft bei allen Treffen und Kursen eine entscheidende Rolle spielen wird. Hunderte von Jugendlichen haben mitgeholfen, über S 300.000.— für diesen Raum aufzubringen.

In der Eucharistiefeier einfach führen lassen

Die Eucharistiefeier beschließt jeweils unsere Treffen. Ich staune selber über den Wandel in mir: Es gibt da keine ausgefallenen Ideen, keine schockierenden Fragen, keine mühsam vorbereiteten Texte, überhaupt keine Tendenz zum Außergewöhnlichen. Noch vor einigen Jahren ließ ich mich hetzen von einem Gag zum andern. Heute ist alles sehr natürlich. Ich lasse mich einfach führen. Ich glaube z. B. nicht, daß es Entscheidendes bringt, normales Brot statt Hostien zu verwenden. (Lenkt es nicht eher ab, weil es ungewohnt ist?) Ich sah auch zu oft, daß es der tolle Text nicht macht oder das gruppendynamische Spiel. Es war mir oft, als wollte ich damit die Zeit vertreiben, junge Menschen darüber hinwegtrösten, weil uns das Eigentliche verschlossen ist. Können wir überhaupt etwas „machen", uns selber erlösen? Das Entscheidende wird uns geschenkt! Ich habe mich entschlossen, nichts mehr zu tun, was vom Wesentlichen wegführt, was das Interesse auf Nebensächliches lenkt.

Da — sein soll jeder, ganz dabei sein, das wirklich meinen, was er sagt, das innerlich mitvollziehen, was an einfachen Zeichen gesetzt wird, wirklich aufnehmen, empfangen, was ihm geschenkt wird. Einer der fruchtbarsten Wege scheint mir darin zu liegen, möglichst vielen zu helfen, daß sie das mitteilen, aussprechen, was in ihnen vorgeht. Der Geist Gottes wirkt ja in jedem, der es zuläßt. Ich sehe eine meiner Aufgaben darin, all die Möglichkeiten zu nützen, daß wirklich einer dem andern zur Hilfe wird: Einige sprechen aus, wofür sie danken möchten, andere wieder bringen eine Bitte oder gestehen ihre Schuld. Einige geben Zeugnis von einer Erfahrung oder teilen mit, was ihnen bei der Lesung oder beim Evangelium aufgegangen ist. Manchmal sind wir alle erstaunt, was daraus entsteht. Mir ist, als würde hier ein Stück Zukunft der Kirche sichtbar. Nicht mehr der Priester allein gibt Zeugnis von seinem Glauben, sondern *jeder* gibt das an die anderen weiter, was ihm Gott schenkt. Die Gaben jedes einzelnen sind wertvoll. Es kann sein, daß Gott dem Priester durch eine 15jährige etwas Wichtiges sagen will. Und immer wieder entdecke ich erstaunt: Wenn einer sich öffnet, steht Christus in der Tür.

Beispiel Osterbegegnung

Eine unserer großen Chancen ist es, Jugendlichen Wege zu eröffnen in die offizielle Liturgie. Vorstufen braucht es für sie, Hinführung, daß sie verstehen und aktiv mitgestalten. Bereits im vergangenen Jahr versuchten wir eine *Osterbegegnung*. Hier einige Zeilen aus einem Tagebuch.

Gründonnerstag, 27. März 1975

Seit 9 Uhr vormittag sitzen wir in einem Team zusammen, um die Tage noch einmal durchzudenken. Da ist wieder dieses eigenartige Gefühl im Magen, wie so oft vor einer wichtigen Schulung: Wie werden die Tage sein?? Wird Entscheidendes aufbrechen in vielen, oder wird es eine Enttäuschung für uns alle?
Jedes Jahr ärgert mich die Osternacht, jedes Jahr bin ich traurig, weil so wenig von dem *geschieht*, wovon geredet wird. Es bedrückt mich, daß wir immer nur „so tun als ob ...". Langsam beginnt sich unser Haus zu füllen. Einige Freunde, viele neue Gesichter. 100 Burschen und Mädchen. Viele Fragen stehen zwischen uns. Ich versuche, auf die Chancen dieser Tage hinzuweisen, möchte das Beste in ihnen aufwecken.

Karfreitag, 28. März 1975

14 Uhr, Rittersaal: Stundenlang hat jede Gruppe eine Kreuzwegstation vorbereitet. Schon das Spiel der 1. Gruppe beeindruckt mich tief. Ich spüre, wie alle ganz „da" sind. Immer mehr führen uns die einzelnen Szenen in die Tiefe.
19.30 Uhr. Im Saal ist schwaches Licht. Schweigend sitzen alle auf Matratzen im Kreis um einen freien Platz in der Mitte. Eine Gruppe tritt schweigend in den Kreis. Lange knien sie in der Mitte. Mit einem Mal ein durchdringender Schrei: „Vater!" Eindringlich, meditativ ein anderer: „Vater, laß diesen Kelch an mir vorübergehen!" Ein dritter: „Nicht, wie ich will, sondern wie du willst." Ein Mädchen: „Wachet und betet . . ." Immer wieder ähnliche Worte, ruhig, eindringlich. „Ich habe erschütternd erlebt, wie sehr Christus auch Mensch ist", sagte mir nächsten Tag einer.
Dann eine Gruppe mit Kreuzesbalken. Sie werfen schweres Holz in der Mitte auf den Boden. 4 bis 5 Meter lange Balken. Dann ihr Nageln. Es zerstört uns die Stille. Spontan sagen einige von uns, was sie bei all dem empfinden. Da nimmt die Gruppe das Kreuz und legt es einfach auf die, die da am Boden sitzen. Die tragen es zuerst stumm, geduldig wie ein Tier, dann wehrt sich plötzlich einer, will es abschieben auf andere. Einer wehrt sich: „Ich hatte bisher nie ein Kreuz, ich will auch in Zukunft keines!" „Gleiches Recht für alle!", schreit ein anderer ...
Schließlich legen sie das Kreuz auf weiße Tücher in die Mitte unseres Kreises.
Dann deutende Worte von Camus, Isaias, Jesus Christus selber. „Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und stirbt ..."
Passion mit verteilten Rollen. Dann die 4. Seite der Platte „Jesus Christus Superstar". Die Musik trifft viele. Und die Dias der Altdorfer-Passion. Judas, wie er verzweifelt ringt. Der Tod Christi. Darauf ein Bitten für die ganze Welt ...
An die 30 Kerzen markieren die „Wundmale" an unserem Kreuz in der Mitte. Wir stehen im Kreis. Einige singen mehrstimmig: „O du mein Volk, was tat ich dir? Betrübt ich dich, antworte mir ..."
Schweigend bleiben viele noch lange. Einige schreiben viel in ihr Heft ...

Karsamstag, 29. März 1975
Viele mühen sich, den ganzen Tag in Schweigen zu verbringen. Nachmittag erzählen Carlo und Irmgard, zwei Studenten aus Wien, von der Situation Gefolterter heute. Die beiden arbeiten bei Amnesty International und bitten uns um Mitarbeit.
Einige beglückende, sehr tiefe Gespräche. Neubeginn. Immer wieder bin ich überrascht von der intensiven Suche, die ich bei so vielen beobachte. Voll Hoffnung bin ich für die Osternacht.
19.30 Uhr. Schweigend liegen 100 Jugendliche im finsteren Raum am Boden. Sie spielen „tot". Einzelne sagen: „Ich bin tot, weil..." Fast kommen sie damit nicht zu Ende, weil jeder immer deutlicher spürt, daß es tatsächlich so vieles in ihm gibt, was *Leben* bräuchte...
Eine Dreiviertelstunde liegen sie schon im finsteren Raum. Mitten hinein die Worte von Ezechiel — vom Totenfeld. Das Versprechen Gottes: „Du Totengebein, ihr Toten! Hört, was Gott zu euch spricht! Neuer Lebensgeist soll euch erfüllen! Ihr sollt von neuem leben! . . . Ich breche eure Gräber auf und hole euch heraus und bringe euch neuen Lebensgeist...!"
Dann das Licht der Osterkerze. Symbol für Christus, der lebt. Dreimal Alleluja, gesungen mitten hinein in die Finsternis. Ich gehe mit meinem Licht zu irgend einem der Hundert, der wie tot am Boden liegt. Ich beuge mich über ihn, berühre ihn mit meiner Hand und bitte für ihn um Leben: „Herr, ich möchte, daß er lebt! Komm, Heiliger Geist . . .!" Er richtet sich auf, ich entzünde seine Kerze. Ich spüre, daß er verstanden hat, vielleicht sogar erfahren. Er drückt mich voll Freude unbeholfen an sich und gibt das Leben weiter an einen anderen . . . Immer mehr Licht, immer mehr „Leben" . . . Wir stellen dann alle unsere brennenden Lichter rund um die Osterkerze — auf einen Ytongziegelberg. Jetzt das Alleluja von Franz Schmid, aus dem „Buch mit den sieben Siegeln". Die Freude wächst, so wie ein Feuer sich ausbreitet. Wir tanzen um das Licht. Langer Applaus für Christus, intensiver Dank.
Dann gehen wir einfach einer zum andern, um ihm die Freude mitzuteilen, auszudrücken. Wie spontan schmücken wir den Raum zur Auferstehungsmesse mit Blumen, Lichtern, farbigen Tüchern... Bei der Kommunion gibt einer dem andern Christus.
Einige bleiben die ganze Nacht wach, tanzen voll Freude, wandern um vier Uhr früh durch die verschneite Landschaft, beten in der Kapelle, erzählen einander ihr Leben . . .

Ostersonntag, 30. März 1975
In Gruppen überlegen wir mitsammen die Konsequenzen dieser Tage, dieser Erfahrungen. Wir reden über die Schwierigkeiten, die jeden zu Hause, in der Schule, am Arbeitsplatz erwarten werden. Viele fürchten ihre Eltern, daß sie alle diese Erfahrungen abtun, darüber lächeln, nicht zuhören.
Dann noch einmal Eucharistiefeier. Ostermesse. Ein nicht endenwollender Dank. Einige bleiben noch den ganzen Nachmittag, singen, helfen...

Soziales Beten

Zaghaft habe ich schon vor acht Jahren versucht, einige Jugendliche ins freie Beten zu führen. Aber es wurde nichts daraus. Schweigend saßen wir jede Woche eine Stunde zusammen. Keiner brachte ein Wort über seine Lippen. Mittlerweile gibt es Tausende von Gebetsgruppen in der ganzen Welt. Auch bei uns wird diese Form des Betens immer mehr zu einem festen Bestandteil in unseren Versuchen, Jugendlichen eine Glaubensentscheidung zu ermöglichen. Seit einem halben Jahr gibt es auf der Burg jeden Freitag das Angebot eines Gebetstreffens. Vorläufig kommen nicht besonders viele, aber manche fahren extra zu diesem Abend 200 bis 300 km mit dem Auto oder Zug, um dabeizusein. Fast bei jedem Impulstreffen biete ich als Möglichkeit „freies Beten" an. Es melden sich immer 20 bis 25 Leute. Die Form ist sehr einfach. In einer Atmosphäre gegenseitiger Annahme und herzlicher Liebe versuchen alle, von sich selber wegzudenken, sich zu lösen aus den vielfältigen Fixierungen des Alltags, um einfach einmal einen Abend lang Gott in Jesus Christus durch den Hl. Geist in den Mittelpunkt zu stellen, ihn zu preisen, anzubeten. Allein die psychische Wirkung aus dieser entstehenden Distanz zum Nur-Eigenen scheint mir höchst wertvoll. Ich sehe dieses Beten einfach als den Versuch, wirklich zu glauben, was uns Jesus über Gottes Nähe und Liebe gesagt hat. Gemeinsam versuchen wir, voll Vertrauen davon auszugehen, daß Er Hl. Geist denen geben *wird*, die Ihn darum bitten. (Vgl. Lk 11, 9—13).

Sehr vorteilhaft ist es, wenn jeweils schon eine Reihe von Erfahrenen mit dabei ist. Sie sind schon freier in dieser Form des Betens. Sie können *beginnen*, sie bieten den Neuen die Möglichkeit zu lernen. Wichtig ist es, vorher zu betonen, daß jeder wirklich frei darin ist, ob er spricht oder schweigt. Wem es geschenkt wird, daß er sich selber losläßt, der findet dabei beglückende Freiheit. Er überlegt nicht mehr, was er sagen soll, damit er in der Runde Eindruck macht. Er verliert jede Angst und folgt seiner innersten Simme. Bei all dem darf kein Leistungsdruck entstehen. Jeder darf schweigen, wann und solange er will. Manchmal wird die innere Einheit, die der Geist Gottes dabei unter den Betenden schafft, spürbar erlebt. Bedeutsam scheint mir, daß bei diesem Zusammensein jeder ernst genommen wird, jeder das beitragen kann, was eben ihm möglich ist. Die ganz persönlichen Charismen des einzelnen werden hier in den Dienst gegenseitigen inneren Wachsens gestellt. Es ist ein soziales Beten. Einer geht in seinem Beten auf den anderen ein. Loslösung von den nur eigenen Problemen und Sensibilisierung für den anderen geschieht. Auch für die Vertiefung des Glaubens im einzelnen scheint mir diese Form des Betens sehr entscheidend. Einer führt den anderen mit seinem Zeugnis zu Christus. Falsche oder einseitige Gottesbilder werden hier behutsam durch die Gruppe korrigiert.

Gebet bringt innere Heilung

Psychologen, Soziologen weisen immer wieder darauf hin, daß der Mensch von heute eine Unzahl von inneren Verwundungen mit sich herumträgt. Viele von uns wurden seit ihrer Kindheit immer wieder abgewertet, klein gemacht. Oft und oft ließen uns Menschen spüren, daß wir in ihren Augen nichts wert sind. Durch die Art, wie sie mit uns sprachen, wie sie uns gegenübertraten, verloren wir an innerer Kraft, Selbstvertrauen und Mut zum Dasein. Wir begannen, uns zu verteidigen, Mauern und allerlei Abwehrmechanismen aufzubauen. Und diese Verletzungen der Seele sind Tag und Nacht irgendwie wirksam, sie prägen all unsere Entscheidungen, all unser Sein entscheidend mit. Wir sind so oft *nicht wir selber*, sondern dauernd in Reaktion auf unsere Umgebung.

Ich kenne einige politisch sehr engagierte Jugendliche. Unter ihnen findet sich eine ganze Reihe von innerlich Schwerverletzten. Ihr Eifer für eine Veränderung der Welt und all ihrer Ungerechtigkeiten ist getrieben von einer starken Ungeduld; ja es ist, als wären sie ständig auf einem Rachefeldzug. Entsteht hier wirkliche Veränderung der Welt? Oder werden so nur wieder neue Wunden geschlagen? Es braucht für jeden den Prozeß innerer Heilung. Die Art, wie wir Jugendlichen begegnen, ist zerstörend oder heilend, baut auf oder verhindert Menschwerdung. Dies hat bedeutsame Konsequenzen für all unsere Treffen, Schulungen und Aktivitäten mit Jugendlichen. Es geht uns vor allem immer wieder darum, eine Atmosphäre des Vertrauens und der Freiheit zu schaffen.

Das soziale Beten scheint mir besonders geeignet, innere Heilung zu ermöglichen. Viele Jugendliche schreiben mir, daß sie bei diesem Beten einen nie gekannten inneren Frieden fanden, der sie tage- und wochenlang begleitete. In der Anbetung kommt es zum Loslassen aller Ängste, aller Masken, Aggressionen, Schutz- und Abwehrhaltungen, Minderwertigkeitsgefühle. Die zahlreichen negativen Erfahrungen, die unser Inneres vergiften, kommen hier in den Wirkungsbereich positiver, heilender Kräfte. Das Ureigenste, der innerste Kern des Menschen kommt mehr zum Durchbruch. Positive Grundhaltungen wie Vertrauen und Freiheit können wachsen.

Manchmal beten wir für einzelne ganz bewußt um innere Heilung. Wer dies will, kniet oder setzt sich in die Mitte des Kreises und einzelne, die in besonderer innerer Nähe zu ihm sind, knien oder stellen sich um ihn, um für ihn zu beten. Sie umgeben ihn mit soviel positiven Gedanken, Herzlichkeit und Güte, als es ihnen möglich ist. Sie machen dies im Beten auch dadurch erfahrbar, daß sie ihre Hände auf seinen Kopf oder seine Schultern legen. Die Wirkung ist oft bald sichtbar, manchmal bemerken die

einzelnen erst Tage oder Wochen später entscheidende positive Veränderungen in ihrer Art, Menschen zu begegnen oder Konflikte zu bewältigen. Bei manchen gibt es auch weiterhin depressive Phasen, aber sie fallen nicht mehr so tief. Wir stehen erst am Anfang unserer Erfahrungen. Wenn einige sich ganz tief vertrauend loslassen, werden sogar ganz neue Möglichkeiten offen. Gott gibt dann an einzelne für die Gruppe Gaben, wie sie Paulus in 1 Kor, Kap. 12–14 beschreibt. Mittlerweile gibt es bereits mehrere Gebetsgruppen in Oberösterreich, die sich wöchentlich einen Abend lang treffen.

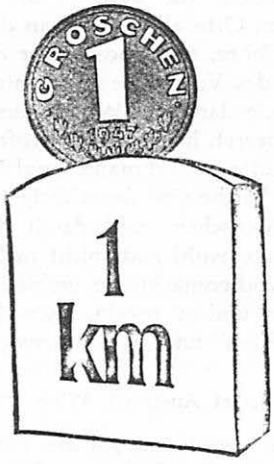
Ausblick

Dies alles ist nur ein Ausschnitt. Vieles andere mehr fordert unsere Zeit und Kraft. Bedeutende Fragen sind noch offen. Wird es uns noch besser gelingen, die Jugendlichen zu aktivieren, sie lebendig zu machen für die konkreten Gemeinden, in denen sie leben? Es fehlen uns weithin die Erwachsenen in den Pfarren, die die entstehenden Gruppen begleiten. Vieles verhungert, bleibt liegen am Weg. Eine unserer Schwierigkeiten liegt auch darin, daß wir in unserem gesellschaftspolitischen Engagement noch in den Kinderschuhen stecken. Aber es beginnt etwas zu wachsen. Das Bewußtsein der Mitverantwortung steigt.

Sind wir auf dem richtigen Weg? Viele kritisieren uns stark, spucken uns schon in die Suppe, während wir noch am Kochen sind. Tatsächlich ist nichts von dem, was wir Menschen tun, ungefährlich. Unser Mühen ist *ein* Versuch, Kirche von innen her zu erneuern. „An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen." In 10, 20 Jahren werden wir es wissen, ob die Burschen und Mädchen von heute wirklich *Glaubende* sind und fähig, mit den Priestern lebendige Gemeinden aufzubauen und ein Stück dieser Welt positiv zu verändern.

---

* Verfasser: Geb. 1939. Zwei Jahre Kaplan in einer Landpfarre, dann zwei Jahre Kaplan und Rel.-Lehrer an Gew. Berufsschulen in Steyr, anschließend drei Jahre Rel.-Lehrer an HTL und Arbeit in einem Jugendzentrum. Seit 1971 Diözesanseelsorger der Kath. Jugend/Land Oberösterreichs.



Gut heimgekommen – dankbar sein!

Für jeden unfallfrei gefahrenen Kilometer einen Groschen für ein Missionsauto!

MIVA, A-4651 Stadl-Paura, Oberösterreich
„St. Christophorus" PSK 7648.568

PAUL M. ZULEHNER

Voraussetzungen für die sonntägliche Eucharistiefeier

„Da uns die Beförderung der Ehre Gottes, und die genaueste Erfüllung derjenigen Gebote, wodurch die christkatholische Religion von ihrem heiligsten Urheber insbesondere bezeichnet ist, ungemein am Herzen liegt; so haben Wir in Erwegung verschiedentlich bereits eingeschliechener Mißbräuche, unter andern auch wahrgenommen, daß die zubeobachtende Heiligung, und Feyerung der Sonn- und gebotenen Festtage durch mehrere Wege, sonderlich von dem gemeinen Manne vernachläßiget werde." So beginnt eine Verordnung Maria Theresias für Österreich und Böhmen vom 14. Juli 1770[1]. Die Absenz vom sonntäglichen Gottesdienst der Kirche ist also auch in Österreich nicht völlig neu. Selbst in „christentümlichen Zeiten" hat es offenbar Leute gegeben, die nicht in die Kirche gingen. Unsere heutige Situation ist freilich insofern neuartig, als in den Jahren nach dem 2. Weltkrieg, noch mehr aber seit den fünfziger Jahren, auffallend rasch schließlich in der 2. Hälfte der sechziger Jahre der Kirchenbesuch stark zurückging: In Österreich um etwa ein Zehntel, in der BRD ein Vierzehntel. Das sind in absoluten Zahlen in der BRD mehr als dreieinhalb Millionen und in Österreich über siebenhunderttausend Personen weniger, die regelmäßig zur Sonntagsmesse gehen[2].

In der Verordnung Maria Theresias werden als Ursachen für die Vernachlässigung des Kirchgangs durch den „gemeinen Mann" Müßiggang und schlechte Unterrichtung im Christentum genannt und daraus die entsprechenden Konsequenzen gezogen: „Wir wollen dahero einerseits demselben die Gelegenheit zum Müßiggange, und denen hieraus entspringenden Ausschweifungen an obbesagten Tagen, so viel thunlich, benehmen, auch anderseits dasjenige ankehren, wodurch ein jeder zu besserer Unterrichtung im Christenthume, und schuldiger Andacht am Tage des Herrn, und seiner Heiligen geleitet werden möge. In Folge dessen gebieten wir hiemit alles Ernstes, daß von nun an in keinem Orte weder ein Jahr- noch Wochenmarkt an Sonn- und gebotenen Feyertagen gehalten, sondern auf den nächstvorhergehenden oder kommenden Arbeitstag versetzet werden solle ... Nebst dem wollen wir unter einem, daß künftighin nicht allein in Städten, und grossen Märkten, sondern auch in allen Pfarreyen, und Filialen, so weit es das Personale der Geistlichkeit zulassen, wie auch in denen Beneficiatkirchen, oder Kapellen, wo diese letzteren in einem Orte allein sind, an den Sonn- und gebotenen Feyertagen Nachmittags die Khristenlehre, und nach dieser die Vesper gehalten, oder der Rosenkranz gebetet werde, womit das Volk derley Tage nicht in Müßiggange, oder in Wirthshäusern zubringen möge, wie dann die Wirthshäuser fruhe sowohl als Nachmittag, währenden Gottesdienste, gesperret, hernach aber eröfnet werden sollen." Die Analyse der Ursachen fällt dem heutigen Fachmann ungleich schwerer, zumal sich mit dem gesellschaftlichen Standort der Kirche eine der wichtigsten Voraussetzungen des religiös-kirchlichen Verhaltens der Menschen (und damit des Kirchgangs) verändert hat. Dementsprechend genügt es heute wohl auch nicht mehr, während der Gottesdienste die Wirtshäuser zu schließen, Wochenmärkte zu verbieten, Vorschriften für die Ölerer und Peruckenmacher zu erlassen und zu regeln, „wie sich an den Sonn- und Feyertagen wegen schweren Fuhren zu achten" und „wie sich wegen

[1] *P. J. Riegger*, Nachtrag zum Corpus Iuris Ecclesiastici Bohemici et Austriaci, Wien 1774, 12—15.

[2] Der Rückgang des Kirchenbesuches ist je nach Diözesen sehr verschieden: An der Spitze liegen Feldkirch (— 31,4 %), Innsbruck (— 19,4 %) und Salzburg (— 18,9 %), im Mittelfeld finden wir Graz (— 12,1 %), Klagenfurt (— 10,6 %) und Wien (— 10,2 %); am geringsten ist der Rückgang in den Diözesen Linz (— 8,6 %), St. Pölten (— 7,9 %) und im Burgenland (— 7,0 %).

des Auf- und Abladen in der Postwagens Expedition zu verhalten"[3]. Die Aufgaben der folgenden Ausführungen sind damit deutlich abgesteckt: Die gegenwärtige Kirchgangssituation soll analysiert und daraus sollen situationsgerechte pastorale Anregungen für die Motivierung zur sonntäglichen Eucharistiefeier abgeleitet werden.

I. Wann Kirchgang verdunstet und wann nicht

Am Beginn der siebziger Jahre wurden in Österreich und in der BRD großangelegte Untersuchungen über das religiös-kirchliche Verhalten der Kirchenmitglieder durchgeführt[4]. Diese Untersuchungen haben eine Reihe verwandter, für unsere Fragestellung wertvoller Erkenntnisse erbracht.

1. Kirchgang und Kirchlichkeit

Kirchgang ist (nach wie vor) einer der maßgeblichen Indikatoren für die Kirchlichkeit eines Menschen, d. h. für seine Beziehung zur Kirche und seine Teilnahme an ihrem Glauben und Leben. „Auskünfte über den Kirchenbesuch und die Einstellung zur Kirche sind, wie die Vorgänge der Korrelationsanalyse zeigen, weitgehend austauschbar. Es spielt kaum eine Rolle, ob man die Frage nach dem Kirchenbesuch, die Frage nach der Bindung an die Kirche, die Frage, ob man enttäuscht ist, oder eine andere Testfrage zur Bestimmung der Kirchentreue oder Kirchenferne nimmt: gegenüber anderen Kriterien verhalten sich diese Indizes im wesentlichen gleich"[5]. Der Rückgang des Kirchenbesuchs kann damit als Hinweis auf ein Verdunsten von Kirchlichkeit insgesamt angesehen werden. Wer aufhört, regelmäßig zur Kirche zu gehen und beginnt, nur mehr unregelmäßig oder allmählich selten bzw. nie zu gehen, lockert damit seine Bindung an die Kirche. Am Ende dieser Entwicklung steht heute bei zunehmend vielen Kirchenmitgliedern der formelle Abschied von der Kirche[6].

2. Kirchgang und gesellschaftlicher Standort der Kirche

Dieses Verdunsten von Kirchlichkeit ist kein isoliertes Phänomen, sondern hat einen einflußreichen gesellschaftlichen Hintergrund. G. Schmidtchen hat diesen Background das Verhältnis zwischen „kirchlichem und gesellschaftlichem Wertsystem" genannt. Wir können auch vom gesellschaftlichen Standort der Kirche reden. Für ein besseres Verständnis dieser Zusammenhänge bieten sich wissens-soziologische Erkenntnisse an. Hier ist davon auszugehen, daß die Menschen — um sinnvoll und glücklich leben zu können —, die Grundfragen ihrer Existenz lösen müssen. Dazu zählen die Fragen nach der Beschaffung materieller Güter und ihrer Verteilung, die Fragen der Lebensweitergabe und Sexualität, der Ordnung des Zusammenlebens, der Überlieferung von erworbenem Wissensvorrat sowie schließlich die Frage nach dem umfassenden Sinn der Wirklichkeit. Die Antworten auf diese Fragen können als „Lebenswissen" beschrieben werden, das allgemein zugänglich und verbindlich ist sowie über Generationen hinweg tradiert wird. „Gesellschaft" kann mit solchem bewährten und sinnvollen „Lebenswissen" gleichgesetzt werden, während Teilbereiche dieses „Lebenswissens" als gesellschaftliche

---

[3] *Riegger*, Nachtrag, 13 f; 36—47.

[4] *G. Schmidtchen*, Zwischen Kirche und Gesellschaft, Freiburg 1972; *ders.*, Gottesdienst in einer rationalen Welt, Stuttgart/Freiburg 1973. Wie stabil ist die Kirche? hg. v. *H. Hild*, Gelnhausen/Berlin 1974. Kirche und Priester zwischen dem Auftrag Jesu und den Erwartungen der Menschen. Ergebnisse der Umfragen des Instituts für kirchliche Sozialforschung in Wien über „Religion und Kirche in Österreich" und „Priester in Österreich", bearbeitet und interpretiert von *P. M. Zulehner*, Wien 1974.

[5] *Schmidtchen*, Zwischen Kirche und Gesellschaft, 115. Diese Austauschbarkeit hat eine Grenze, indem bei jüngeren Katholiken der Kirchenbesuch die Kirchenbindung überwiegt, bei älteren Katholiken hingegen die Kirchenbindung stärker ist als der Kirchenbesuch: a. a. O. 116. — Vgl. auch Kirche und Priester, 36.

[6] Es steht fest, daß sich der Rückgang des (regelmäßigen) Kirchgangs und die Zunahme der Kirchenaustritte in den letzten Jahren sehr ähnlich entwickelt haben: *P. M. Zulehner*, Verfällt die Kirchlichkeit in Österreich? Graz 1971.

(Haupt-)Institutionen verstanden werden können (also Wirtschaft, Ehe und Familie, Politik, Bildung und Erziehung, Religion).

a) „christentümliches Lebenswissen"

Typisch für die Gesellschaft, aus der die eingangs zitierte Verordnung Maria Theresias stammte, war, daß es in dieser Gesellschaft lediglich ein einziges Lebenswissen gab und dieses zumal „christentümlich" war, d. h. aus der Tradition der christlichen Kirche entnommen wurde. Diese Gesellschaft sorgte mit allen ihr zur Verfügung stehenden Mitteln (Staat, Schule, Kirche) für die Befolgung dieses Lebenswissens und trat Vernachlässigungen und noch mehr dem Widerspruch entschieden entgegen: „Ketzerey" wurde daher als gesellschaftliche Bedrohung bewertet und „ausgerottet", der Ketzer wurde „am Leib und Leben gestrafft" bzw. er verlor „alle seine Freyheyt, so den Christen gegeben seynd"[7]. Auf diese Weise ‚produzierte' diese „christentümliche Gesellschaft" mehr oder minder „vollkirchliche Christen", damit aber auch Kirchgänger. Das Problem stellten nicht unkirchliche Menschen dar, sondern lediglich solche, die zwar ihre Christenpflichten kannten und auch anerkannten, sie aber aus Hang zum „Müßiggang" vernachlässigten.

b) Vielfalt von Lebenswissen

Heute hat sich aus vielfältigen Gründen, die hier nicht zu diskutieren sind[8], die Situation tiefgreifend verändert. Es gibt nicht mehr ein einziges, zumal christliches Lebenswissen, sondern im Raum der Gesellschaft gibt es viele davon. Das bedeutet deshalb konkret: Die grundlegenden Fragen der Menschen nach Gestaltung der Sexualität, der Beschaffung materieller Güter und ihrer Verteilung, der Ordnung des politischen Zusammenlebens, der Erziehung und Bildung sowie der umfassenden Lebensdeutung werden von verschiedenen weltanschaulichen Gruppen recht unterschiedlich beantwortet. Wie nun die deutsche Synodenumfrage ergeben hat, empfinden nicht wenige Katholiken zwischen dem Lebenswissen, das im Raum der Kirche von Christus her tradiert wird, und jenen Lebenswissen im Raum der Gesellschaft eine nicht unerhebliche teilweise Spannung/Dissonanz. Die wichtigsten Spannungsfelder sind dabei Sexualität, Autorität und Freiheit sowie gesellschaftlicher und wissenschaftlicher Fortschritt.

Für unser Thema ist aber nun von entscheidender Wichtigkeit, daß vom Ausmaß dieser Dissonanzerfahrung auch der Kirchenbesuch erheblich mitbestimmt wird: „Je stärker sich kirchliches und gesellschaftliches Wertsystem decken, desto stärker ist der Kirchenbesuch" *(Abbildung 1)*[9]. Schmidtchen deutet diesen auffälligen Zusammenhang mit der Theorie der affektiv-kognitiven Balance: Dissonanz zwischen kirchlichem und gesellschaftlichem Wertsystem (etwa in Fragen der Gestaltung der Sexualität vor oder in der Ehe, also voreheliche Sexualität, Geburtenregelung, Abtreibung, eheliche Treue, etc.) schafft Spannungen und Widersprüche für jene Personen, die beiden Systemen angehören (also Kirchenmitglieder und Bürger sind); diese Spannungen verlangen aber danach, abgebaut zu werden. Das geschieht bei vielen Menschen dadurch, daß sie sich dem stärkeren System konformistisch anpassen. Für zunehmend viele Menschen ist aber dieses stärkere System nicht die Kirche. So kommt es zu einem Abrücken von der Kirche. Die Bindung an sie wird gelockert. Die größere Distanz vermindert nicht zuletzt auch die Teilnahme am Sonntagsgottesdienst.

3. Typologien des Kirchengangverhaltens

Wir sind nunmehr in der Lage, gleichsam das Bisherige zusammenfassend, ein paar Typologien des Kirchgangverhaltens festzuhalten.

---

[7] *P. J. Riegger*, Corpus Iuris Ecclesiastici Bohemici et Austriaci, Wien 1770, 230.

[8] *P. M. Zulehner*, Säkularisierung von Gesellschaft, Person und Religion. Religion und Kirche in Österreich, Wien 1973.

[9] *Schmidtchen*, Zwischen Kirche und Gesellschaft, 68 f.

Abbildung 1: Verhältnis Kirche – Gesellschaft und Kirchgang

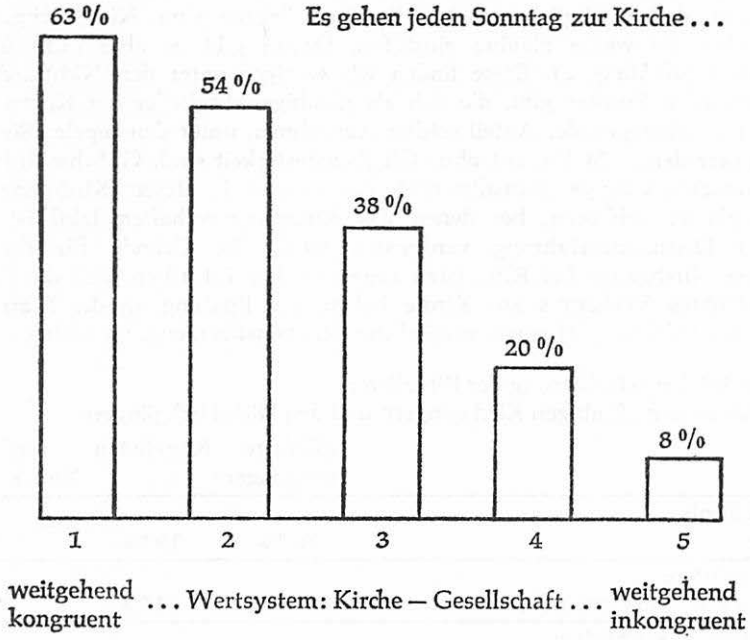
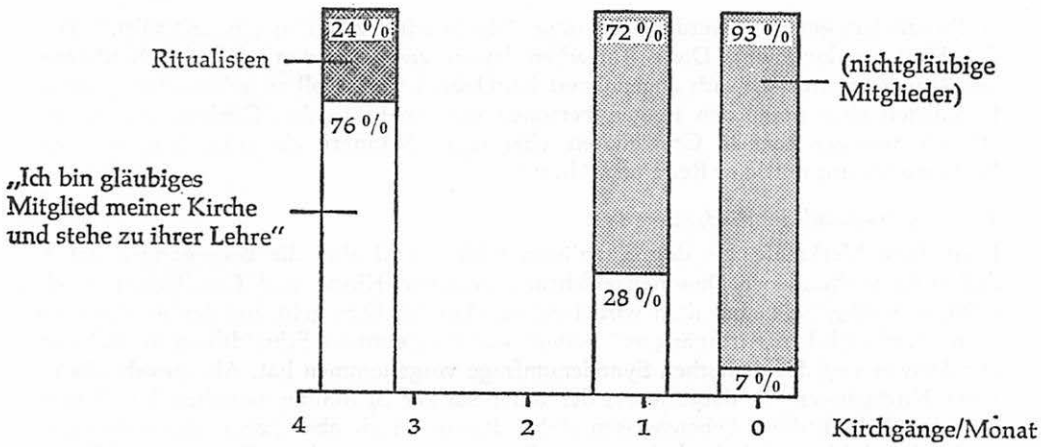


Abbildung 2: Kirchgang und Gläubigkeit



a) Häufigkeit

Zunächst läßt sich der quantitative Aspekt einer Typologie zugrunde legen. Demnach gibt es Katholiken, die jeden Sonntag, fast jeden Sonntag, ab und zu, selten oder auch nie zur Kirche gehen. Was die Katholiken unter dieser Kirchgangsfrequenz selbst verstehen, zeigt die deutsche Synodenumfrage: Jeden Sonntag bedeutet konkret 3,7 Sonntage im Monat, fast jeden Sonntag 2,8, ab und zu 1,3 Sonntage[10].

[10] A. a. O., 97.

b) Gläubigkeit

Die Kirchgangsfrequenz gibt für gewöhnlich eine relativ verläßliche Auskunft über das allgemeine Verhältnis zur Kirche sowie über die (selbsteingeschätzte) Gläubigkeit. Das bedeutet, daß Kirchgänger meist gläubige Christen sind, Nichtkirchgänger sich hingegen eher als wenig gläubig einstufen. Davon gibt es aber nicht unwichtige Ausnahmen (*Abbildung 2*). Diese finden wir weniger unter den Nichtkirchgängern, unter denen es 7 Prozent gibt, die sich als gläubige Mitglieder der Kirche ansehen. Viel größer ist hingegen der Anteil solcher Ausnahmen unter den regelmäßigen Kirchgängern, unter denen 24 Prozent ohne Glaubensfestigkeit sind. G. Schmidtchen nennt diese interessante Gruppe „Ritualisten"[11]. Wir können in diesem Kirchgangstyp jene Kirchenmitglieder erblicken, bei denen das Kirchgangsverhalten labil ist und bei wachsender Dissonanzerfahrung verdunsten wird. Die Gründe für die erhöhte Labilität des Kirchgangs bei Ritualisten liegen in den Tatsachen, daß die Ritualisten kein ungetrübtes Verhältnis zur Kirche haben, die Bindung an die Pfarrgemeinde gelockert ist (*Abbildung 3*) sowie persönliche Glaubensüberzeugung fehlt (weshalb sie

Abbildung 3: Charakterisierung der Ritualisten
im Vergleich zu den gläubigen Kirchgängern und den Nichtkirchgängern

	gläubige Kirchgänger	Ritualisten	ungläubige Nichtkirchgänger
gutes Verhältnis zur Kirche	76 %	19 %	2 %
enge oder mittlere Bindung an die Pfarrgemeinde	89 %	63 %	8 %
hat Aufgaben im kirchlichen Leben / wäre dazu bereit	40 %	26 %	8 %
gesell. und kirchl. Wertsystem weitgehend inkongruent	14 %	30 %	60 %

ja Ritualisten genannt werden, die ohne Glaubensüberzeugung am „rituellen" Tun der Kirche teilnehmen). Diese Tatsachen lassen uns vermuten, daß der Kirchgang der Ritualisten nur schwach abgepolstert ist. Dabei ist wertvoll zu sehen, daß es diese Ritualisten eher unter den jungen Personen gibt, mehr in den Dörfern und Kleinstädten, weniger aber in Großstädten, eher unter Männern als unter Frauen sowie bei Personen mit mittlerer Reife und Abitur[12].

4. „unwahrscheinliche Kirchgänger"

Eben diese Merkmale, die den Ritualisten fehlen, sind aber die Bedingungen dafür, daß trotz vorhandener Dissonanzerfahrung zwischen Kirche und Gesellschaft regelmäßiger Kirchgang beibehalten wird bzw. möglich ist. Dies geht aus der Analyse des „unwahrscheinlichen Kirchgängers" hervor, wie sie gleichfalls Schmidtchen im Rahmen der Auswertung der deutschen Synodenumfrage vorgenommen hat. Als unwahrscheinlicher Kirchgänger gilt dabei jener, der unter starker Spannung zwischen kirchlichem und gesellschaftlichem Lebenswissen steht, diesem Druck aber gegen alle statistische Wahrscheinlichkeit (sind doch unter Personen mit starker Dissonanzerfahrung lediglich 20 Prozent, mit sehr starker Spannung überhaupt nur 8 Prozent Kirchgänger: vgl. *Abbildung 1*) standhält. Der Vergleich dieser unwahrscheinlichen Kirchgänger mit jenen anderen, die unter sozialem Konformitätsdruck eben aufhören zur Kirche zu gehen, zeigt jene Bedingungen auf, die für den Kirchgang in der heutigen Gesellschaft offenbar eine maßgebliche Rolle spielen (*Abbildung 4*). Nimmt man die Differenz

[11] A. a. O., 110. [12] A. a. O., 225.

Abbildung 4: Charakterisierung der „unwahrscheinlichen Kirchgänger" im Vergleich mit den Nichtkirchgängern

	unwahrscheinliche Kirchgänger	Nichtkirchgänger	Differenz
Bindung an die Gemeinde	76 %	17 %	59
religiöse Erziehung und Praxis	71 %	22 %	49
religiöse Problematik	66 %	29 %	37
Glaube an Jesus Christus[13]	41 %	11 %	30

in den Prozentwerten als Maßstab für die Wichtigkeit der einzelnen Bedingungen, dann steht an erster Stelle die Bindung an die Gemeinde, gefolgt von religiöser Erziehung und Praxis, religiöser Problematik (im Sinn von Sensibilität für Transzendenz: über den Tod nachdenken, nicht nur für das Heute leben, sondern an die Ewigkeit denken) und schließlich persönlicher Glaubensüberzeugung. Zieht man wiederum wissenssoziologische Deutungskategorien bei, dann kann man sagen: Unter ungünstigen gesellschaftlichen Bedingungen (wie wir sie heute zum Teil bereits haben und noch mehr morgen haben werden) bleibt derjenige Kirchgänger (und damit in der Kirche glaubender Christ), dessen Kirchgang innerlich wie äußerlich plausibel ist. Innere Plausibilität (Glaubwürdigkeit, Einsichtigkeit) meint dabei, daß sein Kirchgang in einer persönlichen religiösen Sensibilität wurzelt und durch primär-religiöse Motive (Glaubensüberzeugungen) abgedeckt ist. Äußere Plausibilität besagt, daß religiöse Dauersozialisation (von der Familie hin bis zur erfahrbaren Christengemeinde) dieses sozial abweichende Verhalten trägt und bewahrt.

II. Pastorale Bemühungen um den Kirchgang

Es ist nunmehr möglich, ausgehend von der differenziert und behutsam analysierten Kirchgangssituation einige Folgerungen für das pastorale Bemühen um den Kirchgang zu ziehen.

1. Bemühen um gläubiges Christenleben

Unsere wichtigste Konsequenz besteht wohl darin, daß pastorale Bemühungen um den Kirchgang nur sehr begrenzten Erfolg haben, wenn sie sich auf den Kirchgang allein beziehen. Vielmehr muß eine Kirchgangspastoral eingebettet sein in eine umfassende Sorge um das christliche Leben insgesamt, also um gelebten Glauben, Hoffnung und Liebe. Zurecht nennt die Liturgiekonstitution des II. Vatikanum die Liturgie Quelle und Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens[14]. Aber es redet von Quelle und Höhepunkt des christlichen Lebens: Fehlt dieses, dann gibt es auch nicht Quelle und Höhepunkt.

2. typengerechtes Bemühen

Diese Hauptkonsequenz muß an Hand unserer Kirchgangstypologie weiter differenziert werden. Das Bemühen um ein christliches Leben und damit um den Kirchgang wird nämlich anders ausfallen müssen bei gläubigen Kirchgängern, anders bei den Ritualisten und wieder etwas anders bei den nichtgläubigen Nichtkirchgängern.

a) gläubige Kirchgänger: Gemeindebildung

Wie die Untersuchungsergebnisse hinlänglich aufgedeckt haben, wird der Kirchgang selbst gläubiger Kirchenmitglieder durch die erfahrbare Bindung an die Christengemeinde nachhaltig gestützt, getragen und damit vor Verfall bewahrt. Nur 10 Prozent unter ihnen haben entweder eine nur ganz lose oder überhaupt keine Gemeinde-

[13] Dieses Item stammt aus der Protestantenumfrage, in der die Analyse des unwahrscheinlichen Kirchgängers, wie sie in der Katholikenumfrage begonnen wurde, eine Fortführung fand: *Schmidtchen*, Gottesdienst, 48.

[14] Liturgiekonstitution, Nr. 10.

bindung, 54 Prozent gaben eine mittlere und 35 Prozent eine enge Bindung an. Erfahrbare Bindung zur Gemeinde meint Vielfältiges: daß man den Priester kennt[15], befreundeten Gemeindemitgliedern begegnet[16], zu einer kirchlichen Gruppe gehört oder an gemeindlich-kirchlichen Aktionen teilnimmt. Anonyme Eucharistiefeiern, zumal wenn sie die Regel sind oder gar die einzige Meßform wären, können die tragende Funktion der Gemeinde für gläubiges Christenleben und daraus erwachsende Eucharistiefeier auf die Dauer nur schwer erfüllen. Dabei ist schon mitberücksichtigt, daß das (auch theologisch erforderliche) Ausmaß der sozialen Einbindung des einzelnen Christen in seine Gemeinde recht unterschiedlich ausfallen kann[16] und sich nur relativ bestimmen läßt: Erforderlich ist nämlich jenes Ausmaß, das sowohl vom Leben und der Wirksamkeit der Gemeinde/Kirche her[17] als auch von Angewiesensein des einzelnen auf tragenden Gemeinschaftsschutz bestimmt wird. Unbeschadet dieses Prinzips über die erforderliche Integration des einzelnen in seine Gemeinde kann man P. Weß beipflichten, „daß es diese Feier einer Gemeinschaft des Glaubens nur geben kann, wenn ihr ein gemeinsames gläubiges Leben vorausgeht"[18].
An dieser Stelle wird im übrigen auch deutlich, daß unser Kirchgangsproblem auf keinen Fall auf der Ebene des Kirchengebots zur Sonntagspflicht gelöst werden kann[19]. Im allgemeinen dosieren nämlich die Katholiken ihren Kirchenbesuch in Entsprechung zu ihrer Gläubigkeit und Kirchlichkeit, die wiederum in enger Beziehung zum gesellschaftlichen Standort der Kirche stehen. Die Stellung zum kirchlichen Kirchgangsgebot ist selbst bereits ein Ausfluß der zunächst schon vorhandenen Kirchlichkeit und nicht umgekehrt[20].

b) Ritualisten: Glaubensfestigung

Zur Sorge um die Verbindung der Kirchenmitglieder mit der Kirchengemeinde und dementsprechend der Sorge um lebendige Gemeinden (!) kommt bei den Ritualisten das Ringen um deren Glaubensfestigkeit hinzu. Von einem Viertel der regelmäßigen Kirchenbesucher wissen wir, daß sie (wohl auch unter dem Randdruck der Spannung zwischen kirchlichem und gesellschaftlichem Lebenswissen) in ihrer Gläubigkeit unsicher geworden sind. Die Fundamente des christlichen Glaubens inmitten einer säkularen bzw. zum Teil säkularistischen Welt müssen also selbst bei nicht wenigen Kirchgängern gefestigt werden. In diesem Zusammenhang wird u. a. verständlich, daß Jugendliche u. a. folgende Gründe nennen, warum junge Menschen (übrigens im Durchschnitt mit 15 Jahren!) aufhören zur Kirche zu gehen: „Weil man auch ohne Messe ein guter Christ sein kann" (76 Prozent), „weil man untätiger Zuschauer ist" (67 Prozent), „weil die Messe veraltet ist" (65 Prozent), „weil man nichts hört, was für das Leben wichtig ist" (56 Prozent), „weil die Verkündigung des Gotteswortes unverständlich ist" (56 Prozent) und „man nicht zur Nächstenliebe angeleitet wird" (33 Prozent). Zumal bei den Ritualisten wird es daher darum gehen, einen Glauben zu begründen, der innerlich glaubwürdig ist, der also mit der Lebensnot des Menschen

---

[15] 40 % von Jugendklubmitgliedern in Wien gaben an, junge Leute gingen auch deshalb zur Messe, weil sie den Priester kennen: *P. M. Zulehner, R. Erhard, R. Kruspel, H. Schmidtmayr*, Jugendklubs. Ein Weg in die Zukunft, Wien 1972, 69.

[16] 43 % derselben Jugendlichen nennen als Kirchgangsmotiv das Zusammenkommen mit Freunden. Umgekehrt sagen 55 %, manche junge Menschen hören deshalb mit dem Kirchengehen auf, weil die Freunde auch nicht gehen: a. a. O., 67—71.

[17] *A. Müller*, Die spezifischen Lebensfunktionen der Pfarrei, in: Handbuch der Pastoraltheologie III (Freiburg 1968), 152 ff.

[18] *P. Wess*, Befreit von Angst und Einsamkeit, Graz 1973, 253.

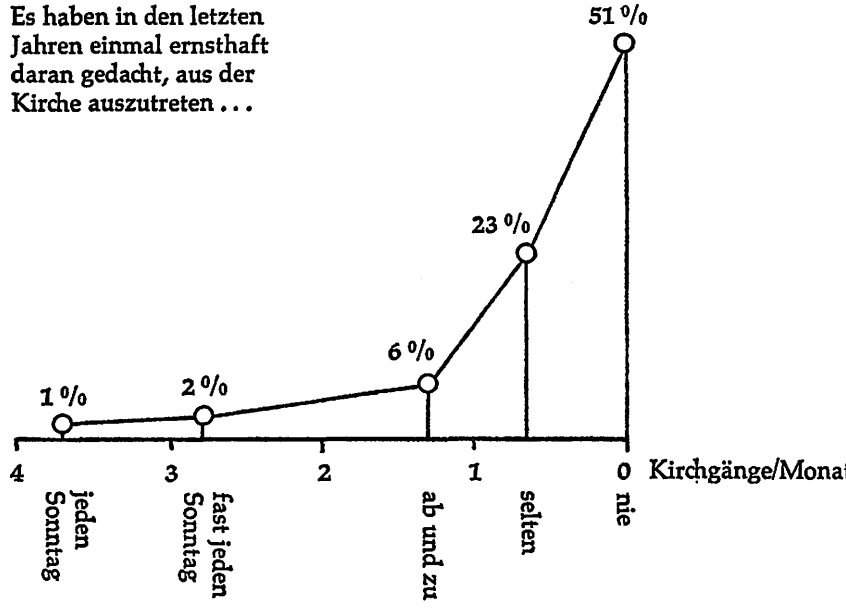
[19] Vgl. dazu *K. Rahner / W. Thüsing / E. J. Lengeling*, Eucharistiefeier der Kirche und Sonntagspflicht der Christen, in: Fragen der Kirche heute, hg. v. *A. Exeler*, Würzburg 1971, 35—49.

[20] Je unkirchlicher Personen sind, desto häufiger stimmen sie dem Satz zu: „Wenn ein Christ nicht jeden Sonntag zur Kirche geht, begeht er eine schwere Sünde"; unkirchliche Personen 59 %, kirchliche Personen 7 %. Kirche und Priester, 101.

zu tun hat, diese abwenden hilft und damit „lebensnot-wendig" ist und auch den Anforderungen heutigen Lebens, d. h. auch konkurrierendem Lebenswissen im Raum der Gesellschaft standhält. Daß der Seelsorger im Gottesdienst die Ritualisten nicht von den gläubigen Kirchgängern scheiden kann, ist eher nur von Vorteil, weil auch die gläubigen Kirchgänger von einer derartigen Glaubensbegründung Nutzen ziehen können.

c) nichtgläubige Nichtkirchgänger (Auswahlchristen[21]): Kontrasozialisation
In voller Schärfe stellt sich das pastorale Problem bei jenen Kirchenmitgliedern, die weder gläubig sind noch die Kirche besuchen, also am Glauben und Leben der Kirche kaum mehr teilnehmen. Es gibt von ihnen nicht wenige inmitten der Kirche, und es sind manche darunter, die in letzter Zeit einen Austritt aus der Kirche erwogen haben (*Abbildung 5*)[22] oder tatsächlich ausgetreten sind.

Abbildung 5: Austrittsbereitschaft vor allem bei Nichtkirchgängern vorhanden



Bei den Nichtkirchgängern fehlen offenbar alle Voraussetzungen für eine (volle) Teilnahme am Glauben und Leben der Kirche: die religiöse Erziehung und Praxis hat (in der Familie) zumeist gar nicht stattgefunden, die religiöse Sensibilität ist vielfach verschüttet, eine persönliche Glaubensüberzeugung kam nie zustande, die Bindung an die Christengemeinde wurde nach einem kurzen Intermezzo während der Volksschulzeit bald wieder gelöst. Was sich hier als pastorale Aufgabe stellt, ist nichts Geringeres als eine „Pastoral der Bekehrung" erwachsener Menschen, die zumal weithin nichtchristliches Lebenswissen bereits fest übernommen haben. Es geht somit um eine tiefgreifende Neuformung, in deren Verlauf der „alte Mensch abgelegt" und der „neue"

[21] P. M. *Zulehner*, Religion nach Wahl. Grundlegung einer Auswahlchristenpastoral, Wien 1974.
[22] *Schmidtchen*, Zwischen Kirche und Gesellschaft, 124.

an Christus orientierte Mensch, „angezogen" werden soll. Diese Konversion, die wissenssoziologisch als Transformation[23] oder Kontrasozialisation[24] bezeichnet werden kann, verlangt (ähnlich wie die Primärsozialisation im Kindesalter) nach „signifikant", also bedeutsamen anderen, die in Begegnung und Gespräch ein christliches Lebenswissen vermitteln, das von der sozialen Wirklichkeit der Kirche getragen ist und in ihr auch vom einzelnen gelebt werden kann. Es kann hierorts nicht darum gehen, über diese ersten Hinweise hinaus eine „Pastoral der Bekehrung" zu entwickeln (was ich andernorts versucht habe[25]). Hier sollte lediglich die Erkenntnis vermittelt werden, daß es enormer neuartiger pastoraler Anstrengungen bedarf, soll die Verdunstung des Kirchgangs wenigstens aufgehalten oder gar umgekehrt werden. Einerseits bedarf dafür die bisher geübte „Pastoral an schon Bekehrten" einer spürbaren Modifizierung in Richtung sowohl auf Gemeindebildung und Aktivierung dieser Gemeinden nach außen als auch auf Glaubensbegründung. Andererseits muß eben eine „Pastoral der Bekehrung" (Konversion) entwickelt werden.

Damit ist auch angedeutet, daß sich die Verdunstung von Kirchlichkeit auf vielen Bereichen des kirchlichen Lebens nicht von heute auf morgen aufhalten oder gar in ihr Gegenteil verkehren läßt. Die Ursachen liegen zu tief in der Struktur der pluralistischen Gesellschaft, auf die sich aber das pastorale Handeln der Kirche noch sehr unzulänglich eingestellt hat. Was wir vornehmlich betreiben, ist immer noch Pastoral aus der nachjosefinischen Zeit. Insofern trägt unsere veraltete Pastoral erheblich Mitschuld am Verfall der Kirchlichkeit und des Kirchgangs. Wenn wir daher sagen, daß sich der pastorale Erfolg kaum von heute auf morgen einstellen wird, dann ist auch schon mitgesagt, daß es darum geht, in weitsichtiger und geduldiger Kleinarbeit in den einzelnen Gemeinden und ihren Mitgliedern heute das zu säen, was vielleicht erst eine Kirche von morgen ernten wird.

---

[23] *P. L. Berger / T. Luckmann*, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, Frankfurt 1973, 167 ff.

[24] *P. M. Zulehner*, Kontrasozialisation, in: Jugend und Kirche 8 (1975), 14—17.

[25] *P. M. Zulehner*, Heirat, Geburt Tod. Eine Pastoral zu den Lebenswenden, Wien 1976.

ANTON NADERER

Zusammenbruch und Wiederaufbau in der Diözese Linz

Zum Gedenken an Bischof Fließer († 12. 6. 1960)*

Während die Oberdonau-Zeitung vom 2. Jänner 1945 die Worte des Führers verkündete: „1945 wird das Jahr der geschichtlichen Wende sein!", schrieb Bischof Fließer eine kurze Bemerkung in seinen Kalender, die die Lage wirklich charakterisierte: „Wohnzimmer noch unbenützbar — 2 Bomben bei Prinz** am 27. XII. 1944".

Da die geschichtliche Wende sich aber zum Schlechten neigte, rief Gauleiter Eigruber den ganzen Gau zum Volksopfer auf. Er bat Bischof Fließer in einer Unterredung, „daß sich auch die katholischen Kirchenvermögensverwaltungen, so weit es angeht, an dem ‚Volksopfer' beteiligen möchten".

Bischof Fließer erließ einen Aufruf zur Ablieferung aller schadhaften und deformierten Spinnstoffe. Der letzte Satz dieses Rundschreibens — „Auch das Wenige wird von den Sammelstellen gerne angenommen werden im Sinne des Propagandaspruches: ‚Keine Spende zu klein für eine so große Entscheidung' " —, den Bischof Fließer besser nicht geschrieben hätte, empörte einige Gläubige. Doch der Bischof rechtfertigte sich: „Da mir der Herr Gauleiter in der Seminarfrage und in der Zurücknahme von Gauverboten, die mehrere Priester getroffen hatten, wiederholt sehr entgegengekommen war, hielt ich es für angezeigt, innerhalb der eigenen Kompetenz eine Zusage zu geben."

Bei einem Fliegerangriff am 20. Jänner 1945 erlitt der Neue Dom einen Volltreffer. In einer Angriffspause überbrachte man dem Bischof in den Luftschutzkeller des Bischofhofes — Dr. Fließer ging nur ganz selten in den im Bischofhof eingerichteten Luftschutzkeller — die Nachricht vom Treffer des Domes. Nach dem Angriff eilte der besorgte Bischof sofort zum Dom, um sich an Ort und Stelle über den Schaden zu informieren. Da er sich im Geiste den Schaden schon sehr arg ausgemalt hatte, war er anfangs dankbar, daß nicht mehr passiert war. Der Bischof erklärte ab sofort die Ursulinenkirche zur Kathedralkirche der Diözese Linz.

Da Oberdonau immer mehr Kriegsland wurde, erließ Bischof Fließer am 5. April 1945 kriegsbedingte Weisungen und Vollmachten für alle Priester. Am gleichen Tage erklärte er, daß er nur im Falle einer Zwangsevakuierung Linz verlassen würde und gab für den Fall, daß Bischof und Kanzler ihre Jurisdiktion nicht ausüben können, schon zu diesem Zeitpunkt allen Domkapitularen die iurisdictio generaliter delegata für die Diözese. Am 6. April sprach Regierungspräsident Dr. Palten vor. Am nächsten Tag erließ der Bischof ein neues Rundschreiben, in dem er die Seelsorger „im eigenen Namen und über Ersuchen der Gauleitung" bat, vor allem die flüchtenden Priester aufzunehmen sowie nach Möglichkeit die Gotteshäuser für kriegsbedingte Zwecke (Lagerräume etc.) zur Verfügung zu stellen.

Während der einst die Verteidigung von Linz groß ankündigende Gauleiter Eigruber sich in den letzten Kriegstagen in die hintersten Berge zurückzog, blieb der Kapitelvikar bei seinen Diözesanen und begann, den Wiederaufbau des kirchlichen Lebens vorzubereiten. Noch vor der endgültigen Kapitulation gingen verantwortungsbewußte Menschen daran, eine neue Staats- bzw. Landesregierung aufzubauen[1]. So kamen am 5. Mai 1945 gegen 18 Uhr abends drei Sozialdemokraten, nämlich Dr. Oberhummer

---

* Dr. Josef Calasanz Fließer, seit 10. 4. 1941 Weihbischof von Linz, nach dem Tod von Bischof Johannes Maria Gföllner (3. 6. 1941) Kapitelvikar mit den Rechten eines residierenden Bischofs (seit 11. 2. 1942), wurde erst am 11. 5. 1946 zum Diözesanbischof ernannt.

** Devotionaliengeschäft neben dem Bischofshof.

[1] Am 27. April 1945 erklärte die Provisorische Staatsregierung in Wien den Anschluß Österreichs an das Deutsche Reich vom Jahre 1938 für null und nichtig. Um aber ein Rechts-

als präsumtiver Landeshauptmann, Dr. Koref als Bürgermeister von Linz und Ottenbacher als Chef der sozialdemokratischen Partei zu Bischof Fließer und baten ihn, Christlichsoziale für die Landesregierung zu nennen[2]. Dr. Fließer aber erklärte, daß er als Bischof keinen aktiven Anteil an der Regierungsbildung nehme. Der Bischof stellte auch eindeutig fest, daß er seinen Klerikern keine Erlaubnis gebe, sich an der Politik zu beteiligen, ehe er nicht mit den übrigen österreichischen Bischöfen gesprochen habe. Er forderte die Sozialdemokraten als Regierungsbildner auf, Katholiken, die ihr Vertrauen besitzen, zu nennen. Er werde dann sagen, ob die betreffenden Männer auch sein Vertrauen genießen und als Vertreter des katholischen Volksteiles gelten können. Für die genannten Herren Dr. Sternad und Dr. Zehetner gebe er diese Erklärung ab.

Die Sozialdemokraten hatten den ehrlichen Willen zum Wiederaufbau. Daher sollte aller Parteienstreit und Kulturkampf ein Ende haben[3]. So boten sie dem Bischof für die Mitarbeit des Klerus am Wiederaufbau des Vaterlandes folgende „Grundlagen für ein friedliches Zusammengehen zwischen Sozialismus und Christentum und damit für eine Koalition zwischen Schwarz und Rot" an: Matrikenführung und Schule sollten staatlich sein; die Ehe ist ein staatlicher Vertrag; keine Zahlung des Staates an die Kirche zu Kultuszwecken; Rückgabe der Güter; Wiedererrichtung einiger Mittelschulen und Einstellung des Kulturkampfes. Der Bischof präzisierte noch einmal seinen Standpunkt: Er wolle nicht Regierungsbildner sein, sondern das Zustandekommen eines christlichen Zirkels abwarten, aus dessen Mitte dann geschulte katholische Männer aktiv in Politik und Wirtschaft eingreifen, ohne hiezu vom Bischof ein Mandat erhalten zu haben. Es muß angestrebt werden, daß der Staat der Kirche Freiheit gewährt, so daß sie mit ihren eigenen Mitteln das Ziel: Durchdringung der Gesellschaft mit christlichem Geist erreichen kann. Der Weg hiezu führt vom einzelnen zum Ganzen: Christliche Menschen schaffen von selbst eine christliche Gesellschaft. Einige Tage später schrieb Bischof Fließer offiziell: „Wir dürfen wohl erwarten, daß der Kirche die Freiheit auf dem ihr zustehenden Gebiete wiedergegeben werde und daß eine friedliche Verständigung auf den gemeinsamen Interessengebieten von vornherein angestrebt werde." Er rief auch die Katholiken zum Aufbau in diesem Geiste auf. Aber wiederum stellte er klar: „Unseren Beitrag entnehmen wir nicht politischen Parteiprogrammen . . .". Auch zur ersten freien Wahl in der Zweiten Republik schrieb Bischof Fließer: „Die Parteien haben bereits ihre Programme kundgegeben und ihre Kandidatenlisten aufgestellt. Die Kirche hat daran nicht teilgenommen, hat keine der Parteien mit der Vertretung ihrer Interessen beauftragt und äußert sich . . . weder auf der Kanzel noch in der kirchlichen Presse." Wenn sich auch die Kirche ehrlich und konsequent zurückhält, so muß doch der einzelne Katholik „die Möglichkeiten ausnützen, durch seinen Stimmzettel dafür zu sorgen, daß Männer gewählt werden, die dem allgemeinen Wohl am sichersten dienen und für die Freiheit des Christentums und für die Rechte der Kirche tatkräftig eintreten werden".

Immer wieder betonte er, daß sich die Kirche aus der Parteipolitik heraushalten werde. Dies wurde so oft hervorgehoben, daß einige katholische Politiker in Oberösterreich meinten, den ehemals „Katholischen Volksverein" in eine überkonfessionelle Vereinigung umwandeln zu müssen. Dagegen aber protestierte Bischof Fließer, daß als Erbe eines ehedem „Katholischen Volksvereines" nun ein überkonfessioneller „Volksverein" weitergeführt werde.

---

chaos zu vermeiden, mußte man die meisten deutschen Rechtsvorschriften einstweilen übernehmen. Dadurch wurden fast alle deutschen Rechtsvorschriften auf dem Gebiet der Ehe und des Schulwesens übernommen.

[2] Sie baten ihn zunächst um den Prälaten von Schlierbach, Dr. Alois Wiesinger.

[3] „Damit ist auch für uns der Augenblick gekommen, den Kampf gegen den Klerus einzustellen . . ." (Tagblatt, 1. (49.) Jg., Nr. 18 vom 17. 11. 1945, 1).

Nach der erwähnten Besprechung mit dem Bischof wurde von den drei Sozialdemokraten ein Protokoll angefertigt, in dem es zum Schluß heißt, daß Bischof Fließer den Vorschlägen der Sozialisten seine Zustimmung gegeben habe und „seine Mitwirkung und die des Klerus zur Sicherung der Ernährung der Bevölkerung in Aussicht stellt". Gleich nach Kriegsende mahnte der Bischof seine Diözesanen: „Gerade in Zeiten allgemeiner Not ... muß christliche Liebe noch weiter gehen, muß verschämter Not und stummer Verzweiflung nachspüren und den Leib retten, damit die Seele nicht zugrunde gehe."

Weiters heißt es im sozialistischen Protokoll, daß die Herren Starhemberg, Revertera, Gleißner, Hammerstein, Kern als untragbar für jede demokratische Regierung anzusehen seien und der Bischof damit einverstanden sei. In einer Stellungnahme zu diesem Protokoll schrieb Bischof Fließer später: „Ich erwähnte damals schon, daß die Kirche sich von der Politik, namentlich von der Parteipolitik, wohl ferne halten werde und weigerte mich deshalb, irgendeine Person für politische Stellen namhaft zu machen, obwohl ich von Dr. Oberhummer wiederholt gebeten wurde, den Prälaten von Schlierbach zur Verfügung zu stellen. Ich habe darum niemanden abgelehnt und niemanden gefordert, sondern das als Sache der Parteien und nicht des Bischofs erklärt"[4].

Wenn also Vizekanzler Schärf behauptete, Bischof Fließer hätte bei dieser Unterredung Dr. Zehetner genannt[5], so ist dies ebenso unrichtig wie die Behauptung im sozialdemokratischen Gedächtnisprotokoll, er habe Dr. Gleißner abgelehnt. Aus anderen Eintragungen läßt sich eine sogar sehr freundliche Haltung Fließers gegenüber Dr. Gleißner ableiten[6]. Daß sich Bischof Fließer wirklich aus der offiziellen Parteipolitik herausgehalten hat, erhärtet eine weitere Eintragung: „Dr. Zehetner, Museumstraße 18, spricht vor und fragt an, ob er dem Wunsche der Sozialdemokraten gemäß an der Regierungsbildung teilnehmen soll. Ja, aber nicht in meinem Auftrag, doch erkläre ich ihm mein Vertrauen als Katholiken"[7]. Diesen Standpunkt vertrat Bischof Fließer auch offiziell. „Für die Kirche hat man es bereits aus dem Munde des Linzer Diözesanbischofs Dr. Fließer gehört, daß sie mit Parteipolitik nichts zu tun haben will ..." Nicht zuletzt wegen dieser Haltung — und sicher auch wegen der Tatsache, daß die Kirche während der NS-Zeit nicht zu den Freunden des Regimes zählte — galt der amerikanischen Besatzungsmacht die Kirche als unverdächtiger und objektiver Zeuge. Des öfteren kamen die Amerikaner in Sachen Regierungsbildung zu Bischof Fließer, um sich über die Parteien ein objektives Urteil zu holen. Am 10. Mai 1945 ließen sich zwei amerikanische Leutnants über die Kräfteverhältnisse der Parteien vor 1934 informieren und fragten auch, ob den Sozialdemokraten zu glauben sei. Außerdem erkundigten sie sich nach dem Dollfuß-Schuschnigg-Kurs. Der Bischof erklärte ihnen, daß die Kräfteverhältnisse der Parteien derzeit nicht stimmen. Vor 1934 besaß die christlichsoziale Partei die Majorität und stellte den Landeshauptmann. Den Dollfuß-Schuschnigg-Kurs hatte der Bischof als Gewaltlösung bezeichnet.

Die Offiziere erklärten, daß für die Regierungsbildung vor allem die Sozialdemokraten und die Bauernschaft ins Auge gefaßt würden. Dem hielt der Bischof entgegen, daß aller Voraussicht nach die katholische Richtung überwiegend bleiben wird. Ein Übergewicht der Sozialdemokraten würde den tatsächlichen Verhältnissen nicht gerecht. Überdies könnte die Bauernschaft sich nicht durch die Sozialdemokraten vertreten sehen. Interessant ist in diesem Zusammenhang, daß die Amerikaner, obwohl sie erst

---

[4] Schreiben Bischof Fließers an das Sekretariat der Bischofskonferenz in Wien vom 16. Juni 1949.

[5] Schärf, Adolf, Österreichs Erneuerung 1945—1955, Verlag der Wiener Volksbuchhandlung, Wien 1955, 46.

[6] „Gleißner wird innerhalb des Bauernl. zugelassen v. amerik. Offizier (von mir sehr begrüßt)." (Calendarium 13. 5. 1945).

[7] Calendarium, 4. 5. 1945.

die Sozialdemokraten heranziehen wollten, am 14. Mai weder den schon vorgeschlagenen Sozialdemokraten Dr. Oberhummer noch auch einen Vertreter der Christlichsozialen als Landeshauptmann beauftragten, sondern als Ausweg den nicht parteigebundenen Beamten, Hofrat Dr. Eigl, ermächtigten, Vorschläge zur Bildung einer Landesregierung zu machen. Den Sozialdemokraten blieb dieser Umschwung lange Zeit unerklärlich[8]. Wie richtig Bischof Fließer die politische Situation in Oberösterreich eingeschätzt hatte, zeigte die Wahl am 25. November 1945, bei der die ÖVP 29 Mandate und die SPÖ 19 Mandate im oberösterreichischen Landtag erringen konnten.

Doch Bischof Fließer ging es viel mehr um die Freiheit der Kirche und um den geistigen und materiellen Wiederaufbau der Diözese: daß die Predigten nicht mehr überwacht werden, den Priestern nicht mehr der Religionsunterricht verboten werde, die Kinderandachten wieder ungehindert durchgeführt werden können und die katholische Presse wieder frei sich entfalten könne. Die Jugend sollte weder religiösen noch sittlichen Gefährdungen ausgesetzt werden. Alle diese Anliegen unterbreitete Bischof Fließer den beiden Leutnants am 10. Mai 1945. Am 18. Mai 1945 wiederholte der Bischof seine Bitte beim Chef der amerikanischen Militärregierung, Oberst Russel A. Snook. Dazu fügte er noch die Bitte um Wiedereinführung der von den Nationalsozialisten verbotenen kirchlichen Feiertage. Am 22. Mai wurden die Feiertage von der Militärregierung auch gestattet.

Die Frage der Feiertage sollte noch viele Diskussionen mit sich bringen. Am 7. August 1945 hatte nämlich die österreichische Regierung in Wien durch das Feiertagsruhegesetz drei alte kirchliche Feiertage, Heilige Drei Könige, Peter und Paul sowie Maria Empfängnis, abgeschafft. Mitte Juni 1946 wurde diese Regelung auch in Oberösterreich eingeführt. Der damit geschaffene Gewissenskonflikt veranlaßte u. a. auch Bischof Fließer zu einem heftigen Protest. Der Bischof betonte zwar, daß er für diesmal gegen den Fehler einer erst im Anlaufen begriffenen demokratischen Gesetzesmaschine keinen öffentlichen Protest erhebe und auch den katholischen Volksteil davon abhalte. „Wer den Peterstag als kirchlichen Feiertag halten kann, ist dazu verpflichtet. Wer aber durch staatlichen Arbeitsbetrieb daran gehindert wird, ist von der Erfüllung der Feiertagspflicht... dispensiert. Ich werde aber nicht versäumen, durch eine Eingabe an die Landesregierung den Willen der katholischen Mehrheit zur Kenntnis zu bringen und Abhilfe zu fordern."

Angeregt durch den Protest des Bischofs führte auch die Katholische Männerbewegung in allen Dekanaten der Diözese Linz Vorträge, Abstimmungen und Unterschriftenaktionen durch, die überall ein Ergebnis von über 90 Prozent, meist sogar von 100 Prozent für die Wiedereinführung der drei Feiertage brachten. Als die Feiertagsfrage Ende 1947 noch immer nicht geklärt war, führte Bischof Fließer in der Silvesterpredigt aus: „Die Kirche nennt es freimütig eine Zurücksetzung Gottes und eine Geringschätzung der Offenbarung Gottes, wenn man der Kirche grundsätzlich nicht das Recht zuspricht, ihre hohen Feiertage zu bestimmen, und wenn der Staat darüber mit allen anderen Faktoren verhandelt, nur nicht mit der obersten Instanz der Kirche, als wären die Feiertage bloß eine Lohnangelegenheit und nicht auch, ja sogar in erster Linie eine Sache der Kultur, der Religionsfreiheit und eines beiderseitig verbindlichen Konkordates." Da die Frage weiterhin sehr lebhaft diskutiert wurde, nahm der Bischof in einem längeren Artikel zum ganzen Problemkreis Stellung. Da im August 1945 keine Verhandlungen mit berechtigten offiziellen Vertretern[9] der Kirche geführt wurden, ist das Gesetz der provisorischen Staatsregierung vom 7. August 1945 „ein

[8] Hindinger, Gabriele, Das Kriegsende und der Wiederaufbau demokratischer Verhältnisse in Oberösterreich im Jahre 1945, Verlag Brüder Hollinek, Wien 1968, 73.

[9] Im Jahre 1945 kam ein Parteiabkommen zustande, an dem Persönlichkeiten aus dem Wiener Klerus, aber nicht Bischöfe und schon gar nicht ein Vertreter Roms mitgewirkt haben.

offener Verstoß gegen das Konkordat und ein gewalttätiger Bruch mit der einheitlichen Tradition Österreichs". Erst am 18. November 1955 beschloß der Nationalrat, das Feiertagsruhegesetz aus dem Jahre 1945 abzuändern.

Der Bischof nahm auch die Regelung der Schulangelegenheiten in Angriff. Am 5. Mai 1945 besprachen Bischof Fließer und seine drei sozialdemokratischen Besucher: Religionsunterricht ohne Zwang, nicht zuviel konfessionelle Mittelschulen — Ursulinen, Petrinum, Kremsmünster, Missionskonvikt Schlierbach. Die kulturellen Fragen werden sich großteils nach reichseinheitlichen Richtlinien regeln müssen. Vorerst ein Mindestprogramm für das Land, alles vorbehaltlich einer späteren grundsätzlichen Ordnung seitens der zuständigen kirchlichen Oberbehörden. Soweit die Aufzeichnungen des Linzer Diözesanbischofs.

Die Schule ist staatlich. Der Religionsunterricht der Volksschule wird in den Schulräumen erteilt. Die Eltern der Kinder haben das Recht, zu wählen, ob das Kind den Religionsunterricht besucht oder nicht, es darf aber keine Pression mit dem Austritt des Kindes aus der Religionsstunde, veranlaßt durch eine schlechte Note stattfinden. Die Sozialdemokraten verlangen restlose Wiedergutmachung für die Enteignung ihres liegenden Vermögens aus dem Jahre 1934. Die Sozialdemokraten konzedieren der katholischen Kirche folgende Mittelschulen: 1. das Gymnasium Kremsmünster ob seiner Leistungen auf dem Gebiete der Wissenschaft, 2. das Petrinum zur Heranbildung eines bodenständigen Klerus, 3. das Missionsgymnasium in Schlierbach aus nationalpolitischen Erwägungen. Der Missionär hat mitgeholfen, das im Ausland tief gesunkene Ansehen unseres Volkes zu heben, 4. das Ursulinen- und Kreuzschwesterninstitut für weibliche Erziehung und als letztes das Schwesterninstitut in Vöcklabruck. Soweit der Auszug aus dem Schreiben des Herrn Vizekanzlers Dr. Schärf an Herrn Kanonikus Dr. Weinbacher vom 8. 6. 1949. In seiner Stellungnahme zu diesem Brief meinte Dr. Fließer, daß er immer wieder den provisorischen Charakter der Absprache betont habe.

Am 29. Mai 1945 versammelte sich beim Bischof der oberösterreichische Landesschulrat zu einer Besprechung über den Religionsunterricht, das Schulgebet, die konfessionellen Schulen und alle damit zusammenhängenden Fragen. Der Bischof betonte gleich zu Beginn, daß die Ergebnisse dieser Sitzung — solange er keinen Kontakt mit den übrigen österreichischen Ordinarien hätte — nur vorläufigen Charakter haben könnten. Trotzdem aber wurde der Religionsunterricht schon als relativ obligat angenommen, d. h. der Staat wird keinen Einfluß auf die Eltern hinsichtlich der Anmeldung der Kinder zum Religionsunterricht ausüben. Eine Abmeldung sei in der Volksschule vom 7. bis 15. Lebensjahre ausgeschlossen; hingegen ist eine Anmeldung jederzeit möglich. In höheren Schulen wird nach dem 14. Lebensjahr mehr Freiheit gewährt. Der Staat wünscht die Verrichtung des Schulgebetes, doch möge das Schulgebet so gestaltet sein, daß es auch von protestantischen Kindern verrichtet werden kann. In jeder Schule soll wieder ein Kreuz angebracht werden. Eröffnungs- und Schlußgottesdienst sind offiziell. Die Zahl der Religionsstunden wird geringer sein. Zur Frage der konfessionellen Schule nahm der Landesschulrat 1945 schon eine grundsätzlich wohlwollende Haltung ein. Seitens des Staates wird der Wiedererrichtung der früheren geistlichen Institute und Lehranstalten nichts in den Weg gelegt; dabei werden aber die im Jahre 1934 der Kirche übergebenen Institute der Sozialdemokraten nicht mehr beansprucht.

Im April 1950 veröffentlichte Dr. Schärf einen Artikel unter dem Titel: „Bischofsworte über Eherecht und Schule"[10]. Dabei erwähnte er neben den Absprachen von meist sozialistischen Politikern mit den Bischöfen von Salzburg und Innsbruck auch jene mit

[10] Schärf, Adolf, Bischofsworte über Eherecht und Schule, in: Die Zukunft, Sozialistische Monatsschrift für Politik und Kultur, Heft 4, Mitte April 1950, 89 f.

Bischof Fließer[11] und zitierte im wesentlichen die Aufzeichnungen aus dem sozialdemokratischen Gedächtnisprotokoll. Im Gegensatz zu Bischof Fließer vertrat dabei der Vizekanzler die Meinung, daß es am 5. Mai 1945 „keine private Unterhaltung" gewesen sei.

Worum ging es Dr. Schärf bei der ganzen Sache? „Vergleicht man das, was österreichische Bischöfe im Jahre 1945 über Eherecht und Schule erklärt haben, mit Äußerungen, die uns heute von ‚katholischer Seite' entgegentönen, dann erscheint manches befremdend... Trotzdem werden seit einigen Monaten von ‚katholischer Seite' in der Presse und sonst in der Öffentlichkeit neuerlich Forderungen erhoben, die von einem Geist getragen scheinen, der in der Vergangenheit verhängnisvoll war."

Es war noch ein langer Weg, bis am 9. Juli 1962 (BGBl. 273/1962) der Vertrag zwischen dem Heiligen Stuhl und der Republik Österreich zur Regelung der Schulfragen abgeschlossen werden konnte.

Daneben setzte sich Bischof Fließer noch sehr ein, um die geistige Hungersnot bei Priestern und Gläubigen stillen zu können, ohne die ungeheure materielle Not zu übersehen, zu deren Linderung er nach besten Kräften beitrug. Plünderungen, schwere Sittlichkeitsverbrechen und Morde nahmen überhand. Ein Gutteil dieser Taten ging auf das Konto der von den Siegern befreiten KZ-Häftlinge, über deren Treiben Dr. Kreczi berichtet: „Sie nähen ein Stück ihres gestreiften Sträflingsgewandes auf den Rücken ihrer neuen Kleidung als Ausweis und Abzeichen ihrer bevorzugten Stellung. KZler und Ausländer vor allem, vielfach bewaffnet, rauben Autos, Motorräder, Fahrräder; sie dringen in Wohnungen ein und halten sie besetzt, sie plündern und zerstören und genießen bei alledem den besonderen Schutz der Amerikaner"[12]. Der Bischof sagte daher ganz offen den amerikanischen Offizieren am 10. Mai 1945, daß nach der anfänglichen Freude über die Befreiung nun Enttäuschung Platz gegriffen habe wegen der Plünderungen. Doch die Offiziere versicherten, daß die Plünderungen seitens der Soldaten schon abgestellt seien. Was die KZler anlangt, sei zu bedenken, daß sie teilweise bewaffnet seien. Ein Vorgehen gegen sie würde zu einem blutigen Kampf und zu diplomatischen Verwicklungen führen. Auch seien gewisse Kompetenzangelegenheiten der amerikanischen Behörden noch nicht geregelt. Die KZler werden in ein gemeinsames Lager gebracht werden.

Der Bischof setzte sich auch für die unfreiwillig in das System Hineingezwungenen ein[13].

Auch die Frage der österreichischen Gefangenen, die nach Frankreich transportiert werden sollten, brachte der Bischof zur Sprache. Die Offiziere erwähnten, daß von den Alliierten beschlossen worden sei, österreichische Gefangene zum Wiederaufbau geschädigter Gebiete des Auslandes zu verwenden. Die Amerikaner mußten großes Vertrauen in die Objektivität von Bischof Dr. Fließer haben, denn am 13. Juni 1945 kamen erneut zwei amerikanische Majore, um die Meinung des Bischofs über die Fragen der österreichischen Sicherheit, Fragen des Transportes, Radio, Zeitung und der Künstler zu hören. So leistete Bischof Fließer über die amerikanische Militärregierung einen nicht unwesentlichen Beitrag zum Aufbau sicherer Verhältnisse und der demokratischen Ordnung in Oberösterreich und auch in ganz Österreich.

„Die geistige Hungersnot in Priestern und Gläubigen zu bannen, ist mir die allererste Sorge..." Darum ging Bischof Fließer gleich nach Kriegsende daran, wie die meisten

---

[11] Es fällt auf, daß die Absprachen nur mit den drei jüngsten Bischöfen geführt wurden, die alle vor 1938 noch nicht Bischöfe waren.

[12] Kreczi, Dr. Hanns, Fünf Minuten vor und nach Zwölf, in: Oberösterreichische Nachrichten, 96. Jg., Nr. 113 vom 14. 5. 1960, 15.

[13] Von Gauleiter Eigruber wurden Bedienstete des Landestheaters und anderer Institutionen gezwungenermaßen zu den Wachmannschaften des KZ Mauthausen dienstverpflichtet. Von den Amerikanern wurden diese den übrigen SS-Leuten gleichgehalten.

österreichischen Diözesen, ein eigenes Kirchenblatt herauszugeben. Nachdem die Bewilligung der Militärregierung eingeholt war, konnten zum Christkönigsfest 1945 die ersten 90.000 Exemplare des „Linzer Kirchenblattes" erscheinen. Da es seit langem die erste geistige Nahrung war, stieg die Auflagenzahl in den nächsten Wochen sehr rasch an und pendelte sich auf ca. 120.000 Exemplaren pro Woche ein — obwohl zu Beginn die allergrößten materiellen Schwierigkeiten zu überwinden waren; manchmal war z. B. der Versand durch das Fehlen der für die Verpackung notwendigen Schnüre in Frage gestellt.

Ungeduldig fragte das Linzer Volksblatt am 13. Oktober 1945: „Wann wird der Linzer Dom eröffnet?" Die Schäden am Dom waren doch größer, als es ursprünglich ausgesehen hatte, und der Wiederaufbau wird — so hieß es — infolge Arbeiter- und Materialmangels mindestens noch ein Jahr dauern. Die Dombauleitung bemühte sich gleich nach Kriegsende um die Ausbesserung der Kriegsschäden an den Gewölben und um die Einsetzung gewöhnlichen Glases anstelle der vielen zerstörten Gemäldefenster.

In einem Hirtenschreiben zum 8. Dezember 1947 teilte Bischof Fließer mit, daß im November 1947 die wesentlichen Ausbesserungen am Domgewölbe abgeschlossen und die Gemäldefenster ergänzt wurden. Er berichtete auch, daß sogar während des Krieges Galeriebrüstungen und Fialen angeliefert wurden. „Wir wollen ja ... die vordringlicheren Bauarbeiten an menschlichen Wohn- und Arbeitsstätten nicht hemmen, andererseits aber auch im rechten Verhältnis dazu unsere herrlichen Gotteshäuser nicht halbvollendet oder in ruinösem Zustand stehen und verfallen lassen."

Seit Ostern 1948 war das Gewölbe des Domes vollständig wiederhergestellt. Auch die Galeriebrüstung des Hauptschiffes war versetzt worden. Gleichzeitig wurde mit der figuralen Ausstattung des Domes begonnen und zwei Monumentalstatuen der Apostelfürsten Petrus und Paulus (von einem unbekannten Meister ungefähr aus dem Jahre 1660) im rückwärtigen Teil des Domes aufgestellt[14]. Ende 1948 wurde der Dom wieder um ein Kunstwerk reicher. Im neuen Kreuzweg, dessen Aufstellung der Bischof schon im Jahre 1943 geplant hatte, wurden die ersten zwei Stationen angebracht[15]. Der Kreuzweg soll als Diözesandenkmal für die gefallenen Krieger gelten.

Bischof Fließer setzte sich gleichfalls für die Renovierung und Aufstellung der Dreifaltigkeitssäule auf dem Linzer Hauptplatz ein.

Auch für die Rettung der im Salzstollen von Bad Aussee untergebrachten Kunstschätze verwendete sich Bischof Fließer. Leider wurden die Aktivitäten des Bischofs auf diesem Gebiet durch seine Krankheit ab 1948 stark eingeengt.

---

[14] Sie standen vorher in der Spitalkirche zu Eferding.
[15] Ein Werk des akad. Bildhauers Franz Forster in St. Florian.

PETER GRADAUER

Römische Erlässe und Entscheidungen

Priesterausbildung

Eine neue zeitgemäße Sprache ist angesichts der veränderten kulturellen und gesellschaftlichen Umwelt der Gegenwart unerläßlich. Das unterstreicht ein am 1. April 1976 im Vatikan veröffentlichtes Dokument der Kongregation für das katholische Bildungswesen. Die Schrift mit dem Titel „Die theologische Ausbildung der künftigen Priester" ist von dem Präfekten der Kongregation, Kardinal Gabriel Marie Garrone, und dem Sekretär dieses Dikasteriums, Erzbischof — nunmehr auch Kardinal — Joseph Schröffer, unterzeichnet und trägt das Datum vom 22. Februar dieses Jahres.

In dem Dokument wird ausdrücklich auf die „tiefgreifende Veränderung" der Umwelt hingewiesen. Wörtlich heißt es: „Säkularisiert und oft gleichgültig gegen religiöse Fragen, ist die heutige Welt nicht mehr im Einklang mit dem Glauben und der Verkündigung der Kirche. Folglich muß man dahin wirken, daß das Evangelium von unseren Zeitgenossen verstanden wird. Es handelt sich darum, eine für sie geeignete Sprache zu finden". Die Verwirklichung einer der „neuen kulturellen Wirklichkeit angepaßten Sprache" sei aber zu schwer und zu heikel, als daß sie individuellen Initiativen überlassen werden könnte, fügt die vatikanische Kongregation hinzu. Es sei deshalb Aufgabe der Theologie, hierzu ihren Beitrag mit „wissenschaftlicher Gründlichkeit und lehramtlicher Klarheit" zu geben. Ausdrücklich wird in dem Dokument auch auf den ökumenischen Dialog verwiesen, der, wie es heißt, „ein neues Klima in der Theologie und in der ganzen Kirche erforderlich macht".

Der folgende Teil, den „Anforderungen an die theologische Unterweisung" gewidmet, erinnert vor allem daran, daß die Theologie eine „Wissenschaft vom Glauben" ist und eben darum an die „Lehre und die im Rahmen der Kirche gelebte Erfahrung gebunden ist". Anschließend unterbreitet die Kongregation „Richtlinien für die theologische Unterweisung". Dabei wird unterschieden zwischen allgemeinen Richtlinien (z. B. hinsichtlich der theologischen Forschung in der heutigen Zeit) und speziellen Richtlinien für verschiedene theologische Disziplinen und Unterteilungen der Theologie wie Dogmatik, Moral und Pastoral. Im vierten und letzten Teil des Dokumentes weist die Kongregation schließlich auf die Pflichten der für die theologische Ausbildung verantwortlichen Lehrer hin.

Wie Kardinal Garrone am Tag der Veröffentlichung des Dokumentes gegenüber Radio Vatikan erklärte, wurde die Schrift „nicht nur erarbeitet, um gewissen Mißbräuchen zuvorzukommen", sondern die „Evolution der theologischen Studien" selber und die Entwicklung in den Wissenschaften habe ein solches Dokument notwendig gemacht. Man könne zwar nicht von einzelnen besonderen Neuerungen sprechen, aber nach seiner Überzeugung haben doch die Teile der Schrift größte Aufmerksamkeit verdient, die sich auf die heutige aktuelle Situation beziehen und in denen der Frage nachgegangen werde, unter welchen Bedingungen heute die Theologie gelehrt und wie sie im Kontext der aktuellen Wirklichkeit und neuer wissenschaftlicher Erkenntnisse vermittelt werden solle. Abschließend wies Kardinal Garrone darauf hin, daß die Schrift in Gemeinschaft und in regem Gedankenaustausch mit anerkannten Fachleuten aus verschiedenen Ländern mehrere Jahre vorbereitet wurde.

(„L' Osservatore Romano" vom 5. April 1976; Wochenausgabe in deutscher Sprache vom 9. April 1976).

Neue Kardinäle

Papst Paul VI. hat am 27. April d. J. 21 neue Kardinäle ernannt, davon zwei „in pectore", also ohne Namensnennung, von den anderen 19 Kandidaten wurden die

Namen publiziert; das Konsistorium für die Aufnahme der Kreierten in das Kardinalskollegium wurde auf den 24. Mai festgesetzt. Unter den neuen Mitgliedern des Hl. Kollegiums befinden sich folgende Erzbischöfe, die im deutschen Sprachraum näher bekannt sind: Der Apostolische Nuntius in Wien, Opilio Rossi; der Propräfekt der Kongregation für die Heiligsprechungen, Corrado Bafile, bis vor kurzem Apostolischer Nuntius in Deutschland; der Sekretär der Kongregation für das katholische Bildungswesen, Joseph Schröffer, früher Bischof von Eichstätt; der neue Primas von Ungarn, Laszlo Lekai, von Esztergom; Basil Hume von Westminster, Großbritannien.

Die 19 neuen Kardinäle, deren Namen bekannt sind, kommen aus allen Kontinenten: Vier aus Afrika, fünf aus Amerika, zwei aus Asien, sieben aus Europa und einer aus Ozeanien. Erstmals in der Geschichte erhielten einen Kardinal die Dominikanische Republik, der Senegal, Uganda und Nigeria. Mit den über 80jährigen Kardinälen, die im Konklave kein Stimmrecht mehr haben, und den beiden „in pectore" ernannten zählt das Hl. Kollegium derzeit 138 Mitglieder; unter den 70 Europäern steht Italien mit 36 Purpurträgern immer noch an einsamer Spitze, obwohl dieses Mal kein residierender italienischer Oberhirte kreiert wird. Ein einziger der neuen Kardinäle, Prälat Boleslaw Filipiak, langjähriger Dekan des Gerichtshofes der Römischen Rota, ein Pole, ist nicht Bischof, er wird erst zu seiner Kardinalskreierung die Bischofsweihe empfangen. Es ist Tradition, daß die Dekane der Rota als Kardinäle pensioniert werden. Boleslaw Filipiak ist der älteste und zählt zu den drei Kandidaten, die das 70. Lebensjahr bereits überschritten haben, der jüngste zählt 47 Jahre. Mit den Neuernennungen wird also das Kardinalskollegium neuerdings verjüngt. Vier der neuen Kardinäle sind Mitglieder religiöser Orden: Zwei Jesuiten, ein Benediktiner und ein Franziskaner.

Das seit langem erwartete Konsistorium war immer wieder verzögert worden, weil der Papst nach Ansicht best informierter Vatikanbeobachter Wert darauf legte, auch in Ländern mit heikler kirchlicher Situation Purpurträger einzusetzen und ihnen im Kardinalskollegium Sitz und Stimme zu geben. Kurzfristig hat sich nun Papst Paul VI. zur Lösung des Problems durch Ernennung zweier Kardinäle „in pectore" entschlossen. („L' Osservatore Romano" vom 28. April 1976; Wochenausgabe in deutscher Sprache vom 30. April 1976).

FERIENKURSE IM CASSIANEUM DONAUWÖRTH

Religionspädagogischer Kurs vom 2.—5. August 1976

Rahmenthema:

Welterfahrung und christliche Hoffnung

Referenten:

E. Feifel, M. Leist, G. Biemer, F. Weidmann,
J. Quadflieg, F.-W. Haack, M. Stetter

Pädagogischer Kurs vom 29.—31. Juli 1976

Themenkreise:

Der schülerorientierte Unterricht
Die sachunterrichtlichen Fächer
in Grund- und Hauptschule

Anmeldung bei Direktor Max Auer, D-8850 Donauwörth, Postf. 239

PAULUS GORDAN

Kirche in der Welt von heute

Mit seiner Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes" über die Kirche in der Welt von heute hat das zweite Vatikanische Konzil in der Tat weit prophetischer gehandelt, als es selber ahnen mochte, hierin dem Hohenpriester Kaiphas vergleichbar, der „nicht von sich aus, sondern kraft seines Amtes den prophetischen Spruch tat, wonach Jesus für das Volk sterben sollte" (vgl. Joh 11, 51). Bewußt hatte wohl den meisten Konzilsvätern das vertraute Bild der Kirche als eines statischen und staatsähnlichen Gebildes, einer „societas perfecta", vorgeschwebt, weithin als Volkskirche etabliert und durch Konkordate abgesichert, jetzt allerdings durch die geschichtlichen Umstände mehr und mehr genötigt, sich mit der umgebenden „Welt" auseinanderzusetzen, im Dialog zu stehen, auf sie Einfluß zu nehmen, von ihr Einfluß zu empfangen. Die wenigsten konnten ahnen, daß zehn Jahre später Kirche in ganz anderer Weise in der Welt von heute befindlich sein würde, viel mehr von ihr herausgefordert und betroffen, in ihre Wandlungen miteinbezogen als bisher.

Zwar bestehen fast überall noch die institutionellen Strukturen, scheint der Apparat kirchlicher Verwaltung intakt, das Netz päpstlicher Nuntiaturen und entsprechender Botschaften beim hl. Stuhl weiter gespannt denn je. Zwar hat das vergangene „Heilige Jahr" sogar den Anschein verstärkt, als sei Rom noch immer der Mittelpunkt des „corpus christianum". Doch ist unverkennbar hinter den Kulissen ein Wandel im Gange; immer weniger ähnelt die Kirche einem dem Staat oder der verfaßten Gesellschaft ebenbürtigen Partner, immer mehr findet sie zu jenen Ursprüngen zurück, die der altchristliche „Brief an Diognet" schildert, wenn er sagt, die Christen seien in der Welt wie die Seele im Leib, — ungreifbar also und doch belebend, unfaßbar und doch dem Ganzen einen Sinn gebend. Es ist aufregend, diesen Übergang von einem Aggregatzustand in einen anderen, diese Verwandlung auf offner Bühne sozusagen, über jeweils kurze Zeitabschnitte hin zu verfolgen.

Hatte das „Heilige Jahr" alle Aufmerksamkeit auf das Zentrum Rom gelenkt und dem Betrachter eine bestimmte Perspektive aufgedrängt, so gewann seither nun wieder der Alltag sein Recht. An den weltbewegenden Problemen hatten ja die Feiern in Rom nicht das mindeste geändert, das „Jahr der Versöhnung" war weltpolitisch nicht zu Buche geschlagen.

Vielmehr hatten sich die vorhandenen Spannungen indessen nur noch mehr verstärkt. Sie lassen sich unschwer auf *einen* Nenner bringen: Es ist die sich immer schärfer abzeichnende neue Heilslehre des Marxismus und die dahinter stehenden, sehr realen Mächte; er tritt freilich in vielerlei Gestalt auf, erzeugt Druck und Gegendruck, bestimmt aber letzten Endes — sei es durch Angriff, sei es durch Abwehr oder durch „Koexistenz" — die Welt- und Kirchengeschichte der Gegenwart und wohl auch noch auf längere Zeit die der Zukunft. Mehr und mehr erweist er sich als der einzig ernstzunehmende Kontrahent und Konkurrent zur christlichen Heilslehre, zudem mit dem Vorteil, noch nicht zwei Jahrtausende voller Enttäuschungen und uneingelöster Versprechungen hinter sich und eine klar umschriebene, innerzeitliche und mit allen weltlichen Mitteln durchsetzbare Zielsetzung vor sich zu haben. Auch zeichnet er sich durch eine erstaunliche Interpretations- und Integrationskraft aus: Es gibt kein Ereignis, für das er nicht eine Erklärung anzubieten, keine Bewegung, die er nicht in sein eigenes, immer breiter werdendes Strombett zu leiten vermöchte. Diese Allgegenwärtigkeit macht ihn ebenso schwer faßbar, wie sie seine Verführungskraft verstärkt. Er ist das Klima und der Hintergrund, vor dem

sich die jüngsten Ereignisse in Kirche und Welt abgespielt haben; man muß sie daher in diesem Kontext sehen, auch wenn der Zusammenhang nicht immer so offen zutage liegt wie etwa in manchen „Befreiungstheologien" Lateinamerikas, die im Grunde nichts anderes sind als der theologische Überbau, das christliche Alibi für eine marxistische Option.
Da gab es beispielsweise, gleichzeitig mit dem „Heiligen Jahr", das vielberufene und oft belächelte „Jahr der Frau", das die Vereinten Nationen ausgerufen hatten. Rom hatte eine päpstliche Kommission aus diesem Anlaß eingesetzt, die mit der schon länger bestehenden Arbeitsgruppe für Frauenfragen (in der sogar Frauen vertreten waren . . .!), zusammenarbeiten sollte. Das Ergebnis war ein umfangreiches, teilweise auch mutig abgefaßtes Dokument, das vom Papst in den Grundzügen gelobt wurde —, aber ist es damit gelungen, der Feministenbewegung mit ihren Maximalforderungen nach Abtreibung (in der Welt) und nach Priesterweihe (in der Kirche) den Stachel zu nehmen? Man muß befürchten, daß sich der Marxismus dieser Bewegung bedienen wird, um so etwas wie eine Revolution des Fünften Standes — der Frauen nämlich — voranzutreiben, nach der französischen des Dritten Standes (des Bürgertums) und der russischen des Vierten Standes (Arbeiter und Bauern). Die Chance ist groß, denn die Frauen leben in weitesten Teilen der Welt in schwerster Unterdrückung, und die Stimme des Marxismus reicht weiter und klingt schriller als die der Kirche.

In den *kommunistischen Ländern* haben sich in letzter Zeit für kirchliches Wirken keine erheblichen Freiheitsräume aufgetan, und so tritt denn auch die vielberufene „Ostpolitik des Vatikans" seither auf der Stelle. Es bedeutet nicht viel, daß Ungarn nun wieder einen Kardinalprimas hat in der Person des Erzbischofs László Lékai. In der Tschechoslowakei hat sich indessen nichts gelockert, und aus Polen vernimmt man lediglich, daß der Episkopat mutig gegen den in der neuen Verfassung postulierten Totalitätsanspruch der vom Staat verordneten marxistischen Weltanschauung protestiert habe.
Auf einem ganz anderen Schauplatz hat gleichzeitig die Sowjetunion im Verein mit dem von ihr ausgehaltenen kommunistischen Kuba der linksgerichteten Befreiungsbewegung in dem von beiden Staaten gleich weit entfernt gelegenen *Angola* zum Siege verholfen, wobei die „Führungsmacht des Westens" mit verschränkten Armen zusah. Das Beispiel könnte in Rhodesien, Südwestafrika und Südafrika Schule machen. Das Schicksal der angolanischen Kirche ist zur Zeit noch ungewiß; bisher schlechthin der Kirche Portugals und deren Bischofskonferenz eingegliedert, steht sie jetzt unter der Kongregation für die Evangelisierung der Völker („Propaganda"). Aber wie sie mit einheimischer Hierarchie und Klerus versorgt werden soll, und ob die Rückkehr oder Neuentsendung von Missionaren wieder möglich sein wird, steht noch dahin. Auch in Mozambique muß man sich nach einer neuerlichen Kampfansage des Frelimo, der regierenden Einheitspartei, um die friedliche Fortexistenz der Kirche Sorge machen.
Im „Mutterland" *Portugal* hingegen scheint der Sturm einstweilen abgeschlagen, vielleicht auf Grund geheimer Absprachen der Supermächte. Aber bisher hat, von geringfügigen Ausnahmen abgesehen, die Kirche des Landes keine Alternative zu dem sozialistischen Programm anzubieten vermocht noch sich bei der Lösung des tragischen Problems der Eingliederung von 350.000 Angola-Emigranten wirksam bewähren können, vielleicht aber doch da und dort Schlimmeres verhütet.

Die Veränderungen im Nachbarland *Spanien* seit dem Tode Francos am 20. 11. 1975 und der Thronbesteigung von König Juan Carlos lassen sich einstweilen schwer voraussehen; bisher sind sie noch nicht entscheidend gewesen. Wenn es nicht gelingt, die nach Demokratie verlangenden Oppositionsparteien zu Geduld zu mahnen und zum Vertrauen auf einen echten, wenn auch zögernden Reformwillen der Regierenden zu ermuntern, dann droht dort ein neuer Bürgerkrieg. Die Kirche, oder vielmehr:

die Hierarchie des Landes, ist gespalten und dadurch gelähmt; für Konkordatsverhandlungen, wie sie in Rom erneut angelaufen sind, ist der Augenblick nicht günstig. Das heute Verbriefte könnte morgen schon veraltet sein.
In *Italien* ist der Kommunismus im Vormarsch; seine Führer sind außerordentlich geschmeidig und dennoch zielklar. Selbst wenn sie die absolute Macht in die Hände bekämen, würden sie das kirchliche Establishment, das ja mit ihren Stimmen 1948 in der Verfassung grundgelegt worden war, nicht antasten —, einstweilen jedenfalls ... Aber niemand kann sie daran hindern, sehr glaubhaft auf das klägliche Versagen einer christlich-demokratischen Partei hinzuweisen, die, gestützt auf das Vertrauen des Vatikans und der Bischöfe, das Land dreißig Jahre lang regiert und schließlich ruiniert hat. Die Auflösung der Kammern hat Italien einstweilen von dem Albdruck und der Zerreißprobe eines Volksentscheids über die Abtreibung befreit, welches Thema freilich in den Wahlkampf eingebracht wurde.
In *Frankreich*, das einem Linksrutsch entgegenzugehen scheint, bewährt sich zur Zeit die skrupulös durchgeführte und auch von den Bischöfen voll bejahte Trennung von Staat und Kirche aufs beste. Christen finden sich in allen Lagern, es gibt sogar Priester und aktive Laien unter den Mitgliedern der kommunistischen Partei! Das soziale und humane Gewissen der Katholiken ist äußerst sensibel geworden, was sich an dem immer wieder erhobenen Protest gegen den umfangreichen Waffenhandel zeigt, den der Staat rücksichtslos betreibt. Die Kirche ist arm, aber frei.
In der *Bundesrepublik* wird wohl vor allem das indessen verabschiedete Gesetz über die Abtreibung die Bischöfe dazu veranlassen, in der gewohnten vorsichtigen Form die Wähler bei dem bevorstehenden Urnengang auf jene Parteien zu verweisen, die gegen das Gesetz gekämpft haben. Der Sozialdemokratie ist es in der Tat bei manchem guten Willen und auch bei aller Taktik einstweilen nicht gelungen, die Masse der christlichen Wähler davon zu überzeugen, daß die Interessen des Staates und des Volkes selbst dann bei ihr besser aufgehoben seien, wenn Einzelentscheidungen der Gesetzgebung nicht immer mit dem Gewissen der Gläubigen im Einklang sind, was in einer pluralistischen Gesellschaft schließlich unvermeidbar ist. Die Synode der deutschen Bistümer ist am 22. November 1975 zu Ende gegangen. Nach Meinung vieler hat es ihr an Resonanz und Durchschlagskraft gefehlt, doch wird die Zukunft erweisen müssen, ob nicht doch von ihr Anstöße zur Erneuerung des kirchlichen Lebens ausgegangen sind. Von vielen wurde die Abstinenz dieser repräsentativen Versammlung zu den Verträgen mit Polen bedauert, vor allem im katholischen Polen selbst, wo man den Vereinbarungen über ihre politische Tragweite hinaus auch gern den Sinn und Gehalt einer christlichen Versöhnung beigelegt hätte. Doch dazu fühlte sich die Synode nicht „kompetent".

Noch immer klafft die blutige Wunde von Krieg und Kriegsgefahr im *Nahen Osten*. Es ist nicht mehr nur die leidige Frage des Verhältnisses zwischen dem vom Vatikan noch immer offiziell ignorierten Staat Israel und den Palästinensern, an der sich bisher alle Beteiligten die Finger verbrannt haben. Es ist vor allem der fürchterliche Bürgerkrieg im Libanon, für Betrachter von außen in Ursprung, Verlauf und Ziel fast unverständlich, aber wohl doch nur möglich, weil verborgene Mächte das Feuer immer wieder von neuem schüren. Der Vatikan hat zweimal vergeblich Vermittlungsmissionen dorthin entsandt (Kardinal Bertoli im November 1975, Erzbischof Brini im April 1976), zumal es ja vor allem um das Los der (mehrheitlich mit Rom verbundenen) Christen des Landes geht. Außer Syrien hat bisher keine Macht es gewagt, schlichtend einzugreifen, aus Furcht, eine Kettenreaktion zu bewirken. Seltsam zu denken, daß Jahrhunderte lang das ganze Abendland bereit war, sein Blut für die Eroberung eines leeren Grabes zu vergießen, und jetzt sich niemand findet, der mit eigener Lebensgefahr dem Gemetzel von Zehntausenden seiner Glaubensbrüder Einhalt zu gebieten versucht! Merkwürdig mutet es auch an, daß gleichzeitig im libyschen

Tripolis auf Einladung und bei wohlberechneter großzügigster Gastfreundschaft von Oberst Gaddafi ein „christlich-islamisches Symposion" stattfand, das nicht nur durch zwei in das Abschlußdokument eingeschmuggelte, israelfeindliche Abschnitte, die der Vatikan post festum sich nicht zu eigen machen konnte, Schlagzeilen machte, sondern auch durch ergreifende Versöhnungsszenen zwischen islamischen und römischen Würdenträgern, während im Libanon Muslim und Christen sich gegenseitig aufs blutigste bekämpften. Man kann sich fragen, ob Zeit und Ort für dieses an sich sehr wünschenswerte Gespräch mit dem Islam günstig gewählt waren.
Über *Indochina* ist indessen der Eiserne Vorhang niedergegangen. Wie es scheint, kann sich die Kirche in beiden — bald vereinten — Vietnam bisher behaupten. Das gleiche gilt leider nicht von Kambodscha; von dort sickern Nachrichten durch, die auf ein völliges Ausrotten jeder Religion, vor allem des „kolonialistischen" Christentums, schließen lassen.
In *Lateinamerika*, dem „katholischen Kontinent" par excellence, hat eine radikale Gegenbewegung gegen den Marxismus eingesetzt. Es begann in Brasilien 1964, griff über auf Uruguay, Chile und jetzt auf Argentinien. Überall haben sich dort „katholische" Militärdiktaturen ins Regiment gesetzt, erfreulicherweise ohne kirchliche Unterstützung und Sympathien —, im Gegenteil. Wieweit der Marxismus nicht nur in den Untergrund gedrängt ist und eines Tages, verstärkt durch den Rückstau, wieder hervorbrechen wird, steht dahin, ist aber solange zu befürchten, als die krassen sozialen Gegensätze und die Ausbeutung der Ärmsten nicht abgebaut werden. Allerdings ist es reichlich naiv und bietet überdies Anlaß zu unlogischen Folgerungen, wenn der schon auf dem Konzil mehrfach hervorgetretene Bischof von Cuernavaca, Sergio Mendez Arceo, sagt: „Katholiken und Marxisten entdecken die Umwertung aller Werte durch die Seligpreisungen der Bergpredigt". Ergibt sich etwa daraus schon eine Kampfgemeinschaft von Katholiken und Marxisten?
In diesem Atemraum der Welt bewegt sich also die Kirche Christi, ihres besonderen Auftrags bewußt und dennoch an den jeweiligen Adressaten so verwiesen, daß sie seine Sprache sprechen muß, um die Botschaft auszurichten. Ob sie deshalb das Idiom „marxistisch" wird lernen müssen, so wie sie einst „platonisch" oder „aristotelisch" gelernt hat?

In dem betrachteten Zeitabschnitt gab es auf der offnen Weltbühne mit ihren Verwandlungen im Hintergrund noch eine ganze Reihe erwähnenswerter, spezifisch kirchlicher Ereignisse, die freilich alle nicht ohne Zusammenhang mit der Welt von heute stehen. So scheint es, daß die Christen, vielleicht gedrängt von der anderen Heilslehre, enger zusammenrücken. Es gab Nairobi vom 23. November bis 10. Dezember, ein ökumenisches Ereignis für die reformatorischen Kirchen untereinander, aber auch für die engere Fühlung mit der Kirche Roms. Obwohl im Afrika der Befreiungsbewegungen tagend, hat sich die Konferenz doch bemerkenswerte Zurückhaltung bei der Ideologisierung der politischen Fragen auferlegt. Es gab die Veränderung im römischen Einheitssekretariat, an dessen Spitze zwar nominell noch immer der am 20. Dezember 1975 zum Erzbischof von Utrecht ernannte Kardinal Willebrands steht, das aber interimistisch vom spanischen Bischof Torella Cascante verwaltet wird —, eine auf die Dauer unbefriedigende Lösung. Es gab das große Ereignis der Friedensbesiegelung zwischen der römisch-katholischen und der orthodoxen Kirche, bei der am gleichen Sonntag im Dezember in der Sixtinischen Kapelle und im Phanar ein Versöhnungsgottesdienst zur Erinnerung an die vor zehn Jahren erfolgte Aufhebung der gegenseitigen Bannflüche stattfand. In Rom küßte Papst Paul VI. den Fuß des höchsterstaunten Metropoliten Meliton, der den Patriarchen vertrat, — in Konstantinopel streute Kardinal Ursi von Neapel Rosen auf das Grab des Patriarchen Athenagoras und flehte den Tag herbei, an dem alle gemeinsam ihn als den „Heiligen der Einheit" anrufen könnten.

Und es gab schließlich die *Kardinalsernennungen* im April und das Konsistorium am 24. Mai, bei denen wohl endgültig das Wahlkollegium für die nächste Papstwahl konstituiert wurde. Außer dem unlösbaren Rätselraten um den einen, noch „in pectore" verbliebenen Kardinal kann man als Überraschung die Kreierung des gerade kurz zuvor ebenfalls überraschend zum Erzbischof von Westminster London ernannten Benediktinerabt Basil Hume von Ampleforth nennen, die zugleich eine ökumenische Verheißung ist, da der neue Kardinalerzbischof sehr gute Beziehungen zur anglikanischen Kirche unterhält.

Bedeutsam ist auch die Ernennung des Erzbischofs von Fortaleza, Aloisio Lorscheider, zugleich Präsident der brasilianischen Bischofskonferenz. Alle übrigen Kardinalskreierungen setzen die Tendenz fort, das „Sacro Collegio" zu internationalisieren und in ihm die Weltkirche präsent zu machen, wodurch freilich eine Art Konkurrenzunternehmen zu der einstweilen noch immer etwas konturlosen römischen Bischofssynode entsteht, die im Jahre 1977 abermals zusammentreten soll. Der Anteil der wahlberechtigten italienischen Kardinäle (unter achtzig Jahren) ist indessen auf 21 zurückgegangen und stellt für sich allein noch nicht einmal eine Sperrminorität bei der mit Zweidrittelmehrheit zu erfolgenden Papstwahl dar. Daraus jedoch zu schließen, daß der nächste Papst kein Italiener sein werde, wäre freilich voreilig. Sicher ist nur, wie eine von mir belauschte schwäbische Marktfrau während eines erregten Gesprächs mit einer anderen zu diesem Thema ziemlich wütend bemerkte: „Es wird g'wiß wieder ä Katholik" ...

Eine große, wenn auch nur verschämt eingestandene Sorge plagt den *Vatikan*: Die Geldnot. Nach dem Jahresbericht von 1975 sind die Einkünfte stark zurückgegangen; Verlustgeschäfte sowie der Wertschwund der Lira tun das Ihre, um die Not zu mehren. Es ist schwer, die Ausgaben, vor allem die Personalkosten, einzuschränken. Eine ähnliche Hiobsnachricht kommt aus den USA, die ja in diesem Jahr des zweihundertjährigen Bestehens der Union auch den Eucharistischen Weltkongreß in Philadelphia, der Geburtsstadt der amerikanischen Verfassung, zu Gast haben werden und sich — wohl vergeblich — dazu die Anwesenheit des Papstes erhoffen. Dort seien die Einnahmen für die Kirche seit einigen Jahren um die Hälfte zurückgegangen; man will sogar festgestellt haben, daß dieser Rückgang mit der Veröffentlichung von „Humanae vitae" über die Geburtenbeschränkung eingesetzt habe. So sehr ist also die Kirche mit der Welt von heute verflochten!

Kann es anders sein, soll man es sich anders wünschen? Eine Kirche, welche die Verheißung hat zu überdauern, braucht deshalb nicht nervös zu werden. Ein Papst, der das Amt des Felsenmanns als gläubigen Dienst versieht, darf und muß weiterhin, wie Papst Paul VI. es vorlebt, den Gläubigen das Gefühl jener Sicherheit vermitteln, das sich auf die Worte des Herrn stützt: „Seid getrost: Ich habe die Welt überwunden". (Joh 16, 33).

Eingesandte Werke und Schriften

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

ADAM G. / KAISER O. / KÜMMEL W. G., *Einführung in die exegetischen Methoden.* (128.) 5. neubearb. Aufl. Kaiser, München/Grünewald, Mainz 1975. Kart. DM 9.50.

ADAMS WILHELM, *Dem Herrn nachfolgen.* Eine lebensnahe Auswahl aus der „Nachfolge Christi" des Thomas von Kempen. (63.) Ars sacra, München 1975. Kart. lam. DM 3.60.

AUER ALFONS, *Utopie, Technologie, Lebensqualität.* (Theologische Meditationen, hg. v. H. Küng, 38) (67.) Benziger, Zürich 1976. Brosch. sfr 7.80.

BAKAN DAVID, *Mensch im Zwiespalt.* Psychoanalytische, soziologische und religiöse Aspekte der Anthropologie. (Gesellschaft und Theologie, Abt. Systematische Beiträge Nr. 19) (222.) Kaiser, München/Grünewald, Mainz 1976. Kart. DM 39.—.

BALTHASAR HANS URS VON u. a., *Diskussion über Hans Küngs „Christ sein".* (144.) Grünewald, Mainz 1976. Snolin DM 15.80.

BAUER GERHARD, *Christliche Hoffnung und menschlicher Fortschritt.* Die politische Theologie von J. B. Metz als theologische Begründung gesellschaftlicher Verantwortung des Christen. (XII u. 324.) Grünewald, Mainz 1976. Kart. lam. DM 42.—.

BAUMGARTNER KONRAD, *Die Seelsorge im Bistum Passau zwischen barocker Tradition, Aufklärung und Restauration.* (MThSt I/19) (XXVIII u. 571.) EOS-V., St. Ottilien 1975. Brosch.

BOERACKER H. u. a., *Bilanz der niederländischen Kirche.* Eine kritische Würdigung ihrer Theologie und Praxis. (291.) Patmos-Paperback, Düsseldorf 1976. DM 19.80.

BOFF LEONARDO, *Kleine Sakramentenlehre.* (120.) Patmos, Düsseldorf 1976. Kart. DM 8.80.

BOMMER JOSEF, *Befreiung von Schuld — Gedanken zu einer vielfältigen Buß- und Beichtpraxis.* (119.) Benziger, Zürich 1976. Kart. sfr 13.80.

BRAULIK GEORG, *Das Testament des Mose.* Das Buch Deuteronomium. (Stuttgarter Kleiner Kommentar AT 4) (84.) KBW Stuttgart 1976. Kart. DM 7.80.

BROX NORBERT, *Falsche Verfasserangaben.* Zur Erklärung der frühchristlichen Pseudepigraphie. (Stuttgarter Bibelstudien. Hg. v. Haag / Kilian / Pesch, Bd. 79.) (132.) KBW Stuttgart 1975. Kart. lam. DM 16.—.

BÜCHELE HERWIG, *Christsein im gesellschaftlichen System.* Sozialethische Reflexionen über den Zusammenhang von Glaube und sozio-ökonomischen Strukturen. (103.) Europa-V., Wien 1976.

BURGER CHRISTOPH, *Schöpfung und Versöhnung.* Studien zum liturgischen Gut im Kolosser- und Epheserbrief. (Wissenschaftl. Monographien zum Alten u. Neuen Testament, Bd. 46) (162 S., 4 Faltblätter) Neukirchener-V., Neukirchen-Vluyn 1975. Ln. DM 38.—.

CASPER BERNHARD u. a., *Jesus — Ort der Erfahrung Gottes.* (247.) Herder, Freiburg 1976. Linson DM 29.80.

CENACCHI GIUSEPPE, *Tomismo e Neotomismo a Ferrara.* (Biblioteca per la storia del Tomismo 8) (235.) Libr. edit. Vaticana 1975. Kart.

EICHINGER FRANZ. *Die Philosophie Jakob Senglers als philosophische Theologie.* Ein Beitrag zum Gespräch der Theologie mit dem spätidealistischen Denken. (Stud. z. Theologie u. Geistesgeschichte des 19. Jh., Bd. 18) (204.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1976. Kart. lam. DM 38.—.

EMMINGHAUS JOHANNES H., *Die Messe.* Wesen — Gestalt — Vollzug. (Schriften d. Pius-Parsch-Instituts Klosterneuburg, hg. v. Emminghaus/Höslinger, Bd. 1) (303 S., 3 Tafeln) Öst. Kath. Bibelwerk, Klosterneuburg 1976. Brosch. lam. S 186.—, DM 24.40.

GERINGER KARL THEODOR, *Das Recht auf Verteidigung im kanonischen Prozeß.* (Wiener Beiträge zur Theologie, Bd. 50) (115.) Dom-Verlag, Wien 1976. Kart. lam. S 165.—, DM 23.60.

GINTERS RUDOLF, *Die Ausdruckshandlung.* Eine Untersuchung ihrer sittlichen Bedeutsamkeit. (Moraltheologische Studien, hg. v. B. Schüller, Bd. 4) (120.) Patmos, Düsseldorf 1976. Kart. DM 25.80.

GLÖCKNER RICHARD, *Die Verkündigung des Heils beim Evangelisten Lukas.* (Walberberger Studien. Theol. Reihe, Bd. 9) (XXII u. 246.) Grünewald, Mainz o. J. Snolin.

GROM BERNHARD, *Methoden für Religionsunterricht, Jugendarbeit und Erwachsenenbildung.* (262.) Patmos, Düsseldorf/Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1976. Kart. DM 22.80.

HUNGS FRANZ-JOSEF, *Theologische Erwachsenenbildung als Lernprozeß.* Didaktische Grundlegung. (139.) Grünewald, Mainz 1976. Brosch. DM 19.50.

JORISSEN INGRID / MEYER HANS BERNHARD, *Freiheit — wovon? wozu?* (182.) Tyrolia, Innsbruck 1976. Snolin S 98.—, DM 14.80.

JÜNGEL EBERHARD, *Gott — für den ganzen Menschen.* (Theologische Meditationen, hg. v. H. Küng, 39) (64.) Benziger, Zürich 1976. Brosch. sfr 7.80.

KAMPE WALTHER, *Einführung in das neue Meßbuch.* (80.) Knecht, Frankfurt/M. 1976. Snolin DM 9.80.

KAMPHAUS F. / METZ J. B. / ZENGER E., *Gott der Lebenden und der Toten.* Drei Ansprachen. (48.) Grünewald, Mainz 1976. Kart.

KARRER OTTO, *Streiflichter.* Aus Briefen an mich 1933—1975. (192.) Knecht, Frankfurt/M./Evang. Verlagswerk, Stuttgart 1976. Efalin DM 22.—.

KEMMER ALFONS, *Das Neue Testament.* Eine Einführung für Laien. Wie man die Bibel besser versteht. (240.) Herderbücherei Bd. 562) Freiburg 1976. Kart. lam. DM 7.90.

KERN WALTER, *Alter Glaube in neuer Freiheit.* Ansprachen und Vorträge. (154.) Tyrolia, Innsbruck 1976. Snolin S 98.—, DM 14.80.

KREUZER GEORG, *Die Honoriusfrage im Mittelalter und in der Neuzeit.* (Päpste u. Papsttum, hg. v. G. Denzler, Bd. 8) (XI u. 260.) Hiersemann, Stuttgart 1975. Ln. DM 120.—.

KÜNG HANS, *Was ist Firmung?* (Theologische Meditationen, 40) (52.) Benziger, Zürich 1976. Brosch. sfr 7.80.

LAPAUW CAMILLUS, *Christliche Tiefenmeditation.* (31.) Ars Sacra, München 1974. Kart. lam. DM 2.—.

LAPIDE PINCHAS E., *Hebräisch in den Kirchen.* (Forschungen zum jüdisch-christlichen Dialog, hg. v. Aschkenasy/Kremers, Bd. 1) (231.) Neukirchener-V., Neukirchen-Vluyn 1976. Paperback DM 48.—.

LEHMANN KARL, *Jesus Christus unsere Hoffnung.* Meditationen. (96.) Herder, Freiburg 1976. Kart. lam. DM 9.80.

LEONHARDT HILDEGARD, *Eucharistie und Buße.* (47.) Auer, Donauwörth 1976. Geh. DM 3.—.

LIPPERT PETER, *Der Mensch Job redet mit Gott.* (303.) Neuaufl. Ars Sacra München o. J. Ln. DM 19.20.

LOTZ JOHANNES B., *Tod als Vollendung.* Von der Kunst und Gnade des Sterbens. (139.) Knecht, Frankfurt/M. 1976. Linson DM 16.80.

MÜHRING MARIANNE, *Theologisches Ordensseminar. Arbeitsmappe 1:* Umgang mit der Hl. Schrift u. Lebensbetrachtung. Ein Weg zur Erneuerung. (72 S., 6 Fotos); *Arbeitsmappe 2:* Information bewirkt Formation. Aktivierung des Glaubens. Anfangen, wo der andere steht. (81 S., 5 Beil., 4 Fotos) Butzon & Bercker, Kevelaer 1976. DM 14.80 bzw. 16.80.

MUSSNER FRANZ, *Theologie der Freiheit nach Paulus.* (Quaest, disp., hg. v. K. Rahner/H. Schlier Bd. 75) (83.) Herder, Freiburg 1976. Kart. lam. DM 12.80.

NEUMANN JOHANNES, *Menschenrechte — auch in der Kirche?* (200.) Benziger, Zürich 1976. Kart. sfr 14.80.

PAUL EUGEN, *Matthias Scheeben.* (Wegbereiter heutiger Theologie, hg. v. Fries/Finsterhölzl) (387.) Styria, Graz 1976. Ln. S 240.—, DM 35.—.

PETERS TIEMO RAINER, *Die Präsenz des Politischen in der Theologie Dietrich Bonhoeffers.* Eine historische Untersuchung in systematischer Absicht. (Gesellschaft und Theologie. Abt.: Systematische Beiträge Nr. 18) (224.) Kaiser, München/Grünewald, Mainz 1976. Kart. DM 25.—.

PEUKERT HELMUT, *Wissenschaftstheorie — Handlungstheorie — Fundamentale Theologie.* Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung. (367.) Patmos-Paperback. Düsseldorf 1976. Brosch. DM 28.80.

ROSSMANN HERIBERT, *Die Geschichte der Kartause Aggsbach bei Melk in Niederösterreich,* 2 Bde. (Analecta Cartusiana, ed. James Hogg 29/30) (465.) Inst. f. engl. Sprache u. Literatur, Universität Salzburg 1976. Kart.

ROTTER HANS, *Konflikte um das Leben.* (93.) Tyrolia, Innsbruck 1976. Snolin, S 88.—, DM 12.80.

SAYER JOSEF, *Sozialer Wandel in der Kirche.* Eine empirische Untersuchung zur Sozialisation beim Priesterberuf. (313.) Patmos-Paperback, Düsseldorf 1976. DM 28.80.

SCHELKLE KARL HERMANN, *Theologie des Neuen Testaments.* IV/2: Jüngergemeinde und Kirche. (208.) Patmos, Düsseldorf 1976. Snolin DM 32.80.

SCHLIER PAULA, *Die letzte Weltennacht.* Schauungen zur Apokalypse. (307.) Miriam-V., Jestetten 1976. Kunstleder DM 24.80.

SCHNEIDER JAN HEINER, *Schule — Kirche — Seelsorge.* Schulbezogene Arbeit der Kirchen im Übergang. (183.) Patmos, Düsseldorf 1976. Kart. DM 15.—.

SCHWAGER RAYMUND, *Glaube, der die Welt verwandelt.* (176.) Grünewald, Mainz 1976. Brosch.

SIRCH BERNHARD, *Der Ursprung der bischöflichen Mitra und päpstlichen Tiara.* (Kirchengeschichtliche Quellen und Studien, Bd. 8) (XI u. 212 S., 133 Abb.) EOS-V., St. Ottilien 1975. Kunstleder DM 68.—.

STACHEL GÜNTER, *Die Religionsstunde — beobachtet und analysiert.* Eine Untersuchung zur Praxis des Religionsunterrichts. (RP — Theorie und Praxis 31, hg. v. Stachel/Feifel/Paul) (251.) Benziger, Einsiedeln 1976. Kart. lam. DM/sfr 29.80.

STEGGINK OTGER, *Erfahrung und Realismus bei Teresa von Avila und Johannes vom Kreuz.* (206.) Patmos, Düseldorf 1976. Kart. DM 19.80.

STEINER JOSEF, *Liturgiereform in der Aufklärungszeit.* Eine Darstellung am Beispiel Vitus Anton Winters. (FreibThSt., hg. v. Bäumer/Deissler/Riedlinger, Bd. 100) (261.)

Herder, Freiburg 1976. Kart. lam. DM 48.—.
STUDIA GNESNENSIA I. Bd. (387.) Gniezno 1975.
STURMBERGER HANS, *Adam Graf Herberstorff.* Herrschaft und Freiheit im konfessionellen Zeitalter. (518 S., 17 Bildtafeln) Verlag für Geschichte und Politik, Wien 1976. Ln. S 380.—.
VASSALLI GIOVANNI, *Religion — glaubwürdig.* Das Problem der Glaubwürdigkeit des Religiösen bei Oberstufenschülern. (Stud. z. prakt. Theol., hg. v. Feifel/Paul/Stachel, Bd. 10) (212.) Benziger, Einsiedeln 1976. Kart. lam. DM/sfr 25.80.
VÖGTLE ANTON, *Was Ostern bedeutet.* Meditation zu Matthäus 28, 16—20. (107.) Herder, Freiburg 1976. Kart. lam. DM 10.80.
WINDHORST CHRISTOF, *Täuferisches Taufverständnis.* Balthasar Hubmaiers Lehre zwischen traditioneller und reformatorischer Theologie. (Studies in Medieval and Reformation thought XVI) (XII u. 283.) Brill, Leiden 1976. Ln. Gld. 88.—.
ZIRKER LEO, *Leben im Dialog.* Perspektiven für ein zeitgemäßes Priesterbild. (214.) Grünewald, Mainz 1976. Kart. lam. DM 24.50.
ZWERGEL HERBERT A., *Religiöse Erziehung und Entwicklung der Persönlichkeit.* Psychologischer Leitfaden für Religionslehrer und Praktische Theologen. (RP — Theorie u. Praxis 33, hg. v. Stachel/Feifel/Paul) (93.) Benziger, Einsiedeln 1976. Kart. lam. DM/sfr 17.80.

HERAUSGEBER

BAUMGARTNER JAKOB, *Gläubiger Umgang mit der Welt.* Die Segnungen der Kirche. (Pastoralliturgische Reihe) (144.) Benziger, Zürich/Herder, Freiburg 1976. Kart. lam. DM 21.—.
BEFFART FRANZ, *Geschlechtserziehung interdisziplinär.* Grundlegende Informationen für Lehrer. (170.) Patmos, Düsseldorf 1976. Kart. DM 12.80.
BLASIG WINFRIED, *Die Botschaft heute.* Kontexte zum Evangelium. Erscheint monatlich. Bergmoser + Höller, Aachen. DM 6.—.
BLEISTEIN ROMAN, *Kirchliche Jugendarbeit.* Angebot oder Anbiederung? (Schriften der Kath. Akademie in Bayern, hg. v. F. Henrich) (112.) Patmos-Paperback, Düsseldorf 1976. DM 12.80.
BSTEH ANDREAS, *Universales Christentum angesichts einer pluralen Welt.* (Beiträge zur Religionstheologie, hg. v. Bsteh/Riedl/Vorbichler) (126.) St. Gabriel, Mödling 1976. Kart. lam. S 96.—.
CASPER BERNHARD, *Des Menschen Frage nach Gott.* (Theologie interdisziplinär, Bd. 1) (192.) Auer, Donauwörth 1976. Kart. lam. DM 16.80.
DYER GEORGE J., *Ein katholischer Katechismus.* (343.) Kösel, München 1976. Ln. DM 25.—.
FIEDLER PETER / ZELLER DIETER, *Gegenwart und kommendes Reich.* (Stuttgarter Biblische Beiträge) (189.) KBW Stuttgart 1975. Kart. DM 42.—.
FORSTER KARL, *Vergebung — Versöhnung — Friede.* (Theologie interdisziplinär, Bd. 2) (127.) Auer, Donauwörth 1976. Kart. lam. DM 12.80.
HERDER, *175 Jahre.* Kleines Alphabet einer Verlagsarbeit. (140.) Freiburg 1976. Kart. lam.
KAHLEFELD H. / KNOCH O., *Episteln und Evangelien.* Auslegung und Verkündigung. Ergänzungsbände. II. Ehe und Familie. (VIII u. 127.) Knecht, Frankfurt/M./KBW, Stuttgart 1976. Efalin DM 15.50.
KALTEYER ANTON, *Katechese in der Gemeinde.* Glaubensbegleitung von Erwachsenen. (83.) Knecht, Frankfurt/M. 1976. Snolin DM 12.—.
KONSTROFFER KLAUS, *Die Antwort leben.* Beispiele aus der kirchlichen Jugendarbeit. (210 S., 8 Farbtafeln, Illustrationen) Herder, Wien 1976. S 85.—, DM/sfr 13.10.
LITURGISCHE INSTITUTE SALZBURG, TRIER, ZÜRICH, *Die Feier der Trauung.* Ausgabe für Brautleute und Gemeinde. (64.) Benziger, Zürich/Herder, Freiburg o. J. Kart. lam. DM 3.80.
PERL CARL JOHANN, *Aurelius Augustinus.* Die Retractationen in zwei Büchern. (XV u. 241.) Schöningh, Paderborn 1976. Ln. DM 24.—.
PROBST MANFRED / RICHTER KLEMENS, *Heilssorge für die Kranken.* Und Hilfen zur Erneuerung eines mißverstandenen Sakraments. (Pastoralliturgische Reihe) (158.) Herder, Freiburg/Benziger, Zürich 1975. Kart. lam. DM 19.50.
RAGUER HILARIO y otros, *23 Institutos* religiosos hoy. (espiritualidad y testimonio) Libro conmemorativo del XXV Año Santo 1975. (541.) Editorial E. P. E. S. A., Madrid 1974.
RENGSTORF KARL HEINRICH, *A complete Concordance to Flavius Josephus.* Vol. I: A—Δ (XXVII u. 546.) Brill, Leiden 1973. Ln. Gld. 580.—.
WIENER JOSEF / ERHARTER HELMUT, *Jugendpastoral-Aufgabe der gesamten Kirche.* Grundlagen — Modelle — Leitlinien (143.) Herder, Wien 1976. Paperback S 113.—, DM 18.—.

BUCHBESPRECHUNGEN

PHILOSOPHIE

TENZLER JOHANNES, *Selbstfindung und Gotteserfahrung.* Die Persönlichkeit C. G. Jungs und ihr zentraler Niederschlag in seiner „Komplexen Psychologie". (Abh. zur Phil., Psychol., Soziol. der Religion und Ökumene. Hg. v. J. Hasenfuß. NF 31) (400.) Schöningh, Paderborn 1975. Kart. DM 38.—.

Zum 100. Geburtstag des „Schweizer Seelenarztes" ist dieses Buch eine würdige Festgabe. Mit feinem Einfühlungsvermögen analysiert T. Persönlichkeit und Werk von C. G. Jung und unterzieht sie zugleich einer

eingehenden und sachlichen Kritik. Dabei sucht er das Verständnis für die Persönlichkeit des „Weisen vom Züricher See" aus seinem biologischen, psychologischen und religiösen Erbe zu vertiefen und die Ergebnisse der „Komplexen Psychologie" weiter zu erhellen, indem er sie in Kontrast bringt zur Gedankenwelt der christlichen Mystiker, wie Augustinus, Theresia von Avila, Johannes v. Kreuz, Nikolaus von der Flüe, Marie Noël.

Im Mittelpunkt der ganzen Untersuchung steht der Gottesgedanke. Der Grundmangel an Jungs Gottesbild liegt nach T. darin, daß dessen Gottesvorstellung als Folge seiner rein empiristischen Einstellung ein Produkt seiner eigenen Psyche ist; daraus ergibt sich ein archaisches Gottesbild, nach dem Gott nichts anderes bedeutet, als eine „übermächtige Gewalt in unserem Leben", in der Gutes und Böses vereint sind. Es fehlt Jung „das personal-dialogische Glaubensverhältnis zum Gott der christlichen Botschaft" (263); darum kann sich bei ihm nur „eine adialogische und d. h. folgerichtig apersonale Form von Religiosität" ergeben (198).

Trotz dieser und anderer Mängel im Gottesbild Jungs will T. der „Komplexen Psychologie" nicht jedes Verdienst hinsichtlich der Theologie absprechen. Sie hat der Theologie „nicht nur eine Fülle unschätzbarer Anstöße und damit Untersuchungsmaterial für Jahrzehnte vermittelt, sondern auch der religiösen Praxis und der Pastoral höchst bedenkenswerte Anregungen gegeben, die für die Zukunft des Christentums nicht ohne Bedeutung sind" (376). So hat Jung das auch in religiöser Hinsicht wichtige „Ineinanderspiel von Intuition, Emotion und Imagination" (377) klargelegt und die „Ureinstellung des Menschen auf Gott" aufgezeigt, die sich in „archetypisch-archaischen Gottesbildern von numinoser Wucht niederschlägt" (379), wobei diese „Ureinstellung" allerdings in christlicher Sicht zu korrigieren ist. Ferner hat Jung auf das „innere Erlebnis, in einem umfänglicheren Zusammenhang zu stehen", hingewiesen, das den „endo-psychischen Anknüpfungspunkt für den christlichen Glaubensdialog bildet" (380). Ebenso ist es ein Verdienst Jungs, die „personale Kardia", d. h. „Mittelpunkt und Quelle des geistigen Lebens mit seinem Denken, Wollen und Fühlen" freigelegt zu haben, „an die Gott sich wendet, in der das religiöse Leben wurzelt, die die sittliche Handlung bestimmt" (381); schließlich sind auch Jungs Entdeckungen auf dem Gebiet der „naturalen Mystik ... für den christlichen Theologen von allergrößter Bedeutung" (382).

So ist das Buch, trotz der vielfach hohen wissenschaftlichen Sprache, der sich T. bedient, nicht nur für den Fachmann von Interesse, sondern auch für den praktischen Seelsorger von großem Nutzen.

Bamberg *Jakob Fellermeier*

MÖLLER JOSEPH, *Die Chance des Menschen — Gott genannt.* Was Vernunft und Erfahrung heute von Gott sagen können. (328.) Benziger, Einsiedeln 1975. Kart. lam. DM 34.80.

Was M. mit diesem Werk intendiert, verrät der Untertitel des Buches. Es soll aufgezeigt werden, was vom gegenwärtigen philosophischen Standpunkt aus noch über Gott ausgemacht werden kann. Was die Gottesbeweise betrifft, so führen sie nach der in weiten theologischen Kreisen heute bereits geradezu zu einem Dogma gewordenen Ansicht des Vf. „nur zu der prima causa, zum ens necessarium, zu einem letzten Sinn und Ziel unseres Daseins. Sie eröffnen uns nicht das Wesen des lebendigen Gottes. Sie zeigen nur Aspekte des Unendlichen ..., nur den transzendierenden Weg der Vernunft auf, dessen Ziel gerade dadurch ausgezeichnet ist, daß es sich nicht endlich verifizieren läßt" (169). Mit Hilfe der Gottesbeweise wird, wie M. weiter behauptet, lediglich „die Berechtigung einer religiösen Haltung ... durch die Vernunft aufgewiesen", aber es bleibt doch alles „im Abstrakten" (170).

In bezug auf den Gottesbegriff selber fordert M., daß „die Herrschaftsstruktur Gottes als reine Transzendenz ... zu überwinden (ist), weil solche Herrschaft rein abstrakt bleibt" (309). Darum muß „Gott ..., wenn er Gott ist, in die Welt eingehen" (309). „Erst der Gott, der sich im Menschen offenbart und zugleich das Menschliche in sich birgt, hat die despotische Herrschaftsstruktur überwunden" (309). Folglich kann „der wahre Gott ... als Gott nur ein gottmenschlicher, d. h. barmherzig sprechender sein" (327). Nur dieser Gott, der „nicht der schlechthin Transzendente ist, sondern sich als der Transzendente auf den Menschen eingelassen hat, zu dem Menschen steht, im Menschen lebt, (wird als) das Göttliche im Menschen zu einer — wir würden sagen — *der* Chance des Menschen schlechthin" (311). Dieser Gott ist dann auch „dem denkenden Menschen nicht gestorben, sondern lebt stets neu" (328). So kommt M. zu dem Schluß: „Nur wer den Menschen nicht mehr ernst nimmt, für den muß mit dem Menschen auch Gott tot sein. In der Zukunft lebt mit dem neuen Menschen das stets Neue, Gott genannt, als Chance für den Menschen, unzerstörbar" (328).

Ist aber damit nicht eigentlich zum Ausdruck gebracht, daß letztlich nicht so sehr Gott Chance für den Menschen, als vielmehr der Mensch Chance für Gott ist? M. gelangt, so scheint es, in bedenkliche Nähe zu einem reinen Humanismus, nach dem das Göttliche im Menschen nicht nur erfahren wird, son-

dern in ihm auch seine Verwirklichung findet. Es ist ihm beizustimmen, daß sich auf dem Boden der gegenwärtigen Philosophie diese Konsequenz zwangsläufig ergibt, wobei dahingestellt sein mag, ob sich M. selber auf diesem Boden befindet. Doch kann man diese Philosophie als der Weisheit letzten Schluß gelten lassen, zumal doch offensichtlich ist, daß sie zum Nihilismus führt, wofür Sartre und Wittgenstein Zeugen sind? Wäre es nicht angebrachter und lohnender, sich aus den Zwängen dieser nihilistischen Philosophie zu befreien und vom Boden einer neubegründeten metaphysischen Philosophie alter Tradition aus einen Weg zu Gott, und zwar zum wirklichen Gott, zu suchen?

Bamberg *Jakob Fellermeier*

BIBELWISSENSCHAFT AT, NT

PREUSS HORST DIETRICH, *Taschentutor Altes Testament*, Teil 2. Vom Ende des Staates Juda bis zum Ausgang des Alten Testamentes. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1975. Geb. DM 17.50.

Der in dieser Zeitschrift (ThPQ 123/1975, 404 f) bereits besprochene Taschentutor AT Teil 1 liegt nun mit Teil 2 abgeschlossen vor. Er umfaßt Geschichte, Schriften und Theologie vom Exil bis zum Ausgang des AT und enthält dankenswerter Weise auch eine Darstellung der Textgeschichte, der Kanonproblematik und eine Einführung in Fragen atl Hermeneutik. Neben den reichhaltigen auf den neuesten Stand gebrachten Literaturangaben seien das anregende Kapitel über die Weisheitsliteratur, für die Vf. besonders kompetent ist, sowie die ausführliche Behandlung atl Apokalyptik und Eschatologie hervorgehoben. Vermißt habe ich einen ausführlicheren Hinweis auf das Hohelied. Die zeitlichen Ansetzungen von Qohelet auf den Karten L 14.1.1 und L 14.3.1 scheinen mir nicht völlig abgestimmt. Ein Druckversehen: das Erscheinungsjahr von Seybold, Bilder zum Tempelbau (Karte Lit. 12 a Rückseite) ist 1974! D 12.5 lies Subsumierung; von Hengel, Judentum u. Hellenismus (Lit. 14 b Rückseite) wäre die zweite Auflage 1973 zu nennen.

Insgesamt steht mit dem Taschentutor dem Studierenden für das AT nicht nur ein brauchbares Repetitorium zur Verfügung, sondern eine Fundgrube an neuester, wenn auch gedrängter Information, die derzeit unter den Einleitungen ihresgleichen sucht. Noch dazu bietet das Karteisystem jederzeit die Möglichkeit der Ergänzung. Den Wunsch einer eventuellen Einbeziehung der deuterokanonischen Schriften des AT (Apokryphen) habe ich bereits bei Teil 1 geäußert.

Linz *Johannes Marböck*

MADL HELMUT, *Wenn ihr den Bund haltet.* Josua-Richter-Rut (SKK-AT 5) (60.) KBW Stuttgart 1975. Kart. DM 5.80.

Hinter der Erschließung der schwierigen Bücher Josua und Richter für den Stuttgarter Kleinen Kommentar zum AT durch H. Madl (Graz) steckt sorgsames Studium von Kommentaren und Monographien, vor allem der Arbeiten von W. Richter. Die Kurzerklärung, die der literarkritischen Schichtung des Textes zu folgen sucht, läßt die Frage nach den Adressaten der Reihe stellen: exegetisch nicht vorgebildete Leser, die keinen Zugang zum Urtext haben, werden mit der Gliederung in Halb- und Viertelverse ohne ausgeschriebenen Text nichts anfangen können (Vgl. 9. 36. 39). Das Urteil über die Fortsetzung der Pentateuchüberlieferungen im Josuabuch (8) scheint neuerdings zu apodiktisch. Das Verhältnis ätiologischer Erzählungen zur Geschichte (vgl. 12—14 zu Jos 3—8) wäre vielleicht im Anschluß an S. Herrmann, Geschichte Israels, 134, den Bibellesern näher zu erläutern gewesen. S. 31 Z. 8 lies Debora. Das Mühen um eine kurzgefaßte Eröffnung des Zugangs zu Jos - Ri verdient alle Anerkennung, verlangt aber in den exegetischen Methoden bereits versierte Leser.

SCHÜNGEL — STRAUMANN HELEN, *Israel — und die anderen?* Zefanja — Nahum — Habakuk — Obadja — Jona (SKK-AT 15) (64.) KBW Stuttgart 1975. Kart. DM 5.80.

Unter dem Thema „Israel — und die anderen?" werden einige kleinere Prophetenschriften (z. T. auch chronologisch) treffend zusammengefaßt: die Gerichtspredigt Zefanjas gegen sein eigenes Volk, die nationalen Heilspropheten Nahum, Habakuk, Obadja und das Büchlein Jona. Wertvoll und hilfreich für den Leser sind vor allem die Hinweise auf die Zeitgebundenheit einzelner prophetischer Aussagen und Schriften sowie auf deren verschiedene Ebenen und Sinntiefen in einer Gegenüberstellung von Zef, Nah, Hab, Jer (37 ff.). Eine recht dankenswerte Anleitung zur Lektüre der betreffenden Prophetenschriften!

Linz *Johannes Marböck*

FOHRER GEORG, *Die Propheten des Alten Testaments.* Bd. 1: Die Propheten des 8. Jahrhunderts. Amos, Hosea, Jesaja, Micha. (176.); Bd. 2: Die Propheten des 7. Jahrhunderts. Zephanja, Nahum, Habakuk, Jeremia. (175.); Bd. 3: Die Propheten des frühen 6. Jahrhunderts. Ezechiel, Obadja, Worte unbekannter Propheten über Israel. (237.); Bd. 4: Die Propheten um die Mitte des 6. Jahrhunderts. Völkerworte unbekannter Propheten, Worte unbekannter Propheten über Juda und Israel, Deuterojesaja. (159.) Mohn, Gütersloh 1974/75. Kart. DM 19.80 (1, 2), DM 28.— (3, 4).

Die auf 7 Bd. angelegte Reihe des mit der Problematik der prophetischen Literatur bestens vertrauten Alttestamentlers G. Fohrer will nach der Einführung in Ziel und Methode des Werkes (Bd. 1, 7) die überlieferten

Sprüche, Berichte und Erzählungen der atl Prophetie so vorlegen, daß alle Schwierigkeiten soweit wie möglich beseitigt sind und ein Verstehen durch beigegebene Erläuterungen erleichtert wird. Dies versucht F. durch die Auflösung der uns vorliegenden redaktionellen Ganzheiten der Prophetenschriften und die Anordnung der herausgelösten Spruch- u. Erzähleinheiten in der erschlossenen Reihenfolge ihres Entstehens. Die Überlieferung der bekannten Propheten wird teils sachlich-thematisch, teils chronologisch dargeboten. Häufig wird dabei prophetisches Spruchgut unbekannten Propheten zugeordnet. Jeder Bd. bringt jeweils einen Überblick über die den behandelten Prophetenworten zugrunde liegende geschichtliche Situation sowie eine knappe Einführung zu den einzelnen Propheten und ihren Büchern. Daran schließt sich die Übersetzung der Prophetentexte und eine Erläuterung, die die wesentlichen Züge der ursprünglichen Botschaft herauszuarbeiten versucht, die abschließend zusammengefaßt wird. Ein Register am Schluß der einzelnen Bd. ermöglicht das Auffinden der erläuterten Texte.

Bd. 1 enthält nach einer Einführung in die atl Prophetie und in die Botschaft der vorexilischen großen Einzelpropheten, die F. (anders als H. W. Wolff u. W. H. Schmidt) als Rufer zur Entscheidung zu einem neuen Dasein versteht, Text und Erklärungen zu Amos, Hosea, Jesaja und Micha. Die Unheilsankündigungen des Amos sind Warnung und Angebot Gottes in letzter Stunde, Hosea wagt den entscheidenden Schritt zum Erlösungsglauben vom zuvorkommenden Handeln Gottes her. Jesaja ist Bote der Heiligkeit und Herrlichkeit Gottes und Rufer zur Umkehr, d. h. zum Glauben an den die Weltgeschichte lenkenden Gott. Zur theologischen und literarkritischen Position der Jesajaexegese Fohrers sei auf seine Ausklammerung der Heilsworte (wie z. B. Jes 2, 2 ff; 9, 1 ff, 11, 1 ff u.a.) hingewiesen, aber auch auf den beachtlichen Grundbestand innerhalb von Jes 1—39, den F. (im Gegensatz zur radikalen Position O. Kaisers in ATD 18, ^{2}1973) im Sinne seiner früheren Arbeiten der Verkündigung des Jerusalemer Propheten zuweist. Zu Jes 7, 14 äußert sich F. überhaupt nicht zur Frage des Immanuel (120). Aus der Botschaft Michas scheinen nur K. 1—3 in diesem Bande auf.

Bd. 2 enthält Einführungen und Erklärungen zu Texten von Propheten des 7. Jh., zu Zephanja, Nahum, Habakuk und Jeremia. Nahum und Habakuk werden dem Berufsprophetentum der nationalen Heilsprophetie zugeordnet, wobei bei Nahum das Nationale überwiegt, bei Habakuk das kultische Element und die Frage nach Gottes Gerechtigkeit angesichts des Unrechts der Weltmächte. Besonders dankbar greift man bei der Rarität neuerer Jeremiakommentare zu den Erklärungen der Jeremiatexte dieses Bandes, die nach Tätigkeitsperioden des Propheten angeordnet sind. Die literarkritische Position Fohrers ist leider nur zum Teil aus dem Register abzulesen, da die Prophetenerzählungen in einem eigenen Bd. (7) behandelt werden. Zu den Grundzügen der Botschaft gehören die ganz persönliche Gottesbeziehung des Propheten, die Erfassung der Sünde als verkehrte Grundhaltung menschlicher Existenz und von daher der drängende Umkehrruf; dabei ist z. B. interessant, daß F. in der Anordnung der Konfessionen (20, 7—11 *vor* 15, 15—19) auch Jeremia in diese Umkehr einbezieht. K. 24 betrachtet F. als Zeugnis nüchterner Zukunftshoffnung auf ein helfendes und erlösendes Eingreifen Gottes. Die Texte des sogen. Trostbuches Jer 30—31 rechnet F. nicht zur Verkündigung Jeremias.

Bd. 3 gilt den Propheten des frühen 6. Jh., vor allem Ezechiel, sowie Obadja und einigen Worten unbekannter Propheten über Israel (einige Sprüche aus Jer; Hos 2, 1—3; Am 9, 8—10 u. das Volksklagelied Jes 63, 7—64, 11). Der Hauptteil des Bd. (12—219) ist der Erläuterung des Ezechielbuches gewidmet, das F. schon im Handbuch zum AT (Tübingen 1955) kommentiert hatte. F. hält, abgesehen von wenigen jüngeren Prophetenworten und erklärenden Zusätzen, an der Autorschaft Ezechiels für den Großteil des Buches fest. Die Verkündigung des Propheten gliedert er in drei Perioden von der Gerichtsankündigung vor 587 über die Umkehrforderung mit bedingter Heilsankündigung (3, 16 f—21; 33, 1—20; 18, 31) zur unbedingten Heilsverkündigung (K. 36—37, 40—48) mit der Heilsverheißung des erlösenden Handelns Gottes am Menschen selber.

Bd. 4 faßt unter dem Titel der ‚Propheten um die Mitte des 6. Jh.' Völkerworte unbekannter Propheten, Worte unbekannter Propheten über Juda und Israel sowie Deuterojesaja zusammen. Grundlegend für diese Gliederung (auch für Fohrers Sicht der Redaktion d. Prophetenbücher) ist die wertvolle Darstellung der Entwicklung der eschatologischen Botschaft der jüngeren Propheten (10—18). Bei Dt-Jes geschieht nach mehreren vorausgehenden Ansätzen der entscheidende Umschwung zum eschatologischen Erlösungsglauben. Zu den Völkerworten unbekannter Propheten aus der 2. Hälfte des Exils rechnet F. Jer 46—51, vor allem 48—51; beachtenswert der Hinweis auf Umfang und Bedeutung der Völkersprüche innerhalb der Prophetie (60 f). — Die Worte über Juda und Israel sind neben Ez 16, 44—63 und Am 9, 11 f vor allem die Texte des ‚Trostbuches' Jer 30—31; dabei schreibt F. den Großteil von Jer 30—31 einem Israelpropheten zu, der sich an Deportierte des Nordreiches Israel wendet und als Vorläufer Dt-Jes bezeichnet wird. Die Erklärung Deuterojesajas folgt thematischen Gesichtspunkten (Endheil —

Einzigkeit Gottes — Erlösung Israels — Heil für Israel — Heil u. die Völker — Knecht Jahwes).
Mit den 4 Bd. liefert ein Prophetenforscher von Rang den wesentlichen Teil einer ‚Summa' seiner Prophetenexegese, deren Vorzüge in der Übersetzung, in der Knappheit und Klarheit der Erklärung sowie in der Geschlossenheit der Konzeption liegen. Ob dabei freilich alle Schwierigkeiten im Verständnis prophetischer Texte soweit wie möglich beseitigt sind (Bd. 1, 7), scheint dem Rez. fraglich. Die grundsätzliche Frage an die Konzeption dürfte die sein, ob die Redaktion der großen Prophetenschriften als „Verfälschung" (Bd. 1, 14) bezeichnet werden darf und ob Prophetenexegese wirklich in diesem Ausmaß die Gesamtredaktion, d. h. den vorliegenden Text vernachlässigen kann. Ferner: führt nicht die Durchführung der Konzeption Fohrers zur Entwicklung der Eschatologie u. U. zu einer vorgefaßten Einordnung und Beurteilung etwa mancher Heilsworte der vorexilischen Propheten? Der Versuch der chronologischen Reihung der einzelnen Prophetensprüche ist (notwendig) weithin ein Operieren mit mehreren Unbekannten (Zeit-Autor). Die Anlage des Werkes bringt es mit sich, daß für die fortlaufende Lektüre eines größeren Abschnitts eines Prophetenbuchs u. U. alle 7 Bd. nebeneinander zu konsultieren sind. Bei der Übersetzung wäre man jeweils für die fortlaufende Notierung der Verszählung dankbar. Exegeten und exegetisch interessierte Laien hoffen, daß die restlichen Bände in Bälde folgen, insbesondere das Register, das gerade bei dieser Anlage unentbehrlich ist! Damit dürfte zum erstenmal eine Einführung und Erläuterung zum gesamten prophetischen Schrifttum des AT in der Sicht eines führenden Prophetenforschers vorliegen.
Linz *Johannes Marböck*

ILLIES JOACHIM (Hg.), *Brudermord.* Zum Mythos von Kain und Abel. (Reihe Doppelpunkt) (188.), Kösel, München 1975. Kart. lam. DM 19.80.

Es spricht für die Kraft und Vielschichtigkeit der Erzählungen der biblischen Urgeschichte, daß der Hg. 11 völlig verschiedenartige Beiträge zu Gen 4, der Erzählung von Kain und Abel vorlegen kann: So zeigen im Anschluß an die meisterliche Exegese von Cl. Westermann Autoren verschiedenster Disziplinen ihre Betroffenheit von diesem Text: Psychologie, Literaturwissenschaft, jüdische Überlieferung, christliche Predigt u. Mythenforschung. Besonders fruchtbar und lesenswert scheinen aus der Fülle der Beiträge die Überlegungen zur schicksalsanalytischen Auffassung vom Bösen (W. Huth) und die tiefenpsychologische Deutung von Chr. Meves, auch wenn der Exeget der Meinung ist, daß nicht alle Textprobleme literarkritischer und traditionsgeschichtlicher Natur psychologisiert werden sollten. Rienecker zeigt, wie sehr Kain u. Abel die Literatur des 20. Jh. beschäftigt. M. Hirschberg bietet eine umfangreiche Auslese aggadischer und mystischer Texte aus dem Reichtum jüdischer Tradition. Hg. bringt den Bibeltext in Beziehung zur Mythenforschung: ob Gen 4 wirklich gnostisches Wissen um einen zu den Menschen abgestiegenen, verborgenen, dienenden Göttersohn enthält (178), mag einer sorgfältigen Prüfung von seiten der Mythenforschung überlassen bleiben.
Gerade bei den Texten der biblischen Urgeschichte, die zugleich tief in die Erinnerungen der Menschheit, in die Geschichte der Religionen und in die Glaubenserfahrungen Israels hineinreichen, wird man die Ausweitung des Blickfeldes, wie sie in diesem Buch geboten wird, als Anregung gerne aufgreifen. Freilich scheint im Zusammenhang derartiger Versuche eine Orientierung an einer nüchternen Erklärung des Bibeltextes unabdingbar, will man nicht einer ‚wilden Exegese' das Wort reden. Der Band ist als Anregung für die Aktualisierung dieser ersten Begebenheit ‚jenseits von Eden' in einer Zeit der Konflikte und Aggressionen für Predigt, Unterricht und Bibelgespräche brauchbar und empfehlenswert.
Linz *Johannes Marböck*

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

Das meisterhaft geschriebene, sprachlich wohlgesetzte und prägnant formulierte Opusculum bringt die bereits 1962/63 in „Bibel und Leben" publizierten 6 Fortsetzungen in etwas überarbeiteter und ergänzter Form. Wenn es auch nicht (wie Vf. im Vorwort bescheiden bemerkt) den Anspruch erhebt, ein Kommentar zu sein, so breitet es doch auf kleinem Raum eine Fülle aus, auf die sich der Leser Zeile für Zeile einlassen muß. Es tut sich ihm die anhebende ars epistolandi des Apostels auf, seine über Raum und Zeit hinweg beginnende „literarische" Geschichte mit seinen Gemeinden in Belehrung, Mahnung, Auseinandersetzung und Klärung.
Fehlen im 1. Thess noch der die Hauptbriefe kennzeichnende Diatribestil oder die durch die Auseinandersetzung mit dem Judaismus und der Gnosis entwickelten Themen, so zeigt sich bereits eine entwickelte theologische Sprache. Paulus läßt sich hier nicht von der Heterodoxie Fragen aufnötigen, sondern treibt im „verhinderten" Gespräch des Briefes eine innige Konversation über seine Geschichte mit der Gemeinde (1, 2—3, 13). In den beiden letzten Kapiteln des Briefes (4, 1—5, 24) mahnt der Apostel seine Adressaten zu einem vollkommenen Wandel (4, 1—2), tröstet sie in ihrer Trauer über die vor der Parusie

des Herrn Entschlafenen, indem er ihnen von der Zukunft ihres Glaubens spricht (4, 13—18) und ruft sie zur Wachsamkeit in der eschatologischen Stunde und zu einer ihr konformen Ethik (5, 1—11). Abschließend belehrt er sie über das christliche Gemeindeleben (5, 25—28). In den Duktus dieser Gedanken sind die theologischen Themen eingewoben, fast wie per transennam, die Charakterisierung der Lebenssphäre des Christseins durch die Trias, das Glaubenswerk der Gemeinde als missionarische Glaubensverkündigung, die Nähe des Herrn als der Horizont des Briefes, das Ausharren in der Situation der Bedrängnis, die Dynamik des Evangeliums, Bekehrung, Parrhesie, Heiligung, Hoffnung u. a. m.

Dieses übersichtliche und konzinne Büchlein empfiehlt sich durch den Ernst, die Eindringlichkeit und Meisterschaft der Exegese H. Schliers. Der Text des Büchleins setzt die Kenntnis der griechischen Sprache voraus. Vielleicht ließe sich bei einer Neuauflage der griechische Text verdeutschen, um dieses Büchlein einem noch größeren Kreis in die Hand geben zu können als Handreichung zur theologischen Weiterbildung und Vertiefung.

Klagenfurt *Karl Woschitz*

STUHLMACHER PETER, *Der Brief an Philemon.* (Evang.-kath. Kommentar z. NT, hg. v. Blank/Schnackenburg/Schweizer/Wilckens) (75.) Benziger, Zürich/Neukirchener V., Neukirchen-Vluyn 1975. Kart. DM 16.80, sfr 17.80.

Mehrere veröffentlichte „Vorarbeiten" vernieten auch den Nichtbeteiligten, daß sich seit einigen Jahren eine Gruppe kath. und evang. Exegeten regelmäßig zu einer Arbeitsgemeinschaft zwecks Herausgabe eines evang.-kath. Kommentars zusammenfindet. Als 1. Lfg. liegt nunmehr der Kommentar zum Philemon vor, und zwar aus der Hand des Tübinger Exegeten P. Stuhlmacher, der in den „Vorarbeiten" einen wichtigen Beitrag „Zur Methoden- und Sachproblematik einer interkonfessionellen Auslegung des Neuen Testaments" veröffentlichte.

In der kurzen Einleitung (17—26) geht St. auf Überlieferung, Echtheit, historische Situation sowie Charakter und Aufbau des Phlm ein. Nach St. erklärt die Annahme, daß der Sklave Onesimus mit dem von Ignatius dreimal erwähnten Bischof von Ephesus identisch ist, warum gerade dieser Brief in die Sammlung der Paulusbriefe aufgenommen wurde. Der sicher von Paulus selbst stammende Brief wurde sehr wahrscheinlich während einer Haft in Ephesus zwischen 53—55 abgefaßt, und zwar als eine Art Geleitbrief für den entlaufenen Sklaven. Entgegen einer verbreiteten Meinung handelt es sich nicht um einen Privatbrief, da nicht nur Philemon, sondern die ganze Hausgemeinde angesprochen wird. In der Einzelauslegung (27—58) erklärt St. in sorgfältiger, aber übersichtlicher Weise den Text. Großes Gewicht legt St. dabei vor allem auf den Nachweis, daß Paulus (V. 15 f) nicht zu einem Verbleiben des Onesimus im Sklavenstande rät, sondern den Adressaten „die Freiheit der eigenen Wahl und Entscheidung" überläßt, seinem Wunsch nach einer Freilassung Folge zu leisten. (Dem widerspricht nicht — entgegen verbreiteter Meinung — die Aussage von 1 Kor 7, 21, wo Paulus gemäß der Erklärung von St. die Freiheitssehnsucht der Sklaven durchaus respektiert und keineswegs für illegitim erklärt.) Als unabdingbar gilt Paulus nur die eine Forderung, „daß die Liebe als der Wille Gottes Maßstab des Handelns zu sein habe" (57). Aus Kol 4, 7—9 ergibt sich für St., daß Philemon auf die Bitte des Paulus eingegangen ist, dem Onesimus nicht nur verziehen, sondern ihn offensichtlich für Paulus und den Missionsdienst freigegeben hat.

In einem Überblick über die Auslegungs- und Deutungsgeschichte, Wirkungsgeschichte (58—66) zeigt St., daß die von Joh. Chrysostomus und Theodor v. Mopsuestia vertretene und später immer wieder aufgegriffene Auslegung, die aus Phlm und 1 Kor 7 ein Verbleiben der Sklaven in ihrem Stand folgert, in die Auseinandersetzung mit dem altkirchlichen Schwärmertum hineingehört. In neueren Kommentaren findet St. hingegen, daß die Freilassung des Onesimus zumindest in der Konsequenz der Darlegung des Apostels Paulus liege. In dem Kapitel „Ausblick" (66—69) geht St. — mit einem durch die Auslegungsgeschichte geschärften Blick — auf die Bedeutung des Phlm („eine biblische Herausforderung" S. 69) für die heutigen Fragen ein (konformistische Bejahung bestehender Verhältnisse oder eine sozialkritische Einstellung?). Dabei zeigt er auf, daß Paulus vom Evangelium von der rechtfertigenden, in und durch Christus zu einem neuen Leben führenden Gnade Gottes her argumentiert. Ohne selbst Einzelvorschriften zu geben, mutet der Apostel dem Philemon (und seiner Hausgemeinde) zu, „zu prüfen und zu praktizieren, was unter seinen Verhältnissen im Sinn der Liebe ist" (67). St. beschließt seinen Kommentar mit einem gründlichen Exkurs über die „urchristlichen Hausgemeinden" (70—75), der angesichts der heutigen Diskussion um Formen des Gemeindelebens höchst instruktiv ist.

Der neue Kommentar verdient wegen seiner wissenschaftlichen Gründlichkeit, seiner guten Lesbarkeit und seiner theologischen Grundlinien höchstes Lob und weite Verbreitung, vor allem auch in den Kreisen der Seelsorger. Wenn St. seine Veröffentlichung „ein Experiment" nennt (9), so darf man dieses als gelungen bezeichnen und den folgenden Lieferungen als Musterbeispiel empfehlen. St. dürfte mit diesem Kommentar auch

dazu beitragen, daß der kleine Phlm auch in Bibelkreisen und in der gottesdienstlichen Verkündigung größere Beachtung findet. Das die Auslegung und vor allem den Ausblick durchziehende Leitmotiv, daß Paulus dem Philemon seinen Wunsch auf Freilassung des Onesimus nicht als Befehl äußert (obwohl Paulus sich seiner Vollmacht bewußt ist und Gehorsam gegenüber dem Willen Gottes fordert), sondern dies der freien Wahl und Entscheidung im Gehorsam gegenüber dem Evangelium und unter Berücksichtigung seiner Hausgemeinde überläßt, mag für manche kath. Leser zunächst fremdartig klingen, liegt aber doch ganz auf der Linie kirchlicher Spiritualität, wie sie z. B. auch von Ignatius von Loyola in dessen Exerzitienbüchlein vorgetragen wurde.

Wien *Jacob Kremer*

CONZELMANN HANS/LINDEMANN ANDREAS, *Arbeitsbuch zum Neuen Testament.* (Uni-Taschenbücher 52.) (XVI u. 440.) Mohr, Tübingen. Kart. DM 22.80.

Dieses Taschenbuch bietet den Studierenden eine erstaunliche Fülle von Information mit beachtlicher Klarheit und Übersichtlichkeit. Auf dem Hintergrund der Verunsicherung, die als Folge mancher sich widersprechender exegetischer Behauptungen und als unwillkürliche Reaktion auf schwierige Arbeitsmethoden bei mehr als einem an der Bibel Interessierten festzustellen ist, haben sich die Bearbeiter in diesem Handbuch bemüht, den Leser auf den Weg selbst mitzunehmen und ihm besonders in das *Zustandekommen* der Ergebnisse Einblick zu verschaffen. So ist das Buch nicht zum einmaligen Lesen geschrieben, sondern als Ergänzung für Vorlesungen oder als Unterlage für Proseminare und Seminare gedacht, und bietet in seiner ganzen Anlage ausgezeichnete Möglichkeiten zur selbständigen Erarbeitung verschiedener Themen und Zusammenhänge.

Inhaltlich folgt nach einem 1. Teil, der gut und ausführlich über die ntl Methodenlehre informiert (1—118), ein 2. Abschnitt über ntl Zeitgeschichte und Umwelt des NT (119—178). Daran schließt sich ein Überblick über Probleme und Inhalt der Schriften des NT (179—324), der in einem Anhang auch noch auf frühchristliche Werke übergreift. In einem 4. Kap. versuchen die Autoren, über Person und Lehre Jesu kritisch Auskunft zu geben (325—381). Den Abschluß bildet eine kurze, aber für den Anfänger ausreichende Geschichte des Urchristentums (382—431). Ein Namen- und Sachregister und ein Verzeichnis der ausführlich behandelten Bibelstellen runden das Handbuch ab. Man wird ohne Bedenken sagen können, daß jeder Studierende für das Verständnis des NT reichen Gewinn zieht und einen echten Zugang zur eigentlichen Botschaft gewinnt, wenn er sich an Hand dieses Arbeitsbuches in den Text der Schrift einliest. Es wäre wünschenswert, daß alle Absolventen eines theologischen Lehrganges mit dem Inhalt des Buches vertraut wären!

Linz *Albert Fuchs*

STOCK KLEMENS, *Boten aus dem Mit-Ihm-Sein.* Das Verhältnis zwischen Jesus und den Zwölf nach Markus (Analecta Biblica 70) (XXVII u. 228.) Biblical Institute Press, Rome 1975. Kart. Lit. 8500, $ 14.15.

Diese Dissertation geht von der Frage aus, was nach Mk das Neue, das mit Jesus gekommen ist, sei bzw. was sich durch Jesu Kommen geändert habe. St. meint feststellen zu können, daß das Mk-Ev beherrscht ist „von der Frage nach der Identität Jesu und vom Bemühen Jesu um seine Jünger, besonders um die Zwölf" (Vorwort). Untersucht werden konkret alle Texte des Mk-Ev, in denen der Begriff „die Zwölf" ausdrücklich erwähnt wird. Dabei wird sowohl auf den engeren als auch auf den weiteren Kontext dieser Aussagen exegetisch genau Rücksicht genommen. Den Hauptteil der Arbeit bildet die Einzelauslegung der Texte bezüglich der Zwölf (Mk 3, 7—35; 4, 10—25; 6, 1—44; 9, 33—50; 10, 32—45; 11, 11; 14, 10. 20. 43; 14, 17—50). Nach der Einzelauslegung wird versucht, den strukturellen Ort dieser Texte im Ganzen zu bestimmen. Auf Grund dieser Untersuchungen wird schließlich am Ende der Arbeit (193—212) zusammenfassend das Verhältnis zwischen Jesus und den Zwölf nach Mk dargestellt.

Resultate der Untersuchung sind etwa: In der Beziehung zwischen Jesus und den Zwölf zeigt sich vor allem „die herrenhafte Verfügungsgewalt Jesu" (193). Die Zwölf sind ständig bei Jesus; freilich versagen sie gerade darin beim Leiden Jesu. Die Zwölf, und gerade die Zwölf, werden zum Volk gesandt. Sie sind dabei auf das „Beispiel des Menschensohnes" verpflichtet (197). Die Zwölf sind in ihrer Sendung ganz von Jesus „verfügt" (197), sind auf das ganze Volk Israel bezogen, haben aber „darüberhinaus eine unbegrenzte Sendung" (197). St. meint, daß die Zwölf klar von den Jüngern abgesetzt seien (200). Freilich sind in einzelnen Fällen mit „Jünger" nur die Zwölf gemeint (201). „Alles, was den Jüngern zukommt, kommt auch den 12 zu und alles, was von den Jüngern verlangt wird, wird auch von den 12 verlangt; die 12 sind ja als die Kerngruppe der Jünger anzusehen... Aber nur die 12 sind dazu bestimmt, in der Person Jesu vor den Menschen aufzutreten, sein eigenes Wirken zu vervielfältigen, für seine Person Annahme und Ablehnung zu erfahren" (203). Unterschiede innerhalb der Zwölf vor allem durch die Sonderstellung des Petrus bzw. des Petrus und der beiden Zebedäiden. Für Mk sind die Zwölf „betroffene Zeugen" (208). „Jesus wird sichtbar über die

Wirkung auf seine Umgebung, über das Bemühen um seine Umgebung, über die Reaktion seiner Umgebung" (209). „Das ganz Eigene der 12 ist ihre Aussendung; darin werden sie auch von den Jüngern unterschieden" (209).

Die Dissertation ist eine sehr gute Demonstration heute bekannter und geübter Methoden der Synoptikerexegese. Die dargestellten Resultate können im großen und ganzen als sehr wahrscheinlich betrachtet werden. In der Bestimmung des Verhältnisses der Zwölf zu den Jüngern bin ich nicht ganz von den Darlegungen überzeugt worden. Eine gewisse Gefahr von Überinterpretationen zeigt sich (begreiflicherweise) gelegentlich. Möglicherweise ist der Redaktionsanteil des Evangelisten zu betont. Tatsächlich ist die inhaltliche Füllung des Begriffes der Zwölf (Angabe ihrer Aufgaben und Wirksamkeit usw.) doch großteils Tradition. Vor allem die zwanzig Seiten Zusammenfassung (193—212) verdienten recht viele Leser zu finden.

Salzburg *Wolfgang Beilner*

KIRCHENGESCHICHTE

ZINNHOBLER RUDOLF/PFARL PETER, *Der heilige Wolfgang.* Leben, Legende, Kult (92 S., 168 Bildtafeln) OÖ. Landesverlag, Linz 1975. Ln. S 348.—, DM 49.—.

Konkreter Anlaß des Buches ist die Tausendjahrfeier des Aufenthaltes des hl. Wolfgang in Oberösterreich (976). Auf der Basis der Biographien Arnolds und Othlohs zeigt Z. den Lebensweg des Heiligen auf, der 924 in Pfullingen in Schwaben geboren wurde, 972 den Bischofsstuhl von Regensburg bestieg und 994 im Otmarkirchlein zu Pupping in Oberösterreich verstarb. Vf. geht der Legende des Heiligen nach und behandelt nicht nur die „Abersee-Legende", sondern auch deren Ausstrahlung und die legendären Berichte in den ältesten Biographien. Ein 3. Abschnitt ist dem Kult des Heiligen gewidmet. Ausführliche Kunde davon geben später Viten und die Mirakelbücher. Vielfältige Anregungen gab der Wolfgangkult auf dem Gebiete der Kunst. Höhepunkte der Spätgotik bilden der Pacher-Altar zu St. Wolfgang und der Kefermarkter Altar. Den gesamten Text begleiten die Illustrationen des Weyssenburger Holzschnittbuches aus dem Jahre 1515 sowie 9 andere Holzschnitte bzw. Kupferstiche. Der übersichtliche, historisch wertvolle Textteil wird abgeschlossen mit einem Quellen- und Literaturverzeichnis.

Von den bisherigen Darstellungen unterscheidet sich das vorliegende, überaus ansprechende Wolfgangbuch vor allem durch drei neue Forschungsergebnisse:

1. Im Gegensatz zu I. Zibermayr vertritt Z. die Ansicht, daß das Gotteshaus zu St. Wolfgang nicht erst um 1180 errichtet wurde und gibt konkrete Hinweise dafür, daß Wolfgang als Erbauer der ersten Kirche zu St. Wolfgang in Frage kommt.
2. Bezüglich der Beziehungen des Regensburger Bischofs zu Pupping überprüft Z. die historischen Fakten und hält es für möglich, daß Wolfgang als besonderer Verehrer des hl. Otmar selbst die Gründung der Kirche zu Pupping in die Wege leitete.
3. In der Untersuchung über den historischen Kern der Aberseelegende faßt Z. alle Kriterien zusammen, die für einen Aufenthalt Wolfgangs in der Aberseegegend sprechen. Nach einer lebendigen Tradition trägt die Kirche zu St. Wolfgang bereits 1291 das Wolfgangpatrozinium, das Kirchenmodell als Attribut des Heiligen taucht zum erstenmal in St. Wolfgang auf (siehe Publikationen des Vf. im Literaturverzeichnis).

Der anschließende Bildteil ist ein gemeinsames Werk von Peter und Wolfgang Pfarl. Ansichten von Wirkungsstätten des Heiligen und prachtvolle Kunstdrucktafeln über Wolfgangdarstellungen seit dem 12. Jh. spannen den weiten Bogen bis zur Kunst der Gegenwart. Dieser Bildanhang ist als hochschätzbare kunstgeschichtliche Zusammenfassung zu werten. Ein Bildkommentar vervollständigt die Bilddokumentation.

Zur Richtigstellung sei hingewiesen, daß nach den verlagstechnischen Regeln bei jeder Publikation zuerst der Vf. und erst anschließend der Bearbeiter des Bildanhanges genannt wird, daß somit die Reihung der Autorennamen auf dem Einband und auf dem Schutzumschlag irreführend ist.

Linz *Rudolf Ardelt*

LEIDL AUGUST (Hg.), *Ostbairische Grenzmarken.* Passauer Jahrbuch für Geschichte, Kunst und Volkskunde. 17. Bd. (428 S., 11 Tafeln) Ostbairische Heimatforschung, Passau 1975.

Der dem Passauer Oberbürgermeister Doktor Emil Brichta zum 60. Geburtstag gewidmete Bd. befaßt sich vornehmlich mit historischen Fragen und trägt damit dem großen Interesse des Geehrten für Geschichte Rechnung. *A. Leidl* gelingt auf wenigen Seiten (9—18) ein gutes Porträt der widersprüchlichen und eigenwilligen Persönlichkeit des Passauer Oberhirten Heinrich von Hofstätter († 1875). Die Abhandlung *J. Oswalds* über den päpstlichen Nuntius Ninguarda (19—49) vermittelt wichtige Information über die religiös-sittlichen Zustände in Stadt und Bistum Passau nach dem Tridentinum. O. konnte auf dem Werk von K. Schellhass, „Der Dominikaner Felician Ninguarda und die Gegenreformation in Süddeutschland und Österreich 1560—1583", 2 Bd. Rom 1930 u. 1939, aufbauen und eigene Forschungsergebnisse (Das alte Passauer Domkapitel, München 1933, ab S. 191 passim; Die tridentinische Reform in Altbaiern, in: G. Schreiber [Hg.], Weltkonzil Trient Bd. 2, Freiburg 1951) mit

einbeziehen. Schade, daß nicht auch K. Eders 2. Bd. der Studien zur Reformationsgeschichte Oberösterreichs, Linz 1936 (271—274, 310—315 u. ö.) berücksichtigt wurde, zumal sich dessen Bild des Passauer Reformbischofs Urban von Trenbach von der Darstellung Oswalds unterscheidet. O. schildert ihn als einen eher zögernden und energielosen Mann, der der Stütze Ninguardas dringend bedurfte, Eder charakterisiert ihn als tatkräftigen Reformer. Nicht unerwähnt soll ein Druckfehler auf S. 45 bleiben, auf Grund dessen Ninguarda erst 1895 gestorben wäre.

N. Backmund legt sein mit viel Mühe erarbeitetes Speinsharter Profeßbuch vor (52—80). *F. Eiselts* Aufsatz über die passauische Pfarre Kirchberg am Wagram in NÖ. (81—95) basiert auf dessen Dissertation zum gleichen Thema (Wien 1973). Leider ist hier der Eindruck einer gewissen Flüchtigkeit unverkennbar. Die Terminologie wirkt gelegentlich unscharf; so wurde nach E. die „Kirche" von Kirchberg dem Passauer Domkapitel schon 1147 „geschenkt" (81), während ihm die „Pfarre" erst 1400 „eingegliedert" wurde (84). Welche rechtshistorische Entwicklung sich zwischen diesen Daten vollzogen hat, wird nicht einmal angedeutet. Die Passauer Bistumsmatrikeln bleiben unberücksichtigt. Bei Urban von Trenbach fehlt die einschlägige Literatur. Mehrere Ortsbezeichnungen sind unrichtig geschrieben. Der Vortrag von *H. Stiglitz* über die Römer an der mittleren Donau (96—101) bietet zwar inhaltlich nur wenig Neues, stellt jedoch eine gute Zusammenfassung des derzeitigen Forschungsstandes dar. Schade, daß dem Druck keine Anmerkungen mit Quellen- und Literaturhinweisen beigegeben wurden. Die umfangreiche Abhandlung von *A. Aign* über „Castra Batava und die Cohors nona Batavorum" (102—157), bei der die weiterführenden Anmerkungen fast die Hälfte der Arbeit ausmachen, beweist einmal mehr, daß Fußnoten auf die Textseite gehören. Man möchte wünschen, daß sich das sonst so vorzüglich gestaltete Jahrbuch hierzu entschließen könnte. A. weist mit viel Gelehrsamkeit nach, daß der Name „Batava castra" erstmals 1551 bei W. Lazius vorkommt (113); als spätrömischer Name für Passau (Altstadt) sei nur die Form „Batavis" vertretbar (120). Die von Mommsen behauptete Identität von „Cohors nona Batavorum" und „Cohors nova Batavorum" wird zurückgewiesen; nur letztere habe etwas mit Passau zu tun (bes. 126). Die „Cohors nona" wird hingegen in Ruffenhofen vermutet (127).

Die übrigen Beiträge, die nicht in die Kompetenz des Rezensenten fallen, seien nur erwähnt: *H. Schindler*, Passauer Bildhauer des 18. Jh. (158—166); *G. Brenninger*, Die Passauer Orgelbauer des 19. Jh. (167—183); *W. Wilhelm*, Die Zoll- und Grenzgeschichte um Wegscheid (184—208); *L. Milaicovic*, Die Frauengestalten im dichterischen Werk H. Carossas (209—296). Nach mehreren „Berichten" (297—306) und einem umfangreichen Besprechungsteil (309—328) folgt ein detailliertes Register zu den „Ostbairischen Grenzmarken" (329—409), das nicht genug gelobt werden kann und sich trotz der einschränkenden Bemerkungen auf S 329 bei zahlreichen Stichproben als verläßliches Hilfsmittel zur Erschließung des Passauer Jahrbuches erwiesen hat. Lediglich das Schlagwort „Täufer" bzw. „Wiedertäufer" habe ich im Sachregister umsonst gesucht, obwohl der vorzügliche Aufsatz H. Wiedemanns zum Thema unter Nr. 218 angeführt wird. Alles in allem reiht sich auch dieser Band würdig in die Reihe seiner Vorgänger.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

BAUTZ FRIEDRICH WILHELM (Hg.), *Biographisch — Bibliographisches Kirchenlexikon.* 10. Lieferung (Sp. 1441—1599) Bautz, Hamm/Westf. 1975.

Auf die Vorzüge und Mängel des Lexikons wurde in dieser Zeitschrift schon ausführlich hingewiesen (123/1975, 197 f), so daß hier von einer grundsätzlichen Stellungnahme abgesehen werden kann, In der 10. Lieferung werden die Stichwörter „Einwik" und „Eleutherobius" vermißt. Wenn der katholische Kirchenhistoriker K. Engelbert († 1967) aufgenommen wurde, hätte *K. Eder* († 1961) dies mit noch mehr Recht verdient. An Literaturangaben wären nachzutragen: zu „A. Ehrhard" H. Dachs, Albert Ehrhard — Vermittler oder Verräter? (in: E. Weinzierl [Hg.], Der Modernismus, Graz-Wien-Köln 1974, 213—233); zu „Eustasius" I. Zibermayr, Noricum — Baiern — Österreich, Horn (^{3}1973). Positiv sei auf die dem neuesten Stand entsprechende Zusammenstellung der Erasmus-Literatur (7 Spalten im Kleindruck) verwiesen. Man wünscht dem Werk weiterhin gutes Gelingen.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

STIGLER NORBERT A., *Wilhelm Anton Neumann 1837—1919.* (Wiener Beiträge zur Theologie, Bd. 46) (254 S., 5 Tafeln) Dom-V., Wien 1975. Kart. lam. S 225.—, DM 32.50.

Diese Doktorarbeit überragt in vieler Hinsicht das übliche Niveau ihrer Gattung. Das Porträt des Wiener Orientalisten, Alttestamentlers und Kunsthistorikers gibt einen farbigen, fast durchwegs gut lesbaren Eindruck der kulturellen, wissenschaftlichen, universitätspolitischen und kirchlichen Verhältnisse im katholischen Wien vor dem 1. Weltkrieg wieder. In der Gestalt des Heiligenkreuzer Zisterziensers haben wir es mit dem Vertreter eines Katholizismus zu tun, der in seiner geradezu barocken Koinzidenz der Gegensätze für Freunde als typisch österreichisch und wienerisch, für Gegner vielleicht sogar als charakterlos gelten könnte. Die Arbeit

ist mit den Augen eines Sympathisanten, wenngleich eines kritischen, geschrieben, und besitzt von daher eher einen Vorschuß an Kredit. Wir finden den Horizont der k. u. k. Monarchie vor uns. Im Blickfeld steht wie selbstverständlich der Balkan und der Orient überhaupt, im sprachlichen, wissenschaftlichen und kulturellen Interesse. Es gibt in dem konservativen Österreich erstaunliche internationale und ökumenische Kontakte eines Klostergelehrten. Liberalität der Gesinnung, historisch-kritische Methode, eher Desinteresse für die spekulative Theologie, der typisch nachvatikanische Regreß der katholischen Gelehrsamkeit in die positiven Wissenschaften (Archäologie, Philologie), Skepsis gegenüber sogenannten wissenschaftlichen Ergebnissen, fromme Gläubigkeit, Respekt für das Magisterium (71) bis zur Leistung des Antimodernisteneids (138) finden sich hier bunt vereint. Mancher Theologe außerösterreichischen Charakters hätte das nicht nachzuvollziehen vermocht. „Tu felix Austria nube!" wird man auch hier in Abwandlung sagen können.

St. ordnet die packenden Archivbestände weithin kritisch und trachtet, die zeitgenössischen Quellen (besonders auch die verschiedenen Pressestimmen) so zu präsentieren, daß sich der Leser einen ziemlich guten Reim bilden kann. Manchmal wäre es jedoch unumgänglich gewesen, etwas mehr Distanz vor der bloßen Quellenpräsentation spürbar zu machen:

1. wird aus der Darstellung selbst der relative und bleibende wissenschaftliche Rang Neumanns nicht ganz klar, bzw. entsprechende Urteile müßten noch besser begründet werden. (Rez. meinte S. 82 f entnehmen zu müssen, daß der Gelehrte unter einer für die nachvatikanische Zeit charakteristischen Veröffentlichungsangst gestanden hat.) Die Wegbereitschaft für Lagrange (84) wird nicht ganz evident.

2. Wie stand es mit der wissenschaftlichen „Liberalität" Neumanns? St. bringt S. 71 andeutungsweise, daß in den Stiften damals ein höheres Maß theologischer Meinungsfreiheit möglich war als in den Diözesen. Da hätten einige kloster- und ordensgeschichtliche Aspekte beigebracht werden müssen. Inwieweit waren die Heiligenkreuzer damals „liberal"?

3. Wie stand es mit Neumanns Nationalismus? Diese Frage stellt sich spontan anläßlich der Beschreibung der Studentenunruhen, die zu seiner Amtsniederlegung als Universitätsrektor führten. Sein Konflikt mit dem neuen Verbandskatholizismus, mit „Reichspost" und „Vaterland" sind doch mehr als zufällig. Hier würde sich der Leser noch mehr Profil wünschen. St. identifiziert gewissenhaft die verschiedenen Zeitgenossen, die im Gesichtsfeld Neumanns auftauchen. Ist es ein bloßes Versehen, daß die fragwürdige Gestalt des künftigen Rassentheoretikers, des Frater Georg Lanz-Liebenfels (30, 165), in ihrer Beziehung zu Neumann zwar erwähnt, jedoch nicht identifiziert wird? Die Frage wäre in diesem Zusammenhang: Ist Neumanns Entgegenkommen für die randalierenden Korps-Studenten und damit schließlich auch seine Resignation als Rektor einzig auf sein „Goldenes Wiener Herz" zurückzuführen, oder gab es auch deutsch-nationale Vorlieben?

4. bedürfte die hochinteressante Beziehung zu Rudolf Steiner (140 ff) einer problembewußteren Erläuterung. Neumanns Verhältnis zu Kardinal Rampolla wurde dagegen vom Vf. als wenngleich ungelöste Detailfrage kenntlich gemacht.

Hinsichtlich des Aufbaus empfindet der Leser gelegentlich etwas Unbehagen, bedingt durch Überschneidungen. Der biographische Vorspann ermüdet manchmal durch Details, deren Signifikanz man nicht ersehen kann, andererseits könnten die Sachkapitel von rein referierender Biographik entlastet werden, so daß der Stil der Erörterung besser zur Geltung käme. Die abschließende Charakteristik (138 ff) ist das Schwächste an dem Buch. Hervorragend erscheinen mir die Passagen über die wissenschafts-theoretischen Überlegungen Neumanns. Vielleicht hätte man auf seine dialektische Denk- und Sprechweise noch liebevoller eingehen können. Im übrigen kann man dem Vf. und seinen Moderatoren (F. Loidl und H. Watzel) zu dieser Arbeit gratulieren. Vivant sequentes!

Regensburg *Gerhard B. Winkler*

DOGMATIK

EDER PETER, *Gottes Reich in dieser Welt.* (156.) Pustet, Salzburg 1975. Brosch. S 112.—, DM 16.—.

Das schlichte Buch verlangt einen aufmerksamen Leser, um den reichen Inhalt auszuschöpfen — wenngleich jede Seite in leichtfaßlicher Sprache geschrieben ist. Sachlich und gründlich beantwortet E. aus der Hl. Schrift Fragen unserer Zeit: Weiß doch der moderne Mensch vielfach im praktischen Leben mit seiner Religion nichts mehr anzufangen. Er fragt: Existiert dieses Reich Gottes in der zivilisierten, automatisierten, technisierten Welt? Was haben Welt und Gottesherrschaft miteinander zu tun? Muß eines dem anderen weichen? E. geht es um die Harmonisierung dieser beiden Seinsbereiche: Gottes Reich in dieser Welt. Die Ausführungen gliedern sich in 4 Abschnitte, von denen sich der letzte mit praktischen Konsequenzen auseinandersetzt. Die Abschnitte sind: I. Wem gehört diese Welt? II. Herrschaft und Reich Gottes. III. Gottesherrschaft und Kirche. IV. Die Gottesherrschaft verpflichtet.

Das Buch ist nicht einfach einer theologischen Disziplin allein zuzuordnen. Da sein Inhalt Dogmatik, Exegese, Moral und Aszetik be-

rührt, erreicht es dadurch schon eine Praxisnähe und gibt dem Seelsorger viele Anregungen für die Verkündigung. Das nicht überladene Sachregister leistet hiefür gute Dienste. Das Buch bringt keine „Sensationen" und ist doch wertvoll.

Wels *Johann Grausgruber*

BEN-CHORIN SCHALOM, *Jüdischer Glaube.* Strukturen einer Theologie des Judentums anhand des Maimonidischen Credo. (Tübinger Vorlesungen) (320.) Mohr, Tübingen 1975. Kart. DM 27.50.

Im Vorwort bemerkt Vf., daß seine nun gedruckt erschienenen Vorlesungen am Institutum Iudaicum in Tübingen (im Jahr 1975) das „Bekenntnisbuch eines engagierten Denkers" sind. Er stellt sich dabei aber bewußt in die große Tradition und schließt an die 13 Glaubensartikel des Maimonides an. Er will sie nicht als Denkmal „religionsgeschichtlicher Vergangenheit" (29) sehen, sondern sie im Sinne „lebendigen Glaubens" interpretieren. Dadurch sind die Hauptthemen vorgegeben, die auch die Kapitelüberschriften bilden: Monotheismus, Einzigkeit Gottes, Körperlosigkeit Gottes, Ewigkeit Gottes, alleinige Anbetung Gottes, Prophetie, Moses, Torah, Endgültigkeit der Torah, der Mensch, Lohn und Strafe, Messias, Auferstehung.

Diese Einzelaspekte des Judentums waren durch Maimonides von bestimmten historischen Voraussetzungen her formuliert worden. Naturgemäß sind diese Sätze daher nicht ein Kompendium jüdischen Glaubens. Wenn man nach der Bedeutung dieser Sätze fragt, erhebt sich das Problem, ob es im Judentum Dogmen gibt. Der Autor beantwortet die Frage so: „Das Judentum hat Dogmen aber keine Dogmatik" (17). Damit bezieht er eine Gegenposition zur jüdischen Orthodoxie (vgl. 13), die das als eine unbillige Konzession an die Systematisierung des Glaubens ansehen dürfte. Vielleicht müßte in diesem Zusammenhang klarer betont werden, daß Maimonides selbst durch seine Schriften eine epochale Kontroverse ausgelöst hat. Berücksichtigt man nun, daß durch den konkreten historischen Rückbezug auch eine Auswahl aus der Fülle jüdischen Glaubens vorgenommen wurde, dann wird man das Buch als eine wertvolle Hinführung zu wesentlichen Aspekten jüdischen Glaubens ansehen dürfen.

Da das Werk für ein christliches Leserpublikum bestimmt ist, behandelt der Autor auch eine Reihe von christlich-jüdischen Unterscheidungslehren. Um welch fundamentale Unterschiede es hier geht, wird sichtbar, wenn die unterschiedliche Offenbarungsauffassung dargestellt wird (66). Im Christentum ist es die Person Jesu, im Judentum das geschriebene Wort der Torah. Nicht ganz zustimmen wird man dem Autor können, wenn er das Christentum als eine eher individualistische Religion bezeichnet (75), während das Judentum auf Gemeinschaft bezogen sei. Für die religiöse Praxis mag das stimmen, eine Behauptung christlicher Theologie ist es aber nicht. Eine wichtige Differenz wird auch im Bereich des Messianismus aufgezeigt, weil die Christen „anstelle der Hoffnung auf den Kommenden die Hoffnung auf den Wiederkommenden setzen" (285). Damit wird sofort ein anderer Unterschied zwischen jüdischen und christlichen Grundkonzeptionen berührt. „Geschichtsphilosophie und Eschatologie sind im Judentum ineinandergehende Größen, viel mehr als im Christentum . . ." (289 f). Dabei erscheint vielleicht zu wenig klar, daß solche Positionen nicht ganz unproblematisch sind. So kann die heilsgeschichtliche Sicht der je konkreten Gegenwart seitens des gläubigen Judentums, von den Fakten bedingt, in Aporien führen. Es ist eben nicht ganz einfach „Dogmen zu haben, aber keine Dogmatik". Das zeigt sich auch, wenn der Autor über die im christlichen Bereich bestehende Spannung zwischen Auferstehungs- und Unsterblichkeitslehre spricht. Die dazu für den jüdischen Raum getroffene Feststellung dürfte überhaupt der Schlüssel zum Verständnis dieser Art von Theologie sein, die sich „einer gewissen Keuschheit befleißigte, sich davor scheute, allzu sicher eine Vorstellung gegen die andere auszuspielen" (319). Schon zu Beginn hatte der Autor ein ähnliches Prinzip formuliert: „Das Paradox muß als Paradox hingenommen werden" (41). Von daher ist auch seine Forderung nach einer „Re-Mythologisierung unseres Denkens, um den Aussagen des Glaubens in den klassischen Zeugnissen der Offenbarungsreligionen gerecht zu werden" (44) durchaus konsequent. Freilich wird ein solches Verständnis der Theologie kaum gewisse rationale und schon gar nicht rationalistische Bedürfnisse befriedigen können. Mit dem Hinweis des Autors freilich auf eine „narrative Theologie", die „in der Erzählung mehr auszusagen vermag als jede systematische Dogmatik" (164) wird jedoch ein entschiedener Vorzug dieser Denkweise für die existentiellen Lebensfragen aufgewiesen.

In den inhaltlichen Darstellungen jüdischen Glaubens wird der christliche Leser über lange Strecken die weitgehenden Gemeinsamkeiten feststellen. Vom religionswissenschaftlichen Standpunkt wird man aber doch die historische Frage nicht unterdrücken können, ob das Dargestellte nicht doch die Ideen des Maimonides zu sehr zurücktreten läßt. Ob man wirklich sagen kann, daß wir schon „im ersten Satz des Glaubensbekenntnisses des Maimonides ‚Abschied vom Teufel' feiern" (39)? Sachlich problematisch erscheint auch die Annahme des Autors, daß die Gestalt des Messias ben Joseph schon zur Zeit Jesu bekannt war (283). Diese Vorstellung dürfte doch erst in die Zeit nach dem Bar-

Kochba-Aufstand zu datieren sein. Alle, die an dem Religionsgespräch zwischen Juden und Christen Interesse haben, sollten dieses Buch unbedingt zur Kenntnis nehmen. Dem Autor ist für diesen Beitrag zur schöpferischen Darstellung jüdischer Theologie zu danken.

Wien *Ferdinand Dexinger*

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

Das Gewicht dieser Dissertation eines afrikanischen Priesters wird dadurch unterstrichen, daß K. Rahner als Doktorvater ein Begleitwort (XIII—XVI) schrieb, in dem er auf die Bedeutung der Arbeit hinweist, ihre wichtigsten Ergebnisse hervorhebt und eben auch kritische Anfragen bringt.

Allgemein gesagt, geht es um die Frage der dem Christen und vor allem dem Nicht-Christen (Ungläubigen, besser vielleicht dem Noch-nicht-zum-Glauben-Gekommenen) verbleibenden Hoffnung auf das ewige Heil und den Bedingungen zu dessen Erlangung. Diese Frage wird untersucht zunächst an Hand zweier bekannter römischer Theologen. Der 1. Teil bringt die „theologiegeschichtliche Darstellung der Problematik des allgemeinen Heilswillens Gottes in der römischen Scholastik unter besonderer Berücksichtigung von R. Garrigou-Lagrange und L. Billot" (19—105). Der 2. Teil, „Der allgemeine Heilswille Gottes", ist eher systematisch aufgefaßt (108—277), fußt aber weiterhin besonders auf den Lehren der genannten Autoren bzw. setzt er sich damit auseinander. Der 3. Teil, wohl kürzeste, aber doch der gewichtigste und zugleich kritisch zu lesende, versucht, „Grundsätze einer katholischen Theologie des allgemeinen Heilswillens Gottes" aufzuweisen (280—294). Das Literaturverzeichnis („Ausgewählte Literatur", 295—297) ist eher knapp bemessen.

Es ist hier nicht möglich, auf die Fülle der oft originellen Ansätze, Überlegungen und Lösungsversuche des Autors einzugehen. Ihm kommt das Verdienst zu, die immer brennende Frage nach dem rechten Verständnis des allgemeinen Heilswillens Gottes, die heute eben auch auf die reale und nicht nur vermeintliche Relevanz des christlichen Glaubens, der Kirche und also auch der Mission für das tatsächliche Heil der Ungläubigen geht, in origineller Weise neu bedacht zu haben. Er hat aufzeigen können, daß es eine für alle Menschen offene Hoffnung auf Heil gibt, so daß die bekannte These Garrigou-Lagrange (u. a.), die Offenbarung spreche für uns mit Sicherheit davon, daß Gottes Heilswillen wenigstens für einige Menschen nicht zur effektiven Auswirkung komme, nicht gehalten werden kann. Freilich dürfte der Autor Widerspruch erfahren, wenn er — trotz entsprechender, aber nicht durchschlagender Absicherung in der Einleitung (vgl. XVIII f) — den Unterschied von Christ und Nicht-Christ in Hinsicht auf ihre je eigen-artige Heilshoffnung doch zu sehr einebnet. Es ist ihm sicher voll zuzustimmen, wenn er es auch dem Christen verwehrt, eine voreilige, also das Eschatologische ausschaltende oder ausklammernde Heilsicherheit zu haben; auch der Christ (= Getaufter) lebt (noch) in grundlegender Heilshoffnung. Doch dürfte es nicht stimmen, wenn C. meint, das sei für den Christen nicht viel anders als für den (Noch-)Nicht-Christen. Zwar betont er selbst, daß es sich dabei nicht um eine „homogene Hoffnung" (292) handelt. Aber gerade hier käme es ja jetzt auf den entscheidenden Unterschied an!

Man muß doch entschieden mehr Nachdruck darauf legen, daß die Kirche (*als* Kirche, die keine Hypostase über oder neben den konkreten Getauften ist) das *verwirklichte* Mysterium des Heils ist (etwa gemäß Eph; was das eschatologische Moment nicht aus-, sondern gerade einschließt), und daß sie in der Taufe eben nicht *nur* Hoffnung (wenn auch „größere"), sondern *Heil* (vgl. Gottessohnschaft, Geistgabe, etc.) vermittelt. Bei voll beachteter Tauftheologie (die immer wieder neu zu erringen natürlich Aufgabe der christlichen Theologie ist und bleibt, zumal auch im Blick auf die hier gestellte Frage) kann doch der Unterschied nicht übersehen oder auch nur unterbewertet werden, der besteht zwischen dem *Für*-alle-Menschen-gestorben- und Auferwecktsein Jesu Christi und dem *schon Mit*-Christus-gestorben- und Auferwecktsein des Getauften (= Christen). Wegen dieses entscheidenden, sakramentalen „schon" (das dem Nicht-Christen wirklich noch nicht zuteil geworden ist) gibt es den wesentlichen Unterschied auch in der Hoffnung, d. h. im „noch-nicht" beim Christen bzw. beim Nicht-Christen.

Zuzustimmen ist dem Autor in seiner Forderung, daß dem göttlichen Heilsgeschehen „außerhalb der Kirche" (freilich: was ist das?) mehr Aufmerksamkeit und Gewicht beigemessen werden muß, als es gemeinhin geschieht. Aufs Ganze gesehen liegt eine gründliche Arbeit vor, die viele wichtige Anregungen bringt, auch dort, wo man sich eine weitere Diskussion der aufgestellten Thesen, der letztlich gemeinten Sache wegen, erwünschen möchte.

Wien *Raphael Schulte*

GRILLMEIER ALOIS, *Mit ihm und in ihm.* Christologische Forschungen und Perspektiven. (765.) Herder, Freiburg 1975. Snolin gb. DM 98.—.

„Das Bemühen des Verfassers im Gesamt dieses Bandes geht dahin, das Werden des

Glaubens der Kirche an Jesus Christus, wie er sich ausdrückt im Kerygma, im Bekenntnis und in der theologischen Reflexion, in möglichst ursprünglicher Weise zu erschließen. Die Ergebnisse solchen Arbeitens lassen sich nicht auf dem Wochenmarkt der Theologie anbieten. Es vollzieht sich gleichsam ‚unter Tage', als Gruben- und Bergwerksarbeit. Man wird — um beim Bild zu bleiben — vom Arbeiter ‚unter Tage' vor allem erwarten, daß er Kohle oder Erz herbeischafft. Bereitung und Vertrieb für den Alltagsgebrauch müssen andere übernehmen" (5). Mit diesen einleitenden Worten charakterisiert G. selbst — freilich mit erheblicher Untertreibung — sein Werk: eine umfangreiche Sammlung von grundlegenden Studien zum Christus-Glauben der Väterzeit. Auch wenn mit Ausnahme eines kleineren Beitrags alle Arbeiten bereits anderweitig erschienen sind, wird man dankbar ihre Zweitpublikation in diesem voluminösen Bd. begrüßen, nicht nur weil ältere Artikel überarbeitet und zum Teil mit neuesten Literaturangaben versehen sind, sondern weil gerade ihre Zusammenstellung für den Leser fruchtbarste Durch- und Querblicke erlaubt. Nicht zuletzt tritt hier aber auch der Ertrag einer wissenschaftlichen Lebensarbeit, die sich vornehmlich der Erforschung der Väter-Christologie gewidmet hat, stupend in Erscheinung. Jedoch, auch wenn der Bd. der wissenschaftlichen Beschäftigung mit der patristischen Christologie gewidmet ist, liefert er keine „Petrefakten für Museen" (5) von Interesse allenfalls für den theologischen Fachmann. Gerade in der heutigen Zeit, da der Glaube an Jesus den Christus in Gefahr ist, auf die Leisten einer oberflächlich-ethisierenden Jesulogie und einer oft verharmlosenden Orientierung an der „Sache Jesu" geschlagen zu werden, hat die Konfrontation mit der großen Tradition der Kirche eine überaus kritische Funktion. Es gilt — wie G. selbst formuliert — „immer wieder in die Schächte der Vergangenheit einzusteigen, um die Gegenwart daraus zu bereichern" (5).

Nur einige Themenbereiche seien besonders erwähnt: Unter dem Titel „Die Herrlichkeit Gottes auf dem Antlitz Christi" handelt G. über Bedeutung und Grenzen der Bild-Theologie der Väterzeit. Von der griechischen Grundüberzeugung her, daß im Bild die Epiphanie des Göttlichen geschieht, wird Christus als die „Ikone" des Vaters verstanden — ein Ansatz, der verdiente auch heute unter neuen Denkbedingungen weitergeführt zu werden. — Ein größerer Beitrag, „Der Gottessohn im Totenreich", verdeutlicht unter soteriologischem und christologischem Aspekt den Sinn des Abstiegs Jesu in die Totenwelt (ein im christlichen Bewußtsein trotz Rezitation des Credo wenig verstandener Bekenntnissatz). — Die Darstellung monophysitischer und nestorianischer Christologie (219 ff) sowie das behutsame Eindringen in die Motive der chalzedonensischen Lehre (335 ff) geschehen nicht nur in ökumenischem Interesse (Gespräch mit der Orthodoxie und den vorchalzedonensischen Kirchen), sondern zeigen auch die spirituellen und geistesgeschichtlichen Konsequenzen für das westliche Christentum. — In und neben diesen unmittelbar christologischen Beiträgen findet sich eine Fülle von theologischen Seitenthemen höchst wichtiger und anregender Art. Es sei nur verwiesen auf das Material zur „Griechischen Erbsündenlehre" (184 ff), auf die Probleme „Häresie und Wahrheit" (219 ff) sowie „Konzil und Rezeption" (303 ff, 569 ff). Hervorzuheben ist vor allem auch die Fülle von Literaturhinweisen, die den Bd. geradezu zu einem Nachschlagewerk für altkirchliche Theologie machen.

Wenn G. auch schreibt: „Bereitung und Vertrieb für den Alltagsgebrauch müssen andere übernehmen" (5), so versucht er doch, diese Bereitung ansatzweise selbst zu leisten, vor allem im Abschnitt „Hermeneutik und Christologie". Hier beschäftigt er sich mit den beiden Fragekreisen „Hellenisierung — Judaisierung des Christentums als Deuteprinzipien der Geschichte des altkirchlichen Dogmas" und „Moderne Hermeneutik und altkirchliche Christologie". So Anregendes hier auch zu finden ist, so dürfte hier doch auch die Grenze des Buches liegen: Die Auseinandersetzung mit neueren Autoren entspricht m. E. nicht der Qualität und Gründlichkeit der historischen Beiträge. Was z. B. über Bultmann und Habermas zu lesen ist (462 ff, 494, 515 ff), wird beiden kaum gerecht. Ungenügend bleiben hier auch Literaturangaben und Stellenverweise. Die Behandlung Pannenbergs berücksichtigt seine neueren Arbeiten (und Akzente!) nicht (wiewohl bei anderen Autoren die neueste Entwicklung nachgetragen wurde). Das Werk J. Moltmanns „Der Gekreuzigte Gott" wird recht schnell und unkritisch für eine neue Hermeneutik der chalzedonensischen Christologie in Anspruch genommen (512).

Der Nachtrag zum Artikel „Zum Christusbild der heutigen katholischen Theologie" erfaßt nicht einmal ansatzweise Entwicklung und Stand gegenwärtiger Theologie. — Diese Grenzen hinsichtlich neuzeitlicher Philosophie, Theologie und Exegese zeigen sich bisweilen auch in den historischen Artikeln selbst, wo gelegentlich Begriffe, philosophische Kontexte und exegetische Meinungen angeführt werden, die hinter dem gegenwärtigen geistesgeschichtlichen Stand zurückbleiben (vgl. etwa die Ausführung zum Symbolbegriff [26 f] oder die exegetisch äußerst fragwürdige Aussage: „Das Neue Testament spricht schon von der Seele Christi ... Der Evangelist [Lukas] wird das Verscheiden Christi, die ‚Übergabe' seines Pneuma [vgl. Joh 19, 30] nicht anders verstanden

haben denn als Hingehen seiner Seele [!] in die Unterwelt" [102]).
Aber diese kritischen Anmerkungen mögen nicht falsch verstanden werden: sie tun diesem Kompendium christologischer Forschungen keinen Abtrag. Denn vor diesem Meisterwerk wird wohl jeder (auch der Rez.) zunächst einmal als Lernender stehen, der dankbar das entgegennimmt, was ihm an „Neuem und Altem" aus der großen Glaubenstradition dargeboten wird.

Wien *Gisbert Greshake*

KLINGER ELMAR (Hg.), *Christentum innerhalb und außerhalb der Kirche* (Quaest. disp. hg. v. Rahner/Schlier, Bd. 73), Herder, Freiburg 1976. Kart.-lam. DM 30.—.

Viele Bücher haben ihre Geschichte. Dieses hat auch eine Vorgeschichte. „Karl Rahner zugeeignet", lautet seine Widmung: es hätte einmal die Festschrift zu seinem 70. Geburtstag (1974) werden sollen; wegen Schwierigkeiten, die vor allem ein Beitrag aus der Feder von Heinrich Böll machte, kam das damalige Projekt nicht zustande. Was hier vorgelegt wird, ist das Resultat eines Arrangements, das zwei Jahre nach dem Festtag vorgelegt wird. 16 Freunde, Schüler und Kollegen des Jubilars aus den verschiedensten Disziplinen der Theologie und mancher Nachbarwissenschaften — unter ihnen befinden sich Christen und Marxisten, Katholiken und Protestanten — haben sich zu einem Symposion zusammengefunden, in dem eine der vielen Anregungen, die der heutigen Theologie aus dem Denken Rahners erwachsen sind, erörtert und auf ihre Implikationen hin befragt wird. Der Bd. schließt mit einer bibliographischen Übersicht über die Werke, die sich mit dem zu Ehrenden und seiner Theologie befassen: sie umfaßt 344 Titel.
Thema des Sammelwerkes sind die „anonymen Christen" — ein gängig gewordenes, aber doch nicht recht glückliches und darum auch heftig (u. a. von H. Urs v. Balthasar und F.-X. Durwell) befehdetes Schlagwort, durch das die Problematik der Heilschancen der nicht ausdrücklich christlich gewordenen Menschen umschrieben worden ist. Mit D. Wiederkehr (212—231) ist allerdings zu fragen, ob man heute dabei nur an die nichtkirchlichen Zeitgenossen denken dürfe oder nicht auch die entfremdeten Kirchenchristen einbeziehen müsse. Damit zeigt sich bereits, daß die Fragestellung über den Horizont des „Extra ecclesiam nulla salus" hinausreicht und auf die wesentliche Struktur des Christlichen überhaupt zielt. Wenn man Menschen (durchaus nicht allen!) den Status der Anonymität des Christseins zuerkennt, dann will man sie nicht christlich vereinnahmen, sondern eine Sprachregelung gewinnen, mittels derer deutlich gemacht werden soll, welche fundamentale geschichtliche und existentielle Bedeutung das Christentum besitzt. In einer kurzen Anzeige des Buches ist es nicht möglich, sich mit den einzelnen Beiträgen auseinanderzusetzen, die das Thema von sehr unterschiedlichen Standpunkten aus angehen. In ihrer Gesamtheit zeigen sie, wie fruchtbar die Entfaltung des Rahnerschen Ansatzes für das Denken heute geworden ist und noch weiter werden kann. Darüber hinaus machen sie deutlich, daß auch unmittelbare praktische Anregungen daraus folgen. Das Christentum ist, wie der Hg. in seinem einleitenden Beitrag formuliert, eine „Lebensweltgegebenheit" (13); daraus resultiert sein missionarischer Anspruch wie seine missionarische Kraft. Beides muß in die Praxis der Mission umgesetzt werden, die durch die These Rahners nicht, wie oft gesagt wurde, gehemmt, sondern neu motiviert wird. Der Bd. kann darum besonders dem Seelsorger zum Studium, zum Meditieren und zur Anregung für seine Arbeit empfohlen werden.

Bochum *Wolfgang Beinert*

KIRCHENRECHT

DAVID JAKOB/SCHMALZ FRANZ, *Wie unauflöslich ist die Ehe?* Eine Dokumentation. (VIII u. 373.) Pattloch, Aschaffenburg 1969. Kart. lam. DM 20.—.

Das Buch bringt Beiträge von verschiedenen Autoren aus verschiedenen Ländern, in denen die Vielfalt der Meinungen zu diesem Thema zum Audruck kommt. Angesichts des am 11. April 1973 erschienenen Schreibens der Glaubenskongregation an die Bischöfe, in dem von seiten des kirchlichen Lehramtes jede Infragestellung der Unauflöslichkeit der Ehe entschieden zurückgewiesen wird, erscheint die Thematik des Buches zumindest für den kath. Christen als problematisch.
Ch. Duquoc, Die Ehe heute: Liebe und Institution, bringt das sattsam bekannte Unbehagen am geltenden kirchlichen Eherecht zum Ausdruck und weist die Tendenz auf, nur die gelungene, geglückte Ehe als wirkliche Ehe anzusehen und jede institutionelle Sicht der Ehe überhaupt abzulehnen. Eine Konsequenz aus dieser Auffassung liegt vor, wenn das Urteil über das Bestehen oder Nichtbestehen einer Ehe einzig dem persönlichen Gewissen des einzelnen übertragen und dem Recht überhaupt die Möglichkeit abgesprochen wird, mit seinen Kategorien der Wirklichkeit der Ehe gerecht zu werden, so daß die kirchlichen Ehegerichte überhaupt keine Existenzberechtigung mehr hätten: *St. J. Kelleher, Das Problem der zerrütteten Ehe.*
Einmal mehr wird der Rechtsvermutung des can. 1014 CIC ihre Berechtigung abgesprochen und für die Umkehrung der Rechtsvermutung eingetreten: wegen des natürlichen und unabänderlichen Rechtes der Gläubigen auf die Ehe soll jeder sich wieder verheiraten dürfen, wenn Bestand oder Gültigkeit der

vorausgegangenen Ehe in Zweifel stehen. Denn das Sakrament besteht nicht in der Institution, sondern nur in der personalen Wirklichkeit einer (gelungenen) Ehe, da nur diese das lebendige Zeichen der ewigen Einheit zwischen Christus und den Gliedern seiner Kirche sein kann (46) und das Sakrament nicht etwas heiligen kann, was nicht besteht, nämlich das Band der personalen Liebe, das bei einer gescheiterten Ehe nicht mehr vorhanden ist: *J. R. Hertel, Mensch oder Institution!* Trotz dieser Kritik muß vermerkt werden, daß in einem kommenden Eherecht der can. 1014 CIC sicher eine differenzierende Fassung verdienen würde: Schutz der Gültigkeit der Ehe dort, wo Wohl und Wehe der Personen zugleich mit ihr auf dem Spiel stehen; aber favor personarum dort, wo die Rechtsgunst für die Ehe die Gefahr einer Ungerechtigkeit für die Betroffenen einschließen könnte. Auch der Vertragscharakter der Ehe wird hinterfragt: ohne die Fähigkeit, eine Liebesgemeinschaft einzugehen, kann kein Ehesakrament zustande kommen, weil dieses Sakrament die gegenseitige Liebe und Hingabe weiht und darum nicht existieren kann, wenn das zu Weihende nicht existiert: *J. T. Catoir, Was ist ein Ehekontrakt.* Die beiden letztgenannten Beiträge sind ohne Zweifel extrem. Ersterer bringt außerdem eine nicht richtige Beschreibung der Heilung der Ehe in der Wurzel (47), letzterer unqualifizierte Äußerungen („Wir dürfen durch unser Festhalten an einer Rechtssprechung aus der Zeit der Neandertaler nicht unsere Aufgabe des Dienstes und der Versöhnung behindern lassen", 53).

Der Beitrag von *R. Brown, Das kirchenrechtliche Problem der Unzurechnungsfähigkeit in der Ehe,* bringt eine gute Übersicht über die Entwicklung der kanonistischen Jurisprudenz hinsichtlich der „amentia" und über die Klärung der Begriffe im Laufe dieser Entwicklung. Auch die Frage wird aufgeworfen, ob heute für die gültige Eheschließung nicht mehr psychologische Voraussetzungen erforderlich sind, da fremde Hilfen von seiten der Gemeinschaft meist fehlen, die Gesellschaft eher scheidungsfreundlich eingestellt ist, wewegen es öfter vorkommen kann, daß junge Eheleute einfach nicht fähig waren, sich so zu verhalten, wie es vom Wesen der Ehe her erfordert worden wäre (vgl. die Steigerung der Scheidungsziffern). Sie waren einfach nicht ehereif. Dazu muß gesagt werden, daß das von der Kodexreformkommission vorgelegte Schema für die Erneuerung des kanonischen Sakramentenrechts (1975) tatsächlich versucht hat, im Abschnitt über die Konsensmängel beim Eheabschluß dieser Frage gerecht zu werden, indem sowohl mangelndes Unterscheidungs- und Wertschätzungsvermögen hinsichtlich der ehelichen Rechte und Pflichten als auch Erfüllungsunvermögen hinsichtlich der ehelichen Pflichten trotz Intaktheit der kognitiven und volitiven Fähigkeiten wesentliche ehevernichtende Konsensmängel darstellen können.

Die kategorische Formulierung der Unauflöslichkeit der Ehe im can. 1118 CIC und die tatsächlich bestehenden Auflösungsmöglichkeiten, was die nicht sakramentalen Ehen betrifft, waren immer schon ein gewisser Widerspruch: *A. Gommenginger, Zur Unauflöslichkeit der Ehe.* Informativ sind die geschichtlichen Beiträge: *B. Russo, Die Ehescheidung im Zweiten Vatikanum und in der Rechtstradition der Kirche; P. Fransen, Ehescheidung im Fall von Ehebruch. Der fundamentaltheologisch-dogmatische Ertrag der Bologneser Verhandlungen* (1574). Wenn die Lehre von der Unauflöslichkeit der Ehe auch nicht den höchsten Gewißheitsgrad besitzt, so muß angesichts der heutigen Lehräußerungen der Kirche doch die Auffassung als unwahrscheinlich angesehen werden, einmal könnte die Kirche zur Erkenntnis gelangen, sie hätte auch die Scheidungsgewalt über sakramentale und vollzogene Ehen. Der Beitrag von *L. und C. Dupré, Bis daß der Tod uns scheidet?* bringt eine Interpretation der entsprechenden tridentinischen Lehraussagen und eine Wertung der Grundlagen der Unauflöslichkeit der Ehe (Naturrecht, positiv göttliches Recht, Wohl der Partner, der Nachkommenschaft, der Gemeinschaft), und fordert vom kanonischen Recht eine Anpassung an die Entwicklung des Zivilrechtes (von der Institution zur Partnerschaft hin). Ob die momentane Entwicklung des zivilen Ehe-(scheidungs)rechtes dem Gedanken der Partnerschaft förderlich ist?

J. Moingt, Ehescheidung „aufgrund von Unzucht" (Mt 5, 32 / 19, 9), interpretiert die „Mt-Klausel" im Sinne des ostkirchlichen Ökonomieprinzips: keine Berührung von Glaubensfragen, weil die Frage der Gültigkeit einer Zweitehe nach Ehebruch nicht angerührt wird. Nicht Trennung des Ehebandes, sondern Möglichkeit, eine Situation der Sünde, die zu Lasten des untreuen Ehepartners geht, zu trennen, damit der unschuldige Gatte die Möglichkeit hat, auf menschliche Weise aus einer unerträglichen Situation herauszukommen. Die Zweitehe wird in einer soldhen Situation geduldet, nicht jedoch als so legitim angesehen wie die erste Ehe. Sie steht zwischen Gesetz und Ungesetzlichkeit. Ein Zugeständnis an die Schwäche des Unschuldigen, um nicht sein Unglück zu vergrößern. Kein Rechtsprinzip, sondern eine pastorale Regel für die Behandlung individueller Situationen. Ob diese Interpretation dem ursprünglichen Sinn der Mt-Klausel entspricht, mag dahingestellt bleiben. Über den ursprünglichen Sinn dieser Klausel besteht ohnedies keine Klarheit. M. tritt auch für eine Neufestsetzung der Fälle ein, in denen ein „geistiger Tod" der Ehe eingetreten, eine so tiefgreifende Kluft zwischen den Ehegatten

entstanden ist, daß ein weiteres Zusammenleben unmöglich ist und die Ziele nicht mehr angestrebt werden können, um derentwillen Christus die Ehe zu einem Sakrament erhoben hat. Wo im Gewissensbereich das Eingehen einer Zweitehe ohne Schuld ist, müßte auch im Rechtsbereich die Möglichkeit einer vollen sakramentalen Gemeinschaft in der Kirche geschaffen werden. Freilich könnte nicht von einer Legitimität der Zweitehe, sondern bloß von einer Duldung die Rede sein. Nicht ein Angriff auf die Unauflöslichkeit der Ehe, sondern nur eine Hilfe für Auswege aus Barmherzigkeit für individuelle Notsituationen sollen die vorgelegten Gedanken sein. Ob sich dann die Unauflöslichkeit der Ehe wohl noch glaubwürdig vertreten lassen wird?

Der Beitrag des reformatorischen Theologen *J. C. Margot, Die Unauflöslichkeit der Ehe nach dem Neuen Testament,* versteht die Forderung Jesu nach Unauflöslichkeit der Ehe nicht als Rechtskanon (wie im AT, das ja aufgehoben worden ist), sondern als Ausdruck des neuen Lebens im Menschen, das vom Reich Gottes kommt und von dort seine Kraft schöpft. In welchen Ehen findet sich aber heute diese Kraft des Reiches Gottes? *L. M. Groghan, Ist die Taufe der entscheidende Faktor?,* weist wiederum auf einen angeblich schwachen Punkt des geltenden kanonischen Rechtes hin. Das Faktum der Wassertaufe allein zählt für den sakramentalen Charakter und damit für die Unauflöslichkeit der Ehe. Die Ratifikation der Taufe als personale Glaubensaneignung wird nicht in Betracht gezogen. Ehe unter Getauften und sakramentale Ehe wird einfach gleichgesetzt. Gegen diesen oft erhobenen Vorwurf muß gesagt werden, daß die traditionelle Lehre von der Identität von Vertrag und Sakrament unter Getauften trotz ihres nicht sehr hohen Alters auf soliden theologischen Argumenten beruht: das ganze Leben der Christen steht im Heil Christi, ob der Christ davon Kenntnis nimmt oder nicht; auch seine Ehe. Wie könnte gerade dieser wichtige Lebensbereich bei Getauften außerhalb des Heiles Christi stehen. Gerade darin aber besteht doch die Sakramentalität der Ehe. Beachtliches und verdientes Echo hat *H. B. Meyers Beitrag, Können wiederverheiratete Geschiedene zu den Sakramenten zugelassen werden,* gefunden. Seine Ausführungen über die Frage, welches Element die Geschlechtsgemeinschaft in erster Linie rechtfertige, die eheliche Gesinnung oder die formale Gültigkeit der Ehe, die darauf hinauslaufen, daß unter Umständen in bestimmten Fällen Geschlechtsgemeinschaft auch in einer kanonisch nicht gültigen Ehe sittlich nicht verwerfbar sein muß, haben allerdings auch beachtliche Kritik gefunden (z. B. K. Hörmann, Kirche und zweite Ehe, 48—51; 57 f). Auch mit der jüngsten Erklärung der Glaubenskongregation zu einigen Fragen der Sexualethik vom 29. 12. 1975 steht diese Auffassung im Widerspruch.

Die *abschließenden Beiträge über die orthodoxe Sicht der Ehescheidung* sind für kath. Leser informativ. Angeblich halten auch die Ostkirchen daran fest, daß es der strenge Wille des Herrn war, daß Ehen nicht aufgelöst werden dürfen, mag der Herr mit dieser Eventualität als Folge der menschlichen Schwäche auch gerechnet haben. Aber diesen Herrenwillen sehen die Ostkirchen nicht unmittelbar als ein in das kirchliche Recht zu übertragendes Gesetz an. Die Ostkirchen zeigen die Inkonsequenz der kath. Tradition auf: die Worte Jesu werden im Sinne einer kategorischen Erklärung der Unauflöslichkeit der Ehe verstanden, doch wird diese eingeschränkt auf die sakramentale und zugleich vollzogene Ehe, ohne daß für diese Unterscheidung sich im Herrenwort ein Anhaltspunkt fände. Nach orthodoxer Auffassung kommt die Festigkeit der Ehe nicht vom juridischen Vertrag allein, sondern auch vom Verharren in der wahren Treue mit Hilfe der sakramentalen Gnade. Die Übertretung des Herrengebotes kann darum das Band zerbrechen. Der Scheidungsakt stellt diesen Sachverhalt nur fest. Denn die Verletzung des Ehebandes kann dieses zerstören. Darum gibt es Scheidungsgründe wegen Unzucht und Scheidungsgründe wegen endgültiger Abwesenheit des anderen Ehegatten. Wenn auch die orthodoxe Auffassung von der kath. Kirche nicht verurteilt worden ist, muß doch die Frage gestellt werden, ob es sinnvoll wäre, das kath. Eherecht, das sich mindestens seit der Jahrtausendwende anders und eigenständig entwickelt hat, auf die orthodoxe Tradition hin abzuändern. Würde nicht ein Festhalten aller christlicher Kirchen an ihren Traditionen ein Gespräch miteinander leichter ermöglichen?

Das Schreiben der Glaubenskongregation an die Bischöfe über die Unauflöslichkeit der Ehe und auch der Entwurf 1975 zum Sakramentenrecht des CIC recognitus zeigen, daß das kirchliche Lehramt auch weiterhin sehr entschieden an der kath. Lehrüberlieferung von der Unauflöslichkeit der Ehe festhalten will, was manche Hoffnungen dieses Buches als illusorisch erscheinen läßt. Trotzdem stellt das Sammelwerk eine wertvolle Informationsunterlage über die verschiedenen Standpunkte zur Unauflöslichkeit der Ehe in den christlichen Kirchen und über die Wünsche verschiedener Autoren an das neu zu bearbeitende kath. kanonische Eherecht dar.

St. Pölten *Gerhard Fahrnberger*

DORDETT ALEXANDER, *Kirche zwischen Hierarchie und Demokratie.* (149.) Dom-Verlag Wien 1974. Brosch. S 80.—, DM 12.—.

Die Wogen der Diskussion um das Thema der Demokratisierung in der Kirche haben

sich geglättet, die Strukturfragen der Kirchenleitung haben heute anderen Problemen Platz gemacht. Trotzdem kommt diese Abhandlung durchaus nicht zu spät; sie will keine Streitschrift sein, sondern die bisher gewonnenen Einsichten und Erfahrungen sammeln und weitergeben. Wie es keinen Kirchenbaustil schlechthin gibt, sondern die Profanbauten für die Kultbauten immer Beispiele und Anregungen abgaben, so war es auch hinsichtlich der verschiedenen Formen in der Leitung und in der Disziplin des kirchlichen Lebens. In vergangenen Zeiten hat die Kirche ohne Zweifel beim Feudalismus Anleihen gemacht, heute wird einer möglichst weitgehenden Übernahme demokratischer Formen das Wort gesprochen. Wollte man darin den modernen Staat kopieren, würde man jedoch den Fehler wiederholen, den man den Kirchenleitungen früherer Zeiten vorwirft. Der Begriff „Demokratie" kann nun einmal nicht in gleicher Weise auf die staatlichen wie auf die kirchlichen Belange angewendet werden; die Kirche hat ihre Vollmacht vom Herrn, ihre Gewalt kann nicht vom Willen des Volkes abgeleitet werden. Die Kirche muß immer wieder neu und immer besser die ihr eigenen Leitungsformen finden. Das ist allerdings schwer, darüber kann es verschiedene Auffassungen geben.

D. versucht in drei Abschnitten, die mit „Möglichkeiten einer Demokratisierung", „Hierarchie und Zentralismus" sowie „Rechtsschutz" überschrieben sind, diese Probleme darzustellen; dabei erörtert er Reformvorschläge, die nach dem II. Vatikanum eine Zeitlang heiß diskutiert wurden, und zeigt vor allem deren Fragwürdigkeit und Grenzen in der Verwirklichung auf, zum Beispiel hinsichtlich der Ausdehnung des Wahlrechtes für die Besetzung kirchlicher Ämter und für die Mitverantwortung der Laien. Nicht nur die freie Verleihung von Ämtern durch die kirchliche Obrigkeit, sondern auch die Wahl führte schon zu Mißgriffen. So wie das Ermessen des einzelnen in die Irre gehen kann, so kann es der ungesunde Teil des Volkes sein, der die Mehrheit erlangt und sich einen schlechten Hirten gibt. Die unbeschränkte Herrschaft des mehrheitlichen Willens kann zur Lähmung des Hirtenamtes führen (45). Die Gaben des Geistes sind verschieden, darum kann auch nicht jeder Mensch in gleicher Weise mitreden (43—44). Wenn aber ein Handeln notwendig geworden ist, dann müßte nach einem gesunden demokratischen Empfinden in der Mehrheit das Bewußtsein leben, auch die Interessen der Minderheit zu vertreten (46). Vf. sieht diese Feststellungen und Thesen durch tatsächliche oder mögliche Erfahrungen aus der Praxis der Seelsorge und der Leitung der Kirche bestätigt. Dabei ist allgemein einsichtig, daß die Erfahrungen mit jedem System und jeder Ordnung auch davon abhängen, mit welcher Einstellung, die doch persönlich gefärbt ist, man die Dinge betrachtet. Jedenfalls muß man dem Vf. dankbar sein, daß er manches Unbehagen offen ausspricht, vollends kann man seinen Bemerkungen über das kirchliche Strafrecht zustimmen. Die ausgewogenen und treffenden Ausführungen und Anregungen über das derzeit geltende und zu schaffende neue Strafrecht verraten den Fachmann, der in dieser Materie auch an der Revision des Codex beteiligt ist.

Das Buch verdient beachtet und gelesen zu werden nicht nur von Fachleuten und Seelsorgern, sondern auch von interessierten Laien; es kann ihnen eine Orientierungshilfe in diesen schwierigen und verwirrenden Problemen sein.

Linz *Peter Gradauer*

CARLEN LOUIS / STEINEGGER FRITZ (Hg.), *Festschrift Nikolaus Grass.* Zum 60. Geburtstag dargebracht von Fachgenossen, Freunden und Schülern. Bd. I (XIX und 813, 48 Tafeln); Bd. II (XV und 648, 68 Tafeln) Universitätsverlag Wagner, Innsbruck 1974, 1975. Hln. S 1476.— und 1380.—.

So vielfältig wie die Arbeiten des Innsbrucker Rechtshistorikers und Volkskundlers N. Grass ist auch die ihm gewidmete monumentale Festschrift mit ihren zusammen fast 1500 Seiten. Die bunte Palette der Beiträge reicht von der abendländischen über die kirchliche und österreichische Rechtsgeschichte zu Aufsätzen über Almwirtschaft, Kunst, Volkstum und Wissenschaftsgeschichte bis zu Abhandlungen über die Familiengeschichte des Geehrten. Den Abschluß bildet eine Bibliographie (II, 585—608) und ein umfangreiches Register (II, 609—643). Der Rez. muß von vornherein vor der Fülle des Gebotenen kapitulieren. Er kann nur auf einige Aufsätze eingehen, die in seinen Kompetenzbereich fallen und den Zielsetzungen dieser Zeitschrift entsprechen Und auch hier wird er sich vielfach mit inhaltlichen Andeutungen begnügen müssen. Dennoch wird gehofft, einen Eindruck vom Reichtum dieser Festschrift vermitteln zu können.

W. Ullmann arbeitet die Begriffsunterschiede von persönlicher und dinglicher (territorial begrenzter) Souveränität des Herrschers im Spätmittelalter scharf heraus (I, 9—27) und vertritt die Auffassung, daß es sich bei dieser um eine Übertragung diözesaner Grundsätze (der Bischof ist nur für seinen Bereich zuständig) auf das öffentliche Recht handle. Ausschließlicher Urgrund des Souveränitätsgedankens und damit der Territorialhoheit (zum Unterschied von der Konstruktion eines *universalen* Kaisertums) sei die Gerichtsbarkeit (erzwingbare Jurisdiktion für ein gewisses Gebiet). Daß die Problematik des Sachverhalts mit diesen Ausführungen mehr angedeutet als gelöst

wird, ist U. durchaus bewußt (27). Für die These, daß auch der Thron in Westeuropa auf bischöfliches Vorbild zurückgehe (11 Anm. 4), beruft sich der Autor allerdings zu unrecht auf H. U. Instinsky, da dieser ja eine Priorität der Verwendung dieses Herrscherrequisits bei den römischen Kaisern nachzuweisen versucht. *E. Meuthen* berichtet ausführlich über den Anteil 'Pius' II. an der Besetzung des damals noch habsburgischen Thurgaus durch die Schweizer im Jahre 1460 (I, 67—90). Für den Durchschnittsleser hätte *K. Spahr* in seiner Abhandlung über das Benediktinerstift Mehrerau und ihr Lehengericht zu Grünenbach (91—109) die verwendeten Termini genauer umschreiben sollen. *J. A. Jungmann* (†) hält den religiösen und geistigen Umbruch um das 12. Jh. (213—225) für bedeutender als die karolingische und humanistische Renaissance. Damals sei jene religiöse Welt mit ihrer Überfülle von Frömmigkeitsformen, die wir gemeinhin unter dem Mittelalter verstehen, eigentlich erst grundgelegt worden. *J. Vincke* behandelt die Pfalzkapellen von Lérida und Tortosa (227—242) und berührt sich damit mit einem der Arbeitsgebiete des Jubilars. *L. Santifaller* (†) registriert 79 Originale von Papsturkunden im Bundesland Tirol aus der Zeit von 1198 bis 1415 (243—252). Eine regelrechte Entwicklungsgeschichte der kirchlichen Trauung im mittelalterlichen Tirol gelingt *P. Leisching* (259—283). Er entnimmt sein weit verstreutes Material vor allem der Dichtung und der Bildenden Kunst und kann die Formen des Eheabschlusses in vortridentinischer Zeit überzeugend rekonstruieren. Sehr interessant ist das von *W. Trusen* vorgelegte Gutachten des Thomas Ebendorfer über das Weinausschankrecht von Klerikern aus der Mitte des 15. Jh. (285—297), handelt es sich doch zugleich um ein Dokument über das Leben der damaligen Geistlichkeit wie über das Vorhandensein eines breiten Stromes antiklerikalen Denkens und Handelns. *F. Elsener* weist auf die Aufnahme von Exkommunikationsklauseln in zivilrechtliche Verträge im 15. Jh. hin (299—308); damit wird wieder einmal mehr der Abstumpfungsprozeß deutlich, dem diese ‚geistliche Waffe' ausgesetzt war. Die nicht zuletzt durch N. Grass so sehr vorangetriebene Cusanusforschung vermehrt *H. Hallauer* um einen weiteren Beitrag, indem er das zwiespältige Verhältnis des großen Kardinals zum Chorherrenkloster Neustift erörtert und quellenmäßig belegt (309—323). Das „fast vergessene Rechtsinstitut des Bischofskonkordates" wird von *H. Schnizer* anhand von 15 Beispielen näher untersucht (325—348); der zeitliche Bogen spannt sich vom 13. bis zum 18. Jh. *A. M. Stickler* beschäftigt sich mit dem Verhältnis zwischen Jurisdiktions- und Weihegewalt (349—360) beim Salzburger Kanonisten F. Schmier († 1728) und kritisiert auf diesem Hintergrund die entsprechenden Formulierungen des Vaticanum II (Lumen Gentium n. 21). *K. S. Bader* macht uns mit dem pragmatischen Denken I. H. Wessenbergs († 1860) und seinen etwas utopischen kirchenrechtlichen Vorstellungen bekannt (361—381). Die karantanische Geschichte vom 6. bis zum 9. Jh. skizziert *H. Baltl* als eine vorwiegend slawisch bestimmte Epoche (407—423). Er vertritt die These, „daß die slawische Bevölkerung Karantaniens von den vorhandenen restromanischen und restgermanischen Elementen im christlichen Glauben fragmentarisch unterwiesen wurde" (412) Ob man aber aus der in der Stiftungsurkunde für Kremsmünster erwähnten Schenkung einer „decania Sclavorum" an das Kloster schon auf dessen Errichtung „im slawischen Gebiet" schließen kann, möchte ich bezweifeln. Die Ausführungen *O. Hageneders* über das fürstliche Gesetzgebungsrecht beim steirischen Reimchronisten (457—481) sind hier insofern von Interesse, als sie sich mit den Thesen W. Ullmanns berühren. Auch H. stellt für die Befugnis der Herrscher zur Abänderung von Gesetzen (Stellung über dem Gesetz = Souveränität) kirchliche Vorbilder fest, besonders bei den römischen Päpsten seit Gregor VII. (468—472 u. ö.).

II. Bd: Aus Raumgründen kann gleichsam stellvertretend — nur noch auf zwei Beiträge verwiesen werden. Der Verehrung des hl. Alexius in Altbayern und im angrenzenden Schwaben widmet *E. Krausen* eine beachtliche Studie (239—257). Der Kult dieses Heiligen, der jetzt als erloschen gelten muß, hatte die Phantasie der Gläubigen bis ins 18. Jh. herauf stark angeregt. Aus dem Innviertel werden eine Alexiusstatue in Reichersberg um 1520 und ein Fresko von 1501 im Kreuzgang von Mattighofen erwähnt. Der Aufsatz von *H. Lentze* († 1970) über „Die österreichischen Universitäten als Nebenkriegsschauplatz im österreichischen Kulturkampf" (347—360) macht u. a. deutlich, daß die Kirche aufgrund übertriebener Erwartungen einen erheblichen Anteil an der späteren liberalen Ausrichtung der Universitäten hatte.

Die beiden Bd. sind mit Bildmaterial geradezu verschwenderisch ausgestattet. Schade, daß der wenig geschmackvolle Einband der Qualität des Gebotenen nicht entspricht. Der hohe Preis des Werkes wird freilich manchen vom Kaufe abschrecken.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

PASTORALTHEOLOGIE

SCHUSTER HEINZ, *Leben des Christen in der Welt.* (Pastorale 2) (88.) Grünewald, Mainz 1973. Kart. DM 6.60.

Die in 12 Faszikeln erschienenen Handreichungen für den pastoralen Dienst haben sich sowohl bei Praktikern wie auch Theo-

logen gut bewährt. Pastorale 2 dürfte sowohl inhaltlich wie auch in der Diktion zu den schwierigsten zählen. Die Kirche ist zwar immer in Gefahr, im geschichtlichen Prozeß mißverstanden, überrundet und verfolgt zu werden. Dennoch birgt sie in sich das gottmenschliche Geheimnis in Jesus Christus, in dem der ganzen Menschheit Heil und Erlösung widerfahren ist. Eine Fülle von Konsequenzen ergeben sich daraus, die Sch. in dichtester Sprache in 4 Kapiteln darstellt. Er geht von der Planung einer Zukunft der Kirche aus, befaßt sich mit der Welt als Aufgabe des Christen im Hinblick auf die gottgewollte Säkularität, auf die Offenheit der Geschichte Gottes mit den Menschen und auf die wachsende Einheit der Menschheit.

Im 3. Kapitel werden die Funktionen des Christen in der Welt behandelt, dialektisch zwischen kirchlichem und christlichem Engagement unterschieden und letzteres aus dem christlichen Glauben abgeleitet. Das Phänomen der graduellen und partiellen Identifikation wird mit dem Prinzip der bleibenden Freiheit des Christen begründet und der politische Auftrag des Christen mit dem speziellen Auftrag Gottes an den Menschen zur Gestaltung dieser Welt. Dieser kann grundsätzlich nur in demokratischer Struktur erfolgen, was aber nicht heißt, daß damit die staatliche Rechtsordnung einer Demokratie gemeint ist, sondern gewisse Grundprinzipien: wie Dienst statt Herrschaft, Delegation von Zuständigkeiten, Verständlichkeit der Gesetzgebung, Entscheidungen durch Gremien und Versammlungen und schließlich Wahrung der Freiheit des einzelnen. Zum Abschluß werden in den Grundlinien eines christlichen Ethos die festen Bindungen zwischen Glaube und Sitten aufgezeigt. Mit dem Einsatz des Christen für den Frieden und die Versöhnung wird eine der Hauptaufgaben der Kirche heute mit Nachdruck eingeschärft. Ein Pastorale, das man oft zur Hand haben sollte!

Graz *Karl Gastgeber*

ANTONS KLAUS, *Praxis der Gruppendynamik.* Übungen und Techniken. (265.) Verl. f. Psychologie (Hogrefe), Göttingen [3]1975. Kart. DM 34.—.

Die Diskussion über Gruppendynamik als Modeerscheinung und eine gewisse abwehrende Haltung auf diesem Gebiet hat einer sachlicheren Beurteilung Platz gemacht. Dieser Einstellungswandel ist wohl mit der Verbreitung gruppendynamischer Übungen und aus den dabei gesammelten Erfahrungen zu erklären. Einen Beitrag dazu leistet A., indem er ein Repertoire von Übungen — bisher oft als „Trickkoffer" der Trainer bezeichnet — dem interessierten Leser zugänglich macht. Die übersichtliche Gliederung, die exakte Anleitung für die Durchführung, Angabe von Ziel, Erfahrung und Auswertungshilfen, könnten die Ansicht bestärken, dem Leser sei hier ein gruppendynamisches Kochbuch in die Hand gegeben. Will man jedoch mit den Übungen das Niveau unverbindlicher Gesellschaftsspiele überschreiten, wird man sich einer eingehenden Beschäftigung mit weiterführender Literatur, die auch vom Vf. angegeben wird, nicht entziehen können. Das Buch kann und will persönliche Erfahrung in Gruppensituationen und eigenständige Reflexion nicht ersetzen. Als schwacher Punkt erweist sich, wie der Vf. selber einräumt, das Kapitel 10 „Back Home". Die Schwierigkeiten einer Erfolgskontrolle und die Problematik des Transfers gruppendynamischer Erfahrungen in den Alltag werden spätestens hier spürbar.

Der einigermaßen mit der Materie vertraute Leser wird in diesem Buch eine Fülle von Anregungen für einen breiten Anwendungsbereich finden.

Linz *Eugen Mensdorff-Pouilly*

HOSTIE RAYMOND, *Training zur Sensibilisierung für menschliche Beziehungen.* Ein praktischer Leitfaden. (143.) Müller, Salzburg 1975. Kart. lam. S 145.—.

Der Untertitel trifft genau die Zielsetzung des Buches. Der Leser, auch wenn wenig vertraut mit gruppendynamischer Literatur, findet hier den Niederschlag der Erfahrungen, die H. am Centre pour la Formation et l'Intervention Psychosociologiques (Löwen) gesammelt hat und in sehr anschaulicher Art darstellt. Dabei konzentriert sich das Buch auf den Bereich der Sensibilisierung für zwischenmenschliche Beziehungen.

Der 1. Teil befaßt sich mit einer Analyse der einzelnen Stadien einer Gruppe, dem Ineinandergreifen der Bewegungen und Prozesse in einem Gruppentraining. Es werden die Aufgaben des Gruppenleiters definiert, die H. in 3 Punkten sieht: eine praktische Neutralität gegenüber der Gruppe, eine ständige Unterstützung der Selbstregulierung der Gruppe und eine andauernde Beobachtung der Gruppenbewegungen. Worin bestehen die Ziele eines Sensibilisierungstrainings? Die Teilnehmer sollen sich ihrer eigenen Verhaltensweisen und Einstellungen bewußt werden, sie sollen befähigt werden, diese selbst zu kontrollieren, zu verändern und an gegebene Situationen anzupassen. Daraus ergibt sich fast unweigerlich eine bessere Einsicht in die Dynamik von Gruppenprozessen.

Der 2. Teil des Buches bietet eine Fundgrube von Übungen (56 Übungen mit 92 Varianten), die nach folgenden Kriterien ausgewählt wurden: persönliche Erfahrung der Brauchbarkeit, grundsätzliche Verschiedenheit und einfache Anwendbarkeit. Wichtig erscheint die Bemerkung des Vf., daß die Übungen ihren Wert nur daraus beziehen, daß sie in das Geschehen der Gruppe selbst eingepaßt

werden und daraus die persönliche Bewußtwerdung der Teilnehmer begünstigen.
Das Buch kann als Einführung in die Theorie und Praxis der Gruppendynamik gute Dienste leisten.
Linz *Eugen Mensdorff-Pouilly*

SCHÜTZ ROBERT, *Psychoanalyse und christlicher Glaube.* Eine Begegnung mit der Tiefenpsychologie. (150.) Calwer, Stuttgart/KBW Stuttgart² 1971. Kart. DM 9.80.

Der Vf. — evangelischer Theologe — geht vom allgemein vorhandenen Interesse an der Tiefenpsychologie und Psychoanalyse aus und gibt eine übersichtliche Einführung in die Materie.

Der 1. Teil klärt einige Grundbegriffe, wobei sich Sch. vor allem auf S. Freud stützt und auf seine Schriften zurückgeht. Der psychische Apparat, Psychoanalyse, das Unbewußte, Widerstand und Verdrängung, Sexualität und Ödipus-Komplex werden ausführlich dargestellt. Dabei erfahren populärwissenschaftliche Vorstellungen zu diesen Themen manche ausgewogene Korrektur durch häufigen Bezug auf die Quellen und den ursprünglichen Kontext. Im 2. Teil zeigt der Autor ein mögliches Gespräch zwischen Tiefenpsychologie und christlichem Glauben auf. In den Werken von P. Tillich sieht Sch. die positiven Auswirkungen einer Beschäftigung mit der Tiefenpsychologie auf die theologische Arbeit und Verkündigung. An einer Reihe von Beispielen wird die mögliche neurotisierende Wirkung der Religion aufgezeigt und werden Wege gewiesen, diese mißglückten Formen und Haltungen durch psychologische Einsichten zu überwinden. Der 3. Teil wendet sich der Erfahrung mit der Psychoanalyse zu und ermutigt Theologen, Lehrer und Erzieher sich mit der Thematik der Psychoanalyse zu befassen. Speziell für den RU an den oberen Klassen des Gymnasiums werden dem interessierten Leser Einstiegsmöglichkeiten angeboten.
Ein Buch, das aus der Praxis geschrieben ist und für die Praxis in Seelsorge, Unterricht und Erziehung dienen kann und das hilft, Vorurteile zwischen Tiefenpsychologie und christlichem Glauben abzubauen.
Linz *Eugen Mensdorff-Pouilly*

KATECHETIK/PÄDAGOGIK

VRBECKY JOHANNES, *55 Arbeitsblätter zum Alten Testament.* (123.); Lösungsheft. Methodische Hinweise. Wiederholung in Quizform. (40.). *45 Arbeitsblätter zum Neuen Testament.* (151.); Lösungsheft. (60.). Herder, Wien 1975. Kart. S 110.— und 26.— (DM 16.80 und 4.20), bzw. S 119.— und 39.— (DM 19.80 und 6.—).

Vrbecky hat die Methodik dieses Arbeitsbuches nach eigenem Bekenntnis „mit gutem Erfolg in der Schule erprobt". Das darf man ihm sicher abnehmen. Sein Anliegen ist, die Texte der Bibel als Verkündigung des Glaubens und Anruf an den Hörer und Leser verstehbar zu machen. Das Verständnis der Bibel soll zu einem Selbst- und Weltverständnis und damit zu einer Verwirklichung eines gläubigen Lebens weiterführen. Als Methode ist der Arbeitsunterricht eingesetzt: Nicht der dozierende Lehrer, sondern der unter seiner Leitung suchende und kontrollierende und dadurch selbst arbeitende Schüler ist gefragt, wenn sich Vf. auch ganz gut denken kann, daß diese Arbeitsblätter im Rahmen einer Bibelarbeit mit Erwachsenen und zum Selbststudium verwendet werden könnten. Die Arbeitsblätter sind keiner bestimmten Schulstufe zugeordnet; sie erwuchsen aus der „Arbeit im RU mit 13- bis 15jährigen Schülern", sind also nach dem bisherigen Lehrplan für den Unterricht in der 3. und 4. Schulstufe gedacht. Da es in diesen Schulstufen an geeignetem Lehrmaterial fehlt, könnten die Arbeitsblätter eine Lücke ausfüllen, falls sie in die Schulbuchaktion aufgenommen würden.

Aber da setzen erst die Fragen ein, die sich ein Religionspädagoge stellen muß. Wird es nämlich in Zukunft möglich sein, 13- bis 15jährigen Schülern in derartiger Kompaktheit eine Einführung in das AT und NT zu geben? Hier müßte hereingenommen werden, was W. Langer (sein Buch wird anschließend besprochen) über einen modernen Bibelunterricht sagt. Die Arbeitsblätter, so wie sie hier vorliegen, stellen doch wieder eine „Theologie en miniature" dar, die im RU heute nicht mehr vertretbar ist. Vf. sieht das selber, indem er das „pädagogische Dreieck": „Lehrer-Schüler-Thematik" formuliert. Aber wird es in diesem Arbeitsbuch durchgehalten? Steht nicht wieder der Inhalt an der Spitze und sind nicht echte Lebensfragen der Schüler bestenfalls angeleimt? Man verstehe mich recht: Dem jungen Menschen muß ein Verstehen der Bibel ins Leben mitgegeben werden; ganz abgesehen davon, daß er ein getaufter Christ ist (was allerdings noch lange nicht heißt, daß er glauben will), müßten ihm doch vom Anthropologischen her die Sinnangebote der Bibel mitgegeben werden. Er muß dann aber auch die Welt der Bibel verstehen, ihre verschiedenen Textformen und Redeweisen und auch das Werden der Bücher im einzelnen kennengelernt haben. Das heißt aber nicht, daß dies in einer geschlossenen Unterrichtsführung, die 2 Jahre lang durchgezogen wird, gemacht werden müßte. Das kann auf einzelne Schulstufen aufgeteilt werden. Es kann gewiß manches in der 3. und 4. Schulstufe gebracht, manches (gerade das Werden der Evangelien) in die 6. Schulstufe verlegt werden, wie es in dem dafür vorgesehenen Unterrichtswerk „Christus gefragt" tatsächlich geschieht. Der von einer Wiener Projekt-

gruppe erstellte „Zielfelderplan" für die Sekundarstufe I, 5. Schulstufe geht ganz in die hier angerissene Richtung.
Das soll kein abwertendes Urteil über das Unterrichtswerk sein. Es ist im Gegenteil sehr gründlich erstellt, und es geht in der Methode auch neue Wege. Die Kritik setzt tiefer an, nämlich bei der Gestaltung eines Lehrplanes — oder sagen wir gleich: eines „Zielfelderplanes" — für den RU überhaupt. Hier ist bei uns in Österreich noch sehr wenig geleistet, mehr schon in der Schweiz und in der BRD. Man wird sich allerdings fragen, ob wir es uns in Österreich leisten können eigene Wege zu gehen. Aber das sprengt bereits die hier gestellte Aufgabe einer Buchrezension.
Linz *Sylvester Birngruber*

LANGER WOLFGANG (Hg.) *Praxis des Bibelunterrichts.* Ziele—Gestaltungsformen—Entwürfe. (RPP hg. v. Berg/Langer, Bd. 16) (158.) Calwer, Stuttgart/Kösel, München 1975. Paperback DM 19.80.

Es hat schon viele Diskussionen innerhalb der RP um die Stellung der Bibel im RU gegeben, seit Bruno Dreher 1963 den kath. Kollegen die evang. Bibeldidaktik erschloß und einen „Bibelfrühling" herbeiführte. Aber diese Blüten sind allzu rasch abgefallen: Das immer stärker sich bemerkbar machende Schwinden der christlichen Substanz bei den Schülern und das dadurch bedingte Desinteresse an dem „alten" und so schwer verständlichen Buch, und dazu die wissenschaftliche Hilflosigkeit vieler Religionslehrer in der Aufschlüsselung seiner Aussagen bedingten das. Der „problemorientierte" RU, der sich an Lebensfragen, sozialen Konflikten und ethischen Verhaltensmustern orientierte, beherrschte dann das Feld. Aber die Bibel kann aus einem christlich orientierten RU nicht verschwinden, weil sonst auch eine problemorientierte Unterrichtsführung zu einer anthropologischen Enge führen würde. Das Problem konzentriert sich nun auf die Frage, wie die Bibel eingesetzt werden soll.
Langer, wissenschaftlicher Mitarbeiter und Mitglied des Vorstandes beim Deutschen Katechetenverein bemüht sich in seinem Buch mit einigen Mitarbeitern, neue Formen des Bibelunterrichts (= BU) zu entwickeln. Er behandelt zuerst die sehr divergierenden Zielsetzungen, die man mit dem BU verfolgte, wobei man teilweise die Aussagen der Bibel verfremdete. Ganz ohne Zweifel verlangt auch der BU eine curriculare Begründung, denn für kein didaktisches Konzept kann die Bibel selbst Hauptgegenstand und ihre Interpretation Hauptintention des Unterrichts sein. Sosehr die Verbindung von Lebensfragen mit Aussagen der Bibel Zentralthema des BU sein muß, kann doch dieses Anliegen ohne Vermittlung einer biblischen Realienkunde, einer biblischen Sprachlehre und einer biblischen Literaturgeschichte nicht sachgemäß wahrgenommen werden. Die Autoren versuchen Wege aufzuzeigen, wie man Schüler dafür interessieren könne: 10- bis 12jährige haben Interesse für anschauliche Dinge aus einem fernen Land; sie können verschiedene Beziehungen zur Wirklichkeit der Sprache wenigstens erahnen und können auch das Buchwerden der hl. Schriften mitverfolgen, wenn man ihnen Aufgaben stellt, wo sie einzelne Erzählungen zu einem Ganzen selbst zusammenfügen. Es wird also darauf ankommen, daß man entwicklungs-bedingtes Interesse mit der entsprechenden Eigeninitiative und Kreativität der Schüler verbindet.
Das eigentliche Ziel des BU zeigen die Autoren mit 3 Zielsetzungen auf: Glaubensgeschichtlicher Unterricht, wirkungsgeschichtlicher Unterricht, hermeneutischer Unterricht. Beim ersten geht es darum, biblische Aussagen an menschliche Erfahrungen rückzubinden, durch die sie ermöglicht wurden, um so die Ursprungssituation biblischen Glaubens zu entdecken. So kommen biblische Geschichten als Dokumente der Glaubenserfahrungen zum Vorschein, und es wird konsequent die Perspektive des Menschen durchgehalten. Das bewirkt auch ihre heutige Aktualität. So kommt man zum „wirkungsgeschichtlichen Unterricht", wenn man nämlich entdeckt, wie entscheidend und grundlegend Aussagen des Glaubens vom AT weitergetragen werden zum NT und dann hinein bis in die Gegenwart. Das könnte man z. B. an der Entwicklung ethischer Grundhaltungen aufzeigen. Hermeneutischer Unterricht zielt auf Auslegung von Bibeltexten zum Verständnis ihrer Aussagen im Kontext heutigen Lebens. Ausgangspunkt kann der Text selber sein, der einen trifft und betroffen macht, oder eine Lebenslage, zu der eine biblische Aussage als mögliche Antwort gehört werden kann. Daß dabei jede gewaltsame Verbindung vermieden werden muß, ist klar, wird aber nicht immer beachtet. Das Buch bringt dann Beispiele, wie man es nicht machen soll, aber auch eine Reihe recht gut gelungener Auswertungen von Bibeltexten.
Das Buch könnte jedem, dem der BU ein Anliegen ist — und das müßte er jedem Religionslehrer sein — ein Anstoß zum Überlegen und eine Hilfe für eigenes Planen werden.
Linz *Sylvester Birngruber*

AUER A. / BIESINGER A. / GUTSCHERA H. (Hg.) *Moralerziehung im Religionsunterricht.* (208.) Herder Freiburg 1975. Kart. lam. DM 26.—.

Hg. und ihre Mitarbeiter (Biemer G., Nipkow K. E., Walz H. D., Zyska W.) versuchen in diesem Buch heute praktikable Wege für Moralerziehung aufzuzeigen. In einer Ein-

leitung legt *Nipkow* dar, daß es dabei nicht bloß um Methodenprobleme geht. In unserer pluralistischen Gesellschaft geht es um die prinzipielle Frage, was wirklich gut genannt zu werden verdient, und die Antwort kann nicht in einem suggestiv vermittelten Werturteil gegeben werden, sondern nur in einem Gespräch mit begründeter Rechenschaftsabgabe. Die Maßstäbe sind nicht abstrakt zu deduzieren, sondern aus dem konkret erfahrenen Lebenszusammenhang abzulesen. Auf dieser Basis setzt *A. Auer* „theologische Überlegungen zur Moralerziehung" an.

Inhaltlich decken sich die Gedanken mit den Thesen seines Buches „Autonome Moral und christlicher Glaube" (pbb — Düsseldorf 1971). Er geht von der Feststellung aus, daß das „Sittliche" als „Ja zu dem Anspruch, der von der Wirklichkeit her auf den Menschen zukommt" umschrieben werden muß. In einer heraufkommenden „planetarischen Einheitszivilisation" muß sich die Ethik rational ausweisen. Trotzdem wird es sehr schwer sein, jenes „ethische Minimum", jenen „Kernbereich" (131) festzustellen, den eine pluralistische Gesellschaft noch als verbindlich anerkennen wird. In einer Zusammenarbeit mit den Human- und Sozialwissenschaften kann aber eine Reflexion über das Humanum angestellt werden, auf deren Basis ethische Normen erstellt werden können. In diesem Sinn ist der Ausdruck „autonome Moral" auch christlich berechtigt, wenn auch da von einem transzendentalen Bezug nicht abgesehen werden kann. Und wie die Praxis zeigt, steht und fällt damit jede Verbindlichkeit von moralischen Normen. Das schließt aber nicht ein, daß sittliche Erkenntnis jeweils umfassend und abschließend ist und daß es nicht eine bleibende kritische Offenheit braucht. A. Auer zeigt, daß das Proprium einer christlichen Sittlichkeit nicht im Inhaltlichen gelegen ist, sondern in dem neuen Sinnhorizont, den ihm der Gottesbezug verleiht. Dieser neue Sinnhorizont übt auch auf eine rein innerweltliche Ethik eine integrierende, stimulierende und kritisierende Funktion aus. In diesem Zusammenhang zeigt Auer auch die ethische Relevanz der Botschaft Jesu.

Der 2. Teil des Buches enthält „didaktische und psychologische Überlegungen zur Moralerziehung". *A. Biesinger* behandelt das Kap. „Problemorientierter RU nach dem Kontexttypus des didaktischen Lösungsmodells für die Moralerziehung". Er zeigt, daß es gerade das Anliegen des „problemorientierten RU" ist, das Ganze der menschlichen Wirklichkeit im „Kontext" der geschichtlichen Bezüge, im Dialog mit dem Welt- und Selbstverständnis der heute lebenden Menschen zur Sprache zu bringen. Diese Probleme müssen mit den Schülern analysiert und Lösungen versucht werden, wobei im christlichen RU die biblische Botschaft und die kirchliche Tradition miteingebracht werden muß. *H. Gutschera* stellt sich das Thema: Was kann eine „christliche Moralerziehung" leisten? In der heutigen Zeit, wo im sittlichen Bereich soviel Ratlosigkeit und Unsicherheit herrscht, wird man mit einer Antwort sehr bescheiden sein müssen, gerade wenn man christliche Handlungsmodelle anbieten will. Dazu kommen die Probleme um eine moralische Erziehung überhaupt. Es geht ja um Übertragung von Haltungen, die aber nicht kopierbar sind und eine je verschiedene Realisierung im Raum der eigenen Freiheit einschließen. Man kann sich also auf kein vorgegebenes Erziehungsprogramm bedingungslos festlegen. Bei dem heutigen Auseinanderklaffen von Glaube und Moral werden Leben und Orientierungsmaßstäbe sehr schwer in Einklang zu bringen sein. Mit deduktiven Methoden geht es überhaupt nicht mehr; am ehesten wird noch ein induktives Begründungsverfahren zum Ziel führen, wobei in einer Art Konvergenzargumentation Teilerkenntnisse von rationalen, emotionalen und willentlichen Überlegungen zusammengelegt werden. Es wird sich auch eine erneuerte christliche Moral, inmitten der Faktizität pluraler anthropologischer Entwürfe, durch redliches und verantwortetes Reden von Gott und dem Menschen ausweisen müssen. Ein vom Glauben her inspirierter Unterricht wird die eigentlich humanen Zielvorstellungen und die Verantwortung des Einzelnen vor der Gemeinschaft herausstellen müssen. Christliche Moral muß sich in ihrer Dienstfunktion für das Heil des Menschen ausweisen. Werthaltungen werden aber nur dann vermittelt werden können, wenn sie am Vermittler selbst abzulesen sind, und wenn sie in einem Klima von Glaube, Vertrauen und Liebe entfaltet werden. Der Sexualerziehung wird ein eigener Abschnitt gewidmet, wobei betont wird, daß nie isolierte biologische Informationen ohne soziale und mitmenschliche Aspekte gebracht werden können. *W. Zyska* schreibt über Motiv und Motivation. „Freizeit als Thema des RU" ist ein sehr zeitgemäßes Abschlußkapitel.

Der vorliegende Band leistet einen grundlegenden wie praxisorientierten Beitrag zu einem längst fällig gewordenen Thema. Wer mit dem wissenschaftlichen Vokabular umgehen kann, wird hilfreiche Orientierungen für die Moralerziehung finden.

Linz *Sylvester Birngruber*

SPIRITUALITÄT

BENOIT ERIC, *Zum Namenstag geschrieben.* Heiteres und Ernstes aus Dichtung und Leben. (Sammlung Sigma) (31.) Ars sacra, München o. J. Jap. gb. DM 3.60.

Wir sind zumeist in Verlegenheit, wenn wir jemand zum Namenstag gratulieren sollen. Immer die gleichen langweiligen Sprüche?

Oder was sollen wir schenken? Von dieser Verlegenheit befreit uns dies köstliche Büchlein. Eine Sammlung von Glückwünschen großer Männer, Überlegungen zum Taufnamen — von Goethe bis Johannes XXIII, von Matthias Claudius bis Ruth Schaumann und manchen anderen. Ich könnte mir keinen schöneren Namenstagsgruß denken als dies Büchlein.

LAPAUW CAMILLUS, *Meditation und Gebet.* (Reihe Meditationshefte) (31.) Ars Sacra München 1973. Kart. lam. DM 1.50.

Die Literatur über Meditation ist in unseren Tagen ein Irrgarten, in dem sich kaum noch Fachleute zurecht finden. Da dies Heft aber von einem Mann geschrieben ist, der aus der Spiritualität der großen Theresia kommt, ist seine Darstellung und seine Führung durch den Irrgarten wohl geeignet, dem einzelnen zu echter Meditation zu verhelfen. In der Beurteilung der östlichen Techniken halte ich mich doch lieber an das Urteil von J. A. Jungmann in seinem Buch „Christliches Beten in Wandel und Bestand", ein Buch, das im gleichen Verlag erschienen ist.

HÄRING BERNHARD, *Zeichen der Hoffnung.* (Reihe Meditationshefte) (63.) Ars Sacra München 1973. Kart. lam DM 2.80.

In den Hoffnungslosigkeiten dieser Zeiten ist das Wort Hoffnung zum großen Wort, manchesmal auch zum Schlagwort geworden. Von einem marxistischen Denker wie Ernst Bloch bis zu den Papieren der Synoden. Hier ist Häring sicherlich ein guter Führer, wenn er es unternimmt, eine „christliche Synthese von Jenseitshoffnung und Weltverantwortung" zu versuchen. Es ist nicht wunderlich, daß in den Ausführungen eines Häring viele Probleme angesiedelt sind und daß es nicht denkbar ist, sie alle zu lösen auf 63 Seiten.

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

Dieses Büchlein ist aus der Praxis geboren und für die Praxis bestimmt. Der Vf. geht auf wirklich gestellte Fragen ein und gibt ihnen gemeinverständlich Antwort. Über nichts wird man als Priester so oft gefragt, wie über das, was nach dem Tod auf uns wartet. Alle möglichen Fragen werden hier angeschnitten und darauf ohne theologische Unverständlichkeiten geantwortet, aber doch so, daß man spürt: es steckt solide Theologie dahinter.

Imst/Tirol *Heinrich Suso Braun*

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

Wer täglich Eucharistie feiert, ist in Gefahr, daß die Worte, die er täglich spricht, die Wirklichkeit für ihn verlieren. Hier kann ihm dieses Buch helfen, das im 1. Teil eine Vertiefung und Aktualisierung der Grundgebete der hl. Messe (Glaubensbekenntnis, Vaterunser, Gloria ...) versucht. Diese Gebete werden in der ökumenischen Fassung heute in der Liturgie verwendet. Die Worteinheit im Beten sollte auch zu einer Einheit in der Lebenswirklichkeit führen. Vf. gibt eine Vertiefung der gesprochenen Wirklichkeit, um so zu einer schrittweisen Verwirklichung der Einheit im gemeinsamen Leben zu gelangen. Dieses Buch bietet nach einer „Ökumenischen Euphorie" eine Besinnung, diese Einheit trotzdem immer wieder von der Mitte her, von Gott, zu suchen und darum zu bitten.

In einem kurzen (vielleicht zu kurzen) 2. Teil wird unser Beten konfrontiert mit dem Beten Jesu. Nicht so sehr eine theologische Auseinandersetzung wird geboten, sondern eher praktische Hinweise, wie sich unser Gebet an Jesus orientieren kann. Durch das Buch kann Altvertrautes und oft Gesagtes neu erfahren werden.

LENFERS KARL, *Trimm dich, bet mal wieder.* Praktische Anregungen für junge Leute. (132.) Butzon & Bercker, Kevelaer 1973. Snolin DM 9.80.

Das Buch ist meiner Meinung nach ein gelungener Versuch, wie heute ein junger Mensch beginnen kann, nach größerer Tiefe in seinem Leben zu suchen. Der Autor schildert in sehr glaubwürdiger Art seine Begegnungen und sein Suchen mit jungen Menschen. Er versucht dabei Wege zu zeigen, die einer heute gehen kann, ohne dabei gleich abgeschreckt zu werden. Wenn auch vielleicht für uns Österreicher der Titel ein wenig fremd klingt, so wird doch einer, der in der spirituellen Auseinandersetzung mit Jugendlichen steht, gerne das Buch zur Hand nehmen. Es ist aus der konkreten Praxis für die Praxis geschrieben. Mit dem Buch kann ein junger Mensch zu beten oder zu meditieren beginnen, um dann vielleicht weiterzusuchen.

Vöcklabruck *Josef Friedl*

OOSTERHUIS HUUB, *Weiter sehen als wir sind.* Meditationstexte, Gebete, Lieder. (211.) Herder Wien 1973, Kart. lam. S 84.—, DM 13.80.

In den Begegnungen des Alltags versucht der Autor „weiter zu sehen", zu hinterfragen, dahinterliegende Wirklichkeiten zu erfahren. Man darf sich keine Gebete erwarten oder Texte, die einfach irgendwo bei Feiern vorgebetet oder gelesen werden könnten. Immer mehr wird die Dichtung spürbar und darum vom Leser ein langsames Nachspüren gefordert, um diese Sprache verstehen und aufnehmen zu können. Das Buch kann helfen,

Gedanken zu weiten, das Schauen zu vertiefen, eben mehr zu sehen, als wir „begreifen".
Vöcklabruck *Josef Friedl*

BURGHARTZ JÜRGEN, *Die Bibel meditieren.* Ein Bilderzyklus zu den ersten Büchern der Bibel (159.) Herder, Freiburg 1974. Kart. lam. DM 12.80.

J. Burghartz will in diesem Bänddchen mit 73 Linolschnitten zu bekannten Erzählungen der 5 Mosebücher neu zur besinnlichen Lesung dieser alten biblischen Geschichten anregen. Die Schwarz-Weiß-Darstellung verzichtet auf jedes zeichnerische Rankenwerk und hält den Blick für das Wesentliche der Aussage frei. Die Bilder sind kraftvoll, einfach und unmittelbar zugänglich, wenn auch nicht stets von gleicher Symbolkraft. Je ein Leitwort sowie die Schriftstelle aus der dargestellten Erzählung weisen hinüber ins Bild und umgekehrt. Die lesenwerte Einführung von Claus Westermann zeigt kurz und beispielhaft, wie die Erzählungen der Bibel ausdrucksstark und unmittelbar unsere eigene Wirklichkeit zur Sprache bringen und darum ein Leben lang Neues zu sagen haben.
Linz *Johannes Marböck*

RIEDEL CHRISTOPH, *Gedanken — sie können Gebet sein.* (64.) Auer, Donauwörth 1975. Kart. DM 4.80.

„Der schöne farbige Umriß, das bist du; aber dein Gesicht ist leer": diese harte Feststellung M. Jaric's scheint den jungen Theologiestudenten (Eichstätt) angeregt zu haben, das oft ausdruckslose Gesicht des Menschen heute wieder mit Leben und Kraft erfüllen zu helfen. Schon durch das Angebot von sehr markanten Gedanken, vor allem aber mit dem Versuch, durch sie das ganze Leben des Menschen zur Tiefe und zum Reichtum des Betens zu führen, wird R. dieser Zielsetzung seines Werkes voll gerecht. Die einzelnen „Gedanken" vermögen wirklich, in kurzer Zeit den Leser gekonnt „ins Gebet zu nehmen".
Linz *Franz Greil*

GLUTZ-WALTER MARIETHERES, *Begegnung mit dem Herrn.* Texte zum Gottesdienst für Christen dieser Zeit. (118.) Walter, Olten 1975. Paperback DM/sfr 17.50.

Diese Texte scheinen aus einem selbst zutiefst ergriffenen Christenherzen erwachsen zu sein; denn „nur Ergriffene ergreifen". Die Autorin weiß sich in lebendiger Gnadenverbundenheit mit Gott durch Christus und aus dieser Gottesgemeinschaft heraus ständig gerufen zum Erlösungsdienst an der Welt. Als geheimnisvolle Weihe- und Erneuerungsstätte dieser Selbst- und Weltheiligung sieht sie die Gottesdienstgemeinschaft der Christen. Zu 12 verschiedenen Themen — zum Teil anschließend an das Kirchenjahr — hat Vf. für die einzelnen Teile der hl. Messe Gebets- und Besinnungstexte geschaffen, die neben tiefer Ergriffenheit auch noch große theologische Überlegtheit und sprachliche Ausgereiftheit aufweisen. Über das sonst übliche Angebot hinaus finden sich in diesem Buch jeweils noch Texte zur Eröffnung, zur Vergebung, zum Glaubensbekenntnis, zur Präfation, zum Vaterunser und zur Brotbrechung. Besonders erwähnenswert sind die kurzen, sehr gehaltsvollen „Meditationen vor der hl. Messe".
Das Buch kann für Priester und alle Mitarbeiter in pfarrlichen Liturgiekreisen eine recht wertvolle Hilfe und Anregung zur Verlebendigung der Gottesdienste sein.
Linz *Franz Greil*

RICHOLET GASTON, *Der Heilige und die Nonne.* Spiel mit einem Goethe-Text. (108.) Echter, Würzburg 1975. Brosch. S 90.90.

Im italienischen Reisebericht Goethes aus 1787 findet sich ein kurzer Text über Filippo Neri, den R. in 8 Verse einteilt und seinem Buch voranstellt. Das läßt eine sehr tiefsinnige Art des Spielens mit dem Text erwarten, die der Leser auch bald vor Augen geführt bekommt: da wird der Text zuerst rezitiert (mit sprechtechnischen Anweisungen), dann analysiert (Seitenhiebe auf die Literaturforschung und die Bibelwissenschaft teilt R. mit dem berühmten Zaunpfahl aus), dann mit erfundenem Material ergänzt (das Kapitel heißt ‚Dokumente') und schließlich versucht sich R. in einigen Parodien (wie immer bleibt der Text besser als seine Verulkung; das liegt nicht zuletzt daran, daß Goethe es verstand, seinen Stil nicht zu brechen).
Man kann das Buch im gesamten als geschriebenes Cabaret bezeichnen, denn die Ambition kann man dem Autor nicht absprechen, moralisch, geradezu schulmeisterlich und doch mit weisem, lächelndem Gesichtsausdruck zu unterrichten, den Leser auf die Verirrungen der Wissenschaft aufmerksam zu machen. Sehr gutes Cabaret wüßte sich jedoch mehr einzuschränken. R. hingegen verlangt vom Leser viel Durchhaltevermögen, ehe er ihm wieder ein, wegen der Lesedauer müdes Lächeln entlockt.
Linz *Rainer Kerndl*

LITURGIK

KNOCH O. / MAURER G. J. / SCHRÖGER F. (Hg.), *Der Wortgottesdienst der Sonn- und Feiertage.* Lesejahr B/1. Weihnachts- und Osterfestkreis. (184.) Pustet, Regensburg 1972. Kunstleder DM 28.—.

KLEINHEYER B. / BÜSSE H. / BOCK M. (Hg.), *Werktagsmessen III.* Der Wortgottesdienst der Meßfeier an den Wochentagen im Weihnachts- und Osterfestkreis. Vorschläge, Modelle und Texte. (272.) Pustet, Regensburg 1973. Kunstleder DM 32.—.

MAAS-EWERD THEODOR, *Fürbitten beim Gedächtnis der Heiligen.* Bd. 1: Modelle für die Meßfeiern zur Kirchweihe und zu den Commune-Messen der Heiligen. Modelle für die Heiligenfeste und Gedenktage in den Monaten Dezember bis April. (224.) Bd. 2: Modelle für die Heiligenfeste und Gedenktage in den Monaten Mai bis November. (248.) Pustet, Regensburg 1975. Kunstleder DM 32.— bzw. 34.—.

Getreu seiner alten liturgischen Tradition ist der Verlag Pustet in Regensburg seit Jahren bemüht, dem Klerus Hilfen an die Hand zu geben, die ihm den Vollzug der neuen Meßfeier erleichtern können. Das Bemühen ist zu loben und hat sicher gute Früchte gezeitigt, die freilich nicht dem Geschmacke aller entsprechen, was gar nicht möglich ist. Man wird auch a priori keine Wertung aussprechen dürfen, der Erfolg wird sich in der Praxis zeigen: das Gute und Brauchbare wird überleben. Bücher, die den gesamten Wortgottesdienst betreffen und auch noch kerygmatische Überlegungen bringen (Knoch), sind vielseitiger verwendbar als bloße Fürbitten-Sammlungen. Maas-Ewerd will die Gebetsstufe singen lassen nach Art der Litanei und gibt dazu 30 Melodienformeln an. Damit käme die (Allerheiligen-) Litanei (beim Einzug des Papstes zu Beginn der Meßfeier gesungen) an das Ende des Wortgottesdienstes. Das Volk singt Litaneien gewiß gern, aber kaum in einer Vielfalt von Melodien.

Linz *Josef Häupl*

TORSY JAKOB (Hg.), *Der große Namenstagskalender.* (364.) Benzinger, Einsiedeln/Herder, Freiburg 1975. Kart. lam. DM 34.—.

1969 erfolgte die Neuordnung des „Allgemeinen Römischen Heiligenkalenders", die eine unerwartet starke Welle von Kritik auslöste; denn manchen schien es, als hätte die nachkonziliare Kirche viele Heilige, darunter populäre Namenspatrone und Nothelfer, „aus dem Himmel gejagt". Das war aber nicht so, es sollte künftig vielmehr nur die Feier jener Heiligen, die von gesamtkirchlicher Bedeutung sind, in der ganzen römischen Kirche vorgesehen werden, die Mehrzahl der Heiligen sollte teilkirchlichen Kalendern überlassen bleiben. 1969 setzten darum auch die Arbeiten für ein Verzeichnis der Heiligen und der bedeutenden Personen für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes ein. Dabei wurden sogleich zwei verschiedene Bücher geplant: ein „Regionalkalender" für die Liturgiefeier (1972 von Rom bestätigt, 1973 in Gebrauch genommen) und ein „Namenstagskalender" für den Volksgebrauch, — und dieser liegt nun hier vor.

Sein 1. Teil führt vom 1. Jänner bis 31. Dezember alle im deutschen Sprachgebiet für Vornamen in Frage kommenden Heiligen oder heiligmäßigen Personen an ihrem jeweiligen Fest- oder Gedächtnistag auf, und zwar nicht nur Heilige und Selige, sondern auch viele Personen, die von der Kirche noch nicht zur Ehre der Altäre erhoben worden sind, so nicht wenige bedeutende Männer und Frauen der Kirche des 19. Jh.; ebenso befinden sich unter ihnen zahlreiche Opfer des Nationalsozialismus, die durch ihr mutiges Eintreten für christliche Belange und ihr heldenmütiges Sterben als Vorbilder dienen können. Der 2. Teil enthält ein ausführliches alphabetisches Namensregister mit 3500 Vor-, Kurz- und Kosenamen, das es ermöglicht, die Namenstage leicht und schnell zu finden und zu bestimmen.

Von 1495 Personen wird eine knappe, anschauliche Lebensbeschreibung geboten, vielfach noch ergänzt durch Hinweise auf die Attribute, mit denen sie in der kirchlichen Kunst dargestellt werden. Trotz der gedrängten Darstellung vermitteln die Viten ein anschauliches Bild der beschriebenen Person; denn die geschichtlichen Daten und die Darstellungen des Lebensablaufes sind im allgemeinen zuverlässig; nur ab und zu lassen sich Mängel finden oder offene Wünsche anbringen. So ist bei manchen Heiligen der christlichen Frühzeit, z. B. bei den Evangelisten, die Vita mit den bisher bekannten und üblichen Angaben abgefaßt, ohne daß auf die neueren Forschungsergebnisse von Exegeten und Historikern und auf deren Probleme und Zweifel an der bisherigen Tradition eingegangen wird; der hl. Severin, der 2. Diözesanpatron von Linz, wurde immer am 8. und nicht am 28. Jänner verehrt; die bekannte Dienstmagd Notburg (Notburga) von Tirol lebte kaum im 9./10., sondern doch wohl im 14. Jahrhundert; Rez. vermißt den Kirchenlehrer und bedeutenden Erzbischof von Florenz, den hl. Antoninus gestorben 1459, heiliggesprochen vom letzten deutschen Papst Hadrian VI., bisher gefeiert am 10. Mai, wie die weniger bekannten Gordianus und Epimachus, die jedoch angeführt sind.

Diese kleinen Hinweise wollen und können den Wert des Buches in keiner Weise mindern, es stellt vielmehr einen der Bausteine der neuen Liturgiereform dar und wird durch die Reichhaltigkeit des dargebotenen Materials sowie durch die Übersichtlichkeit des Aufbaues zu einem Standardwerk der Heiligen und der Namenspatrone werden. Es ist gleich wertvoll für Eltern und Paten, die Anregung für die Wahl und Aufschluß über den ersten Träger des Namens ihrer Kinder suchen, wie für die Pfarr- und Ordensbibliotheken und nicht zuletzt für den Priester zur Vorbereitung der Einführung in die hl. Messe.

Linz *Peter Gradauer*

KUNSTGESCHICHTE

SCHMIDT J. / TIETZE H., *Wien.* Neubearbeitet von A. Macku und E. Neumann, revidiert von Ilse Friesen (= Dehio-Handbuch, Die Kunstdenkmäler Österreichs.) (218 S., Textabb., 4 Pläne) V. Schroll, Wien ^{6}1973. Ln. S 150.—.

Das Dehio-Handbuch der Kunstdenkmäler Österreichs braucht man nicht zu empfehlen: Der Kunsthistoriker kann sich nicht vorstellen, daß er ohne die entsprechenden Bände reisen könnte. Und wer sonst etwas auf seine Bildung hält, besitzt das Handbuch geradezu als Statussymbol. Ganz abgesehen davon, daß man — mit dem Dehio in der Hand — bei denkmalwertigen Objekten von gestrengen Hütern viel leichter Zutritt oder gar den Kirchenschlüssel bekommt. Viel schwerer ist es nun, jemanden zu überreden, sich eine Neuauflage zu kaufen. Der alte Band hat meist so viele Notizen und Eintragungen, daß man sich nicht gern von ihm trennt, so wenig wie von einem guten alten Hut. Ich benützte bisher immer noch meinen Wien-Dehio in der Nachkriegsauflage ^{3}1954. Aber beim Vergleich mit der jetzt vorliegenden 6. Auflage stellt man doch fest, daß man „umsteigen" muß: In diesen 20 Jahren hat nicht nur die Denkmalpflege, sondern — Gott sei's geklagt! — auch die Spitzhacke vieles verändert. Sonst ist es das gute Handbuch geblieben, der Aufbau ist sinnvoll und vertraut, die Pläne sind noch die gleichen. Hinzugekommen sind einige Denkmäler des Historismus im 19. Jh. und des Jugendstils, die man ja unterdessen höher bewertet. Erfreulich sind auch die Angaben über die historischen Orgeln, die Werner Kitlitschka, der Landeskonservator von NÖ., beigesteuert hat. So möchte man nur wünschen, daß die Hoffnung der Redaktion zutrifft, „jenen öffentlichen Stellen, denen die Sorge für das architektonische Erbe von Wien übertragen ist, mit der Neuauflage ein verbessertes Instrument in die Hand gegeben zu haben". Nicht nur in die Hand, sondern auch in den historischen Verstand und ins Gemüt, um das gewachsene Stadt-Ensemble pfleglich zu behandeln und Neues so zu bauen, daß es dann in eine etwaige 10. Auflage einmal wird aufgenommen werden können.

RIEMENSCHNEIDER MARGARETE, *Rhodos.* Kultur und Geschichte. (159 S. mit 11 Textabb., 66 Abb. auf Tafeln, 2 Übersichtskarten) V. Schroll, Wien 1974, Ln. S 265.—.

Die Insel Rhodos ist alter kulturträchtiger Boden, trennt die Ägäis von der östlichen asiatischen Welt. Kreter, Mykener und Dorer, Römer, Byzantinier, der Orden der Johanniter und Türken, Italiener und Neugriechen haben hier mindestens ihre Spuren, meist aber großartige Monumente hinterlassen, die Jahr für Jahr von ganzen Touristenströmen besucht werden. Meist werden diese von ihrem Reiseleiter als „Kulturtransportbegleiter" schnell informiert oder haben nur ein mehr oder weniger knappes Reisebuch zur Hand, im günstigsten Falle die Griechenlandkunde von Kirsten-Kraiker. Aber so erlebt der Betrachter die Denkmäler meist nur punktuell, nicht in ein historisches Raster eingebunden.

Das schöne Buch von M. Riemenschneider gibt uns einen guten Überblick über den gesamten geschichtlichen Ablauf. Das Buch ist locker, gelegentlich feuilletonistisch im besten Sinn geschrieben, dabei fachlich gut fundiert. Geologische, folkloristische, politische und religionsgeschichtliche Fakten sind gut in den archäologisch-kunsthistorischen Grundaufbau des Buches eingestreut. Die Rekonstruktion des berühmten „Koloß von Rhodos" als einer breitbeinig über der Hafeneinfahrt stehenden Monumentalplastik ist zutreffend ins Reich der Fabel verwiesen. Zahlreiche Pläne und Illustrationen verlebendigen den Text, die vielen guten Fotos auf Tafeln vermitteln einen ersten, klug ausgewogenen Eindruck von der Insel oder sind willkommene Gedächtnis- und Erinnerungsstützen für den, der schon dort war. Nützlich sind auch die beiden ausklappbaren Pläne, einer von der Insel selbst mit den eingetragenen Monumenten, der andere als Übersichtskarte, die die Insel besonders deutlich als „Schiffsschnabel des weiträumigen Asiens" herausstellt, wie Pindar sie in der 7. olympischen Ode nennt. Das Buch ist auch verlegerisch gut betreut und eignet sich gut als Erinnerungs- oder Geschenkband.

Wien *Johannes H. Emminghaus*

SCHODER RAYMOND V., *Das antike Griechenland aus der Luft.* (256 S., 140 Farbbilder, 138 Planskizzen, 2 Karten) Lübbe, Bergisch Gladbach 1975. Ln. DM 48.—.

Dieses Werk des amerikanischen Jesuiten Schoder, des gut ausgewiesenen Archäologen der Loyola-Universität in Chikago, das der Lübbe-Verlag nun in deutscher Übersetzung (J. Rehork) herausbringt, ist ein ganz faszinierendes Buch: Ich habe es — unvorsichtigerweise — am Abend zu lesen begonnen, und da wurde die Nachtruhe zu kurz! Es ist höchst eindrucksvoll, die griechischen Monumente, auch als Ruinen, aus der Luft zu betrachten, so wie sie der Götterbote Hermes sah, wenn er den Irdischen die Botschaft der Olympier brachte oder wie es der Wunschtraum des Kreters Daidalos war. In 140 Farbfotos werden die Grabungsstätten vorgeführt, und zwar in so guter Qualität und bei so ausgesuchter Beleuchtung, daß man meist aus dem Schattenschlag sogar das Aufgehende des Mauerwerks noch gut erkennt oder erschließen kann! Den Luftbildern sind schematisierende Umzeichnungen mit den durchnumerierten Einzelmonumenten bei-

gegeben und in einer Legende eindeutig bezeichnet. Diese Art ist sehr viel ingeniöser als sonst gebräuliche transparente Deckblätter, die nach aller Erfahrung schnell zerreißen. Die Beschreibung der Denkmäler ist knapp, aber für den Griechenland-Reisenden völlig ausreichend und zuverlässig. Der Fachmann wird freilich gelegentlich gut daran tun, die ausführlichere zweibändige Griechenlandkunde von Kirsten/Kraiker (Heidelberg[5] 1967) noch beizuziehen; doch sind die archäologischen Fakten dort oft nur für den Facharchäologen bedeutsam und für den allgemeiner interessierten Touristen von geringerer Bedeutung. Das Literaturverzeichnis gibt für jeden Grabungsort die Standardliteratur an, häufiger wiederkehrende Fachausdrücke sind in einem Verzeichnis erklärt, ein gutes Sach- und Ortsregister schlüsselt den Text willkommen auf, eine anschauliche Übersichtskarte verzeichnet alle Orte, die im Text genannt sind. Zwei Überschriften auf den Seiten 89 und 97 sind vertauscht, doch stehen sie im Inhaltsverzeichnis an der richtigen Stelle.

Das ausgezeichnete Werk möchte ich jedem Griechenlandtouristen angelegentlichst empfehlen; das Buch macht die gängigen Reiseführer (für Hotels, Weghinweise, Öffnungszeiten etc.) nicht völlig überflüssig, aber es ergänzt sie aufs beste und anschaulichste. Es ist zwar auf den Bereich Griechenland — Festland wie Inseln — in seinen heutigen Grenzen beschränkt (bringt also etwa nicht die jonische Küste Kleinasiens oder das Gebiet der Magna Graecia), läßt aber den Leser wünschen, daß ihm auch diese Landschaften bald ebenso eindrucksvoll vermittelt werden.

Wien *Johannes H. Emminghaus*

Abende der Besinnung in der Gemeinde

Deutsche Ausgabe, bearbeitet und herausgegeben von Werner Rück. Aus dem Französischen übersetzt von Gabriele Rück.

Versöhnung und Erneuerung
44 Seiten, geh. DM 5.–

An Christus glauben
40 Seiten, geh. DM 5.–

Leben als Christ
40 Seiten, geh. DM 5.–

Bei Abnahme ab 10 Exemplaren pro Titel DM 4.50

Das Ziel dieses Experimentes ist es, den Gläubigen, die vielleicht unter dem Auseinanderfall von sonntäglicher Eucharistiefeier und täglichem Leben leiden, diesen überbrücken zu helfen und dadurch für die Lebendigkeit des Glaubens die menschliche Hilfe anzubieten. Es ist eine Tatsache, daß für viele – besonders junge – Menschen manche überkommene Frömmigkeitsformen nicht recht nachvollziehbar sind, das Bedürfnis nach neuen, einzeln oder gemeinsam vollzogenen, aber durchaus vorhanden ist.

Die Einführung in das Heft erläutert die Zielvorstellung des hier vorgeschlagenen Weges der Erneuerung aus dem Evangelium.

Dieser Vorschlag zur religiösen Erneuerung ist bestechend. Viele sollten den Versuch wagen.

Die Zeit im Buch

GRÜNEWALD

H.-M. Schulz
Katechese und Gottesdienst mit Kindern
Vorschläge aus der Praxis
128 S. Kt. 12.80 DM

H.-M. Schulz
Was macht Gott den ganzen Tag?
Kinder fragen nach dem Glauben – Eltern und Erzieher geben Antwort
6. Aufl. 112 S. Kt. 9.80 DM

H.-M. Schulz
Damit Kirche lebt
Eine Pfarrei wird zur Gemeinde
124 S. Kt. 13.50 DM

H.-M. Schulz
Gemeinde als lebendige Katechese
Kinder und Erwachsene auf dem Weg zum Glauben
Vorschulalter – Kommunion – Beichte – Firmung
156 S. Kt. 13.50 DM

U. Bittner / E. Goldscheid / C. Weber
Fest der Kinder
Gemeindebildende Eucharistievorbereitung. Versuche der Franziskusgemeinde in Dortmund-Scharnhorst
136 S. Kt. 14.80 DM

Roman Mensing (Hg.)
Firmkatechesen
Anregungen und Arbeitsmaterial zur Vorbereitung der Firmung in der Pfarrgemeinde
3. Aufl. 68 S. Kt. 8.50 DM

Matthias-Grünewald-Verlag Mainz

Susanne Heine

Leibhafter Glaube

Ein Beitrag zum Verständnis der theologischen Konzeption des Paulus

Die Autorin dieses Buches versucht mit dieser Arbeit die Einbettung des Glaubens in Welthaftigkeit aus der Sicht des Paulus heraus zu deuten.

Obwohl die Autorin dies nicht direkt intendiert, könnte damit u. a. eine wichtige Ergänzung der etwas eng geführten „politischen Theologie" erreicht werden.

224 Seiten, kart., S 180.–, DM 29.50

VERLAG HERDER WIEN

Linzer
Theologische Reihe
5. Band

Religion und Tiefenpsychologie

Herausgegeben von Günter Rombold in Zusammenarbeit mit den Professoren der Philosophisch-theologischen Hochschule Linz
152 Seiten, Format 14,8 × 21 cm, Glanzkarton,
ö. S 120.– / DM 18.50

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

Erhältlich in jeder Buchhandlung

Oberösterreichischer Landesverlag Linz

A-4010 Linz, Postfach 50

Verlag Styria
Graz Wien Köln

Aus dem Amerikanischen übersetzt von P. Michael Marsch OP. 225 Seiten, kartoniert, S 168.–, DM 24.–.

„Das Buch von Pater MacNutt gibt uns einen ausgezeichneten Einblick in die Spiritualität der Gebetsgruppen der charismatischen Erneuerungsbewegung. Hinter den Beispielen der Heilungen steht der Geist des Lobpreises und der Danksagung. Die Liturgie sagt uns immer neu: „Immer und überall Dank sagen" ist der Weg zum Heil und Heil-Sein. Wer den Geist des Lobpreises und der Dankbarkeit allein und in Gemeinschaft lebt, weckt die innersten Kräfte des Menschen, gibt ihm ein neues Vertrauen . . ." Bernhard Häring

„Nachdem ich an die Wirklichkeit von Gebetsheilung im Leben meiner Freunde zu glauben gelernt hatte, wurde mir klar, daß ich die neue Frohbotschaft nicht einfach in einer Vorlesung abhandeln konnte; ich mußte sie in meinem Leben verwirklichen. Seitdem habe ich Hunderte von Heilungen erlebt, besonders dann, wenn ich bei Exerzitien im Team mit anderen betete, oder aber innerhalb einer liebenden Gemeinschaft." Francis MacNutt

Verlag Styria/Graz Wien Köln

NEKEL & FRIEDRICH

ELEKTRONIK IM BÜRO

Schreib- und Rechenmaschinen,
alle Marken und Typen,
Telefonanrufbeantworter,
Rufnummernwähler,
BANDA — Umdrucker, Diktiergeräte,
Fakturiermaschinen und Textverarbeitung.
Eigene Fachwerkstätte.

4020 Linz, Dametzstraße 47, Tel. Nr. 21 7 28

... die Versicherung
für alles, gegen alles.

Oberösterreichische
Landes-Brandschaden
Versicherungsanstalt

PICHLER & PICHLER

Heizungstechnik
Klimatechnik
Sanitärtechnik

4020 Linz/Urfahr
Rosenstraße 17
Tel. (0 72 22) 32 5 57

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, Kobenhavn.

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

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

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

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

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

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

Bezugspreise ab Jahrgang 1976

	Jahresabonnement	Einzelheft
Österreich	S 165.—	S 48.—
Auslandsbezieher mit Zahler in Österreich	S 200.— (einschließlich 8 % Mehrwertsteuer)	S 58.—
Bundesrepublik Deutschland	DM 28.—	DM 8.—
Schweiz	sfr 33.—	sfr 9.50
Belgien, Luxemburg	bfr 400.—	bfr 120.—
USA	$ 11.—	$ 3.—

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.

Firma Karl Michelic

Bauspenglerei, Turmdeckung, Kupferarbeiten

4020 Linz-Kleinmünchen, Straßlandweg 23, Tel. 45 1 75

Werkstätte für Echt-Antik- und Betonglasfenster und Mosaiken im Kloster S c h l i e r b a c h, OÖ.
A-4553 Schlierbach, OÖ., Telefon 0 75 82 / 27 50

glasmalerei

BAYREUTHER TURMUHREN

8580 Bayreuth-2342 · Telefon 0921-20111

Turmuhren · Glockenspiele · Glockenläutemaschinen

Lautsprecheranlagen, Kirchenheizungen, Elektrische Orgeln

VERITAS

A-4010 Linz, Harrachstraße 5, Postfach 403

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

Theologisch-praktische Quartalschrift

Aus dem Inhalt:

W. Beinert:	Ich glaube an Gott – den Schöpfer des Himmels und der Erde
G. Greshake:	Die Beichte
M.-P. Engelmeier:	Sterbehilfe
J. H. Emminghaus:	Gabenbereitung – Opferbereitung
H. Müller:	Von der Seelsorgehilfe zum pastoralen Dienst
A. Kraxner:	Gemeinde auf sich selbst gestellt – ohne hauptamtliche Priester
E. Mensdorff-Pouilly:	Wandlungssymptome der religiösen Ausdrucksformen junger Menschen

124. Jahr 1976 4. Heft

Inhaltsverzeichnis des vierten Heftes 1976

		Seite
	Abhandlungen	
Wolfgang Beinert:	Ich glaube an Gott – den Schöpfer des Himmels und der Erde	313
Gisbert Greshake:	Die Beichte	324
Max-P. Engelmeier:	Sterbehilfe	336
Joh. H. Emminghaus:	Gabenbereitung – Opferbereitung	349
	Pastoralfragen	
Hubert Müller:	Von der Seelsorgehilfe zum pastoralen Dienst	360
Alois Kraxner:	Gemeinde auf sich selbst gestellt – ohne hauptamtliche Priester	370
	Mitteilungen	
Eugen Mensdorff-Pouilly:	Wandlungssymptome der religiösen Ausdrucksformen junger Menschen	376
	Berichte	
Peter Gradauer:	Römische Erlässe und Entscheidungen	381
	Literatur	
	Eingesandte Bücher	383
	Buchbesprechungen	385
	Bibelwissenschaft AT, NT, Kirchengeschichte, Fundamentaltheologie, Dogmatik, Moraltheologie, Pastoraltheologie, Katechetik / Pädagogik, Homiletik, Spiritualität.	
	Sachregister des 124. Jahrganges 1976	416
	Verzeichnis der Mitarbeiter und Rezensionen	417
	Bezugsbedingungen	letzte Seite

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

Anschriften der Mitarbeiter: Dr. Wolfgang Beinert, Univ.-Prof., D-463 Bochum-Weitmar, Drohnenweg 5. DDr. Johannes H. Emminghaus, Univ.-Prof., A-3400 Klosterneuburg, Schredtgasse 12. Dr. med. Max-P. Engelmeier, Univ.-Prof., D-43 Essen, Hufelandstraße 55. DDr. Peter Gradauer, Hochschulprof., A-4020 Linz, Herrenstraße 37. Dr. Gisbert Greshake, Univ.-Prof., A-1090 Wien, Boltzmanngasse 9. Dr. P. Alois Kraxner CSsR, Provinzial, A-1010 Wien, Salvatorgasse 12. Dr. Eugen Mensdorff-Pouilly, Prof., A-4020 Linz, Salesianumweg 21. DDr. Hubert Müller, Priv.-Dozent, D-8702 Zell/Main, Hauptstraße 1.

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

Gefördert durch das Bundesministerium für Wissenschaft und Forschung, Wien.

WOLFGANG BEINERT

Ich glaube an Gott — den Schöpfer des Himmels und der Erde

Schöpfungsglaube heute

I. Das Schöpfungsdogma in der Theologie der Gegenwart

Der erste Satz des christlichen Glaubensbekenntnisses, Gott sei *der Schöpfer des Himmels und der Erde,* gehörte in den letzten Jahren nicht zu den Themen, die die fachtheologische Diskussion belebten oder der religiösen Meditation Stoff zum Bedenken boten. Daß Gott *sei,* nicht daß er Schöpfer sei, schien im Zeitalter der Gott-ist-tot-Theologie vordringlichste These des Gesprächs zu sein. Zwar lag darin bereits die Frage nach dem Verhältnis Gottes zu den Menschen einbeschlossen — warum sonst sollte er Gegenstand unserer Debatten sein? —, doch wurde sie nicht vom 1. Glaubensartikel her beantwortet als vielmehr vom neuzeitlichen Begriff der Partnerschaft zu lösen versucht. Auch für das ökumenische Gespräch gab das Thema nichts her: große Differenzen zwischen den christlichen Konfessionen waren nicht in Sicht; nicht zuletzt ergab sich eine nicht unbeträchtliche Gemeinsamkeit unter ihnen aus der Verlegenheit, in der sich alle vor diesem Dogma sahen. Anders als die meisten Glaubenssätze bietet dieser nicht nur theologischen Konfliktstoff, sondern steht gleichzeitig im Schnittpunkt des naturwissenschaftlichen wie des philosophischen Interesses. Dadurch aber wurde in den letzten Jahrhunderten die einmal sehr unbefangen akzeptierte Wahrheit mehr und mehr verdächtig gemacht. Kamen die Naturwissenschaften nicht ebenso gut, ja sogar besser, ohne die Hypothese Gott aus? Legte philosophisches Denken nicht auch die Möglichkeit eines Kosmos ohne Gott als Urheber nahe[1]?

Die dogmatische Theologie wurde nicht nur durch derlei Fragen verunsichert; die exegetische Forschung legte dar, daß die protologischen Texte der Bibel heilsgeschichtlich, nicht kosmologisch zu verstehen seien. Jedenfalls war klar, daß die bisherige eher apologetische als systematische Behandlung des Dogmas von der Schöpfung nicht mehr angängig war. Es ist kein Präludium zur „eigentlichen" Dogmatik, sondern deren innerster Bestandteil. Die Konsequenzen aus dieser Einsicht ließen sich allerdings nicht sogleich ziehen. Nicht zuletzt unter dem mächtigen Einfluß *Karl Barths* bekam die Dogmatik einen christozentrischen Impetus, der gelegentlich nicht frei von christomonistischen Tendenzen war. Die Schöpfungsoffenbarung erschien in dieser Sicht als vorgängig, um nicht zu sagen als vorläufig gegenüber der in Christus erfolgten Wortoffenbarung, die sie in den Schatten zu stellen schien. Erschöpfte sich das Schöpfungsdogma nicht doch in einer bloßen „natürlichen Theologie"? Diese aber war bekanntlich dem strengen Verdikt der Dialektischen Theologie verfallen. Bis in die sechziger Jahre hinein finden wir darum in der kath. Dogmatik kaum Monographien zu unserem Thema. Nur in Gesamtdarstellungen kam es in mehr oder minder traditioneller Weise zur Sprache. Eine ausgezeichnete Illustration der Lage bietet die 1968 erschienene, sehr erfolgreiche „Einführung in das Christentum" aus der Feder *Joseph Ratzingers.* Obschon sie sich ausdrücklich als Kommentar zum Apostolischen Glaubensbekenntnis versteht, das den Schöpfungsglauben deutlich artikuliert, findet sich darin kaum ein Wort dazu: die Darlegungen zum 1. Artikel erschöpfen sich in der Behandlung der Gottesfrage.

Die Situation hat sich inzwischen freilich erheblich gewandelt. 1967 erschien der 2. Bd. von „Mysterium Salutis". Unter dem Titel „Der Anfang der Heilsgeschichte" wird dort auf über 700 Seiten die Protologie und die theologische Anthropologie unter heilsgeschichtlichem Aspekt abgehandelt. Damit war ein neues Gespräch in Gang gebracht. Erste Ergebnisse kann man an den beiden Traktaten ablesen, die im Sommer

[1] M. Heidegger, Einführung in die Metaphysik, Tübingen ^{3}1966, 5 f.

1975 von zwei bekannten Dogmatikern veröffentlicht worden sind. „Die Welt — Gottes Schöpfung" nennt *Johann Auer* den (mit knapp 600 Seiten bisher umfänglichsten) 3. Bd. der von ihm und Joseph Ratzinger gemeinsam herausgegebenen „Kleinen katholischen Dogmatik"[2]. Eine von ihrer Zielsetzung her wesentlich knappere „Einführung in die Schöpfungslehre" legte gleichzeitig der Münchener Systematiker *Leo Scheffczyk* vor[3]. Auch Ratzinger selbst hat inzwischen nachgeholt, was in seiner „Einführung" zu kurz gekommen war. In einer Rundfunk-Meditation über den 1. Glaubensartikel hebt er in tiefer Weise die Bedeutung der Schöpfungstheologie hervor[4]. In ihr geht es nach seinen Worten darum, „ob der Mensch die Wirklichkeit als pures Material oder als Ausdruck eines ihn angehenden Sinnes annimmt; ob er Werte erfinden oder finden muß"[5]. Das Dogma von der Schöpfung bekommt damit eine existentielle Bedeutung für den Menschen von heute. Es ist nach Scheffczyk als „Anfang der Geschichte Gottes mit dem Menschen zu verstehen, der von vornherein auf das Heil in Christus bezogen war und der in dieser Beziehung auch jetzt noch für das theologische Verständnis der menschlichen Welt- und Selbstverwirklichung bedeutsam ist"[6]. Gott ist der Urheber der Welt — das ist nicht mehr eine schlecht zu umgehende Präambel vor dem Erkenntnisgang in die Geheimnisse der Offenbarung, sondern grundlegende, ja leitmotivische theologische Erkenntnis selbst. Auch der 1. Artikel partizipiert an dem fundamentalen heilsgeschichtlichen Prinzip, welches das Große Glaubensbekenntnis mit den Worten „für uns Menschen und zu unserem Heil" umschreibt. Es steht dort eingangs der Christologie. Die heutige Rückbesinnung auf die Hl. Schrift und einen breiten, wenn auch in der letzten Zeit vergessenen Traditionsstrom macht jedoch deutlich, daß Christologie und Schöpfungstheologie durch einen engen Konnex miteinander in Beziehung stehen[7]. Gerade eine christozentrische Theologie wird darum ihr Augenmerk auch und von neuem auf letztere richten.

Diese Ausführungen beabsichtigen, einige Ergebnisse aus der neu aufgebrochenen Debatte darzustellen. Da sie als theologisches Gespräch selbstverständlich in der Hl. Schrift und deren traditionsgeschichtlicher Explikation wurzelt, haben wir deren Hauptinhalte zunächst zu betrachten. Wir gehen dabei von den Aussagen der altchristlichen Bekenntnisse aus.

II. Die Schöpfungstheologie des ersten Artikels

Das westliche Taufbekenntnis, das als *Apostolicum* bekannt ist, hebt an: *„Ich glaube an Gott, den Vater, den Allmächtigen, den Schöpfer des Himmels und der Erde."* Das im Osten beheimatete Glaubensbekenntnis von Nikaia und Konstantinopel oder *Große Glaubensbekenntnis* sagt in seinen ersten Worten: *„Wir glauben an den einen Gott, den Vater, den Allmächtigen, der alles geschaffen hat, Himmel und Erde, die sichtbare und die unsichtbare Welt."* Die schlichte Aussage des Apostolischen Symbolums ist, wie man auf den ersten Blick sieht, reich entfaltet. Das ist nicht allein in der epischen Breite begründet, die dieses Bekenntnis auch sonst kennzeichnet, sondern Ausdruck einer expliziteren Theologie. Auch im christologischen und im pneumatologischen Teil werden nämlich ktisiologische Aussagen gemacht. Über Christus heißt es: *„Durch ihn ist alles geschaffen."* Der göttliche Geist erhält das

---

[2] J. Auer - J. Ratzinger, Kleine Kath. Dogmatik III, Die Welt — Gottes Schöpfung, Regensburg 1975.

[3] L. Scheffczyk, Einführung in die Schöpfungslehre (Die Theologie, Einführungen in Gegenstand, Methoden u. Ergebnisse ihrer Disziplinen u. Nachbarwissenschaften), Darmstadt 1975.

[4] W. Sandfuchs (Hrsg.), Ich glaube. Vierzehn Betrachtungen zum Apostolischen Glaubensbekenntnis, Würzburg 1975, 13—24.

[5] J. Ratzinger, a. a. O. 20. [6] L. Scheffczyk, a. a. O. VII.

[7] W. Beinert, Christus und der Kosmos, Perspektiven zu einer Theologie der Schöpfung (theologisches seminar), Freiburg - Basel - Wien 1974.

Attribut *„Lebendigmacher"*, das durchaus schöpfungstheologisch zu verstehen ist. Noch heute kennen wir den Nachklang dieser Tradition im Hymnus *„Veni Creator Spiritus"*.

Offenbar hatte der Osten ein größeres Interesse am Glaubenssatz von der Weltschöpfung als das Abendland. Symboltheologische Untersuchungen bestätigen diese Vermutung. Abgesehen von der ägyptischen Kirche, die stark westlichen Einflüssen ausgesetzt war, haben die östlichen Symbola im 1. Artikel ausdrücklich ein Bekenntnis zu Gott als Weltenurheber. Ein solches fehlt aber in vielen westlichen Credo-Formeln. Noch das römische Taufbekenntnis (R), der unmittelbare Vorläufer unseres Apostolicum, bescheidet sich mit dem Satz: *„Ich glaube an Gott, den Vater, den Allmächtigen"*[8]. Das ist erstaunlich. Die katechetische Tradition des Westens kennt nämlich durchaus schon Bekenntnisformeln, die die fragliche Lehre deutlich bezeugen. So heißt es in der um 150 entstandenen Schrift *„Pastor Hermae"*: „Glaube, daß es *einen* Gott gibt, der alles erschaffen und vollendet und aus Nichts gemacht hat, daß es sei, indem er auch alles umfaßt, während er allein unfaßbar ist"[9]. Überdies war die Schöpfungslehre zur Zeit der Ausbildung des römischen Taufbekenntnisses sehr aktuell. Gnostische Kreise schrieben die Erschaffung der (bösen) Materie einem zweiten Prinzip neben Gott zu und stellten sich damit gegen die biblische Lehre von der universalen Güte des Gotteswerkes. Die orthodoxe Theologie machte sie auch unverzüglich geltend. Sollte sich davon gar nichts im Credo niedergeschlagen haben? Hier hat man zu bedenken, daß anfangs die Bekenntnisformeln keineswegs als streng trinitarisch gegliedert empfunden wurden. Wenn Gott *Vater* genannt wird, dann ist damit nicht ausschließlich die erste im Unterschied zu den beiden anderen Personen gemeint, sondern auch an die trinitarische Ökonomie allgemein gedacht: Gott ist Vater auch gegenüber der Welt. Insofern impliziert auch der 1. Artikel des Romanum eine Schöpfungstheologie. Er wird bezeichnenderweise in dem Augenblick ergänzt zu seiner heutigen Gestalt, als der Begriff *Vater* trinitätstheologisch verstanden wird. Nun entsteht eine peinlich empfundene Lücke, die freilich aus dem katechetischen Lehrgut leicht aufgefüllt werden kann. Weil die Spekulation über die innertrinitarischen Verhältnisse Gott Vater als den absoluten Ursprung und Urheber allen Seins erfaßt hatte, wird ihm vornehmlich das Schöpfungswerk zugeschrieben. Daß dies im Sinne einer Appropriation, nicht einer Restriktion gemeint ist, zeigen die Ausführungen des Großen Symbolums, das im Westen ebenfalls rezipiert wurde[10].

Der symbolgeschichtliche Befund zeigt, daß die uns geläufige Formel, Gott habe die Welt als Vater erschaffen, als Sohn erlöst und als Geist geheiligt[11], wenigstens eine bedenkliche Verkürzung darstellt. Zusammen mit dem im Westen immer sehr starken soteriologischen Interesse hat sie wesentlich dazu beigetragen, die Schöpfungslehre auf ein kosmologisches Abstellgleis zu schieben, von wo aus sie den Glauben kaum mehr beleben konnte. Im Gegensatz dazu beachtete der Osten den kosmischen Rahmen des Heilswerkes seit eh und je in erheblichem Maß. Eine auch ihn einbeziehende ökumenische Theologie läßt daher eine Befruchtung westlichen theologischen Denkens erhoffen. In erster Linie hat dies freilich durch eine Rückbesinnung auf die Offenbarungsbotschaft der Hl. Schrift zu geschehen. Sie kann in diesem Rahmen nicht extensiv dargelegt werden, doch insofern sie Fundament und Folie des 1. Artikels wie auch jeder modernen Meditation ist, muß deren Grundthematik zur Sprache gebracht werden.

---

[8] DS 11 und 12.

[9] Mand. I (zitiert nach BKV, Die Apostolischen Väter 203).

[10] Zum Ganzen vgl. J. N. D. Kelly, Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie, Göttingen 1972, 133—140, 362—368.

[11] Neuerdings wiederholt im „Evangelischen Erwachsenenkatechismus", Gütersloh 1975, 410.

Die ausführlichste Darstellung findet sich in den beiden bekannten Schöpfungserzählungen auf den ersten Seiten der Bibel[12]. Wie die neuere Forschung zeigt, müssen sie im Zusammenhang mit der Urgeschichte gelesen werden. Dann zeigt sich, daß es in ihnen nicht um kosmogonische, sondern um heilsgeschichtliche Fragen geht. Im Vordergrund steht der Bundesschluß mit Noe und vor allem mit Abraham. Die Verfasser sind nicht primär am Woher der Welt, sondern am Warum des Bundeshandelns Gottes interessiert. Wie die gesamte altisraelische Theologie kreist auch die Schöpfungslehre um den Bund, durch den Gott sich sein Volk erwählt hat. Deutlich spiegelt sich dies im Psalm 100, 3: „Er hat uns gemacht, ihm gehören wir, sein Volk, seiner Weide Herde sind wir." Der Grund des kreatorischen Tuns Gottes ist somit in seiner Liebe zu suchen. Obschon er der in sich selig ruhende Gott ist, ruft er Seiendes ins Sein, um es mit sich zu einen und so an seiner Seligkeit teilnehmen zu lassen. Indem er in souveräner Freiheit Sein stiftet, stiftet er auch dessen Sinn. Die Welt erscheint als Ordnungsgefüge, das durch sein schaffendes Wort gebildet wird — dabei gibt es nichts, was nicht durch ihn und in seiner Ordnung geschaffen ist. Alles ist durch ihn geworden; und alles ist gut. Jedem Dualismus ist damit der Boden entzogen.

Die ältesten Schichten des AT bedienen sich der mythologischen Sprache und scheuen sich nicht, viele Parallelen aus der Umwelt heranzuziehen, um den Sachverhalt zu beschreiben. Aber während es den zeitgenössischen Erzählungen primär um die Herkunft der Welt und meistens auch um die Herkunft der Götter geht, richtet sich der Blick der biblischen Autoren a limine auf das Heilshandeln Gottes. Erst die jüngsten Bücher des AT greifen in einer mehr rationalen Sprache die kosmologische Problematik auf. Sie stehen dabei schon unter dem hellenistischen Einfluß; das Geschaffene selbst bekommt dabei neues Gewicht. In Anlehnung an das griechische Denken wird die Schöpfung als Kosmos, als Ordnung und Zweckmäßigkeit bewundert. Die Weisheitsliteratur treibt jedoch die theologische Explikation insofern weiter, als die geheimnisvolle Gestalt der *Sophia*, der göttlichen Weisheit als schöpferisches Koprinzip eingeführt wird. Das erleichtert dem NT die Darstellung der Rolle Christi im Schöpfungswerk. Diese Erkenntnis ist denn auch das eigentlich Neue der ntl Ktisiologie. Mit großer Selbstverständlichkeit übernimmt sie die Lehre des AT, entwickelt sie aber christologisch weiter, indem der Herr als Urbild, Mittler und Ziel der Schöpfung eingeführt wird. „Durch" ihn, „in" ihm und „auf ihn hin" ist alles geschaffen, so daß er die Zusammenfassung von allem im Himmel und auf der Erde ist. Diese Bestimmungen sind ein Grundzug der paulinischen Theologie, der sich aber auch im Hebräerbrief und bei Johannes findet[13]. Erst allmählich entfaltet sich in der theologischen Reflexion das Bewußtsein von dem Schöpfungswirken des Geistes, dessen Personalität ja auch erst von der Christologie her deutlicher gesehen wurde. Sie kann sich dabei aber „auf ein Gewebe von Schriftstellen" stützen, „das als Ganzes trägt" und ebenfalls in der Weisheitsliteratur seinen Ursprung hat. „Der Geist des Herrn erfüllt den Erdkreis", heißt es Weish. 1, 7; von seinem belebenden Hauch spricht das Buch Ijob (27, 3; 34, 14). Im NT erweist sich dann der Hl. Geist „als das Ur-Geschenk der innergöttlichen Liebe, das in allem schenkenden Schaffen Gottes ‚nach außen' wirkt"[14].

Ein wesentlicher biblischer Gedanke zur Schöpfungstheologie ist die Lehre von der Koextension von Schöpfungswerk und Zeit. Gott ist als der Ewige zeittranszendent (Ps 90, 2); erst mit der Kreatur entsteht auch die Zeit: „Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde" (Gen 1, 1). Sie ist somit ein Ordnungsfaktor der Kreaturen, die dadurch in eine eigene Dynamik versetzt werden. In der Zeit und durch die Zeit lenkt Gott sein

---

[12] Gen 1, 1 — 2, 4a der sog. priesterschriftliche Schöpfungsbericht, Gen 2, 4b — 3, 24 der jahwistische Bericht.

[13] Vgl. W. Beinert, Christus und der Kosmos, 20—51.

[14] W. Kern, Zur theologischen Auslegung des Schöpfungsglaubens: MySal II, 479; vgl. auch die Ausführungen dortselbst 479—487.

Werk nach seinem freien Willen. Zeit ist dadurch zielgerichtet, und als Ordnungsmacht lenkt sie auch die Schöpfung final. Diese heilsgeschichtliche Komponente der Schöpfungstheologie manifestiert sich unübersehbar, wenn die Schrift des Alten wie Neuen Testamentes von der neuen Schöpfung, dem neuen Bund, dem neuen Himmel und der neuen Erde redet. Gottes Schöpfungshandeln erweist sich als Heilshandeln: seine Liebe, die die Welt ins Dasein rief, erfüllt sich in der Vollendung der Kreaturen bei ihm selbst. Diese stehen in seiner väterlichen Sorge von Anfang bis zum Ende. „Ich bin das Alpha und das Omega, der Anfang und das Ende", läßt der Seher von Patmos den „auf dem Thron Sitzenden" sagen (Apk 21, 6).

Alle diese Gedanken schwingen im 1. Artikel des Symbolum mit. Es ist nichts anderes als eine handsame Kurzformel der regula fidei, wie sie in den Dokumenten der Schrift enthalten ist, interpretiert von der lebendigen Kirche. Betrachten wir es unter diesem Aspekt noch einmal, so läßt sich etwa Folgendes feststellen.

1. Der 1. Artikel ist nur verständlich von dem allgemeinen Vorzeichen des Bekenntnisses: *credo — ich glaube.* Die Schöpfungsaussagen sind dadurch einem Sprachspiel zugeordnet, das nicht das der Naturwissenschaften und nicht das der Philosophie ist. Übersieht man dies, gerät man in unüberwindliche Schwierigkeiten. Naturwissenschaftliche Sätze werden dann zu (pseudo-)theologischen Aussagen umfunktioniert, wie dies im Positivismus geschieht. Damit wird der gleiche Fehler gemacht, der seinerzeit zum berüchtigten Fall Galilei geführt hat; nur wurden dort theologische Aussagen für naturwissenschaftliche Münze ausgegeben. Beide Wissenschaften decken mit ihren Sätzen verschiedene Bereiche der Wirklichkeit unter je anderer Perspektive ab. Diese sind nicht auf den jeweils anderen Sektor übertragbar, wohl aber offen für Sätze, die für ihn gelten. Kosmologie und Schöpfungstheologie stehen darum grundsätzlich nicht miteinander im Widerspruch.

Schwieriger ist die Relation zur Philosophie zu bestimmen. Die Frage nach dem Ursprung, dem Ziel und dem Sinn der Welt und der menschlichen Existenz ist beiden Disziplinen aufgegeben. Denn der Glaube kann nach der alten anselmianischen Definition der Theologie nicht ohne die Vernunft auskommen: *fides quaerens intellectum.* Philosophisches Fragen kann er darum nicht vernachlässigen. Umgekehrt hat die Philosophie das Sein auf seine Letztursachen hin zu durchforschen und kann darum nicht umhin, nach Gott zu fragen. Sie stößt dann allerdings sehr bald an Grenzen, die sie mit ihrer Methodik legitim nicht mehr überschreiten kann. Sache der Theologie ist es darauf hinzuweisen, daß der anselmianische Satz umkehrbar ist: die Vernunft kann durch den Glauben erhellt werden. *Intellectus quaerit fidem.* Sie leistet freilich einen falschen Dienst, wenn sie zu diesem Zweck ins Gewand der Philosophen schlüpft und dann die Schöpfungslehre zur Prolongation der Metaphysik macht. Das „credo", unter das sie sich stellen muß, würde dabei verraten werden. Die Theologie ist keine Super-Philosophie, sondern sie gibt auf gleiche Fragen neue Antworten, die die des Philosophen nicht abwerten, sondern komplettieren. Der Begriff *Schöpfung* zeigt sich, sprachtheoretisch betrachtet, als transzendentaler Begriff, der die kategoriale Begrifflichkeit der beiden anderen Wissenschaften überschreitet. Während diese nach dem Sein und seinem Wandel in Raum und Zeit fragen, will die Theologie Wirklichkeit nicht entfalten, sondern begründen, indem sie sich dem Warum des Seins öffnet.

2. Die gläubige Antwort des Credo begnügt sich nicht einfach mit dem Hinweis, Gott sei der Schöpfer, sondern sie charakterisiert ihn als *Vater* und *Allmächtigen.* Die ökumenische Neuübersetzung von 1970 hat von neuem deutlich gemacht, daß der letztgenannte Begriff nicht ein Attribut des Vaters ist („allmächtiger Vater"), sondern ein eigenständiger Gottesname, der häufig in der Septuaginta gebraucht wird, vor allem aber charakteristisch für die Theologie der Apokalypse ist. Dort dient das griechische Wort *Pantokrator, Allherrscher,* zur Artikulation des Gedankens, daß Gottes Herrschaftsmacht sich nichts entziehen kann. Sie durchwaltet die Geschichte und die

in ihr wirkenden Kräfte[15]. Die griechischen Symbola haben es übernommen. Im Lateinischen bediente man sich dagegen des Wortes *omnipotens*, das exakt mit „alles könnend" wiederzugeben wäre. Es hat statischen Charakter: Gott hat alle Potenzen; er kann alles machen. Das Griechische dagegen betont mehr die Dynamik Gottes, der in allem am Werk ist, zugleich aber herrscherlich über allem steht. Diese Komponente wird mitzuhören sein, wenn wir das Credo sprechen.

In jedem Fall aber weist der 1. Artikel jeden Atheismus und jeden Pantheismus zurück. Gott ist der Urgrund der Wirklichkeit; diese ohne ihn erklären zu wollen, erweist sich darum als Holzweg. Gott und Welt können dennoch nicht miteinander verquickt werden, da damit letztlich die Welt als oberster Souverän deklariert würde und Gott als Grund eliminiert bliebe. Positiv hat die Schöpfungstheologie in ihrer weiteren Ausgestaltung diesen Sachverhalt durch die beiden Sätze beschrieben, Gott habe die Welt aus dem Nichts geschaffen — wir fanden schon im *Pastor Hermae* ein erstes Zeugnis dafür — und er habe sie in absoluter Freiheit ins Sein gerufen. Die Problematik, wie der allselige Gott dennoch außergöttliches Sein wollen kann, wird im Einklang mit den biblischen Lehren dahingehend gelöst, daß er aus Liebe schafft. Im Hinweis auf den *Vater* wird dies im Glaubensbekenntnis noch einmal ausdrücklich betont. Zugleich wird damit ersichtlich, daß die Schöpfungstheologie der Fundamentalansatz der christlichen Anthropologie ist: *Liebe* ist eine personale Kategorie. Gott ruft als der Schöpfer die Existenz des Menschen an.

3. Die Universalität der göttlichen Schöpfungsaktivität kommt explizit zur Darstellung in der Namhaftmachung der Kreaturen: Gott hat *alles geschaffen, Himmel und Erde, die sichtbare und die unsichtbare Welt.* Die Einheit aller Wirklichkeit wird damit konstatiert. Wer also nach dem *Himmel* strebt, ist nicht unrealistisch; aber auch wer auf der *Erde* wirkt, bleibt Gott nicht fern. Realitätsblind wäre nur der, der in empiristischer Verkürzung sich weigerte, offen zur Transzendenz zu sein. Geschichte des Heils ereignet sich überall, im unsichtbaren Wirken Gottes wie im kosmisch-weltlichen Geschehen. Wo immer sich der Mensch also hinwendet, kann er Gott suchen und Gott finden — den Gott, der *alles* schuf und bei *allem* ist. Diese letztere Dimension findet ihren klassischen Ausdruck in der Lehre vom *concursus divinus:* die Universalität des göttlichen Wirkens erstreckt sich nicht nur auf den Anfang, sondern ist ein beständiger Faktor der Wirklichkeit.

4. Der 1. Artikel ist also nichts weniger als eine bloße Einleitung in das System des christlichen Glaubens. Vielmehr wird hier der Grund gelegt für dessen weitere Entfaltung. In ihm erfährt die Vielheit der Glaubenssätze eine Konzentration auf ihre innerste trinitarische Einheit, die im Bekenntnis manifest wird. Er ist gleichsam die Grundmelodie des Glaubens, die leitmotivisch in und hinter den anderen Sätzen des Credo erklingt. Mehr theologisch ausgedrückt: in der Protologie gründen Soteriologie und Gnadenlehre, Ekklesiologie und Sakramentenlehre und nicht zuletzt die Eschatologie. Löste man den 1. Artikel aus dem Credo, blieben alle diese Traktate gleichsam in der Luft schweben. Sie würden zu ideologischen Statements degradiert.

III. Die Schöpfungstheologie und die Probleme von heute

Bereits dieser Versuch eines Kurzkommentars zum 1. Artikel der altchristlichen Glaubensbekenntnisse läßt die weitgespannte Problematik ermessen, die in dem kurzen Satz von Gott als Schöpfer verborgen ist. Bei dem Vorhaben, ihre Bedeutung für unsere Situation zu erschließen, muß man sich im vorgegebenen Rahmen notgedrungen mit einer Auswahl zufriedengeben. Nun scheint es, daß die anthropologische Wende, die die Neuzeit kennzeichnet, insbesondere drei Fragen akut hat werden lassen, die

[15] J. Pfammatter, Eigenschaften und Verhaltensweisen Gottes im Neuen Testament: MySal II, 288 f.

durch eine ktisiologische Besinnung der Antwort zugeführt werden können. In dem Moment, da das Subjekt der vorzügliche Gegenstand der Forschung in allen ihren Bereichen wurde, trat die Problematik der Sinnhaftigkeit der menschlichen Existenz in den Vordergrund. Sie war ja nun nicht mehr wie in der Antike und im Mittelalter eingebettet in einen objektiven Ordnungsbezug, der fraglos vorgegeben war und so auch akzeptiert wurde, sondern erschien losgelöst von ihm. Damit mußte sie sich aber neu begründen. Bei diesem Unternehmen wurde die Dimension der Zukunft von höchster Relevanz. Das autonome Subjekt verstand sich als Entwurf, dessen volle Realisierung noch ausständig ist. Diese aber sieht sich neuestens von einem globalen Scheitern bedroht. In der ungeahnten Expansion seiner Kräfte scheint der Mensch jetzt an die Grenzen des Wachstums gekommen zu sein. Die Erkenntnis von der Endlichkeit seiner Ressourcen hat einen „Zukunftsschock" ausgelöst[16]. Eine bisher verdrängte Frage macht sich breit: Darf der Mensch, was er kann? Damit wird das Problem der Freiheit angesprochen. Wo liegen Grund und Grenzen des menschlichen Selbstandes? Diese Frage wird heute zur Schlüsselfrage schlechthin.

Die meisten Antworten, die heute gegeben werden, führen nur tiefer in die Aporie hinein. Kann die christliche Theologie von der Schöpfung Materialien an die Hand geben, um die eben angeschnittenen Fragen, die im Grund aus einem einzigen Problemkreis stammen, einer befriedigenden Lösung näher zu bringen? Man mag vielleicht schon gegen diese Fragestellung Bedenken haben, da man sich ihr mit Aussicht auf Erfolg nur stellen kann, wenn man die Prämisse des *credo* a limine bejaht. Dem steht jedoch gegenüber, daß sie nicht aus akademischem Interesse in die Debatte eingebracht wird, sondern aus der Erkenntnis, daß von der Antwort auf sie unser Überleben abhängt.

Schöpfungsglaube und Sinnfrage

Anläßlich der Brandkatastrophe in Niedersachsen vom August 1975 schrieb ein Kommentator: „Der Boden, auf dem unsere Gesellschaft steht, ist dünn geworden. — Die bürgerliche Wohlstandsmentalität, in der man sich, trotz aller Stürme draußen, lange Jahre geborgen und sicher fühlte, ist vernehmbar angeknackst. — Wir wissen ja, daß man sich nie auf Katastrophen genügend vorbereiten kann. Das Unglück kommt unheimlich und überraschend. — Es gibt kein letztes Vertrauen in die Sicherheit dieser Welt, man mag vorsorgen, wie man auch will"[17]. Ähnliche Erwägungen konnte man in verschiedenen Blättern lesen. Sie beschreiben treffend das augenblickliche Lebensgefühl. Die Abgründigkeit der Welt, die Labilität ihres Gleichgewichtes, die Vergeblichkeit aller Harmonisierungsversuche drängen sich in steigendem Maß in unser Bewußtsein, das zu lange auf die Machbarkeit der Welt vertraut hat. Trotz aller guter Absichten brechen an allen Ecken und Enden Leid und Not auf. Angesichts des Un-Sinns in der Welt bricht die Frage nach ihrem Sinn machtvoll auf.

Sie ist vernehmlich auch der Theologie gestellt; diese hat sie auch vom 1. Artikel her zu beantworten. Das fällt ihr nicht leicht. Sie kann sich nicht dem naiven Optimismus der Physiko-Theologen der Aufklärungszeit anschließen, die eine lückenlose Teleologie in der Schöpfung meinten aufzeigen zu können. In ihr gibt es auch das Sinnlose, das Gebrochene, das Widerständliche. Dennoch kann man nicht leugnen, daß sich auch Sinn zeigt. Es gibt konkludente Geschehensabläufe und geordnete Gesetzmäßigkeiten in der Welt. Sinn und Un-Sinn stehen sich gegenüber. Fragt man nach dem, was letztlich gilt, ist man vor eine Entscheidung gestellt. Verschlingt das Unsinnige das Sinnhafte, so daß letztlich alles nichtig und belanglos wird, oder ist schlußendlich auch das Sinnlose noch vom Sinn umgriffen?

[16] Vgl. das gleichnamige Buch von A. Toffler, Bern - München - Wien 1971.
[17] Christ in der Gegenwart 27 (1975), 265.

Die Schöpfungstheologie vermag Hinweise zu geben, die die Antwort erleichtern. In der großen Analyse des zeitgenössischen Heidentums am Anfang seines Römerbriefes kommt Paulus zum Schluß, der Grund seiner Perversion resultiere aus seiner Abwendung von Gott. Ohne ihn werde man orientierungslos und gerate so notwendig in den Sog aller möglichen Laster (Röm 1, 18—32). Die Frage nach dem Sinn wird in dieser Situation unlösbar. Gottlosigkeit — sei sie theoretisch oder praktisch — führt in die Ausweglosigkeit. Und wenn man sich für Gott entscheidet? In der Anerkennung Gottes bekennt man sich zu seinem Schöpfersein, da darin alle weiteren Beziehungen zwischen ihm und uns beschlossen sind. Damit ist ein dialektisches Verhältnis zu ihm konstituiert. Insofern der Schöpfer Pantokrator ist, bekennen wir uns zu seiner absoluten Mächtigkeit, die sich menschlichem Verstehen entzieht: „Meine Gedanken sind nicht eure Gedanken und eure Wege sind nicht meine Wege" (Jes 55, 8). Auch der Glaubende kann sie nicht immer verstehen. Auch für ihn bleibt Weltgeschehen rätselhaft, auch ihm kann sich die Frage nach dem Sinn als gefährliche Versuchung stellen. Doch der Pantokrator ist Vater. Der Urgrund allen Seins ist keine dunkle Macht, sondern ein Liebender. In der Unnahbarkeit des Objektiven zeigt sich ein Subjekt, das unser Partner sein will. Der Schöpfer schließt den Bund mit seinen Geschöpfen. So ist die Abgründigkeit der Welt nicht grundlos. Was aber Grund hat, hat auch Sinn.

Mit allem Ernst müssen wir darauf insistieren, daß eine solche Argumentation keine rein intellektuelle Erkenntnis ist, die sich zwangsläufig aus den Prämissen der Schöpfung ergibt. Sie setzt vielmehr ein gnadenhaftes Erkanntsein durch den väterlichen Gott voraus, einen Anruf Gottes selbst, der glaubend allein beantwortet werden kann. Die Entscheidung für den Sinn setzt die Entscheidung voraus, die durch das *credo* bekannt wird. Unter dieser Prämisse schließt die Sinnzusage auch die Annahme jenes Kreuzes ein, das als Kreuz des Sohnes dieses Vaters alles vordergründige Harmonisierungsdenken im wahrsten Sinn des Wortes durch-kreuzt. Die Theologie der Schöpfung entläßt so legitim aus sich den Glauben an die göttliche Vorsehung. Wir sehen aber, daß damit nicht die Durchsichtigkeit der göttlichen Weltlenkung behauptet wird, sondern die finale Konvergenz des Heilsgeschehens: auch aus dem Kreuz kann noch Erlösung werden.

Damit ist aber auch ein deistisches Verständnis der Schöpfung ausgeschlossen. Diese geht nicht aus einem einmaligen Akt Gottes hervor, sondern ist beständig auf sein Wirken angewiesen. Während jedoch die klassische Theologie darin eher ein bewahrendes Handeln sah — man sprach von der *conservatio* der Welt durch Gott —, sehen wir heute deutlicher die Dynamik, das evolutive Moment. Schöpfung ist nicht zu Ende, sondern ist ein fortdauerndes Geschehen. Freilich greift Gott nicht aktualistisch andauernd kausal in die Schöpfung ein wie ein antiker Deus ex machina. Naturabläufe vollziehen sich nach immanenten Gesetzen, menschliche Freiheitsentscheidungen bleiben möglich bis hin zur damit vollzogenen Abkehr vom Schöpfer. Die Ursächlichkeit Gottes, die wir als Vorsehung bezeichnen, ist eher darin zu sehen, daß er die Konsequenzen aller kreatürlichen Prozesse koordinieren und disponieren kann, so daß bei aller Wahrung der Freiheit und Autonomie der Geschöpfe sein Heilsplan durchgesetzt wird. Gott kann auf krummen Zeilen gerade schreiben. Dieser Gedankengang bietet keine Erklärung, wohl aber ein Vorstellungsmodell an, wie und daß aus Unsinn doch Sinn, aus Verzweiflung noch Hoffnung geboren werden kann.

Schöpfungsglaube und Weltverständnis der Christen

Die heute so viel berufene Krise des Christentums ist nicht so sehr eine des Glaubens als eine des Weltbildes. Im abendländischen Denken wurde nicht die biblische, sondern die griechische Weltsicht maßgebend, die einen sehr statischen Charakter hatte. Demnach hat alles Seiende im Gesamtgefüge des Seins einen festen und unverrückbaren Platz. Welt war *Kosmos*, geordnete Fügung allen Seins. Von der Bibel her war bewußt

geworden, daß sie unter der Sünde steht. Um sich aus ihrer Gebrochenheit, aus ihrer Unvollkommenheit zu befreien, blieb nur ein Weg frei, der automatisch als Fluchtweg erschien. Es war der Weg nach oben. Um zu Gott zu kommen, mußte man sich also von der Welt entfernen. Die christliche Verkündigung wurde so von einer Strömung geprägt, die die Weltdistanz predigte. Nicht selten schlug sie um in den *contemptus mundi*, in die Weltverachtung. Für den neuzeitlichen Subjektivismus war weder das eine noch erst recht das andere mehr vollziehbar. Für ihn war der Mensch ein Entwurf, dem es aufgegeben war, sich selber zu realisieren. Die Richtung, die einzuschlagen war, hieß nicht mehr *oben*, sondern *vorn*. Der Weg des Menschen hieß *Emanzipation, Hoffnung, Zukunft*. Der Richtungswechsel, der dadurch bedingt wurde, hatte erhebliche Konsequenzen für die Christen. Hellsichtig bemerkte bereits *Pierre Teilhard de Chardin*: „Der neohumanistische Glaube eines Nach-Vorne (en avant) stößt auf den christlichen Glauben eines Nach-Oben (en haut): in diesem offenbaren Konflikt zwischen dem alten Glauben an einen transzendenten Gott und einem ‚jungen' Glauben an ein immanentes Universum liegt genau ... die moderne religiöse Krise"[18].

Es gehört zu den Verdiensten des großen Paläontologen und Theologen gezeigt zu haben, daß christlicher Glaube und evolutives Weltbild keine Widersprüche sind. Der Dynamismus, der den christlichen Schöpfungsgedanken kennzeichnet, transzendiert jedes einbahnige Richtungsdenken. Gott ist Anfang und Ende, Alpha und Omega: wer ihn sucht, findet ihn oben und vorn und in der Tiefe der Dinge; dennoch ist er der absolut alles Übersteigende. Der *eine* Gott wirkt nach Paulus „alles in allem" (1 Kor 12, 6) und herrscht „über alles in allem" (1 Kor 15, 28). Weil aber der Pantokrator der Vater ist, ist „alles" Erweis seiner Liebe. *André Dumas* sagt treffend im „Neuen Glaubensbuch": „Schöpfungsglaube bedeutet: in der (begrenzten) Verfügungsgewalt des Menschen über den Kosmos und in der (begrenzten) Wohnlichkeit des Kosmos ein Zeichen der Huld des Bundesgottes gegenüber seinem menschlichen Partner zu erkennen"[19].

Daraus ergibt sich ein differenziertes Weltverhältnis. Verneinung der Welt liefe auf eine Verneinung des schöpferischen Willens Gottes hinaus. Rückhaltlose Bejahung wäre nicht minder atheistisch, weil damit die Welt und nicht ihr Urheber als „alles in allem" deklariert würde. Der Glaube liebt die Erde, weil sie, aber auch nur insofern sie Gottes ist und um Gottes willen existiert. Er weiß, daß sie unlösbar mit dem Menschen verbunden ist, der nach dem Schöpfungsverständnis der Bibel ihre Mitte und ihre Zusammenfassung ist. Die Welt ist dann nicht nur die Bühne, auf der sich zufällig *diese* Geschichte abspielt, obschon sich auch andere genauso gut ereignen könnten. Sie gehört zu *diesem* Spiel wesentlich dazu, einem Spiel, das durch die Fakten der Sünde und Erlösung bestimmt ist. Der Römerbrief kann darum sagen: „Die Schöpfung ist der Vergänglichkeit unterworfen, nicht aus eigenem Willen, sondern durch den, der sie unterworfen hat; zugleich gab er ihr Hoffnung: auch die Schöpfung soll von der Knechtschaft der Vergänglichkeit befreit werden zur Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes" (Röm 8, 20 f).

Diese sind also zur Weltsorge ausgerufen. Akzeptieren sie den Sinn, der sich aus dem Schöpfungshandeln Gottes ergibt, dann hat auch die Erde Sinn. Verweigern sie sich ihm, hat sie ihn auch verloren. Ihr Auftrag lautet konkret auf Mithilfe am Erlösungswerk. Daß es die Welt einbezieht, ersehen sie aus der Auferstehung Jesu Christi, die Anbruch der „neuen Schöpfung" ist (vgl. 1 Kor 15, 23–28). Dienst an der Welt erscheint unter diesem Aspekt als Sonderform der Mission, durch die manifest wird,

---

[18] Science et Christ, Paris 1965, 260 (zitiert nach A. Haas, Der Mensch, Evolutionsprodukt und Schöpfungstat Gottes: J. Hüttenbügel (Hrsg.), Gott, Mensch, Universum, Graz - Wien - Köln 1974, 441.

[19] J. Feiner - L. Vischer (Hrsg.), Neues Glaubensbuch. Der gemeinsame christliche Glaube, Freiburg - Zürich 1973, 438.

daß „kein anderer Name unter dem Himmel gegeben ist" als der Christi, „durch den wir gerettet werden sollen" (Apg 4, 12).

Diese theologische und christologische Dimension der Welt wird vornehmlich in der Liturgie geltend gemacht. In ihr werden die Dinge dieser Welt — Brot und Wein, Öl und Wasser — zu Zeichen des Anbruchs der neuen Erde und des neuen Himmels. Wenn die Gemeinde Gottes Lob erklingen läßt, dann rühmen ihn „die Himmel aller Himmel und die Wasser über der Feste" (Ps 148, 4). Viele Texte des neuen Meßbuchs werden diesem kosmischen Anspruch gerecht: vor allem die Präfationen können hier genannt werden[20]. Es ist aber wohl sicher noch eine Liturgiereform der Mentalität nach der Reform der Texte nötig, um aus dem Buchstaben lebendiges Wort der Feiernden werden zu lassen.

Das hätte zur weiteren Folge, daß die Christen sich von der Liturgie her sehr praktisch mit den Problemen dieser Welt befassen und zu ihrer Bewältigung beitragen würden. In der gegenwärtigen Situation wird die Verantwortung für die Welt zur Verantwortung für die Zukunft des Menschen. Die Umweltkrise geht auch den Menschen an, der Christ ist. Man darf feststellen, daß eine Reihe von Theologen in den letzten Jahren die Implikationen erkannt hat, die sich von der Schöpfungslehre her ergeben. Es scheint, daß von diesem Thema aus die Ktisiologie nicht nur neues Interesse findet, sondern auch neue Einsichten gewinnt[21]. Das Verhängnis aus der Zukunft, das die futurologischen Forschungen prophezeien, kann nicht allein und nicht einmal primär durch neue Programme und Planungen abgewendet werden, sondern ebenso und in erster Linie muß es angegangen werden durch die Schaffung einer neuen Mentalität. Es ist sicher eine Verkennung der Schöpfungstheologie, wenn sie etwa bei *C. Amery* für die gegenwärtige Krise verantwortlich gemacht wird; man muß diesem Kritiker aber beipflichten, wenn er von den Christen als Beitrag zur Behebung die Einleitung eines „grundlegenden Prozesses der ‚metanoia'" in der Gesellschaft fordert[22]. In ganz neuer Weise würde dann die traditionelle Weltdistanz der Christen Hilfe für die Welt werden.

Schöpfungsglaube und menschliche Freiheit

Der konkrete Weg in eine menschlichere Welt führt, das ist die allgemeine Überzeugung der Gegenwart, zu einer Befreiung des Menschen aus allen den vielen physischen, psychischen und sozialen Abhängigkeiten, die seine Selbstverwirklichung hemmen. Die christliche Sorge für die Welt muß sich also als Teilnahme am Freiheitskampf der Menschen artikulieren. So konstatierte das II. Vatikanum: „Niemals hatten die Menschen einen so wachen Sinn für Freiheit wie heute"[23]; aber die Gleichgewichtsstörungen der modernen Welt lassen den Ausgang des Freiheitsstrebens noch offen: „Für sie ist der Weg offen zu Freiheit oder Knechtschaft, Fortschritt oder Rückschritt, Brüderlichkeit oder Haß"[24]. Das Konzil weist darauf hin, daß angesichts dieser Lage die Freiheitsbotschaft des Christentums zur Geltung gebracht werden muß: „Indem (die Kirche) die Wahrheit des Evangeliums verkündet und alle Bereiche menschlichen Handelns durch ihre Lehre und das Zeugnis der Christen erhellt, achtet

---

[20] Vgl. z. B. die Präfationen von Weihnachten II, für die Osterzeit IV, für die Sonntage im Jahreskreis V, für die Wochentage I, III, V, VI sowie die Marien-Präfation II.

[21] Vgl. z. B. N. Lohfink, Macht euch die Erde untertan?: Orientierung 38 (1974), 137—142; ds., Die Priesterschrift und die Grenzen des Wachstums: StdZ 192 (1974), 435—450; H.-R. Müller-Schwefe, Technik und Glaube. Eine permanente Herausforderung, Göttingen - Mainz 1971; F. A. Schaeffer, Das programmierte Ende. Umweltschutz aus christlicher Sicht, Wuppertal 1973; M. Schloemann, Wachstumstod und Eschatologie. Die Herausforderung christlicher Theologie durch die Umweltkrise, Stuttgart 1973.

[22] Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums, Hamburg 1972, 183.

[23] Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" 4. [24] A. a. O. 9.

und fördert sie auch die politische Freiheit der Bürger und ihre Verantwortlichkeit"[25]. Ist aber nicht gerade der Glaube an Gott als Schöpfer eine unübersteigbare Barriere, wenn sich die Kirche auf den Weg der Freiheit begeben will? Wer ihn als absoluten Herrn und Urgrund anerkennt, der ist fremdbestimmt und nicht mehr frei. Schon *Marx* und *Freud* haben darum die christliche Religion wegen des 1. Glaubensartikels als wesentlichen Faktor der Entfremdung bezeichnet[26]. Jeder halbwegs unbefangene Betrachter muß zugeben, daß die faktische Kirche — nicht nur im 19. Jh. — keineswegs immer erkennen ließ, daß sie von Rechts wegen der Hort der Freiheit ist. Eine vornehmlich kasuistisch sich verstehende Moral verschob nicht selten die Dialektik zwischen Pantokrator und Vatergott zugunsten einer Präpotenz des ersteren: der Vater wurde zum Über-Herrscher. Die Freiheitsbotschaft des Galaterbriefes mußte demgegenüber zu kurz kommen.

Eine ausgewogene Theologie der Schöpfung wird sie neuerlich zur Geltung bringen können. Sie kann sich darauf berufen, daß der Mensch als innerweltliche Vollendung des kreatorischen Aktes Gottes dessen Bild und Gleichnis ist (Gen 1, 26). Krone der Schöpfung und Ebenbild Gottes kann er sachlich fundiert nur unter der Voraussetzung sein, daß er frei ist. Ein wesentliches Charakteristikum der Schöpfung ist ihre relative Eigenständigkeit. *Teilhard de Chardin* hat sie mit der bekannten Formel umschrieben: „Gott macht weniger die Dinge, als daß er macht, daß sie sich machen"[27]. Die Welt zeigt sich als Ensemble eigengesetzlicher Abläufe. Die Eigenwirklichkeit eines Geschöpfes ist dann am vollkommensten, wenn es selbstverantwortliche und selbstverantwortete Entscheidungen treffen kann. Darin kommt die Schöpfung ganz zu sich selber. In der Freiheit des Menschen wird dies Wirklichkeit. Eben darin gewinnt er den ersten Rang unter allen irdischen Kreaturen. Zum anderen ist zu sagen: wenn der Mensch tatsächlich Gott ähnlich ist, dann muß er auch die souveräne Freiheit Gottes, aus der Schöpfung geworden ist, sein absolutes Herrsein, abbilden. Gottes Gleichnis kann nur der freie Mensch sein. Die Durchsetzung der Freiheit gehört somit zur Weltaufgabe des Christen in der Kirche, weil erst so die Schöpfung ganz sie selber wird und also ihr gottgesetztes Ziel erreicht.

Freilich ist der Mensch nicht selber Gott. Dieser bleibt der Grund und somit auch die Grenze seiner Freiheit. Wird sie überschritten durch die Leugnung der Herkünftigkeit dieser Freiheit von Gott, dann sprechen wir von Sünde, die sich hier als Mißbrauch von Freiheit entpuppt. Doch bieten nicht solche Erwägungen der neuzeitlichen Kritik neue Ansatzpunkte? Eine theonome Freiheit ist, so kann man einwenden, nur begrenzte und also Schein-Freiheit. Dagegen ist darauf hinzuweisen, daß Freiheit als Selbstverwirklichung definiert werden kann. Frei ist, wer ganz bei sich selber ist und ganz er selber werden kann. Mit anderen Worten könnte man auch sagen: frei ist, wer im Sinn gründet. Dann ist Kampf um Befreiung Streben nach Sinnstiftung. Wie wir sahen, impliziert der christliche Schöpfungsglaube, daß Gott der Sinngrund aller Wirklichkeit ist. Sinn ist vorgängig zu unserem Bemühen immer schon gestiftet; wir müssen dies nicht mehr tun.

Bekenntnis zu Gott als Schöpfer ermöglicht so den Raum menschlicher Freiheit. Gerade und nur er ist ihr Garant. So führt der Weg zur Freiheit über den Glauben, der nichts anderes als die Antwort der Liebe auf Gottes vorausgehende Güte ist. Die Kirche, die in ihrem Credo den 1. Artikel spricht, ist als Gemeinde der Glaubenden tatsächlich Wegbereiterin der Freiheit. Sie muß — das ist sofort hinzuzufügen — dies freilich auch immer wieder und von neuem *werden*. Denn sofern es in ihr und bei

---

[25] A. a. O. 76; vgl. auch a. a. O. 58 und Missionsdekret „Ad gentes divinitus" 5.
[26] Ausführlicher zum Folgenden W. Beinert, Gott — der Grund unserer Freiheit. Eine dogmatische Besinnung: MThZ 26 (1975), 141—158.
[27] Der Mensch im Kosmos, München 1959, 290.

ihren Gliedern Sünde gibt, wird Freiheit durch sie und ihre Glieder ständig der Gefahr der Perversion ausgesetzt.

Spätestens an dieser Stelle werden wir gewahr, wie ungenügend es ist, das Credo nur zu sprechen, nicht zu leben. Das allerdings setzt die Besinnung über das rechte Glauben voraus. Wenn sie heute neu einsetzt, dann ist der 1. Glaubensartikel einzubeziehen. Wenn aus der Meditation dann die Aktion geboren wird, scheint neue Hoffnung für die Welt auf, die in der herrscherlichen Liebe des dreieinen Gottes geborgen ist.

GISBERT GRESHAKE

Die Beichte

Eine biblisch-anthropologische Hinführung

Gewöhnlich geht die theologische Besinnung auf die Beichte von einer in Schrift und Tradition bezeugten Einsetzung des Bußsakramentes durch Christus aus und sucht dessen Wesen und Konsequenzen näher zu begründen und zu bedenken. Eine solche Methode kann man offenbarungspositivistisch nennen, da sie von festen, vorgegebenen („positiven") Offenbarungs-Sachverhalten ausgeht, die der Glaubende anzunehmen und „nach"-denkend sich anzueignen hat. Auch wenn diese Methode (als eine unter vielen anderen) theologisch grundsätzlich legitim ist, führt sie in Sachen Beichte nicht sehr weit. Nicht nur weil die Einsetzung des Bußsakramentes (dazu noch in der Form der Beichte) durch Christus historisch frag-würdig ist (man beachte den Bindestrich!), sondern weil die Betonung einer solchen Einsetzung und die damit gegebene Glaubensverbindlichkeit noch kein Verstehen erschließt. Offen bleiben die Fragen: Was *ist* eigentlich, wozu dient, welche Bedeutung hat die Beichte? Was steht im Zentrum, was ist nur akzidentell? Welchen Fehlformen und Mißverständnissen ist sie ausgesetzt? In welcher Richtung ist ein authentisches Verständnis zu suchen? Weil mit der offenbarungspositivistischen Methode nur über etliche Umwege ein wirklich inneres Verständnis der Beichte gewonnen werden kann und weil dieser methodische Ansatzpunkt für eine Begegnung zwischen kirchlicher Beichtpraxis und Psychotherapie nur wenig hergibt[1], soll im folgenden ein anderer Weg eingeschlagen werden. Wir gehen nicht vom vorgegebenen sakramentalen Ritus der Beichte aus, sondern vergegenwärtigen uns zunächst die Grundzüge der biblischen Botschaft von Schuld und Versöhnung, um im Fadenkreuz dieser urmenschlichen Wirklichkeiten einen Verstehenszugang zur Beichte zu finden.

I. Schuld im Verständnis der Hl. Schrift

Die Erfahrung von Schuld und Sühne ist wie die von Liebe und Haß eine fundamentale Erfahrung, die überall zu den Grundgegebenheiten des menschlichen Lebens gehört. Aber diese Ur-Daten Schuld und Sühne legen sich in verschiedenen, sehr unterschiedlichen konkreten Verstehensformen und Handlungszusammenhängen aus. So finden wir z. B. in fast allen archaischen Kulturen und Religionen folgendes Verstehensmodell: Der Mensch ist in eine umgreifende kosmische Ordnung hineingestellt,

[1] Diese Begegnung von Beichte und psychotherapeutischer Praxis, von Theologie und Psychologie also, war Gegenstand einer Tagung, die am 7./8. Februar 1976 in Puchberg (OÖ.) stattfand und gemeinsam von Prof. Dr. Erwin Ringel und mir durchgeführt wurde. Im Rahmen dieser Veranstaltung wurde obiger Beitrag referiert und diskutiert. Nicht zuletzt deswegen orientiert sich der theologische Verstehenszugang zur Beichte primär an den Stichworten Schuld, Bekenntnis, Versöhnung, da gerade diese Wirklichkeiten in das gemeinsame Gegenstands- und Interessenfeld von Theologie und Psychotherapie gehören.

die von Gott (von den Göttern) begründet und mit göttlichen Sanktionen versehen ist. Jedes Zuwiderhandeln gegen diese heilige, göttliche Ordnung ist Sünde und wird als Schuld erfahren. *Jedes* Zuwiderhandeln – ganz gleich, ob die Tat menschlicher Freiheit und Überlegung entsprang oder nicht, ganz gleich, wie die Absicht des Handelnden war. Wird eine Handlung gegen die Ordnung gesetzt, so ist diese verletzt, und ein Versöhnungsgeschehen muß in Gang gebracht werden. Das Subjekt des Versöhnungsgeschehens ist der Sünder bzw. die von der Sünde mitinfizierte Gemeinschaft. Versöhnung geschieht dadurch, daß der Sünder im heiligen Ritus sein Vergehen eingesteht, dadurch die Ordnung anerkennt und zu ihrer Wiederherstellung die auferlegten Sanktionen willig übernimmt. Solche Sanktionen können sein: Bußübungen, asketischer Verzicht, Opfer eigenen oder fremden Lebens, aber auch ritualisierte Tier- und Sachopfer.

Dieses Schuldverständnis und das ihm entsprechende Versöhnungsgeschehen wird vielfach magisch genannt: richtiger wäre objektivistisch. Denn Sünde und Versöhnung werden hier nicht primär als ein interpersonales Geschehen verstanden, als Abbruch und Wiederaufnahme personaler Beziehungen zwischen Gott und Mensch, im Vordergrund steht vielmehr die sachhafte Verletzung der vorgegebenen hl. Ordnung und die sachhafte Wiederherstellung des verletzten umgreifenden Ordnungsgefüges. Darum spielt es auch keine sonderliche Rolle, ob der sündige Mensch mit Freiheit, Wissen und Absicht gehandelt hat und wie seine Absicht und Lage war. Es interessiert vornehmlich der objektive Bruch und die objektive Wiederherstellung der Ordnung. Exemplarisch mag für diese Auffassung auf die alten griechischen Tragödien hingewiesen werden. So ist z. B. Oedipus des Inzestes schuldig, obwohl er in Unwissenheit gehandelt hat; dennoch muß er die Strafe für sein Vergehen auf sich nehmen. Gelegentlich scheint, zumal in den ältesten Schichten, dieses Schuld- und Versöhnungsverständnis auch noch im AT durch, so z. B. in der Geschichte von Bileam (4 Mos 22). Der Prophet schlägt auf seine Eselin ein, als Gott sich ihr in den Weg stellt. Bileam weiß nichts davon, aber als Gott sich ihm später zu erkennen gibt, ruft er aus: „Ich habe mich vergangen, ich wußte nicht, daß Du mir auf dem Weg entgegenstandest!" Bileam hat sich also vergangen, hat Schuld auf sich geladen, obwohl er nichts davon wußte und die Tat nicht seiner Freiheit entsprang[2].

Wenn mithin auch diese objektivistische Sicht von Sünde und Versöhnung im AT noch durchscheint, findet sich hier aufs ganze und vor allem auf die weitere Entwicklung der Glaubensgeschichte gesehen eine völlig andere Perspektive, ja eine grundsätzliche Korrektur des archaisch-magischen Verständnisses. Das deutlich zu erkennen, ist deshalb für unsere Frage so wichtig, weil das objektivistische, von der Schrift abgelehnte Schuld- und Versöhnungsverständnis bis heute noch von manchen Christen auf die Beichte übertragen wird. Das geschieht z. B. dann, wenn man in der Beichte den von Gott vorgeschriebenen harten „Ritus" erblickt, in dem die verletzte Gottesordnung wieder hergestellt wird, wenn im Vordergrund die formale Gültigkeit, der richtige Vollzug „mit allen Teilen" steht, wenn das Bewußtsein besteht, daß der Ritus wiederholt („eine Wiederholungsbeichte abgelegt") werden muß, wofern nicht alles nach Recht und Ordnung und formaler Gültigkeit geschehen ist, damit die Sanktion für die verletzte Gottesordnung erfüllt und diese restituiert wird.

Dieses Mißverständnis der Beichte wird uns noch eingehender beschäftigen. Hier sei nur kontrastierend hervorgehoben, daß die Hl. Schrift, jedenfalls in ihren wesentlichen Zügen, ein total anderes Verständnis von Schuld und Versöhnung hat. Die Sünde ist hier eine Tat, die sich nicht primär gegen eine „objektive" Ordnung richtet, auch nicht gegen ein abstrakt verstandenes Gottesgesetz; die Sünde ist auch nicht das Verfehlen seiner selbst, eine Handlung gegen das persönliche Ideal, gegen seine eigene bessere

[2] Weitere Beispiele und Genaueres zu diesem alt-israelitischen Schuldverständnis siehe bei *G. v. Rad*, Theologie des Alten Testaments, Bd. I, München 1962, 276–281.

Bestimmung. Die Sünde ist vielmehr eine Tat, welche die persönliche Beziehung des Menschen zu Gott zerstört. Sünde ist also eine Wirklichkeit, die sich im „Dialog", im lebendigen personalen Verhältnis des Menschen zu Gott abspielt. Sünde ist im Sinne der Bibel da, wo der Mensch zugeben muß: „Gegen Dich, gegen Dich habe ich gesündigt" (Ps 51, 6).

Sünde ist also Auflehnung, Rebellion, Ungehorsam gegen den persönlichen Gott. Diese recht geläufige Formel kann jedoch wiederum falsch verstanden werden und ist oft einseitig verstanden worden. So z. B. wenn eine traditionelle Katechismusformulierung von der Sünde als von der „Beleidigung Gottes" spricht. Gerade das hebt die Schrift nicht hervor. Nirgends ist da die Rede von der Beleidigung Gottes. Im Gegenteil! Im Buch Hiob heißt es: „Wenn du sündigst, was schadest du *Ihm?* Und wenn deine Sünden zahlreich werden, was tust du *Ihm* damit?" (35, 5 ff). *Gott* wird also durch die Sünde nicht betroffen[3]. Was aber heißt dann: Sünde = Auflehnung gegen Gott? Wer wird durch die Sünde betroffen, wenn es Gott nicht ist? Folgende Überlegungen könnten uns einer Antwort näherführen.

Der Gott der Offenbarung ist wesentlich dadurch ausgezeichnet, daß er das Heil des Menschen will, daß er *der* Gott des Heiles ist. Er erwählt den Menschen zum Heil, will ihn zu erfülltem Leben führen, beschenkt ihn mit seinen guten Gaben. Er eröffnet ihm die Möglichkeit zu einem heilvollen Leben im Bund mit sich. In der Sünde aber — und darin besteht die Sünde — bricht der Mensch die Beziehung zu Gott ab. Er entzieht sich dem schenkenden und erwählenden Gott. Er will sein Heil nicht von Gott her gewinnen, sondern aus sich selbst heraus haben. So ver-sagt sich der Mensch Gott im wahrsten Sinn des Wortes, er hört auf „zu sagen", d. h. dem Gott des Heils zu antworten; er reißt den Dialog ab, will seinen Weg allein gehen, setzt sich selbst Ziele, die er aus eigener Kraft erreichen will. In der Sünde lehnt der Mensch also ab, sein Leben in Gott zu gründen, sich die Erfüllung seines Lebens (das, was „Heil" genannt wird) von Gott her schenken zu lassen. So aber wird durch die Sünde gegen Gott nicht Gott selbst, sondern der Mensch betroffen. Denn er kann sein „Heil" nicht im Verfügbaren, Machbaren, durch sich selbst Erreichbaren finden, sondern nur in Beziehung zu Gott. Er verwirkt sein Heil, wenn er es aus sich selbst ohne Gott und gegen Gott erwirken will.

Mehr noch: Nicht nur der Sünder selbst wird durch seine Sünde betroffen, sondern indem der Mensch sich von Gott lossagt, versagt er sich auch den Mitmenschen. Da er Gott als tragenden Grund seines Lebens abweist, verliert er zugleich den tragenden Grund für jedes andere Du-Verhältnis und kann darum auch dem Du des Mitmenschen nur noch in einer größeren oder geringeren Gebrochenheit begegnen bis hin zur zerstörerischen Infektion ganzer Gemeinschaften durch die Sünde eines einzelnen. So betrifft also die Sünde (als Sünde gegen Gott!) gerade nicht Gott selbst, sondern den Sünder und die ihm verbundene mitmenschliche Gemeinschaft.

Dieser Sachverhalt bestätigt sich auch darin, daß zwar oft in der Bibel davon die Rede ist, daß Gott den Sünder bestraft, aber mindestens ebenso häufig ist eine andere Wendung, nämlich die, daß die Strafe nicht etwas über den Sünder eigens von Gott Verhängtes ist, sondern — wie es in 1 Kön 8, 32 heißt — daß „Jahwe das Tun des Bösen auf das Haupt des Sünders zurückfallen läßt", d. h. die Strafe der Sünde liegt darin, daß der Sünder die Konsequenz seiner Sünde, den Verlust heilvollen, erfüllten Lebens erleiden und tragen muß[4].

---

[3] Freilich läßt sich sagen, daß durch die Sünde Gottes Hoheitsrechte über Israel verletzt sind. Aber diese „Rechte Gottes" sind nicht primär Gottes Forderungen an Israel, sondern Gottes Heilsgabe an sein Volk. Vgl. dafür das Folgende.

[4] „Das bedeutet, daß unsere Unterscheidung von Sünde und Strafe im atl Denken weithin keine Entsprechung hat" *G. v. Rad*, aaO. 279. Für das biblische Denken war mit der bösen Tat selbst „ein Böses in Lauf gesetzt, das sich früher oder später gegen den Täter oder seine Gemeinschaft wenden mußte". Ebd. 278.

Der Gedanke, daß der Mensch sich selbst durch die Sünde trifft, steht auch hinter dem Verständnis von Sünde als Zuwiderhandlung gegen das göttliche Gesetz. Auch diese Formel kann leicht mißverstanden werden. Denn der Begriff „Gesetz" ist nach unserem heutigen Sprachgebrauch eher negativ qualifiziert; Gesetz ist etwas, das Freiheit und Selbstentfaltung einzuschränken scheint. Ganz anders hat Israel das, was Gottesgesetz oder näherhin „Zehn Gebote" heißt, verstanden. Israel spricht von den zehn „Worten des Lebens", von der „Wegweisung", durch die Gott seinem Volk den Weg des Heiles erschließt. Durch die „Worte des Lebens" wird gleichsam der Raum abgesteckt, in dem sich für den Menschen heilvolles, gutes und glückliches Leben vollziehen kann. So ist das Gottesgesetz gerade der Garant einer Ordnung der Freiheit. Und deswegen kann Israel es preisen als „Licht" und „Leben" (vgl. Ps 119, 105. 130. 144). Wer darum den „Worten des Lebens" zuwiderhandelt, wer die Gabe der Wegweisung durch Gott ablehnt, trifft wiederum sich selbst, er verfehlt den rechten Weg, den Gott eröffnet, das Heilsziel, das er verheißen hat. Und auch hier verfehlt der Mensch nicht nur den je eigenen Weg, sondern ebenso den der Gemeinschaft. Denn die einzelne Sünde ist keine private Sache, die nur den einzelnen und sein Verhältnis zu Gott berührt, sondern durch die Sünde des einzelnen kommt das Böse überhaupt ins Rollen, es greift über auf die Gemeinschaft und wirkt zerstörerisch auf sie ein.

Auch wenn Sünde im Verständnis der Hl. Schrift ganz wesentlich *Sünde gegen Gott* ist, so ist diese Grundbestimmung doch nur richtig verstanden, wenn gleichzeitig gesagt wird, daß nicht Gott durch die Sünde betroffen wird, sondern der Mensch selbst und die menschliche Gemeinschaft. Die Sünde hat sozusagen eine doppelte Schlagrichtung:

1. eine „vertikale": sie ist Sünde gegen Gott, Rebellion gegen den sich in Liebe mitteilenden Gott, Abbruch der Beziehungen zu ihm;

2. aber auch — und damit wesentlich verbunden — eine „horizontale" Schlagrichtung: gegen sich selbst und die Gemeinschaft. In der Sünde wird das eigene Heil und das der anderen verfehlt. Dabei stehen vertikale und horizontale Dimensionen der Sünde nicht beziehungslos nebeneinander, sondern beide sind aufs engste einander zugeordnet: In der Zerstörung oder Beeinträchtigung des menschlichen Lebens und seines Lebensraumes vollzieht sich die *sichtbare Konsequenz, Verleiblichung* und *Konkretisierung* des zerstörten Gottesverhältnisses in die „Horizontalität" der irdischen Wirklichkeit hinein; umgekehrt gibt die Zurückweisung der Gottesbeziehung durch den Menschen den inneren Grund dafür an, daß der Sünder sein Leben und das der anderen zerstört. So gehören beide Aspekte zur Sünde: Das „vertikale" und „horizontale" Element.

Hier muß im Blick auf die Beichte schon gefragt werden, ob nicht in der Vergangenheit oft die Gefahr bestand, viel zu sehr, ja fast ausschließlich die Sünde unter ihrem vertikalen Gesichtspunkt zu sehen, nämlich als Beleidigung Gottes bzw. als Anschlag auf eine abstrakte Gottesordnung; viel zu wenig wurde herausgestellt, daß die Sünde sich ebensosehr zerstörerisch gegen die Menschen und gegen die menschliche Gemeinschaft richtet. Wird das aber nicht oder nicht genügend gesehen, kommt Gott vornehmlich in die Rolle eines obersten Gesetzgebers, der aus meist unerfindlichen Gründen vom Menschen Gehorsam verlangt und ihm dabei oft „die Freude" verdirbt, da er auf peinlichste Beobachtung seiner den Menschen einengenden Vorschriften achtet und sie im Fall der Übertretung minutiös bestraft[5]. Mehr noch: wenn fast ausschließlich die vertikale Dimension der Sünde betont wird, kommt entsprechend auch die Versöhnung nur in den Blick als ein Geschehen zwischen Gott und Mensch: Gott muß vom Menschen versöhnt werden. Dann aber ist schon im Ansatz der Weg verbaut, überhaupt noch so etwas wie ein Bußsakrament, nämlich eine kirchliche Vermittlung der

[5] Man denke nur an das übliche Verständnis der Beichte als göttliches Tribunal und der Absolutionsgewalt als richterlicher Vollmacht.

Versöhnung zu begründen und zu verstehen. Dann kann wirklich zu Recht gefragt werden: Warum läßt sich die Vergebung der Schuld nicht mit Gott allein, ohne Dazwischenschaltung kirchlicher Instanzen ausmachen? Somit hängt es bereits ganz entscheidend vom theologischen Sündenbegriff ab, ob und wie ein inneres Verständnis des Bußsakramentes erreicht werden kann.
Das hier kurz skizzierte biblische Sündenverständnis beschränkte sich zwar auf den atl Kontext; es geht aber im wesentlichen auch in das NT ein. So können wir nunmehr die weiterführende Frage stellen: Wenn Sünde geschehen ist, wie geschieht, wie kann dann Vergebung und Versöhnung geschehen?

II. Vergebung und Versöhnung nach der Hl. Schrift

Der Mensch kann sich nicht selbst vergeben, er kann die Sünde nicht ungeschehen machen und wieder von sich aus in den Raum des Heils eintreten. Denn durch seine verfehlte Entscheidung hat er nicht nur mit Gott gebrochen, sondern auch in sich selbst etwas nicht mehr voll Rücknehmbares gesetzt: In die Tiefe seines Wesens ist die verfehlte Freiheitsentscheidung eingedrungen und prägt nun bleibend das weitere Leben. Darüber hinaus ist durch die Sünde auch etwas nicht mehr Rücknehmbares in die Welt und die mitmenschliche Gemeinschaft hineingesetzt worden; die Schuld des Menschen hat sich nach außen verleiblicht und objektiviert und wirkt so auf die menschliche Gemeinschaft ein. Das Böse entfaltet eine geradezu destruktive Macht, selbst da, wo der einzelne sich persönlich bekehren und das Böse ungeschehen machen möchte; eine eigene, vom Sünder gleichsam abgelöste Dynamik des Bösen hat begonnen. Diese doppelte „Unrücknehmbarkeit" der Sünde macht deren ganze Ausweglosigkeit aus. Darum stellt sich noch einmal verschärft die Frage: Wie ist Versöhnung möglich?
Die Antwort der Hl. Schrift lautet: Nur dadurch, daß Vergebung und Neubeginn von Gott her geschenkt werden. Dazu genügt es nicht, daß Gott das vom Menschen abgebrochene Verhältnis sozusagen in „vertikaler Direktheit" wiederherstellt, sondern es muß — eben weil die Sünde sich in der Zerstörung oder Beeinträchtigung des eigenen und gemeinschaftlichen Lebens verleiblicht hat — sich auch die Umkehr des Menschen und sein neues versöhntes Leben in die „Horizontalität" hinein verleiblichen, konkretisieren, objektivieren. Wäre Sünde nur Rebellion gegen Gott, würde sein Wort der Vergebung und Liebe alle Schuld vergeben. Da sich Sünde aber in den Lebensvollzug des Sünders und seiner Welt hinein konkret vermittelt hat, bedarf es zur Versöhnung auch der öffentlichen Umkehr, der zeichenhaft-sichtbaren Überwindung des Bösen und eines konkreten neuen Lebensanfangs.
Dieser wichtige Grundgedanke steht offenbar hinter einer Reihe von sehr verschiedenen Versöhnungshandlungen, die wir in der Hl. Schrift antreffen. Nur das Wichtigste sei im folgenden kurz skizziert.

1. Versöhnung im AT

a) Rituelle Versöhnung.
In dieser Gestalt der Versöhnung muß sich der Sünder, um Vergebung seiner Schuld zu erhalten, einem bestimmten öffentlich-kultischen Sühneritus unterziehen. Wenn wir diese Auffassung auch in nahezu allen archaischen Religionen finden, so steht sie doch im AT in einem völlig anderen Kontext: Für Israel muß nämlich Jahwe selbst den Ritus der Sühne stiften und ihn selbst am Menschen vollziehen. Nicht der Mensch ist also Subjekt der Sühne, nicht er versöhnt Gott, sondern umgekehrt: Gott versöhnt den Menschen[6]. Im kultischen Vollzug des Sühneritus tritt Gottes Heilsangebot zeichen-

[6] Vgl. dazu 5 Mos 21, 8: Hier betet das Volk zu Jahwe: „Schaff deinem Volk Israel Sühne." *G. v. Rad*, aaO, 283 bemerkt dazu: „Demnach ist nicht Jahwe der Empfänger der Sühne, sondern Israel; vielmehr Jahwe ist der Handelnde, indem er (durch Stiftung der Sühne)

haft-sichtbar an den Menschen heran, und dieser macht im gehorsamen, oft schwierigen Mit- und Nachvollzug des Sühneritus seinen Umkehrwillen in die Öffentlichkeit hinein zeichenhaft-sichtbar deutlich; durch den Nachvollzug des Ritus bekennt der Mensch, den falschen Weg gegangen zu sein, distanziert er sich von der Sünde und ihren Folgen, reißt er sich von ihnen los. So vollzieht der Mensch konkret seine Umkehr und streckt sich nach einer neuen befreiten Existenz aus. Die Stiftung des Sühneritus durch Gott sagt mithin dem Sünder einerseits die Vergebung zu („vertikale Dimension"), und sie vermittelt andererseits die Möglichkeit zu konkreter Umkehr und Ausräumung des Bösen („horizontale Dimension").

Außer den vielfältigen blutigen Sühneriten, die das AT kennt, finden wir vor allem in den jüngeren literarischen Schichten als Sühneritus auch eine andere gottesdienstliche Feier, die unseren heutigen Bußfeiern nicht unähnlich ist: Im Namen und Auftrag Gottes rufen die Priester das sündige Volk zu Buße und Umkehr. Das hebräisch-biblische Wort für Umkehr (= schub) bedeutet dabei radikale Änderung des sündigen Weges, den man eingeschlagen hat, und Hinkehr auf den Weg, den Gott dem Menschen eröffnet hat. Umkehr besagt also eine totale Kehre, im Doppelsinn von Abkehr und Hinkehr. Zu solcher Umkehr fordern die Priester auf. Das rituelle Versöhnungsgeschehen verleiblicht sich dann in bestimmten Bußübungen, im Hören auf Gottes Wort, im Bekenntnis der Schuld und in der Bitte um Vergebung. Daraufhin proklamieren die Priester im Auftrag Gottes die Vergebung. Auch hier ist Gott der eigentlich Handelnde: Gott versöhnt, indem er den Ritus der Versöhnung stiftet, zu dessen Feier auffordert und damit die Möglichkeit zu konkreter Umkehr und gemeinsamen neuem Anfang schenkt[7].

b) Versöhnung und Fürbitte.

Neben der rituellen Versöhnung erscheint im AT häufig der Gedanke, daß die Vergebung von Schuld an die Vermittlung besonderer Gottesmänner gebunden ist. Ihre Fürbitte bei Gott wird als wirksames Mittel zur Vergebung der Schuld betrachtet. Ja, es ist geradezu eine wesentliche Aufgabe der von Gott besonders Erwählten, für die Sünder und das sündige Volk fürbittend in die Bresche zu treten, „eine Mauer aufzurichten gegen den Zorn Jahwes", wie es häufig heißt. Kern dieser Idee dürfte die Überzeugung sein, daß Vergebung dadurch geschieht, sichtbar wird und sich vermittelt, daß die Gerechten sich mit den Sündern solidarisieren, gerade so den Schuldzusammenhang aufbrechen und der wie eine Infektion um sich greifenden Macht des Bösen Einhalt gebieten. So will z. B. Mose lieber selbst mit seinem sündigen Volk untergehn, als daß er allein gerettet, das Volk dagegen von Gott verworfen wird. Auf Grund

---

den Unheilsbann von der belasteten Gemeinschaft abwendet. In P ist nun zwar nirgends Jahwe selbst das Subjekt des ‚Sühnens', sondern überall der Priester; aber daraus ist keineswegs auf eine ganz veränderte Vorstellung von dem Sühnevorgang zu schließen, denn bei P tritt überhaupt der Priester als das Bevollmächtigte Organ Jahwes in den Vordergrund. Es ist also auch hier letztlich Jahwe, der die Sühne wirkt oder versagt, obwohl P die Sühnehandlung nur durch Priester vollziehen läßt." Mag auch hinter den Sühneriten oft noch die Vorstellung stehen, daß die Unheilsmacht des Bösen gleichsam auf das Tieropfer übertragen und abgeleitet wird, entscheidend ist doch, daß durch das Sühnegeschehen die zerstörende Unheilswirkung einer Tat aufgehoben wird, daß der Sünde-Unheils-Zusammenhang durch öffentliche Umkehr und Distanzierung vom Bösen gebrochen wird. In diesem Sinn ist die Sühne kein Strafakt, sondern ein von Jahwe gestiftetes Heils- und Befreiungsgeschehen. Das wird auch daraus ersichtlich, daß Dt das hebräische Wort für befreien (= pdh, LXX = λυτροῦσθαι) ausschließlich von der Erlösung Israels aus der ägyptischen Gefangenschaft benutzt. (Vgl. dazu *Procksch*, Art. λύω, in: ThWNT IV, 334). So wie Gott also allein handelnd das Volk aus Ägypten befreit hat, sichtbar vor aller Welt, so ist er es auch, der die sichtbare Befreiungstat der Sühne vollzieht. Die rituelle Versöhnung wird mithin verstanden als Befreiungstat Gottes.

[7] Vgl. zu diesen Bußfeiern *F.-J. Ortkemper*, Der Ruf zur Umkehr in der Bibel, in: Exeler / Ortkemper / Greshake / Waltermann, Zum Thema: Buße und Bußfeier, Stuttgart 1971, 39; *E. Würthwein*, Art. μετανοέω, in: ThWNT IV, 976 ff.

dieser Haltung der Solidarität des Mose mit dem schuldiggewordenen Volk hält Gott an seiner Erwählung fest und schenkt Versöhnung (vgl. 2 Mos 32, 32; 32, 9 ff). In der Fürbitte und Solidarität der Gottesmänner vermittelt sich also ebenfalls die Vergebung Gottes und die Aufhebung des Bösen auf eine konkrete Weise. Gegenüber dem vorigen Abschnitt a) über die rituelle Versöhnung treffen wir zwar hier auf einen neuen Gedanken. Was aber beide Gestalten der Vergebung miteinander verbindet, ist die Idee einer „konkreten Vermittlung", die Gott selbst stiftet. Das heißt: Vergebung geschieht beide Male nicht in der Unmittelbarkeit des Gott-Seele-Verhältnisses, sondern sie bedarf konkreter Vermittlungsinstanzen. In diesen konkreten Vermittlungen verleiblicht sich sowohl die Vergebung von Seiten Gottes als auch der Umkehrwille des Menschen und sein entschiedenes Eintreten gegen das um sich greifende Böse.

c) Versöhnung als Hinwendung zum Mitmenschen.

Vor allem das rituelle Versöhnungsgeschehen neigt zu einer großen Gefahr, nämlich dazu, den Vollzug des Ritus und die äußere Buße für das Entscheidende zu halten und sich die radikale Umkehr des Herzens zu ersparen. Darum trifft ein solches veräußerlichtes Versöhnungsgeschehen auf die schärfste Kritik vieler Propheten. Sie heben auf vielfache Weise hervor, daß durch den nur äußeren Vollzug des Ritus der Mensch noch grundsätzlich im Kreis seiner selbst bleibt, seines falschen Weges, seiner Sünde. Hingegen gibt es für sie *ein* Zeichen, *eine* Verleiblichung des Umkehrwillens, wodurch der Mensch wirklich aus sich selbst herausgerissen und ihm ein neuer Anfang gewährt wird: Die entschlossene liebende Hinwendung zum Bruder, zum Mitmenschen, besonders zu den Ärmsten und Bedrängtesten. Damit ist eher, als mit dem Vollzug eines Ritus die Gewähr gegeben, daß das Böse, das durch die Sünde ins Rollen gekommen ist, bezwungen wird. So ist die Versöhnung mit dem Nächsten und der Einsatz für die Mitmenschen das „Medium" der Umkehr zu Gott und der Versöhnung mit ihm.

„Medium" darf hier nicht mißverstanden werden; es meint nicht, daß der Mitmensch nur „Mittel" ist, um zum rechten Gottesverhältnis zu finden, sondern: im Nächsten, im versöhnten Zusammenleben mit ihm, begegnet und verwirklicht sich zugleich konkret das Vergebungs- und Heilsangebot Gottes. Oder anders: Die Begegnung mit dem Nächsten ist der Ort, wo sich die Versöhnung mit Gott und versöhntes menschliches Leben konkret entscheidet und vermittelt. „Wenn du dem Hungrigen dein Brot brichst und unglückliche Obdachlose in dein Haus aufnimmst, und wenn du den Halbnackten siehst und ihn kleidest und dich deinen Volksgenossen nicht entziehst, ... dann wird der Herr dir antworten ... und sagen: ‚Hier, hier bin ich!'" (Jes 58, 7 f), dann also ist der Herr mit seinem Versöhnungsangebot nahe: Der Nächste, den Gott sendet, ist mithin das leibhaftige, konkrete Versöhnungsangebot, das Gott schenkt. Es ist — neben Ritus und Fürbitte — die dritte Weise, wie sich Vergebung der Schuld und Versöhnung konkret vermitteln. So bestätigen sich auch hier die beiden durchgehenden Aussagen des AT: 1. Der Sünder empfängt die Vergebung nicht in direkter Unmittelbarkeit, sondern sie wird ihm von Gott in einer leibhaftig-zeichenhaften Vermittlung zugesagt und dargeboten, und 2. nicht der Mensch versöhnt Gott, sondern Gott versöhnt den Menschen.

Hier sei die Gedankenfolge kurz unterbrochen, damit jetzt bereits deutlich werde, wie das Gesagte für einen Verstehenszugang zur Beichte Relevanz hat: Schon wenn man die Botschaft des AT ernst nimmt, zeigt sich, wieviel an der üblichen Einstellung mancher Christen zum Thema Buße und Beichte korrekturbedürftig ist. Für nicht wenige Christen ist die Beichte bestimmt durch den Gedanken, *sie* müßten Buße tun und beichten und so Gott versöhnen. Nach der Schrift ist es gerade umgekehrt: Gott versöhnt den Menschen; der neue Anfang wird gewährt, nicht er-wirkt. In der Beichte wird dieser Gesichtspunkt darin deutlich, daß die Vergebung von Gott amtlich, d. h. durch den beauftragten Amtsträger zugesagt wird. Gerade so wird deutlich und sichtbar, daß die Vergebung etwas ist, über das man nicht selbst verfügt, sondern was „ab extra" geschenkt wird.

Und weiter: Der — auch bei praktizierenden Christen anzutreffende — Grundvorwurf gegen die Beichte, sie sei eigentlich ein im Grunde überflüssiger Umweg für etwas, was man doch an sich persönlich mit Gott selbst ausmachen könne, wird schon von der atl Idee der konkreten Versöhnungsvermittlung her beantwortet. Bedenkt man, daß zur Versöhnung wesentlich die konkrete Verleiblichung gehört, in dem Sinn, daß sowohl das Vergebungswort Gottes, als auch der Umkehrwille des Menschen und die neuen versöhnten Beziehungen im menschlichen Leben sichtbar, konkret, „wirklich" zu werden haben, so kann die Beichte von hier aus als jene vom Christusgeschehen her eröffnete Vermittlungsinstanz verstanden werden, in der das Versöhnungsgeschehen sich in seinen verschiedenen Momenten konkret vermittelt[8]. Doch damit wurde schon vorgegriffen.

2. Die Versöhnungsbotschaft des NT

Das NT zieht mit seiner Versöhnungsbotschaft die Linien des AT aus, radikalisiert und konkretisiert sie freilich von der Person und Botschaft Jesu Christi her. Für das NT ist Jesus Christus selbst das von Gott gestiftete Sühnemittel zur Vergebung der Sünden. Er selbst ist das versöhnende Wort, das dem Menschen bedingungslos die Vergebung Gottes zuspricht. Sein Vergebungswort macht dabei die Sünde nicht vergessen und die Vergangenheit nicht ungeschehen, sondern sagt, daß Gott den Sünder so annimmt, wie er ist, *mit* seiner ganzen sündigen Vergangenheit. Der Mensch braucht nicht an den Punkt Null seiner Existenz vor der Sünde zurückzukehren, um neu anfangen zu können. Das wäre ja auch nicht möglich, ohne daß er seine Identität verlöre. Der Mensch braucht die Sünde nicht zu verstecken oder zu verdrängen. Jesus spricht ihm vielmehr als Sünder, der er ist, die Nähe Gottes zu; er stellt gerade die Sünde unter eine grenzenlose Verheißung: sie ist nicht mehr das Ausweglose, und der Mensch steht nicht mehr vor der verzweifelten und frustrierenden Frage, wie er sein vielleicht verpfuschtes Leben ungeschehen und wieder in Ordnung bringen kann. Jesus nimmt vielmehr die Sünder in seine Gemeinschaft auf und sagt ihnen zu, daß sie als Sünder von Gott angenommen und mit ihm versöhnt sind. So ist Jesus auch die Erfüllung und Radikalisierung der Gottesmänner des AT, die für die Sünder eintreten und mit ihnen vor Gott solidarisch sind.

Die Vergebung, die Jesus zuspricht, ist unzertrennlich verbunden mit der Forderung, von der Sünde umzukehren. Umkehr heißt dabei ganz auf der Linie des AT: Ablassen von dem Weg, der von Gott wegführt und nur das eigene Ich zum Ziel hat; statt dessen auf dem Weg gehen, den Jesus uns erschließt. Umkehr bedeutet also im christlichen Verständnis ganz wesentlich Nachfolge Jesu[9], Eingehen in die große neue Bewegung und Dynamik, die in ihm angebrochen ist, Einübung in das neue Modell menschlichen Lebens, das in ihm offenbar geworden ist. Wenn deshalb jemand sagt — und so etwas kann man ja durchaus hören —, man bedürfe eigentlich nicht der Buße und Umkehr, da man ein anständiger Mensch sei und niemanden umgebracht habe, so ist das ein völliges Verkennen dessen, was Umkehr im NT heißt. Es geht gar nicht primär darum, aus dieser oder jener Einzelsünde auszusteigen, es geht nicht darum, einen bestimmten Sittenkodex einzuhalten, einen „Beichtspiegel" abzuhaken, sondern es geht darum, dem Anruf Gottes zu entsprechen, der in Jesus aufleuchtet, den Weg zu gehen, von dem Jesus sagt, daß er selbst dieser Weg ist. Solche Umkehr zu Gott konkretisiert sich auch für Jesus und das ganze NT ganz wesentlich in der Bekehrung und Hinkehr zum Bruder. Dafür sei nur an folgende ntl Aussagen erinnert: Das Maß der Vergebung, das wir von Gott empfangen, ist gebunden an die Vergebung, die wir

[8] Dabei wollen wir im Rahmen dieses Beitrags davon absehen, daß die Beichte nicht die einzige Vermittlungsgestalt der Versöhnung ist, so wie es ja auch im AT schon verschiedene Vermittlungsweisen gab, deren Grundzüge auch für uns heute noch Geltung haben können.

[9] Vgl. dazu und zum folgenden *W. Kasper*, Wesen und Formen der Buße, in: Glaube und Geschichte, Mainz 1970, 311—329.

anderen schenken (Mt 6, 12). Unser Verhältnis zu Gott hat die Versöhnung mit dem Mitmenschen zur Voraussetzung (Mt 5, 23). Das Gleichnis vom unbarmherzigen Knecht macht dies in Form einer Geschichte deutlich: Nur wer seinem Mitknecht vergibt und sich mit ihm versöhnt, erhält auch selbst Versöhnung mit Gott. Der Mitmensch ist also der Ort, wo sich unsere Versöhnung mit Gott konkret vermittelt. Oder anders: Mit Gott versöhnt sein, heißt wesentlich in einem versöhnten Verhältnis zum Mitmenschen stehen[10].

Das gleiche wird auch im Verhalten Jesu deutlich: Die Menschen, die durch ihn die vergebende Zusage Gottes empfangen haben, bilden hinfort gleichsam um Jesus herum seine Jüngerschaft als die Gemeinschaft derer, die auch untereinander in einem versöhnten Verhältnis stehen. Mithin treffen wir wieder auf den gleichen Gedanken: So wie die Sünde zwei Dimensionen hat, die „vertikale" und die „horizontale", das zerbrochene Verhältnis zu Gott *und* die Zerstörung des eigenen Lebens wie der menschlichen Gemeinschaft, so hat auch die Versöhnung diese doppelte Struktur: Gott nimmt den Menschen trotz seiner Sünde an und stellt wiederum Gemeinschaft mit ihm her, zum andern aber hebt er auch die Macht der Sünde, die das eigene und fremde Leben zerstört, dadurch auf, daß von Christus her eine Gemeinschaft, gleichsam ein „Raum" gestiftet ist, wo Menschen umkehren und sich gegenseitig Schuld vergeben, eine Gemeinschaft, in der man sich gegenseitig einen neuen Anfang zutraut und zumutet und sich gegenseitig zu einem solchen Anfang verhilft. Gerade so, durch gegenseitige Vergebung in einer Gemeinschaft, die auf Versöhnung bedacht ist, wird die zerstörende Macht der Sünde unter den Menschen überwunden.

Damit sind die biblischen und anthropologischen Voraussetzungen gelegt, um von hier aus zu einem tieferen Verständnis der Beichte zu gelangen.

III. Die Beichte – kirchliche Vermittlung der Versöhnung

„Die Kirche ist Christus als Gemeinde existierend", bemerkt einmal in hervorragender Prägnanz D. Bonhoeffer, d. h. durch die Kirche geht das erlösende und befreiende Handeln Jesu weiter. Das gilt auch von der vergebenden und versöhnenden Wirksamkeit Jesu. In der Kirche hat das Vergebungswort Jesu seinen bleibenden Ort, durch die Kirche wird es weitervermittelt. Mehr noch: Die Kirche soll jenen Raum der Versöhnung darstellen, in dem Menschen sich gegenseitig vergeben, in dem nicht die Vergangenheit des einzelnen aufgerechnet und hämisch abgeschätzt wird, sondern in dem man Mut zum Neubeginn macht und an den neuen Anfang glaubend jeden helfend begleitet. Das versöhnte Leben in der Gemeinde Christi ist so das konkrete Zeichen, die Verleiblichung und Vermittlung für die versöhnte Beziehung, in der der Mensch zu Gott steht. Dabei ist die Kirche nicht etwas sektenhaft Abgeschiedenes, sondern sie ist, da sie sich für alle zu öffnen hat, gleichsam eine Vorausnahme der versöhnten Menschheit, in der absichtlich auf alle und alles gerichtet Versöhnung verwirklicht wird.

Freilich auch für jene, die zur Kirche und damit zur Gemeinde der mit Gott, mit sich selbst und untereinander Versöhnten gehören, ist das versöhnte Leben kein unangefochtener Besitz. Darum wird aus der empfangenen Gabe der Versöhnung immer wieder die Aufgabe, sich zu versöhnen. Und doch bleibt ein ständiges Defizit. Es gibt die Wirklichkeit der Sünde auch in der Gemeinde, und zwar so real und unübersehbar, daß von Anfang an niemals das Ideal absoluter Sündenlosigkeit und Heiligkeit in ihr verwirklicht wurde. Die Kirche erfährt sich immer auch als Kirche der Sünder. Sie erkennt, daß sie, die doch den Umkehrruf Jesu und sein Versöhnungswort in die Welt hinein weitersagen soll, selbst an erster Stelle der je neuen Umkehr und Versöhnung bedarf. Darum muß zuerst in den eigenen Reihen Versöhnung verwirklicht

[10] Vgl. dazu K. *Rahner*, Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe, in: Schriften zur Theologie VI, 277–298.

werden. So heißt es in Eph 4, 32: „Vergebt euch gegenseitig, so wie euch auch Gott in Christus vergeben hat", m. a. W.: Die von Gott empfangene Vergebung muß sich weiter fortsetzen im Vergeben und Versöhnen untereinander. Ähnliche Aussagen ziehen sich durch das ganze NT hindurch: Die Macht des Bösen ist auch in der christlichen Gemeinde noch da, aber sie wird dort besiegt, wo die Schuld bekannt wird, wo man sich gegenseitig vergibt, sich einen neuen Anfang ermöglicht und dazu verhilft, einen entscheidenden neuen Schritt auf Christus hin zu tun.

So ist das versöhnte Leben etwas, was sich wesentlich in der Gemeinde abspielt und wozu gerade das Leben in der Gemeinde verhilft. Denn hier wird sowohl das („vertikale") Versöhnungswort Jesu lebendig weitergegeben als auch die („horizontale") Verwirklichung versöhnten Lebens konkret vermittelt, nämlich: Distanz von der Sünde, Einschlagen eines neuen Weges, Versöhnung mit dem Bruder. All das kann auf sehr verschiedene Weise geschehen, und es ist auch in der Geschichte auf verschiedene Weise praktiziert worden. Immer aber hat sich diese kirchliche Vermittlung von Umkehr und Versöhnung da zugespitzt, wo ein Gemeindemitglied die einmal durch die Taufe vollzogene Hinkehr zu Christus durch sein schuldhaftes Verhalten völlig rückgängig gemacht und dadurch erwiesen hat, daß es nicht mehr zur Gemeinde der mit Gott und untereinander Versöhnten gehört. Gerade in einem solchen Fall, den wir gewöhnlich „Todsünde" nennen, zeigt sich noch einmal in aller Deutlichkeit, daß weder die Sünde noch die Versöhnung eine „Privatsache" ist, die ihren Ort allein in der vertikalen Gott-Mensch-Beziehung hat.

Die Sünde ist keine Privatsache, durch die der Mensch sich allenfalls selbst schadet: Denn durch schwere Schuld wird das Ziel der Kirche, Gemeinde der Versöhnten in einer unversöhnten Welt zu sein und vor der Welt zeichenhaft das versöhnende Wort Gottes an die Menschheit zu repräsentieren und zu verwirklichen, entstellt. Jede Sünde widerspricht so dem innersten Wesen der Kirche und läßt sie nicht das sein, was sie eigentlich sein soll und wozu sie unterwegs ist: Christi geliebte Braut ohne Flecken und Runzeln zu sein, wie es in Eph 5, 27 heißt. So wird jeder Getaufte durch seine Sünde auch an der Kirche, und das heißt letztlich am versöhnten Zusammenleben der Menschen schuldig. Aus dem Nein gegen Gott resultiert somit zwischenmenschlicher Unfriede, Ungerechtigkeit, Unordnung, so wie umgekehrt die „horizontale" Sünde Konsequenz und Konkretion des Ungehorsams gegen Gott ist. Darüber hinaus hat die Sünde eine Macht, die zerstörend überspringt auch auf die Mitmenschen, auf die ganze Gemeinde. Die Sünde ist im wahrsten Sinn des Wortes gemeingefährlich. Darum hat sich von altersher die Gemeinde von einem schweren Sünder getrennt. Sie exkommuniziert ihn; läßt ihn nicht mehr zur Mitte des kirchlichen Lebens, zur eucharistischen Communio zu, bis heute. Diese Trennung vom Sünder hat verschiedene Intentionen: Sie ist 1. eine Art negativer Verkündigung. Die Kirche macht damit deutlich, daß die Sünde ein Anschlag auf ihr Wesen ist. Die Trennung vom Sünder ist aber 2. auch der Anfang einer möglichen Wiederversöhnung. Um es in einem Wortspiel zu sagen: Die Kirche scheidet den Sünder aus sich heraus, damit dieser sich neu ent-scheiden kann zur Umkehr[11]. Sie macht damit den ganzen Ernst der Sünde klar und provoziert gerade damit einen klaren entschiedenen Neuanfang.

Für diesen neuen Anfang begleitet von altersher die Kirche den Sünder durch ihr Gebet. Die sogenannten Absolutionsworte, die der beichthörende Priester beim Vollzug des Bußsakramentes spricht, sind im Grunde als die Zusammenfassung des Gebetes der gesamten Gemeinde für die Versöhnung des Sünders mit Gott und mit der Kirche

[11] „Binden und lösen", wie es bei Mt 18, bzw. „Sünde vergeben und behalten lassen", wie es in Joh 20 heißt, sind somit zwei Seiten ein und desselben Vorgangs (nicht Alternativen!), durch den die Kirche die Umkehr und Wiederversöhnung des Sünders ermöglicht.

zu verstehen[12]. In der Erteilung der Absolution bei der Beichte handelt also der Priester nicht isoliert, sondern er faßt das Gebet der ganzen Kirche amtlich zusammen. Diese alte Idee kirchlicher Beichttheologie ist jüngst wieder aufgegriffen worden durch die Worte der neuen Absolutionsformel „Durch den Dienst der Kirche schenke ich dir Verzeihung und Frieden". Der Dienst der Kirche besteht – nicht ausschließlich, aber wesentlich – im Gebet aller um die Versöhnung der Sünder.

Vom Sünder aus gesehen muß sich der Neuanfang verleiblichen im Bekenntnis der Schuld, im Willen, sich von der Sünde abzukehren und sich mit der Gemeinde auszusöhnen. Das dürfte auch der eigentliche theologische Sinn des bei schwerer Schuld geforderten persönlichen Schuldbekenntnisses sein. Gerade heute, wo der Mensch oft versucht, durch Projektion seiner Schuld auf die anderen Schuld zu verdrängen und unbewußte Schuld abzuwehren, weil er nicht stark genug ist, sich selbst der Wahrheit seines Lebens zu stellen[13], ist die Forderung des Bekenntnisses angesichts eines Mitchristen, normalerweise des Priesters[14], ein wirklicher Dienst, den die Kirche leistet. Im Bekenntnis wirkt sich gleichsam die Wiederversöhnung mit Gott, mit sich selbst und mit der Gemeinschaft vorweg. Denn Bekenntnis der Schuld bedeutet zutiefst Preisgabe seiner selbst und damit Distanz von der Sünde. Wenn ein Mensch nicht nur bekennt: ich bin ein Sünder, sondern: ich bin *dieser* Sünder, ich habe nicht nur Teil an der allgemeinen Sündhaftigkeit der Menschheit, sondern an *dieser* Stelle bin ich unvertretbar verantwortlich für Unordnung, Unrecht, Unfrieden, so reißt sich der Mensch durch dieses Bekenntnis in höchster Weise von der Sünde los und macht seinen Umkehrwillen sichtbar, „konkret". Erst durch das Aussprechen der Schuld tritt diese – anschaulich gesagt – aus dem Menschen „heraus".

Es ist ja eine psychologische Beobachtung, die jeder an sich selbst verifizieren kann, wenn er sich fragt: Wie kommt es eigentlich, daß es so schwer fällt, seine Schuld einem anderen gegenüber auszusprechen? Es liegt doch wohl daran, daß gerade im Aussprechen der Schuld diese nun geradezu im Raum zwischen mir und dem anderen steht und so in ihrer Objektivität und damit in ihrem ganzen Gewicht erst erscheint. Vor dem Aussprechen ist die Sünde gleichsam „gefiltert", interpretiert, entschuldigt *in mir*. Wird sie aber ausgesprochen, steht sie in ihrer nackten Gegenständlichkeit vor mir; jetzt kann ich mir nichts mehr vormachen. Ich sehe sie jetzt zugleich auch mit den Augen des anderen und entdecke so erst ihr eigentliches Gesicht. D. Bonhoeffer faßt diesen Sachverhalt sehr treffend in folgende Sätze: „Sünde will unerkannt bleiben, sie scheut das Licht. Im Dunkel des Unausgesprochenen vergiftet sie das ganze Wesen des Menschen. Das kann mitten in der frommen Gemeinschaft geschehen. In der Beichte bricht das Licht des Evangeliums in die Finsternis und Verschlossenheit des Herzens hinein... Indem das Sündenbekenntnis im Angesicht des christlichen Bruders geschieht, wird die letzte Festung der Selbstrechtfertigung preisgegeben. Der Sünder liefert sich aus, er gibt all sein Böses hin, er gibt sein Herz Gott, und er findet die Vergebung aller seiner Sünden in der Gemeinschaft Jesu Christi und des Bruders. Die ausgesprochene, bekannte Sünde hat alle Macht verloren. Sie ist als Sünde offenbar geworden und gerichtet. Sie vermag die Gemeinschaft nicht mehr zu zerreißen. Nun trägt die Gemeinschaft die Sünde des Bruders. Er ist mit seinem Bösen nicht mehr allein, sondern er hat sein Böses mit der Beichte ‚abgelegt', Gott hingegeben. Es ist ihm abgenommen... Die verborgene Sünde trennte ihn von der Gemeinschaft, machte

---

[12] Vgl. dazu *G. Greshake*, Zur Erneuerung des kirchlichen Bußwesens. Überlegungen aus dogmengeschichtlicher und systematischer Sicht, in: Exeler / Ortkemper / Greshake / Waltermann, Zum Thema: Buße und Bußfeier, Stuttgart 1971, 76 (Lit.).

[13] Vgl. dazu *R. Affemann*, Schuld, Schulderfahrung und Gewissen, in HerKorr. 27 (1973) 131 ff.

[14] Auf die Frage der „Laienbeichte" kann hier nicht eingegangen werden. Vgl. dazu *Greshake*, aaO. 118 ff.

alle scheinbare Gemeinschaft unwahr, die bekannte Sünde half ihm zur wahren Gemeinschaft mit den Brüdern in Jesus Christus"[15].
In diesen Worten wird auf die vermittelnde Funktion der Gemeinde für die Sündenvergebung hingewiesen. Gerade durch die Herausforderung zum Bekenntnis und durch dessen Entgegenahme hilft die Kirche, von der Sünde freizukommen und ermöglicht so einen konkreten neuen Anfang. Und Bonhoeffer fährt fort gegenüber dem Einwurf, ob es denn nicht genüge, Gott unsere Sünden zu sagen: Fragen wir uns, „ob wir uns mit unserem Sündenbekenntnis vor Gott nicht oftmals selbst getäuscht haben, ob wir nicht vielmehr uns selbst unsere Sünden bekannten und sie uns auch selbst vergaben? Und haben nicht die unzähligen Rückfälle, hat nicht die Kraftlosigkeit unseres christlichen Gehorsams vielleicht eben darin ihren Grund, daß wir aus einer Selbstvergebung und nicht aus der wirklichen Vergebung unserer Sünde leben? Selbstvergebung kann niemals zum Bruch mit der Sünde führen, das kann nur das richtende und begnadigende Wort Gottes selbst. Wer schafft uns hier Gewißheit, daß wir es im Bekenntnis und in der Vergebung unserer Sünden nicht mit uns selbst zu tun haben, sondern mit dem lebendigen Gott? Diese Gewißheit schenkt uns Gott durch den Bruder. Der Bruder zerreißt den Kreis der Selbsttäuschung. Wer vor dem Bruder seine Sünde bekennt, der weiß, daß er hier nicht mehr bei sich selbst ist, der erfährt in der Wirklichkeit des Andern die Gegenwart Gottes"[16].

Die kirchliche Vermittlung der Versöhnung mit Gott und mit der Gemeinde geschieht also in der Beichte gerade dadurch, daß der Sünder zum Bekenntnis seiner Schuld und damit zur Absage an die geschehene Schuld und zum entschiedenen Neuanfang herausgefordert wird. Hat er sich so von seiner Schuld getrennt, wird ihm im Auftrag Christi das Versöhnungswort zugesprochen, und die Gemeinde nimmt ihn wieder ganz in die Gemeinde der Versöhnten auf. Das Versöhnungswort der Kirche (im Auftrag Jesu Christi) sagt dem Sünder zu, daß er sowohl von Gott als auch von der Gemeinde angenommen ist, wie er ist, und sich deswegen auch selbst mit seiner schuldig gewordenen Existenz annehmen darf. Dabei stehen aber auch hier Versöhnung mit Gott und Versöhnung mit der Kirche nicht nebeneinander, sondern die Wiederversöhnung mit der Gemeinde ist nach alter katholischer Bußtheologie das Sakrament, wirksames Zeichen und konkrete Verleiblichung der Versöhnung mit Gott. Oder anders: In der Wiederversöhnung mit der Gemeinde, die bei der Beichte im Priester gleichsam amtlich repräsentiert und „personifiziert" ist, objektiviert sich öffentlich-sichtbar und vermittelt sich konkret die Versöhnung mit Gott. Da also, wo ein Sünder sich seiner Schuld stellt und sich wieder mit der Kirche, und das heißt letztlich mit seinen Mitmenschen versöhnt, da steht er auch in einem versöhnten Verhältnis mit Gott[17].
Von daher ist nun deutlich, warum es für die Vergebung von Schuld und die versöhnte Existenz des Menschen ein Sakrament, und das heißt eine zeichenhafte, öffentliche kirchliche Vermittlung gibt. Nicht einfach deshalb, weil ein solches Sakrament „eingesetzt" ist und Gott es „so verlangt", sondern weil versöhntes Leben: Versöhnung mit mir selbst, mit den anderen, mit Gott sich konkret vermittelt und verleiblicht durch und im Leben der Gemeinde der Versöhnten. Mithin genügt es zum Verständnis der Beichte nicht, allein auf die isolierte Beziehung Gott — Mensch zu blicken. Dann nämlich hätte ein Bußsakrament im Grunde keinen rechten Platz. Da aber die Sünde des Menschen nicht nur ein Vergehen gegen Gott, sondern auch ein Vergehen gegen sich selbst und die mitmenschliche Gemeinschaft ist, hat (schon im AT) auch die Ver-

---

[15] *D. Bonhoeffer*, Gemeinsames Leben, München[7] 1953, 77 f.
[16] AaO. 80
[17] Dies ist älteste katholische Theologie, so wenn schon bei den Kirchenvätern zu lesen ist: „Pax ecclesiae dimittit peccata" (Augustinus, De bapt. c. Donat. III, 18, 23). Vgl. dazu näheres bei *Greshake*, aaO. 71 (Lit.). Besonders: *K. Rahner*, Vergessene Wahrheiten über das Bußsakrament, in: Schriften zur Theologie II, 143 ff; sowie der ganze Bd. XII der „Schriften zur Theologie".

söhnung in mannigfaltigen Formen „konkret" zu werden, wodurch je verschieden deutlich wird, daß Versöhnung nicht nur Wiederherstellung des Verhältnisses Gott — Mensch bedeutet, sondern zugleich ein Leben in der Versöhnung mit sich selbst, mit anderen und mit Gott.

Von diesem Vermittlungsgedanken her gesehen, ist die Beichte jenes Geschehen, in dem sich Umkehr des Menschen, Vergebung und Versöhnung verleiblicht, konkretisiert und dadurch wirklich wird. Dieses Geschehen dürfte im Normalfall auch ein psychologisches Gefühl der Befreiung auslösen, nämlich das gelöste Bewußtsein, die Schuld aus mir entlassen zu haben, die frohe Erfahrung, angenommen zu sein, das Wissen, mit meiner Sünde nicht allein zu stehen, die Einsicht, mich nun auch selbst annehmen zu dürfen. Hier dürfte der Übergang für ein Gespräch zwischen Psychologie und Theologie hinsichtlich der Beichte bestehen.

MAX-P. ENGELMEIER

Sterbehilfe

Aspekte eines Dilemmas [1]

Das Dilemma, von dem hier die Rede sein soll, hat zumindest drei für die praktische Medizin bedeutsame Aspekte. Der 1. Aspekt ist eine Folge des Fortschritts in der Medizin. Wann, wie und in welchem Maße soll der Arzt tun, was er äußerstenfalls kann? Den mit solchen Fragen angedeuteten Aspekt könnte man als *Dilemma einer Ethik der Indikation* bezeichnen. Dieses Dilemma begegnet uns besonders auf den Intensivbehandlungsstationen, wo es nicht um eine Hilfe *beim* Sterben, sondern um eine Umkehr des Sterbeprozesses geht, um eine Rettung *aus dem* Sterben.

Der 2. Aspekt hängt mit der *Reduktion des Menschenbildes auf das Biologische* zusammen. Das führt dazu, daß man unser Thema so diskutiert, als bestünde das Problem der Sterbehilfe darin, ob und unter welchen Umständen man Schwerstkranken und Sterbenden Schmerzmittel in möglicherweise lebensverkürzenden Dosen geben dürfe. Dabei ist doch auch gerade diese Frage überhaupt nur beantwortbar, wenn man die personale Dimension nicht ausklammert. Ein Schwerstkranker vertraut seinem Arzt. Er erhofft von ihm Hilfe — äußerstenfalls Hilfe auch im Sterben. Wo man diese personale Bindung und Verantwortung verdrängt, bedarf man freilich der irreführenden Vokabel „Euthanasie", um sich darüber hinwegzutäuschen, daß man nicht von menschlicher Hilfe im Sterben spricht, sondern von der Technik des Schlußmachens. Damit sind wir beim 3. Aspekt. Selbsttäuschung durch Begriffswandel ist ein Instrument dessen, was man in der Psychotherapie „Rationalisierung", in den Gesellschaftswissenschaften *„Ideologie"* nennt. Der Mensch, Schöpfer seiner selbst, von der Zeugung bis zum Tode, an nichts gebunden als an das, was ihm jeweils angenehm und nützlich scheint, um diese ideologische Zielvorstellung geht es besonders auch hier. Denn was kann für den absoluten Selbstmachtanspruch unerträglicher sein als die Gewißheit des verhängten Sterbens? Ihr freie Wahl abzutrotzen, zumindest die Bestimmung von Ort und Zeit, erscheint fast als humane Verpflichtung. Diesen ideologischen Aspekt muß man bei allem berücksichtigen, was über das Thema „Sterbehilfe" gesagt wird. Versachlichung ist nur von einer Klärung der Begriffe und von nüchterner Einsicht in die Leitwerte zu erwarten, die in unserer Zivilisation die Einstellungen zum Sterben beinflussen. Dazu möchte dieser Aufsatz beitragen.

---

[1] Verfasser ist o. Professor für Psychiatrie und Direktor der Rheinischen Landes- und Hochschulklinik für Psychiatrie im Universitätsklinikum Essen.

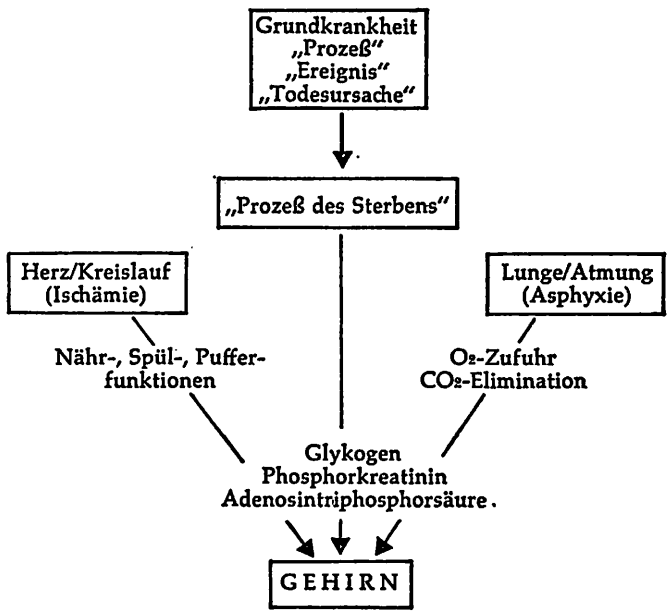
I. Zum Begriff des Sterbens

Das Zentrum der begrifflichen Schwierigkeiten liegt in der Definition der Sterbens. Sterben ist der Übergang vom Leben zum Tod. Er kann langsam oder plötzlich, stetig oder schrittweise, gradlinig oder in Schwankungen mit Besserungsphasen verlaufen. Wozu aber gehört dieser „Übergang", zum Leben oder zum Tode? Das ist eine Frage mit großen ethischen und gegebenenfalls auch juristischen Konsequenzen. Sie wird nicht einheitlich beantwortet. Der Jurist P. Bockelmann, ein hervorragender Kenner der Materie, sagt: „Der Mensch lebt, solange er stirbt." Der Anaesthesist P. Fritsche dagegen, dem wir eine verdienstvolle Monographie zu diesem Thema verdanken, stellt im vollendeten Widerspruch dazu fest: „Sterben gehört zum Tode, und der Tod vollzieht sich als Prozeß des Sterbens." Zur Klärung ist es notwendig, in aller Kürze die Phänomene des Sterbeprozesses darzustellen. Der Gebrauch physiologischer Begriffe ist dabei nicht ganz zu vermeiden.

Im Sterben vollzieht sich die Auflösung jener zentralnervösen Hierarchie von Steuerungs- und Regelkreisen, die das organisieren und koordinieren, was man die „Vitalfunktionen" (besonders Kreislauf, Atmung, Nerventätigkeit) nennt. Letztlich scheint immer der Untergang zentraler Regelfelder im Stammhirn den Prozeß unumkehrbar zu machen. Wenn das nicht durch direkte mechanische Einwirkung geschieht, führen meist Sauerstoffmangel, äußere oder innere toxische Blockierung der Synapsen, der Zellmembranen und der intrazellulären Atemkette zu diesem Ende. Die alte Lehre von den „atria mortis" — Herz, Atmung und Gehirn — ist also dahin präzisiert, daß „der Tod des Menschen ... mit dem Hirntod identisch ist und in dieser Form auch jedem irreversiblen Ausfall der Atem- und Kreislauffunktionen folgt"[2]. Man kann versuchen, diesen Prozeß durch folgendes Schema zu veranschaulichen:

Prozeß des Sterbens

Grob vereinfachtes Schema



[2] *Fritsche P.*, Grenzbereich zwischen Leben und Tod, Stuttgart 1973, 17.

Der Prozeß des Sterbens ist für die einzelnen Organe (unter bestimmten Bedingungen auch für den ganzen Organismus) während einer bestimmten Zeitdauer umkehrbar. Die Zeit, in der das möglich ist, heißt „Überlebenszeit", vom therapeutischen Standpunkt aus „Wiederbelebungszeit". Ist sie abgelaufen („Termin der Irreversibilität"), ist der „Todeszeitpunkt" überschritten, bleibt der Tod des Organs (beim Tod des Gehirns auch der Tod des Organismus) unumkehrbar. Mit Flüssigkeitsdurchspülungen, Sauerstoffzufuhr, Abkühlung, Ausgleich des chemischen Milieus und anderen Maßnahmen kann man die Überlebenszeit verlängern, den Todeszeitpunkt hinausschieben.

Den Todeszeitpunkt exakt naturwissenschaftlich festzulegen, ist und bleibt unmöglich. Wohl aber gibt es eine die praktischen Bedürfnisse befriedigende Antwort auf die Frage, wann der Prozeß des Sterbens irreversibel wird, wann der Mensch tot ist. Die Antwort lautet: wenn die Gehirnfunktionen endgültig erloschen sind. Nach internationaler Übereinkunft darf man das annehmen, wenn die Gesamtheit folgender Kriterien über längere Zeit[3] (12 bis 24 Stunden) besteht: Bewußtlosigkeit, Atemstillstand, Erweiterung und Lichtstarre der Pupillen, Erlöschen der zentralgesteuerten Reflexe, Ausfall der Temperaturregulation, Ausfall der Aktionspotentiale im Hirnstrombild (EEG), intrakranieller Kreislaufstillstand[4]. Diese Kriterien können vor allem dann von großer Bedeutung sein, wenn beabsichtigt ist, Organe des Verstorbenen zum Zwecke der Übertragung zu entnehmen.

Soviel zur Bestimmung des Zeitpunktes, an dem das Sterben mit dem Tode endet. Wann aber beginnt es? Auf diese Frage gibt es keine theoretisch oder praktisch auch nur einigermaßen befriedigende allgemeine Antwort. So sicher schon der Laie jenes fortgeschrittene Stadium des Sterbens erkennt, das man „Agonie" nennt, so unsicher ist doch selbst der erfahrenste Arzt, wenn er sagen soll, wann dieser Prozeß eigentlich beginnt. In den vielen Fällen vollends, in denen die Agonie übersprungen wird und der Tod plötzlich das schwere Kranksein oder ein scheinbar noch gesundes Leben beendet, ist es prinzipiell unmöglich, den Beginn des Sterbens zu bestimmen. Gegen sein Ende, gegen den Tod, kann Sterben also einigermaßen abgegrenzt werden. Sein Beginn dagegen bleibt in den pathophysiologischen Vorgängen der Todeskrankheit meist unabgrenzbar. Mithin: Sterben gehört zum Leben. Es ist auch biologisch eine letzte Leistung des lebenden Organismus.

Das wird noch viel deutlicher, wenn man die Grenzen einer rein biologischen Thanatologie überschreitet und den sterbenden Menschen als Person in die Betrachtung einbezieht. Besonders eindrucksvoll geschieht das in den bekannten Interviews von Elisabeth Kübler-Ross. Ob das Sterben nun wirklich meist in den von ihr herausgearbeiteten Schritten — Nicht-wahrhaben-Wollen und Isolierung, Zorn, Verhandeln, Depression, Zustimmung — geleistet wird, kann dahingestellt bleiben. Daß Sterben den Menschen nicht ganz selten als Aufgabe antritt, an der ein Leben sich im Untergang bewähren kann, entspricht der allgemeinsten klinischen Erfahrung.

Wir haben 1958 versucht, das Gefüge der Bedingungen[5] darzustellen, von denen Bewährung und Scheitern in der Aufgabe des Sterbens abhängen. In diesem Bedingungsgefüge vollzieht sich der von Kübler-Ross so anschaulich geschilderte psychologische Prozeß der Loslösung. Wer Sterbenden helfen will, muß beides — Bedingungsgefüge und Loslösungsprozeß — ebenso kennen und beachten wie die biologischen Abläufe des Sterbens.

---

[3] *Wawersik J.* und *Wiemers K.* sprechen von einer „Schwebezeit".

[4] Im Röntgenbild nachweisbar durch Einspritzung von Kontrastmitteln in die Halsschlagader.

[5] U. a. Persönlichkeitsstruktur, Lebenslauf, gegenwärtige Lebenslage, Art und Dynamik der Todeskrankheit.

II. Formen ärztlichen Handelns bei Schwerstkranken und Sterbenden

Sterbehilfe ist Hilfe für Sterbende. Der eben umrissene Begriff des Sterbens nötigt zu folgenden Unterscheidungen:

1. In *weitestem Sinne* ist Sterbehilfe alles, was dem Menschen hilft, die Wirklichkeit des Sterbens menschlich zu bewältigen. Jede echte Psychotherapie könnte insoweit dazu beitragen, als sie den Menschen befähigt, ein Stück seines Lebens wirklichkeitsgerechter zu leben. Diese Funktion der Psychotherapie hat C. G. Jung besonders bedacht. So heißt es in seiner Arbeit „Seele und Tod": „Von der Lebensmitte an bleibt nur noch der lebendig, der mit dem Leben sterben will. Denn das, was in der geheimen Stunde des Lebensmittags geschieht, ist die Umkehr der Parabel, die Geburt des Todes. Das Leben der zweiten Lebenshälfte heißt nicht Aufstieg, Entfaltung, Vermehrung, Lebensüberschwang, sondern Tod, denn sein Ziel ist das Ende. Seine-Lebenshöhe-nicht-Wollen ist dasselbe wie Sein-Ende-nicht-Wollen. Beides ist: Nicht-leben-Wollen. Nicht-leben-Wollen ist gleichbedeutend mit Nicht-sterben-Wollen. Werden und Vergehen ist die gleiche Kurve." Für unser Thema lautet das Ergebnis: Es gibt keine bessere Hilfe für das Sterben als ein Leben, das sich auch der Wirklichkeit des Todes nicht verschließt.

2. *In einem engeren Sinne* ist Sterbehilfe jeder Beistand, den man Schwerstkranken, besonders unheilbar Schwerstkranken, leistet. Körperliche und psychotherapeutische Hilfen stehen dabei gleichberechtigt nebeneinander.

3. *In engster Fassung* wären Sterbehilfe nur psychische und somatische Eingriffe in den bereits im Gange befindlichen Sterbeprozeß, wenn dieser diagnostiziert werden kann.

Das vorausgesetzt, lassen sich im einzelnen unterscheiden:

A. Maßnahmen zur Umkehr des Sterbeprozesses,

B. Hilfen zur Erleichterung des Sterbens,

C. Tötung von Kranken, die nicht Sterbende sind.

A. Maßnahmen zur Umkehr des Sterbeprozesses.

Gemeinsames Kennzeichen: der Sterbeprozeß ist bereits diagnostizierbar. Der Sterbende ist in der Regel tief bewußtlos. Bei den Eingriffen zur Organerhaltung ist der Organspender definitiv tot. Gemeinsames Ziel: den Sterbeprozeß ganz oder teilweise umzukehren. Gemeinsame Voraussetzung: die Maßnahmen müssen innerhalb der Überlebenszeit wirksam werden.

1. Totalumkehr des Sterbeprozesses = Reanimation = Rettung *aus dem* Sterben.

Das Ziel ist die Wiederherstellung des sich selbst regulierenden Lebensprozesses auf dem Niveau des menschliche Personalität ermöglichenden Gesamtorganismus. Das dazu notwendige Ensemble von aufeinander abgestimmten Maßnahmen verschiedener Gebiete der Medizin war noch vor einer Generation kaum vorstellbar. Heute gehört es zur Alltagswirklichkeit der Intensivbehandlungsstationen unserer großen Kliniken. So gelingt es tagtäglich, ihren Angehörigen und einem tätigen Leben Menschen zurückzugewinnen, die schon Sterbende waren, ja soeben verstorben schienen. „Alltagswirklichkeit" — und doch bekennt der gerade in der Intensivbehandlung hocherfahrene P. Fritsche: „Jeder Einzelfall stellt für jeden der beteiligten Ärzte eine ‚Sternstunde der Medizin' dar"[6].

Es gibt zahlreiche Wege, auf denen diese in jeder Hinsicht große und aufwendige Therapie ins Dilemma führen kann:

a) Die Reanimation gelingt nur teilweise. Der sich selbst regulierende Lebensprozeß kommt nicht wieder voll in Gang. Die Vitalfunktionen des tief bewußtlosen Patienten bleiben insbesondere abhängig von der Tätigkeit des Beatmungsgerätes. Sie erlöschen,

---

[6] *Fritsche*, a. a. O., 2.

sobald dieses abgestellt wird. Die Frage, wann und ob das geschehen soll, gehört zu den belastendsten Entscheidungen, vor die ein Arzt gestellt sein kann. Manche Ärzte treffen sie grundsätzlich nur nach einem Konsil mit einem außenstehenden, erfahrenen Kollegen. Aber weder das, noch gesetzliche Regelungen nehmen dem verantwortlichen Arzt die letzte Entscheidung ab. Handelt es sich doch um einen Bereich, dessen unübersehbaren individuellen Möglichkeiten sich auch einer umfassenden medizinisch-kasuistischen Verhaltensregelung entziehen. Man muß der Stellungnahme der Ärzte des Kantons Bern von 1968 zustimmen: „... Jeder beteiligte Arzt" ist „für sein Handeln allein und voll verantwortlich. Keine Organisation, kein Vorgesetzter und kein Arbeitsteam kann ihm diese Verantwortung abnehmen... Es gibt für den Arzt keine Kollektivverantwortung, sondern nur die allein zu tragende, daher schwere persönliche Verantwortung"[7].

b) Es ist zwar kein Hirntod eingetreten, das Gehirn ist aber so schwer geschädigt, daß der Mensch nie wieder bewußtseinsfähig wird und dazu verurteilt bleibt, den Rest seines Lebens in jeder Weise besorgungsbedürftig auf niedrigstem animalischen Niveau dahinzudämmern. Die Ursache für dieses defektuöse Ergebnis liegt in einer physiologischen Vorgegebenheit: die Überlebenszeit des Großhirns, ohne das eine eigentliche personale Existenz unmöglich ist, ist kürzer als die der stammesgeschichtlich älteren Teile des Gehirns (Stammhirn, verlängertes Mark). Es ist unvermeidlich, daß solche unglücklichen Ausgänge mit der Verbreitung und regelmäßigeren Anwendung der Intensivbehandlungstechnik häufiger vorkommen. In solchen Fällen ist Wohltat Plage, der wissenschaftliche Fortschritt zum individuellen Unglück geworden.

c) Das Gehirn ist wieder voll funktionsfähig geworden. Der bei Bewußtsein und Besinnung befindliche Kranke ist kommunikationsfähig, aber völlig hilflos und auf dauernde apparative Unterstützung (Beatmung) angewiesen. Patienten mit Schädigungen in den unteren Hals- und den oberen Brustsegmenten des Rückenmarkes bieten ein solches Bild. Sie überleben nicht selten viele Jahre: Tag für Tag nicht Sterbende aber des Todes Gegenwärtige, von ihm getrennt nur durch die störbare Funktion eines Gerätes und die Sorge von Mitmenschen, deren Welt nicht mehr die ihre ist. Die oft unlösbar scheinende Schwierigkeit des Arztes, der über die Möglichkeit gebietet, sie am Leben zu halten, besteht darin, Bedingungen zu schaffen, die ihnen helfen, ein solches Leben auf der Schwelle des Todes auch zu tragen.

2. Maßnahmen zur partiellen Umkehr des Sterbeprozesses = Organerhaltung.

Hierbei geht es um die Erhaltung von Organen Verstorbener zum Zwecke der Übertragung. Dabei wird das Organ (Niere) gelegentlich für kürzere Zeit im Organismus des soeben Verstorbenen belassen. In diesem „Spenderorganismus" wird ein Milieu hergestellt, welches das Überleben des Organs, das transplantiert werden soll, erlaubt. Man wendet hier Begriffe wie „dissoziierter Tod", „Status deanimatus"[8], „vita reducta decerebrata", „Individualtod"[9] an, um darzutun, daß es sich hier nicht um Lebende handelt, deren Sterben künstlich verlängert wird, sondern um Tote, deren Organismus für eine bestimmte Zeit zu einem bestimmten Zweck erhalten werden soll. Wie befremdlich der Zustand auf den unbefangenen Beobachter wirken kann, zeigt der von Jores (1967) gebrauchte Ausdruck „lebender Leichnam", an dem nur das Substantiv korrekt ist. Rechtliche oder moralische Bedenken, durch Herbeiführung eines solchen Zustandes den Tod eines benötigten Organs zu verhindern, bestehen *bei gegebener Indikation* — Rettung eines Schwerstkranken durch Organtransplantationen — nicht.

---

[7] Zitiert nach *Fritsche*, a. a. O., 84.

[8] *Kramer W.*, From reanimation to deanimation.

[9] *Gerlach J.*, Individualtod — Partialtod — Vita reducta.

B. Maßnahmen zur Erleichterung des Sterbens = Hilfe beim Sterben = Sterbehilfe im eigentlichen Sinne.

Gemeinsames Kennzeichen: „Es handelt sich *immer um Sterbende*, d. h. um Menschen, bei denen nach menschlichem Ermessen der baldige Tod unabwendbar erscheint, aber kaum einmal auf den Tag und die Stunde vorausrechenbar ist"[10]. Unter Berücksichtigung der eingangs gegebenen Definition des Sterbens würde man präzisieren: unheilbar Schwerstkranke mit unmittelbar bevorstehendem oder bereits vollzogenem Übergang der Todeskrankheit in den Prozeß des Sterbens. Gemeinsames Ziel: personaler Beistand mit psychischen und somatischen Mitteln. Gemeinsame Voraussetzung: Zwischen dem Sterbenden und dem Helfer lassen sich zumindest noch Gesten der Solidarität austauschen. Die Persönlichkeit des Sterbenden ist nicht bereits im tiefen Koma der Agonie irreversibel untergegangen.

Die Haupttypen äußerer Maßnahmen der Sterbehilfe nennt der Marburger Psychiater H. Erhardt in einem sehr klaren „Ordnungsschema"[11]. Es sei hier fast wörtlich wiedergegeben:

1. Sterbehilfe ohne Lebensverkürzung.
Erhardt nennt sie „‚reinste' Form der Euthanasie[12] und selbstverständliche Pflicht des Arztes, die ethisch und rechtlich unproblematisch ist."

2. Sterbehilfe durch Sterbenlassen.
Verzicht auf eine vielleicht mögliche, kurzfristige Lebensverlängerung[13]. Als rechtliche Problematik führt Erhardt an: Unterlassene Hilfeleistung, Tötung durch Unterlassen[14].

3. Sterbehilfe mit Lebensverkürzung als Nebenwirkung.
Die Lebensverkürzung kann — unabhängig von der Intention — mehr oder weniger erwünscht und mehr oder weniger unvermeidlich sein. Auch „reine" oder „indirekte" Euthanasie genannt. Moraltheologisch: actio duplicis effectus. Rechtliche Beurteilung umstritten. Auf diesen und nur auf diesen Tatbestand bezieht sich die bekannte Stellungnahme Pius XII. in seiner Rede an die Anästhesisten vom 24. 2. 1957. Neuere moraltheologische Überlegungen s. bei V. Eid[15].

4. Sterbehilfe mit gezielter Lebensverkürzung, auch „direkte" Euthanasie genannt.
Vom Arzt aktiv (Gabe von Medikamenten, Abstellen von Apparaturen) oder passiv (Unterlassen) bewirkt; vom entscheidungsfähigen Sterbenden ausdrücklich oder stillschweigend gewollt oder ungewollt; am entscheidungsfähigen Sterbenden mit oder ohne Einwilligung der Angehörigen durchgeführt. Rechtlich: Beihilfe zur Selbsttötung (straflos). Tötung aus Mitleid oder anderen schuldmindernden Beweggründen und Tötung auf Verlangen[16].

Von welcher Art Sterbehilfe ist hier die Rede? Von der Erleichterung des Sterbens durch körperliche Maßnahmen. In der Diskussion werden — um es nochmals zusammenzufassen — fast ausschließlich drei Gruppen von Eingriffen erörtert:
a) Beendigung einer sinnlos gewordenen Intensivbehandlung. Die Problematik wurde bereits besprochen. Aktuelle Beispiele: das qualvoll verlängerte Sterben Francos und

---

[10] *Ehrhardt H.*, Euthanasie und Vernichtung „lebensunwerten" Lebens. Stuttgart 1955.
[11] Ehrhardt ist sich der Grenzen seines Schemas voll bewußt. Er schreibt: „Das Verhältnis von Arzt und Patient, ganz besonders im Sterbezimmer, ist zu kompliziert, zu persönlich, um es in ein allgemeinverbindliches logisches, moralisches und rechtliches Begriffsgitter einzufangen." Der Vorwurf einer verkürzten, einseitigen Diskussion trifft daher nicht ihn.
[12] Der ideologisch belastete, irreführende Begriff „Euthanasie", der auch von Ehrhardt nur mit dezidierter Reserve verwendet wird, ist hier belassen, um damit einen Einblick zu geben in die mit diesem Terminus verbundene, weitverbreitete, terminologische und inhaltliche Verwirrung.
[13] „Let the patient go."
[14] §§ 330 c, 212 ff. StGB, §§ 13, 232, 134, 137 E-1962.
[15] Euthanasie oder soll man auf Verlangen töten? Mainz 1975.
[16] §§ 213, 216 StGB, §§ 134 Bs. 3, 137 E-1962.

der Fall der Amerikanerin Karen Anne Quinlan, bei der die Eltern nach über einjährigem Koma einen Gerichtsbeschluß über die Erlaubtheit des Abbruchs der Intensivbehandlung erwirkten.
b) Die Gabe von Schmerzmitteln in möglicherweise das Sterben verkürzender Menge.
c) Die Gabe oder Überlassung von Schlafmitteln in tödlicher Dosis.
Das ist ein höchst lückenhafter Katalog selbst der körperlichen Maßnahmen, mit denen man das Sterben erleichtern kann. Die anxiolytische Medikation, die kreatürliche Todesangst behebt oder doch sehr wesentlich dämpft, wird in der Diskussion für gewöhnlich ebensowenig erwähnt, wie die Beseitigung von Erstickungsgefühl, Erbrechen und oft sehr quälenden Bedrängnissen der Blase und des Darms.

Ungleich umfassender und zugleich wirklichkeitsnäher sah Johann Christoph Reil (1759 bis 1813) schon vor mehr als 150 Jahren die Notwendigkeit der Sterbehilfe. Er forderte, der Arzt müsse dem Patienten den Übergang erleichtern dadurch, daß er Schmerzen und Angst medikamentös lindere, für ein ruhiges, freundliches Zimmer, für zweckentsprechende Lagerung und Pflege sorge, den Angehörigen, allen Umstehenden und sich selbst jede Zudringlichkeit verwehre. Reil faßt seine Forderungen in dem Satz zusammen: „Der sterbende Mensch sei eine heilige Sache, für die wir alles zu tun schuldig sind, was Vernunft und Religion gebieten." Das ist eine Forderung, die man auch heute noch als Maxime der Sterbehilfe gelten lassen kann. Ganz in diesem Sinne sieht U. Lehr (1972) das Ziel der Sterbehilfe nicht in einer Verkürzung des Lebensprozesses, sondern in der „individuellen Hilfe zur Bewältigung des Loslösungsprozesses vom Irdischen".
Man muß offen zugeben, daß Krankenhäuser, Ärzte und Pflegepersonal kaum darauf vorbereitet sind, individuelle Hilfen dieser Art zu gewähren. Ihre größten Erfolge hat die moderne Medizin dort, wo sie den Menschen als Objekt „technisch-kausal" (K. Jaspers) behandeln kann. Sie gewinnt erst in unseren Tagen zunehmend Verständnis dafür, auf welche Weise und in welchem Umfange das Subjekt, die individuelle Persönlichkeit, Erkrankung und Gesundung beeinflußt. Psychotherapeutische Techniken gehören seitdem ebenso selbstverständlich zum Methodenarsenal der Medizin wie die körperlichen Behandlungsweisen. Aber diese psychotherapeutischen Verfahren sind durchwegs auf das Ziel eines gesunderen, freieren, erfüllteren *Lebens* gerichtet. Von einem ruhigeren, friedlicheren *Sterben* wissen sie wenig. Bowers und Mitarbeiter schreiben zu Recht: „Wir haben unsere Sterblichkeit mit gesellschaftlichen Tabus umgeben. Das viktorianische Sexualtabu wurde in den letzten Jahrzehnten durch den Einfluß von Freud und Havelock Ellis überwunden ... Für den Tod trifft das bis jetzt nicht zu, wenn man von Jungs Arbeit absieht"[17].
Das Dilemma besteht für den Arzt darin, daß weder seine somatischen Eingriffe, noch seine psychotherapeutischen Methoden, noch beide zusammen ihn in die Lage versetzen, sterbenden Menschen personale Hilfe in angemessener Form zu leisten. Erst seit etwa 20 Jahren hat sich eine „Thanatologie" nennenswerten Umfanges entwickelt. Psychotherapeutisch tätige Psychiater[18] haben ihr von Anfang an wichtige Impulse gegeben. Aber diese modernen thanatologischen Forschungen waren doch immer schon eine interdisziplinäre Bemühung und bezogen systematisch pathophysiologische, psychologische, soziale und theologische Gesichtspunkte mit ein. Ihre Ergebnisse sind nicht unbeträchtlich und lassen hoffen, daß die Medizin das heutige Dilemma überwinden und eine personalere Praxis des Umgangs mit Sterbenden gewinnen kann.

Die Konturen einer solchen Praxis zeichnen sich in dem zentralen Kapitel des Buches von Bowers, Jackson, Knight und Leshan ab[19]. Die Autoren stellen fest, daß der Mensch „als Persönlichkeit den Anspruch hat, zu allen Zeiten und unter allen

[17] *Bowers* u. a., Wie können wir Sterbenden beistehen? Mainz 1971, 13.
[18] U. v. a. M. K. Bowers, K. R. Eissler, H. Feifel, E. Kübler-Ross.
[19] „Psychotherapie für Sterbende", Bowers u. a. 80—102.

Umständen als Persönlichkeit behandelt zu werden". Das setze eine „offene Begegnung" zwischen dem Sterbenden und dem Helfenden voraus. Dabei gehe es, „anders als bei den üblichen therapeutischen Methoden", nicht vor allem darum, „Schwächen und Fehler in der Persönlichkeit aufzuspüren". Eine „mehr philosophische Betrachtungsweise" sei angemessen und werde von dem Todkranken willig akzeptiert. Das Ziel sei eine „Erweiterung und Befreiung des Selbst". „Durch die innere Entwicklung", „die bereits der Versuch mit sich bringe", werde „der Patient zu einem erfüllteren und reicheren Menschen. Er stirbt nicht besiegt und vom Leben geschlagen, sondern ist eine stärkere und vollkommenere Persönlichkeit". Weil „seine eigene Philosophie des Lebens und des Todes ein Teil seines Arbeitsmaterials bei seiner Begegnung mit dem Patienten" sei, müsse der Therapeut darüber mit sich zur Einigung kommen. „Er muß Glauben und Vertrauen haben." Da der Helfer bei jeder Begegnung mit Sterbenden auf die Tragfähigkeit seiner menschlichen Grundhaltung geprüft wird, ist die Mahnung voll berechtigt, er müsse „seine eigenen Kraftreserven und ihre Grenzen kennen".

Man erkennt unschwer Chance und Gefahr einer solchen Überschreitung aller prinzipiellen Grenzen, die die Medizin sich bisher gesetzt hatte. Die Chance besteht darin, daß hier die Person radikal ernst genommen wird, die Person des Sterbenden und die des Arztes. Sie treten in ein Verhältnis, das K. Jaspers als das der existenziellen Kommunikation bezeichnet hat. Eine Medizin, die dieses Verhältnis in der Praxis jederzeit realisieren könnte, dürfte sich zu Recht „personal" nennen. In ihrer eigenen Empirie findet die Medizin nur Aufforderungen, keine methodisch zu erschließenden Grundlagen eines solchen Überstiegs in die personale Dimension. Medizin ist keine Institution allgemeiner personaler Lebens- und Sterbehilfe, wenngleich einzelne von ihrem Heiler-Charisma ganz erfüllte Ärzte sie immer wieder ähnlich fehlinterpretiert haben.

Gerade das Beispiel der Sterbehilfe zeigt die Grenzen. Bowers und ihre Mitarbeiter haben ja unzweifelhaft recht: Wer Sterbenden personalen Beistand leisten will, muß „Glauben und Vertrauen", „seine eigene Philosophie des Lebens und des Todes" haben. Nur: Glauben woran? Vertrauen worauf? Welche Philosophie? Die Antworten auf diese Fragen lassen sich weder mit den psychologischen noch gar mit den physiologischen Methoden der Medizin finden. Der Arzt gewinnt sie als individuelle Persönlichkeit — möglicherweise, ja wahrscheinlich in der Ausübung seines Berufes, aber durchaus als eigenste Erfahrung. Sie kann ihm helfen, Sterbenden beizustehen. Aber er ist nicht dazu legitimiert, daraus ein Recht oder eine Pflicht abzuleiten, die zur Norm klinischen Handelns erhoben werden könnten. Nichts wäre apersonaler, überheblicher, fataler und im Ergebnis angsterregender als ein System institutionalisierter Standardbeeinflussung von Sterbenden.

C. Tötung von Kranken, die nicht Sterbende sind = „Hilfe zum Sterben" = Vernichtung lebensunwerten Lebens.

Gemeinsames Kennzeichen: Es handelt sich nicht um Sterbende, sondern um Kranke, Geschädigte, Behinderte, Entstellte, bei denen der Übergang in den Sterbeprozeß weder unmittelbar bevorsteht, noch gar begonnen hat. Die Lebenserwartung kann „mehr oder weniger begrenzt" sein (Ehrhardt). Sie beträgt aber, soweit abschätzbar, nicht wie bei Sterbenden Stunden bis Tage, sondern kann sich auf Monate, Jahre, Jahrzehnte erstrecken. Gemeinsames Ziel: Vorsätzliche Tötung, Vernichtung menschlichen Lebens, das wegen seines Leidens, seiner Entstellung oder seiner Behinderung vom Kranken selbst oder (und) seiner Umgebung als qualvoll, erniedrigend, abstoßend, kurz: als „sinnlos" und „lebensunwert" betrachtet wird. Gemeinsame Voraussetzung: fehlt. Es gibt weder unter ärztlich-humanitären noch unter medizinischen Gesichtspunkten Indikationen, die eine Tötung von Kranken als gerechtfertigt oder gar als notwendig erscheinen ließen. Die Typologie der Tötungshandlungen ähnelt dem

Erhardtschen „Ordnungsschema" für die Akte der Sterbehilfe. Da es hier in keinem Fall um Sterbehilfe geht, „sind Begriffe wie ‚Euthanasie im weiteren Sinn' oder ‚begrenzte Euthanasie' irreführend" (Ehrhardt).

1. Ermöglichung der Selbsttötung des Kranken.

Typ: Röhrchen mit Tabletten auf dem Nachttisch zurücklassen. Strafbarkeit besteht nicht. Wie häufig diese Art ärztlicher Hilfeleistung zu einem Suicid ist, kann nicht geschätzt werden. Daß vom Arzt verordnete Medikamente *gegen* dessen Absicht und Voraussicht nicht selten zur Selbsttötung benutzt werden, ist insbesondere jedem bekannt, der depressive Kranke behandelt. Verantwortungsbewußte Ärzte haben sich daraus seit jeher „ein Gewissen gemacht".

2. Tötung auf Verlangen.

Es handelt sich um den in § 216 StGB beschriebenen Tatbestand[20]. Vor allem um diese Tötungshandlung geht es bei der gegenwärtigen Diskussion, deren Ziel die Streichung des § 216 oder seine Änderung analog dem Verfahren bei § 218 ist. Die Gründe, die vorgebracht werden, ähneln den für die Entpönalisierung der Abtreibung genannten.

a) Es gebe eine kaum übersehbare *Dunkelziffer.* In diesem Zusammenhang wird häufig auf die Memoiren des Londoner Chirurgen George Mair verwiesen. Er hatte seit 1939 „eine große Zahl von Patienten auf deren eigenen und wohldurchdachten Willen durch übermäßig dosierte Medikamente getötet" und behauptet, diese „diskrete Ausübung der Euthanasie sei in britischen Krankenhäusern weitverbreitet". Solche Behauptungen finden weite Publizität. In welchem Umfange sie auf Tatsachen beruhen, läßt sich selten feststellen.

b) Die *Gerichte* neigten von sich aus dazu, diese Delikte *kaum oder sehr milde zu bestrafen.* Bekanntestes Beispiel: Dr. Geertruide Postma-van Boven aus Noordwolde. Nach Beratung mit ihren Angehörigen tötete sie am 19. 10. 1971 ihre nach einem Schlaganfall gelähmte Mutter auf deren Bitte durch Injektion von Morphium. Die Tat wurde vor dem Landgericht der friesischen Provinzhauptstadt Leeuwarden verhandelt. Antrag des Staatsanwaltes: ein Monat Haft mit zweijähriger Verjährung. Urteil des Gerichtes: „symbolische Freiheitsstrafe von einer Woche". Es wird eine im einzelnen unkontrollierbare Reihe von Parallelurteilen aus den USA[21] und anderen Ländern genannt. Von Tötungstaten dieser Art liest man, ohne den Ausgang verfolgen zu können, fast wöchentlich in der Zeitung. Die Sympathie für den das „mercy killing" Ausführenden ist dabei meist ganz unverhüllt.

Von G. Mair wird der Satz kolportiert: „Natürlich war dies völlig illegal und total unethisch, aber ich behaupte noch immer, daß es den betroffenen Menschen gegenüber gnädig war. Es hat ihnen Wochen und Monate des Schmerzes, der Sorgen und möglicherweise sogar der Angst erspart." Und selbst ein so gründlicher Kenner der klinischen Wirklichkeit, ein so gewissenhaft abwägender Arzt wie Rudolf Kautzky (1975), der „persönlich die Euthanasie in Form der Tötung auf Verlangen aus ... praktischen und prinzipiellen Gründen *nicht*" gutheißt, hat Bedenken, „auf dem § 216 in der jetzigen Form gegen den Willen einer starken Minderheit" zu bestehen. Als Hinweis darauf, eine *wie* starke Minderheit die Freigabe der Tötung auf Verlangen in der einen oder anderen Form befürwortet, wird u. a. das Ergebnis einer im Mai 1973 nach dem Prozeß gegen Postma-van Boven durchgeführten Repräsentativbefragung von 2039 Bürgern der BRD durch das Emnid-Institut angeführt. 52 Prozent der Befragten sprachen sich dafür aus, daß es „den Ärzten erlaubt sein sollte, unheilbare Patienten

[20] § 216 StGB (1) Ist jemand durch das ausdrückliche und ernstliche Verlangen des Getöteten zur Tötung bestimmt worden, so ist auf Freiheitsstrafe von 6 Monaten bis zu 5 Jahren zu erkennen. (2) Der Versuch ist strafbar.

[21] Lester Zygmaniak, H. N. Sander, Robert Weskin u. a.

auf deren Wunsch zu töten". Bezüglich der wichtigen Einzelheiten, ohne die das Ergebnis nicht zu interpretieren ist, muß hier auf die Publikation selbst verwiesen werden[21a].

Wir haben zur Kenntnis zu nehmen: In unserer Gesellschaft gibt es eine möglicherweise zunehmende Tendenz, Tötung von Kranken unter bestimmten Umständen als erlaubt anzusehen. Das Leben gilt nicht mehr als unantastbar. Was das bedeutet, kann hier nicht im einzelnen diskutiert werden. Erklärende Hypothesen wären, — jede für sich oder in Kombination:

a) Zunahme individueller und kollektiver Selbsttötungsneigung durch die Bedingungen der industriellen Massengesellschaft unter wachsendem Übervölkerungsdruck. (Hypothese der *„Suicidgesellschaft"*: Massenhaftigkeit erzwingt verschärftes Aggressionsverbot und fördert damit Aggressionsumkehr in Autoaggressivität, ein aus der Suicidforschung wohlbekannter Vorgang.).

b) Entmachtung der religiösen und humanitären Leitbilder und damit Regression auf ein vorchristliches („vorhochkulturelles") Solidaritätsniveau. (Hypothese der *Zivilisationsregression"*: Tötung von Kindern, Alten und Kranken war und ist in bestimmten primitiven Gesellschaften üblich[22]).

c) Durchsetzung der Verpflichtung zur technischen Herstellung individuellen Wohlbefindens als Prinzip und damit Intoleranz gegen unveränderbare negative Widerfahrnisse, die zunehmend als ungerecht und unsozial, jedenfalls aber als unzumutbar empfunden werden[23].

3. Tötung Schwerkranker ohne deren Einwilligung.

Die Tötung kann auf Wunsch, mit Einwilligung oder ohne Einwilligung und Befragung der Angehörigen geschehen. Für einen Teil der Tötungsakte mögen die Voraussetzungen des § 213 StGB („Minder schwerer Fall des Totschlags") zutreffen. Hier handelt es sich um die Form der *Vernichtung lebensunwerten Lebens*, wie sie die nationalsozialistischen Massenvernichtungsaktionen gegen Geisteskranke exemplarisch verwirklichten. Man sucht sie in der heutigen Diskussion als einmalige historische Monstrosität behutsam zu übergehen. Das wäre fatal, denn die Neigung, sich „Ballastexistenzen" aus den Augen zu schaffen, ist mit dem „Dritten Reich" keineswegs verschwunden. Der Zustand vieler „Idiotenstationen" und Altenasyle beweist es. Zudem gibt es aktuelle Alarmzeichen:

a) Unter der irreführenden Bezeichnung einer „begrenzten Euthanasie" (W. Catel) wird die Freigabe der Tötung von Kindern mit Gehirnmißbildungen und bestimmten Formen schwerer Idiotie nach wie vor gefordert[24].

b) Über die Tötung pflegebedürftiger Alterskranker — auch mit nachfolgender Beraubung wird in den letzten Jahren häufiger berichtet[25].

Eine ausdrückliche gesellschaftliche Billigung solcher Tötungsakte ist gegenwärtig wohl nicht zu befürchten. Das allgemeine humanitäre Niveau dieser Zivilisation legt jedoch angespannte Wachsamkeit nahe. Daß die Massentötung von Geisteskranken durch die Nationalsozialisten ein „ethisch klarer Extremfall" bleibt, der „den zweifelhaften Ruhm der historischen Einmaligkeit behält" (H. Erhardt), kann man nur hoffen.

Die Tötung von Schwerkranken ist ein klarer Verstoß gegen das ärztliche Grundethos. Es wäre aber im höchsten Maße überheblich und unredlich, es bei dieser Feststellung zu belassen. Die Wirklichkeit führt hier in ein ähnliches Dilemma, wie es

---

[21a] EMNID-Informationen 25. Jg. (1973) Nr. 5/6.
[22] Dazu *Wickler W.*, Die Biologie der Zehn Gebote, München 1971.
[23] S. dazu unten.
[24] Angeblich sollen zwischen 1971 und 1973 im Yale-Haven-Hospital 43 Säuglinge, auf die diese Kennzeichnung zutrifft, mit Einwilligung der Eltern getötet worden sein.
[25] Fall Hooymayers — Kerkrade, Fall Zimmermann — Wuppertal.

schon das Nachdenken über eine mögliche Praxis personaler Sterbehilfe enthüllte. Die Medizin hat weder ein ausdrückliches eigenes Personenverständnis, noch eine Spezialethik. Schmerz, Angst, Verzweiflung, monströse Entstellung, Absinken der Verstandes- und Gemütskräfte weit unter ein animalisches Niveau sind vom medizinischen Standpunkt aus zunächst ganz eindeutig als negative Erscheinungen zu werten. Kategorien, unter denen in ihnen Sinn, Wert, Heil liegen, besitzt die Medizin nicht. Ihre erste Aufgabe bleibt, solche Widerfahrnisse zu verhüten, zu beseitigen oder zu mildern. Dabei gerät der Arzt an die Grenzen seiner Möglichkeiten, er stößt auf das Unabänderliche. Diesem gegenüber wird er sich in der Regel nach *den* Normen verhalten, die die *Gesellschaft* für solche Grenzsituationen entwickelt hat. Deshalb war in diesem Abschnitt so viel vom gesellschaftlichen Bewußtsein unserer Zivilisation die Rede. Wo Abtreibung freigegeben wird, treiben Ärzte ohne Scheu ab; wenn Tötung auf Verlangen eine gesellschaftlich legalisierte Möglichkeit wird, werden Ärzte sie anwenden. Es waren auch keine verkommenen Henkersknechte, sondern gut ausgebildete, in ihrem übrigen Leben gewissenhafte, ja z. T. mit einem besonderen, als humanitär verstandenen Engagement erfüllte Ärzte, die die Tötungsprogramme an Geisteskranken durchführten. Auch die Menschenversuche in den Konzentrationslagern und die Liquidierungskampagnen gegen ganze Volksgruppen hatten ihre medizinischen Berater und es ist verbürgt, daß man sich ihnen im übrigen jederzeit als Patient anvertrauen konnte.

Was lehren diese Erfahrungen? Daß der Arzt selbst, insbesondere der moderne Arzt, ausgestattet mit den ungeahnten Möglichkeiten der heutigen Medizin, ein Dilemma ist, ein zweischneidiges Schwert in der Hand der Gesellschaft. Die epochenüberdauernde Bedeutung des *hippokratischen Eides* besteht gerade darin, daß er dieses Dilemma reflektiert. In einer Zeit, in der zu den selbstverständlichen Verpflichtungen der Leibärzte die Giftmischerei gehörte, gelobten die Adepten der Schule von Kos, gerade das nicht zu tun und auch sonst unter allen Umständen die Unantastbarkeit des Lebens zu achten. Das war Selbstverpflichtung einer Ärzteschule *gegen* die damaligen gesellschaftlichen Üblichkeiten. Erst diese Selbstverpflichtung ermöglichte das langsame Wachstum an Vertrauen in den ganzen Stand. Das Dilemma, das sich beim Nachdenken über die Tötung von Schwerkranken enthüllt, ist gesellschaftlicher Natur. Die moderne Medizin ist ein zivilisatorisches Großunternehmen. Nur diese eindrucksvolle Veranstaltung mitmenschlicher Solidarität macht ärztliches Wirken heute möglich. Es könnte sich aber schon bald herausstellen, daß die Sicherheit des einzelnen in diesem umfassenden Service von der Fähigkeit und Bereitschaft der Ärzte abhängt, notfalls nonkonformistisch, gegen das gesellschaftlich Mögliche und von einzelnen, vielleicht auch vielen Patienten Verlangte zu entscheiden — für die Unantastbarkeit des Lebens. Daß dieser *„hippokratische Nonkonformismus"* von den Fakultäten gelehrt, von den Verbänden ermutigt und von der Öffentlichkeit gelobt wird, darf man nicht erwarten.

III. Das „menschenwürdige" Sterben und „das höchste Gut"

Mit gespannter Aufmerksamkeit verfolgt der Arzt die Auseinandersetzung über Sterbehilfe und das Recht auf den eigenen Tod. Die Gründe für diese Wachsamkeit wurden bereits dargestellt. Vom Ausgang dieser Diskussion hängt die Auffassung des Arztes vom Menschen und von sich selbst ebenso ab wie sein Verhältnis zum Kranken und zur Gesellschaft. Deshalb sollen abschließend einige Hauptargumente im gegenwärtigen Widerstreit der Meinungen mehr angedeutet als erörtert werden, soweit sie sich dem Mediziner erschließen[26].

Es wundert nicht, daß ein Jahrtausende altes Thema der Ethik sich dabei erneut als Angelpunkt erweist: das Thema des summum bonum, des höchsten Gutes. Denn wenn

[26] Zum Stand der Diskussion besonders: *Eid V.* (Hg.), Euthanasie oder soll man auf Verlangen töten? Mainz 1975; *Williams R. H.* (Edit.), To Live and to Die, New York 1973.

das Leben „unwert" werden kann, so daß man es von sich tut und auslöscht, was ist dann der höhere Wert, im Blick auf den man so handelt? Soweit wir sehen, enthält jede *Euthanasie-Ethik*"[27], schon die der Stoiker, folgende Grundannahmen:
1. Jedes Individuum verfügt nach Gutdünken so über sein Leben, wie es wünscht.
2. Die Würde, die jeder Persönlichkeit *auf Grund ihrer Fähigkeiten zur freien Entscheidung* zukommt, verlangt auch die Freiheit, sich das Leben zu nehmen.
3. Es gibt so etwas wie ein „lebensunwertes Leben", verursacht durch Schmerz, Krankheit, leibliche oder seelische Gebrechen oder auch durch bare Verzweiflung, aus welchem Grund auch immer.
4. Der höchste Wert ist die Menschenwürde, die in der Fähigkeit des Menschen besteht, Leben und Tod zu wählen und zu beherrschen. Das höchste Gut ist die Menschenwürde. Sie beruht auf der Freiheit, welche die Freiheit zum Tode einschließt. Alles, was diese Freiheit beeinträchtigt, rechtfertigt die Auslöschung des Lebens.
Nietzsche (Zarathustra) dithyrambisch: „Meinen Tod lobe ich euch, den freien Tod, der mir kommt, weil ich *will*... Frei zum Tode und frei im Tode, ein heiliger Nein-Sager, wenn es nicht mehr Zeit ist zum Ja..." Das erinnert in der Diktion sehr an das von C. G. Jung über die Reife der Lebensmitte Gesagte (s. o.). Klarer wird Nietzsche, wo er vom „vernünftigen" Tode spricht. Nur den „freiwilligen" Tod nennt er vernünftig. „Der natürliche Tod ist der von aller Vernunft unabhängige, der eigentlich unvernünftige Tod... Nur unter der religiösen Beleuchtung kann es umgekehrt erscheinen: weil dann, wie billig, die höhere Vernunft (Gottes) ihren Befehl gibt, dem die niedrigere Vernunft sich zu fügen hat."
Von diesem archaischen Gegensatz zwischen religiöser Bindung und absoluter Freiheit lebt die Diskussion bis heute. Das durch die Naturwissenschaft und die modernen Wissenschaften vom Menschen eingeschärfte Wissen um die engen Grenzen der menschlichen Freiheit hat daran wenig geändert. Es ist, als ob der alte Einwand nie gemacht worden wäre, nachdem der Mensch seine zentralen Güter eben *nicht* frei wählt. Das Leben, seine Umstände und seine Sprache, die Quelle aller Freiheiten, findet er vor. Er kann sie gestalten, nicht wählen.

Hier kommt es auf den einfachen Befund an: die Behauptung des Rechtes zum Suicid und zur Tötung auf Verlangen und die religiöse Bindung an ein höchstes Gut, Gott, werden nach wie vor als unvereinbar empfunden. Die Unantastbarkeit des Lebens wird noch immer zumindest auch begründet durch seinen Ursprung und Ziel in diesem höchsten Gut, in Gott. Das ist umso bemerkenswerter als die Formel von „Gott, dem höchsten Gut", völlig fremd in dieser säkularisierten Zivilisation wirkt und — wie es scheint — auch manchem Theologen Unbehagen bereitet. Offenbar ist es nicht so ganz leicht, ein neues Bezugssystem der Werte zu finden. Das sei nun noch erläutert durch einen Hinweis auf die Auseinandersetzung zwischen Josef Fletcher („Euthanasie-Ethik") und Arthur J. Dyk („Ethik der ‚Benmortasia' "). In dieser Kontroverse hat der Streit um die Bewertung der Selbsttötung und der Tötung auf Verlangen die dem gegenwärtigen Denken am ehesten vollziehbare Formulierung gefunden.
J. Fletcher bezeichnet die auf der „Heiligkeit des Lebens" begründete Ethik als vorwissenschaftlich. Sie müsse in unserer wissenschaftlichen Zeit Normen weichen, die gegründet seien auf der Maxime der Lebensqualität. Die wirkliche Entscheidungsfrage für das Gewissen sei, ob „das Wohlbefinden des Menschen das höchste Glück" sei oder nicht. „Menschliches Glück und Wohlbefinden" sind „das höchste Gut, das summum bonum" und daher seien „alle Zwecke und Ziele, welche diesem Maßstab, dieser Zielvorstellung entsprechen, rechtmäßig, angemessen und gut". Daraus „folgt, daß Suicid oder mercy killing unter einigen außergewöhnlichen Umständen das angemessene Tun sein können". Es sei „lächerlich, der Beendigung ‚subhumanen' Lebens in utero" (Abtreibung) „moralisch zuzustimmen... aber die Beendigung ‚subhumanen'

[27] Rechtfertigung des Selbstmordes und der Tötung auf Verlangen.

Lebens in extremis abzulehnen". „Was in der Geburtenkontrolle stattgefunden hat, ist gleich dringend in der Todeskontrolle." — „Es verwundert ... nicht, daß die Leute bei vielen Entscheidungen, die in der modernen Medizin nun einmal zu treffen sind, nörgeln, das heiße Gott zu spielen ... Angesichts dieser Art zu denken, kann die einzige Antwort auf diese Anklage nur sein, sie anzunehmen: Ja, wir spielen Gott ... Der alte Gott ... war ein primitiver ‚Gott der Lücken' ... Er war der Inbegriff menschlicher Dummheit und Hilflosigkeit ... Ernsthaft: dieser Gott ist tot."
Dagegen formuliert A. J. Dyk in vier Punkten das, was er die Ethik der „Benmortasia" nennt. Die Thesen lauten komprimiert, aber nicht verkürzt:
1. Das Leben des Menschen steht nicht ausschließlich zu seiner eigenen Verfügung. Jedes menschliche Leben nimmt teil an der menschlichen Gemeinschaft, die es ermöglicht und erhält. Die Möglichkeit von Gemeinschaft selbst hängt ab von der Möglichkeit, das menschliche Leben gegen Angriffe zu sichern.
2. Die Würde, die der menschlichen Person wegen ihrer Freiheit zu moralischen Entscheidungen zukommt, schließt das Recht sterbender Menschen ein, nichtkurative, lebensverlängernde Eingriffe abzulehnen; sie enthält nicht das Recht, sich selbst oder irgendeinem Sterbenden das Leben zu nehmen.
3. Jedes Leben ist Wert. So etwas wie „lebensunwertes Leben" gibt es nicht.
4. Das höchste Gut ist das Gute selbst. Der Sterbende und der Helfende sind an seinen Maßstäben zu messen. Der religiöse Name für das höchste Gut ist Gott. Wesen, die nicht vollkommen gut sind, Menschen, brauchen bei ihrem Umgang mit Sterbenden, bei ihren Entscheidungen für sie und über sie Maßstäbe und Sicherungen. Kein Mensch, keine menschliche Gemeinschaft kann sich anmaßen, zu wissen, wer zu leben, wer zu sterben verdient, welches Leben lebenswert ist, welches nicht.

Der Arzt wird aus seiner Erfahrung dazu neigen, diesen Thesen eher zuzustimmen als denen Fletchers. Er wird aber auch das Dilemma der ganzen Kontroverse bei diesem Stand der Argumentation nicht verkennen. Es besteht in ihrer Erfahrungsferne. Weder die Ergebnisse der Suicidforschung[28] noch die der neueren Thanatologie sind bisher angemessen berücksichtigt. Es steht daher zu vermuten, daß manches an diesen Ethiken neu formuliert werden muß. Dabei dürften Begriffe wie „Freiheit", „Wohlbefinden", „moralische Entscheidung" weniger unbefangen verwendet und der Gedanke einer Ethik der Solidarität vertieft werden. Möglicherweise würde der Arzt darin dann auch wesentliche Kennzeichen seines Berufes wiederfinden, der Ungewißheit und des Wagnisses einer sachbezogenen und durch den Respekt vor der einmaligen Personalität des anderen begrenzten, solidarischen Existenz.

Literaturverzeichnis

Bockelmann P., Strafrecht des Arztes. Thieme, Stuttgart 1968, zit. n. Fritsche P., l. c. 44.
Bowers Margaretta K. / E. N. Jackson / J. A. Knight / L. Leshan, Wie können wir Sterbenden beistehen? Kaiser, München/Grünewald, Mainz 1971.
Catel Werner, Grenzsituationen des Lebens — Beitrag zum Problem der begrenzten Euthanasie. Glock u. Lutz, Nürnberg 1962.
Dyck Arthur J., An Alternative to the Ethic of Euthanasie. In: Williams R. H., l. c. 98.
Ehrhardt Helmut, Euthanasie und Vernichtung „lebensunwerten" Lebens. Enke, Stuttgart 1965.
Eid Volker, Euthanasie oder soll man auf Verlangen töten? Grünewald, Mainz 1975.
Eid Volker, Freie Verfügung über das eigene Leben? Moraltheologische Überlegungen zur Euthanasiediskussion. In: Eid V., l. c. 71—94.
Eissler K. R., The Psychiatrist and the Dying Patient. New York 1955, zit. n. Bowers und Mitarbeiter 1971.
Engelmeier Max-P., Klinische Aspekte des Sterbens. Med. Klin. 53 (1958) 285.
Feifel H., Attitudes of mentally ill patrients toward death. J. Nerv. Ment. Dis. 122 (1955) 327.
Feifel H. (Edit.), The Meaning of Death. New York 1959.

[28] U. a. *Ringel E.*, Der Selbstmord, Wien 1952; *Stengel E.*, Selbstmord und Selbstmordversuch, Frankfurt/M. 1969.

Fletcher Joseph, Ethics and Euthanasie. In: Williams R. H., l. c. 113.
Fritsche Paul, Grenzbereich zwischen Leben und Tod. Thieme, Stuttgart 1973.
Gerlach J., Individualtod — Partialtod — Vita reducta. Münch. med. Wschr. 110 (1968) 980.
Jaspers K., Allgemeine Psychopathologie. Springer, Berlin ^{6}1953.
Jores A., Die Verantwortung des Arztes. Materia med. Nordm. 19 (1967) 189.
Jung C. G., Seele und Tod. Ges. Werke Bd. 8, 461, Rascher, Zürich 1967.
Kautzky Rudolf, Die Freiheit des Sterbenden und die Pflicht des Arztes. In: Eid V.: Euthanasie, l. c. 25—44.
Kramer W., From reanimation to deanimation. Acta neurol. scand. 39 (1963) 139.
Lehr u. Lehr-Schuster, Euthanasie in der Gerontologie. Zit. n. Eid V., l. c. 131.
Nietzsche Friedr., Also sprach Zarathustra, Werke in 3 Bd. Hauser, München 1955, II, 333.
Nietzsche Friedr., Menschliches, Allzumenschliches. Hauser, München 1954, I, 949.
Penin H. / C. Käufer (Hg.), Der Hirntod. Thieme, Stuttgart 1969.
Ringel E., Der Selbstmord. Maudrich, Wien 1952.
Stengel Erwin, Selbstmord und Selbstmordversuch. Fischer, Frankfurt/M. 1969.
Wawersik J., Klinik und Diagnostik des Hirntodes unter besonderer Berücksichtigung der cerebralen Hypoxie als auslösende Ursache. In: Penin H. u. a., l. c. S.
Wickler Wolfgang, Die Biologie der Zehn Gebote. Piper, München 1971.
Wiemers K., Probleme und Definition des klinischen Todes. Der Internist 10 (1969) 181.
Williams Robert H. (Edit.), To Live and to Die. Springer, Berlin-New York 1973.

JOHANNES H. EMMINGHAUS

Gabenbereitung — Opferbereitung

Worte und Zeichen haben in der Liturgie oft weitreichende Bedeutung. Ihre Änderung aber nicht minder. Als Kinder lernten wir schlicht aus dem Katechismus, die Messe bestehe aus „Opferung, Wandlung und Kommunion". Sicher hätte man besser sagen können, diese drei Elemente seien die Bestandteile der eigentlichen Eucharistie oder „Opfermesse". Man hätte damit auch leichter die (recht volkstümliche) Kasuistik vermieden, die „Vormesse" gehöre nicht unbedingt dazu und man erfülle seine „Sonntagspflicht" auch dann, wenn man — begründet oder aus Lässigkeit — erst nach der Sonntagspredigt im Kirchenraum erscheine. Die Liturgiereform hat nunmehr den Wortgottesdienst, der schon seit ca. 100 n. C. integrierender Bestandteil der sonntäglichen Gemeindeversammlung war, aufgewertet und deutlich ins unverkürzbare Gesamt der Messe aus Wort und Sakrament eingebunden. Mit dieser Klarstellung ist zweifellos ein wichtiger Reformschritt eingeleitet, wenn auch noch längst nicht vollendet.
Ein anderer Schritt der gegenwärtigen Liturgiereform ging in Richtung der zutreffenderen Bezeichnung der einzelnen Teile der Eucharistiefeier selbst. In Kreisen der Liturgischen Bewegung war schon längst die Benennung „Opferbereitung — Opferhandlung — Opfermahl" aufgekommen, die auch weite Verbreitung fand. Der alte Name „Opferung" für den ersten Teil war mißverständlich. Was in diesem Teil geschah, war ja keineswegs die „Opferung" der Messe, sondern lediglich die Bereitung des Opfers. Die seit dem Mittelalter in den Privatgebeten des Priesters verwendeten Darbringungsformeln ließen aber vermuten, die Messe sei, ähnlich wie das im Kanon genannte Opfer Melchisedeks, ein „Opfer von Brot und Wein". Wurde doch das Brot auf der Patene mit dem Gebet: „Suscipe, sancte Pater ... hanc immaculatam hostiam ...", der Wein im Kelch mit der Formel „Offerimus tibi, Domine, calicem salutaris ..." emporgehoben und über beide die Epiklese gesprochen: „Veni sanctificator omnipotens aeterne Deus, et benedic hoc sacrificium ...", was einem dogmatisch Unbelasteten,

ganz schlicht Hinschauenden und Hinhörenden, als ausdrückliches Opfer erscheinen konnte oder mußte. Offertoriumslieder der Gemeinde wie „Wir opfern dir die Gaben, das Brot und auch den Wein" und manche andere erleichterten ein mögliches Mißverständnis.

Nach der dogmatischen Lehre der Kirche besteht das Opfer der Messe wesentlich in der Vergegenwärtigung des Opfertodes Christi und wird nur dadurch zum Opfer der Kirche und der Gemeinde, daß diese sich selbst opfernd in die Hingabebewegung Christi an den Vater hineinbegeben. Nun bezeichnete man diese Vergegenwärtigung (repraesentatio) gern auch in der Dogmatik als Erneuerung (renovatio) des Opfers Christi, was wiederum einer Fehldeutung Vorschub leistete. Ein „neues " Opfer wird nämlich leicht als ein „anderes", „zweites" aufgefaßt, so als wenn Christi einziges Opfer nicht ausreiche zur Erlösung der Welt und in der Kirche „erneuerungsbedürftig" sei. Daraus ist letztlich Luthers enragierter Kampf gegen die Messe als Opfer zu begreifen: Christi Opfer darf in seiner Vollendung nicht überboten werden, jedes „andere" Opfer neben dem Opfer Christi oder gar darüber hinaus wäre wirklich „abgöttisch" und Frevel. Die Häufung der „Winkelmessen", zumal ohne mitopfernde Gemeinde, war für Luther in ehrlicher theologischer Entrüstung ein Greuel. In einem milderen ökumenischen Klima sind solche Kontroverspunkte längst geklärt und auf ihr eigentliches dogmatisches Wesen reduziert.

So hat man die alte Bezeichnung des ersten Teiles der Opfermesse, den Namen „Offertorium" unterdessen schärfer gefaßt. R. Berger hat nachgewiesen, daß das „offerre" zunächst in der profanen Latinität nie die Bedeutung von „Opfer" hatte[1], das man vielmehr stets als sacrificium facere o. ä. bezeichnete, wie sich auch unser Wort „opfern" nicht von „offerre", sondern von „operari" ableitet. Wurde offerre im Umkreis eines Opfers gebraucht, bedeutete es bestenfalls „zum Opfer herbeibringen", niemals aber meinte es den eigentlichen Opferakt[2]. Berger zeigt aber auch, wie sich der Begriff des offerre im christlichen Sprachgebrauch wandelte (schon seit Tertullian im 3. Jh.) und stellt fest: „Die Meßbuchübersetzungen der Neuzeit nehmen sich nicht mehr die Mühe, „offerre" genau wiederzugeben, für gewöhnlich etwa mit „darbringen"; sie übersetzen meist unterschiedslos mit „opfern". An manchen Stellen geschieht das mit Recht, an anderen wird damit eine nicht vorhandene Nuance in den Text hineingelegt"[3].

Die neue Instructio generalis des Meßbuches sagt klärend in Nr. 48: „Beim Letzten Abendmahl setzte Christus das Opfer und das österliche Mahl ein, durch das in der Kirche das Kreuzesopfer immer gegenwärtig wird, sooft der Priester, der Christus den Herrn darstellt, das vollzieht, was Christus selbst getan und den Jüngern zu seinem Gedächtnis zu tun anvertraut hat.

‚Christus nahm das Brot und den Kelch, sprach den Lobpreis, brach das Brot und reichte es seinen Jüngern mit den Worten: Nehmt, eßt und trinkt, das ist mein Leib, das ist der Kelch meines Blutes. Tut dies zu meinem Gedächtnis. Die Kirche hat die Liturgie der Eucharistiefeier so geordnet, daß sie diesen Worten und Handlungen Christi entspricht:

1. Bei der Gabenbereitung werden Brot und Wein sowie Wasser zum Altar getragen, jene Elemente, die Christus in seine Hände genommen hat.

2. Im eucharistischen Hochgebet wird Gott für das gesamte Heilswerk gedankt, und die Gaben werden zu Christi Leib und Blut.

---

[1] *Rupert Berger*, Die Wendung „offerre pro" in der römischen Liturgie (= LQF 41, Münster 1964, 36 ff). Auch im folgenden bin ich diesem außerordentlich wichtigen Werk öfters für Anregungen zum Dank verpflichtet.
[2] Ebda 42. [3] Ebda 69.

3. Im Teilen des einen Brotes wird die Einheit der Gläubigen kundgetan, und in der Kommunion empfangen sie den Leib und das Blut des Herrn wie einst die Apostel aus Christi Hand".

In Nr. 48, 1 wird also statt der alten Bezeichnung „Offertorium" die neue, allgemein eingebürgerte Bezeichnung „Gabenbereitung" (praeparatio donorum) gebraucht[4]. Die neue Bezeichnung „Gabenbereitung" ist nun für den Vollzug der Gemeindemesse funktional völlig korrekt und auch im Art. 48 hinreichend biblisch begründet. Daß an dieser Stelle eben nur der Vollzug geschildert wird, ist vom Zweck einer Instructio her durchaus gerechtfertigt, und war auch in den alten Rubriken des Meßbuchs Pius' V. von 1570 allein bedeutsam. Doch ist es nunmehr ein Grundzug der neuen „Allgemeinen Einleitung" des Meßbuches, daß sie sich in den meisten Fällen auch stärker um die theologische Deutung des Geschehens bemüht und vor allem die spirituelle Dimension der Feier angibt. Wenn das hier nicht besonders geschieht, ist das keine absolute Ausnahme: Auch sonst werden Vollzüge nur einfach beschrieben, ohne sie spirituell weiter zu deuten. Das wäre ja legitimerweise die Aufgabe der liturgischen Verkündigung und Mystagogie. Dies ist zudem auch nahegelegt durch den 2. und 3. Absatz des Art. 49:

„Dann bringt man die Gaben zum Altar. Sinnvoll und wünschenswert ist es, wenn die Gläubigen Brot und Wein herbeibringen, die der Priester oder Diakon an einer geeigneten Stelle entgegennimmt und auf den Altar stellt; dabei spricht der Priester die Begleitgebete. Wenn auch heute die Gläubigen Brot und Wein für die Eucharistiefeier nicht mehr, wie früher, selbst mitbringen, behält diese Handlung doch ihre Aussagekraft und Bedeutung.

Es können auch Geld und andere Gaben für die Armen oder für die Kirche von den Gläubigen gebracht beziehungsweise in der Kirche eingesammelt, entgegengenommen und an einem geeigneten Platz — jedoch nicht auf dem Tisch der Eucharistiefeier — niedergestellt werden."

Es soll nun im folgenden versucht werden, diese lediglich als „Gabenbereitung" dargestellte Handlung zugleich als Opferbereitung der Gemeinde geistlich zu interpretieren. Mir scheint das notwendig, um einer möglichen Verarmung der Liturgie gegenüber früher vozubeugen, wobei allerdings zu bemerken ist, daß auch das Missale Pius' V. diese Dimension keineswegs genügend zum Ausdruck brachte, sondern eher alterierte und durch die Darbringungsgebete von Brot und Wein geradezu verdunkelte. Doch war dieser Sinn schon in den Kreisen der Liturgischen Bewegung der zwanziger und dreißiger Jahre deutlicher geworden. So hat R. Guardini in seinem vielzitierten Brief an den Liturgischen Kongreß in Mainz 1964 schon darauf hingewiesen, daß es sich im liturgischen Akt nicht bloß um eine „Funktionalität" handelt, sondern sein Sinn offenbar sei oder gemacht werden müsse: „Worum es also vor allem geht, ist die Frage, worin der alles tragende liturgische Akt bestehe. Er wird am deutlichsten, wenn es sich um ein Tun handelt, also zum Beispiel — wo ein solcher üblich ist — den ‚Opfergang'. Da bedeutet es einen spezifischen Unterschied, ob der Gläubige diesen Gang nur als eine Hinbewegung zum Zweck versteht, die an sich ebensogut durch den Kirchendiener mit dem Sammelbeutel vollzogen werden könnte, oder er aber weiß, daß das Herbeibringen selbst ‚Gebet' ist, Bereitschaft gegen Gott"[5]. Dieser Sinn sei nun — zunächst historisch — untersucht, um dann Gestaltungs- und Interpretationsvorschläge vorzulegen. Denn das scheint mir außerordentlich

[4] Allerdings ist in Nr. 50 dann doch von einem „Offertorium" die Rede: „Processionem, qua dona afferuntur, cantus ad offertorium comitatur...", was wohl als Versehen des Endredaktors zu werten ist. Die approbierte deutsche Übersetzung korrigiert stillschweigend: „Das Herbeibringen der Gaben wird vom Gesang zur Gabenbereitung begleitet..."

[5] *Romano Guardini*, Der Kultakt und die gegenwärtige Aufgabe der liturgischen Bildung (= LJ 14/1964, 101—106, hier 103).

wichtig, um nicht nur eine tätige, sondern auch eine fruchtbare Teilnahme des Gottesvolkes an seiner Messe zu sichern.

I. Die Trias „Nehmen – Danken – Darreichen" beim Abendmahl und in der Apostolischen Gemeinde

Der Wiederholungsbefehl Jesu: „Tut dies zu meinem Gedächtnis" (Lk 22, 19 b; 1 Kor 11, 24 c) betrifft zweifellos primär nur sein eigenes vorbildliches Tun: Er nahm Brot und Becher, sagte darüber Dank und reichte seinen Jüngern die Mahlgestalten[6]. Dies geschah bei der Stiftung der Eucharistie im Zusammenhang eines Mahles, mit höchster Wahrscheinlichkeit in einem Paschamahl. Vermutlich unter diesem Eindruck wurde die Eucharistie anfangs in einem Mahlzusammenhang gefeiert, aber sicher nicht nur (wie im Judentum) einmal jährlich in einem (nunmehr christlichen) Pascha beim ersten Frühlingsvollmond, sondern bei einem sehr viel häufiger möglichen festlichen Mahl. Von der Formgeschichte der Eucharistie her wurde oft diskutiert, ob das Nehmen des Bechers „nach dem Mahl" (Lk 22, 20; 1 Kor 11, 25) entweder noch in einem Pascha den sogen. „dritten Becher" nach dem Essen des Lammes (also nach der Sättigungsmahlzeit und zum Beginn des ersten Teiles der Hallel-Psalmen) meint, oder aber ob wir darin bereits den Reflex eines frühen christlichen Eucharistiebrauches sehen müssen, als man nämlich Brot- und Bechereucharistie durch eine ganze Mahllänge voneinander trennte, also den Brotsegen vor dem Mahl, den ausgedehnteren Bechersegen samt vorausgehenden Gebetsaufforderungsformeln nach dem Mahl sprach, die aber beide schon in der Mitte der fünfziger Jahre (in denen der Korintherbrief des Paulus geschieben ist, und einer Generation später dann im Bericht des Lk-Ev) zusammen ans Ende des Mahles gezogen und im Wortlaut (viel stärker als die jüdischen Vorbilder dieser Danksagung/„Eucharistie") parallelisiert worden waren[7]. Die spät- und nachapostolische Zeit stieß dann das Sättigungsmahl infolge der eingerissenen Mißstände beim Essen und Trinken[8] völlig ab und verlegte es auf den Abend, während die herausgelöste Eucharistie am frühen Morgen gefeiert wurde[9], die aber vermutlich sogleich mit einem Wortgottesdienst verbunden wurde, der die alten Elementarteile von Lesung, Gesang, Paränese, Fürbitte etc. nach dem Vorbild des Synagogengottesdienstes neu ordnete und überformte. Das zeigt uns zunächst ein Doppeltes:

1. Als vorbildliches Herrenvermächtnis für die Eucharistie hat die Gemeinde primär tatsächlich nur die Trias Nehmen – Danksagen – Austeilen der Gaben von Brot und Wein begriffen und sehr früh entsprechend rituell geordnet;

2. Dieses wiederholende Tun wurde dann aber sehr bald theologisch deutlicher reflektiert und so begangen, daß es der Gemeindesituation und der geistlich fruchtbaren Teilnahme am Herrenmahl maximal entsprach.

Das „Nehmen" der Gaben von Brot und Wein war nun beim Abendmahl Christi eine ganz schlichte Handlung: Alles war nämlich von den vorausgeschickten Jüngern[10] schon vorbereitet und stand am Tisch zur Verfügung, so wie es das Pascharitual (die Haggada, und schon die Paschastiftung Ex 12, 1–27) vorschrieben. Natürlich vorausgesetzt, daß es sich bei diesem Mahl tatsächlich um ein Voll-Pascha mit Lamm handelte und nicht nur um ein Abschieds-Abendmahl ohne Lamm, jedoch vor dem Hintergrund von Pascha-Theologie und -Brauch mit den Deuteworten über Brot und Becher und mit einer ganz spezifischen, nämlich das den Vätern widerfahrene Heil

---

[6] Mt 26, 26–28; Mk 14, 22–24; Lk 22, 19 f; 1 Kor 11, 23–25.
[7] Vgl. 1 Kor 11, 23–26; Mt, Mk und Lk setzen diesen Brauch schlicht voraus, wenn auch Lk 22, 20 das „nach dem Mahle" noch ausdrücklich erwähnt.
[8] Parteilichkeit und Spaltung, reichlicher Weingenuß; vgl. 1 Kor 11, 18–22.
[9] *Plinius d. J.*, Ep. 10, 96; um 111/113.
[10] Mt 26, 17–19; Mk 14, 12–16; Lk 22, 7–13.

repräsentierenden, also „sakramental vergegenwärtigenden" Bedeutung. Ferner ist auch zu bedenken, daß bei einem Pascha eigentlich nicht Brot und Wein im Vordergrund standen, sondern das Lamm, das am Nachmittag vor dem Pascha vom Hausvater oder seinem Stellvertreter auf dem Tempelplatz dem Leviten „hingegeben" war, der es dann kultisch schlachtete und das Blut vor dem Brandopferaltar „vergoß". Für den Juden war und ist primär entscheidend der Genuß des Lammes; und auch nur ein olivengroßes Stück davon macht ihn des ganzen und immerwährenden Paschasegens teilhaftig. Brot und Wein waren und sind dagegen sekundär, mehr allegorische als symbolische Mahlelemente, die freilich das Geschehen deutlich und eindrucksvoll als Auszugs- und Rettungsmahl unterstrichen: Die ungewöhnlichen ungesäuerten Brotfladen oder Mazzot waren ja längst nicht mehr das Brot des landsässigen Bauern oder Fellachen, sondern das altertümlichere der wandernden Hirten und Nomaden, „Tränenbrot", „Brot der Trübsal". Der Wein des Pascha hingegen war gar keine Besonderheit, es war der völlig normale eines Festmahles, wenn in ihm auch — etwa im Kontrast zum Tränenbrot — im Verlauf der Erzählung des Hausvaters von Auszug, Rettung und Landnahme stärker die Freude über Gottes Heilstaten zum Ausdruck kam. Wenn der Hausvater beim Preisgebet über Brot und Becher diese zwar eine Handbreit über die Tischplatte emporhob, so unterschied sich das jedoch kaum vom Tischgebet beim täglichen Mahl (mit dem Brotsegen vorher und dem Bechersegen am Ende), war also kaum ein Opfergestus, wenn auch nicht ohne merkliche religiöse Bedeutung und emphatische Betonung des Segenswortes. Wir müssen bedenken, daß erst Christi Deklaration des alten Tränenbrotes als seines „hingegebenen Leibes" (Lk 22, 19; 1 Kor 11, 24) und des Weines als seines sühnend „vergossenen Blutes" (Mt 26, 28; Mk 14, 24; Lk 22, 20) das entscheidend Neue, das „unterscheidend Christliche" war, die eigentliche Stiftung des Herrenvermächtnisses. Erst für die christliche Gemeinde wurden die lediglich allegoristischen Brot- und Weingestalten zu Realsymbolen des unter diesen neu gestifteten Zeichen (des „hingegebenen" Leibes und „vergossenen" Blutes) gegenwärtigen und in der völligen Selbsthingabe an den Vater „geopferten" Herrn. Das Lamm konnte dagegen dann leicht eliminiert werden, Christus selbst war ja nunmehr „unser geschlachtetes Osterlamm" (1 Kor 5, 7).

So unprätentiös wie Christi „Nehmen" von Brot und Wein dürfen wir uns auch diesen Gestus noch beim eucharistischen Mahl in der Urgemeinde vorstellen: Eine besondere Symbolik wird man anfangs sicher nicht darin gesehen haben, zumal ja sowohl beim Sättigungsmahl wie beim damit verbundenen „Herrenmahl" das gleiche Brot und der gleiche Wein genommen wurden, die dazu noch Gemeineigentum (wenigstens für Jerusalem) der Gemeinde waren[11]. Doch ist immerhin wichtig, daß dieses Gemeindeeigentum aber vorher von den einzelnen zusammengebracht worden war: „Alle, die gläubig geworden waren, ... hatten alles gemeinsam. Sie verkauften Hab und Gut und teilten davon allen mit, jedem wie er es nötig hatte"[12]. So spiegelte sich im ganzen Gemeindemahl, in der Agape sowohl wie in der Eucharistie, die Selbstlosigkeit und caritative Bruderliebe jedes einzelnen. Man hat, gerade im Anfang, somit alle drei, vom Vaticanum II nun wieder besonders herausgestellten Wesensäußerungen kirchlichen Lebens in einer einzigen solchen Versammlung zugleich zum Ausdruck bringen wollen: Koinonia, Kerygma und Eucharistia; also zugleich den Liebesdienst der Armenbetreuung in einem Sättigungsmahl, sodann unter diesem Mahl (oder dann in einem zugewachsenen Wortgottesdienst) die verkündigende Schriftlesung und schließlich die liturgische Heilszuwendung im Genuß der eucharistischen Gaben. So oder ähnlich waren die Verhältnisse sicher auch in den meisten jungen Missionsgemeinden mit ihren Abendveranstaltungen aus Mahl und Eucharistie (vgl. 1 Kor 11, 17), wenn sich auch gelegentlich menschliche Schwächen und Unzulänglichkeiten zeigten. Brot

[11] Vgl. Apg 2, 14; 4, 32.
[12] Apg 2, 44 f; vgl. auch Apg 5, 1—11.

und Wein zur Eucharistie standen auch dort ebenso bereit wie die anderen Speisen; man nahm ganz einfach davon und feierte Eucharistie.

II. Die Gabenprozession der kirchlichen Frühzeit

Die Situation änderte sich aber allmählich, als man die vielen Mahltische ausräumte, das gemeindliche Sättigungsmahl auf den Abend verlegte und sich am frühen Morgen zu Wortgottesdienst und Eucharistie versammelte. Justinus Martyr berichtet (I Apol 67, 6) um 150 im Zusammenhang mit der Sonntagseucharistie: „Die Reichen aber und diejenigen, die es wollen, geben jeder nach ihrem Gutdünken, und das Eingesammelte wird beim Vorsteher hinterlegt. Dieser kommt damit den Waisen und Witwen zu Hilfe, aber auch denen, die wegen Krankheit oder aus einem anderen Grunde Not leiden, den Gefangenen und den durchreisenden Fremden, so daß er so zum Fürsorger aller Armen wird". Über den Zeitpunkt dieser Kollekte ist nichts Ausdrückliches gesagt; es könnte nach dem Zusammenhang auch eventuell am Ende der Feier gewesen sein. Doch ist von einer eigenen Gabendarbringung von Brot und Mischwein an den Vorsteher nach der Verlesung der „Denkwürdigkeiten der Apostel und der Schriften der Propheten", der Predigt und dem Gemeindegebet, aber noch vor dem Hochgebet die Rede (I Apol 67, 3–5). Ob beide Spenden nun stets in einem einzigen Opfergang erfolgten, also nach dem Wortgottesdienst und vor der Bereitstellung der eucharistischen Materie, ist nicht absolut sicher auszumachen, aber doch wahrscheinlich. Jedenfalls ist in beiden die gleiche Intention am Werk: Man gibt von dem, was man zum eigenen Lebensunterhalt selbst gut gebrauchen könnte, aus Liebe zu Gott und den Nächsten her für die Bedürfnisse der Gemeinde, also für die Eucharistie sowohl wie für die Armen; die reichliche Spende ist Ausdruck der persönlichen Gesinnung der Selbstentäußerung und -hingabe um Christi willen. Daß eine solche geistige Haltung konstitutiv ist für eine fruchtbare Teilnahme an der Eucharistie, versteht sich von selbst. Der hl. Paulus schreibt: „Angesichts des Erbarmens Gottes ermahne ich euch, meine Brüder, euch selbst als lebendiges und heiliges Opfer darzubringen, das Gott gefällt; das ist der wahre, euch angemessene Gottesdienst" (Röm 12, 1). Es ist zwar unbeweisbar, daß Paulus hier speziell solche Gabenopfer bei der Eucharistie im Auge hatte, doch sind sie andererseits kaum auszuschließen. Was im Gabenopfer spontan oder rituell geschah, war eben sichtbarer Ausdruck dieser Grundgesinnung der Selbstdarbringung.

Wichtig war nun in dieser Entwicklung: Was der Vorsteher zu Beginn der Eucharistie in die Hände nahm, war nicht mehr allein die materielle Voraussetzung für die Gaben der Eucharistie, sondern war schon vorher (seitens der Gemeinde) mit einer neuen Bedeutung befrachtet worden. Die Gaben vertraten in gewisser Weise die Darbringenden, stellten sie dar. Diese Bedeutung war keineswegs willkürlich, sondern nach Lage der Dinge geradezu selbstverständlich und spirituell legitim. Die Gaben allein waren zwar noch nicht die Gemeinde selbst, ihre Selbsthingabe mußte notwendig im Alltag noch darüber hinausgehen, vor allem in der Dimension eines täglichen Lebens aus dem Glauben; aber dieser ausdrückliche Bezug zum Opfer der Messe war völlig angemessen und gerechtfertigt und fand in der Gabenbereitung nunmehr einen sinnenfälligen Ausdruck. Er war außerdem nicht der einzige unter der Messe: Schon Justinus M. betont (a. a. O.) das Hinhören auf die Ankunft des Herrn im Wort und vor allem das Genießen der eucharistischen Speisen als Eingehen in den eigentlichen theologischen Sinn der Gemeindeversammlung, aber der Opfergang erschien nun (neben der symmetrischen Gegenbewegung bei der Kommunion) als augenfälliger Selbstausdruck der Teilnehmer. Th. Klauser betont zu Recht: In den Gaben „drückte sich der Wille des einzelnen Gläubigen greifbar aus, am Opfer selbst aktiv und gebend teilzunehmen ... Der Umstand, daß die Oblationen im Zeitalter der Naturalwirtschaft Erzeugnisse der eigenen Handarbeit waren, war geeignet, die Symbolik der Opfergabe

immer wieder ins Bewußtsein des einzelnen zu heben: Er gab in der Opfergabe etwas von seinem Hab und Gut, von den Grundlagen seiner Existenz und darin — stellvertretend — sich selbst"[13]. Ebenso äußert sich J. Pascher: „Der Opfergang ist eine besondere Form, in der die Gläubigen in das Opfergeschehen eintreten und zu Mitfeiernden werden"[14].

Es ist nicht möglich, an dieser Stelle die ganze Geschichte des Opferganges auszuführen. Es mag genügen, darauf hinzuweisen, daß er von der Intention her schon bei Clemens Romanus[15] und in der Didache [16] vorbereitet ist, um dann seit Hippolyt und Cyprian und vollends seit dem 4. Jh. geradezu zur Regel zu werden[17]. Andererseits ist aber auch nicht zu verkennen, daß die Gabendarbringung zu allen Zeiten der spirituellen Füllung bedurfte, um nicht zur bloßen Äußerlichkeit ritualisiert zu werden. Diese Gefahr teilt die Gabendarbringung der Messe mit den paganen und atl Opfern: Der Mensch löst eine Gabe gleichsam von sich ab, „stellt die Gottheit zufrieden" und müht sich nicht weiter darum, daß dieses Hingeben existentieller Ausdruck seiner eigentlichen und lebendigen Gesinnung ist. Schon Irenäus[18] mahnt, daß die Gabe „in Reinheit und Unschuld, mit fester Zuversicht und glühender Liebe" dargebracht wird. Augustinus[19] legt dar, wie in der inneren Hingabe an Gott das Wesen jedes Opfers bestehe; das eigentliche Opfer ist der Mensch, der der Welt stirbt und für Gott lebt. Die Messe ist das sacramentum cottidianum, die sakramentale Darstellung des Kreuzesopfers; Christus hat das Opfer der Kirche dazu bestimmt, daß sie, als Leib des Hauptes Christus, lerne, sich selbst durch ihn darzubringen[20]. Gregor der Große[21] erhebt die Forderung: Wir müssen im Leben nachbilden, was wir in der Messe tun (imitare quod agimus); denn nur dann wird Gott wahrhaft das Opfer der Kirche dargebracht, wenn wir uns selber zum Opfer gemacht haben. Noch in karolingischer Zeit rechnet Walafried Strabo[22] das Offerre der Messe zu den vorzüglichsten Möglichkeiten, Anteil am Opfer zu gewinnen, doch nicht schon dadurch, daß man nur eine Gabe auf den Altar lege, ohne sonst an der Feier teilzuhaben. Die volle Teilnahme erlange man erst als „respondens, offerens, communicans": Gläubige Antwort auf das Gehörte, Darbringungs- und Kommunionprozession sind ihm miteinander die Elemente einer ganzen tätigen Mitwirkung beim Opfer.

III. Die Opferbereitung als die spirituelle Dimension der Gabenbereitung

Das Opfergeschehen der Messe ist ein Ganzes und Unteilbares; daß es sich in Einzelakte auseinanderfaltet, hat seinen Grund in der raum-zeitlichen Situiertheit des Menschen und der psychischen Abfolge der Fakten im Geschehen. Das Opfer der Kirche und somit auch die Selbsthingabe der Gläubigen geschieht eigentlich und wesentlich im Gebet des *memores offerimus* des Hochgebets: Nur dadurch, daß in der sogen. „Anamnese", der „memoria" oder dem „Realgedächtnis" der Messe Christus unter den zum Genuß bestimmten Gestalten des Brotes als seines hingegebenen Leibes und des Weines als seines vergossenen Blutes selbst als Opfernder den „memores" (also den sein Gedächtnis Feiernden) gegenwärtig ist, können diese in seinen Hingabewillen an den Vater eintreten, also „opfern". „Denn getrennt von mir könnt ihr nichts tun"

---

[13] *Theodor Klauser*, Kleine abendländische Liturgiegeschichte, Bonn 1965, 110 f.
[14] *Joseph Pascher*, Die „Früchte" der heiligen Messe (= Christliche Existenz und Erziehung, FS J. P. Steffes, Münster 1954) 55.
[15] *Clemens*, Ad Cor. 36, 1: „Christus der Hohepriester unserer Opfergaben". BVK² 35, 49.
[16] Did 14, 1: „. . . damit euer Opfer rein sei . . ." BVK² 35, 15.
[17] *Balthasar Fischer* (= LThK 7, 1176 mit Literatur); *Joseph A. Jungmann* MS, Freiburg⁵ 1962, II, 3—34; vgl. auch *Joh. H. Emminghaus*, Die Messe. Wesen, Gestalt, Vollzug. Klosterneuburg 1976, 223 ff.
[18] *Irenäus*, Adv haer. IV, 18, 3. BVK² 4, 57. [19] *Augustinus*, De civitate Dei X, 5. PL 41, 282.
[20] Ebda. C, 20: se ipsam per ipsum discit offerre. PL 41, 298. [21] Dial. IV, 59. PL 77, 428.
[22] *Walafrid Strabo*, Libellus de exordiis et incrementis rerum ecclesiasticarum 23 (ed. Knöpfler, 63 und 70).

(Joh 15, 5): Der Hingabewille der Gemeinde würde ohne Christus nicht weiter reichen als früher bei allen menschlichen Opfern; die Annahme durch den Vater und die Heilswirksamkeit ist uns erst sicher *durch* Christus und *im* Hl. Geist. Die Gesinnung dieses Opfers wird seitens der Gemeinde nun freilich „schon" in der Opferbereitung aktuiert, die tiefste Einheit mit dem Hohenpriester Christus vermittelt aber „erst" die Kommunion. In Wirklichkeit sind aber individuelle Bereitung, Opferdeklaration der Kirche und Vereinigung mit Christus nur ein einziger Akt: das der Erhörung sichere Opfer der Messe. So gehören also Opferbereitung, -handlung und -mahl zutiefst zusammen, wenn auch jeder Akt seinen bestimmten Raum und seine Weile hat. Aber keiner dieser Akte kann auf einen „nur-funktionalen", „mechanischen" Vollzug reduziert werden: Ohne die Einheit mit Christus in der Kommunion und ebenso wenig ohne den aktuellen Willen des Eingehens in den Hingabewillen Christi in der Bereitung erlangt das Opfer nicht seine Vollgestalt für die Gemeinde. Die „Sünde" als Selbsthingabe des Menschen an die „Welt" als an die widergöttliche Instanz blockiert daher nicht nur die Kommunion, macht für sie „unwürdig", sondern blockiert schon vorher die Hingabe an Gott und alles Opfer, also alle drei „Teile" der Eucharistie miteinander.

Die *ausdrückliche* Nennung des Opfers der Gemeinde erfolgt faktisch im Hochgebet. Der Wortlaut ist im alten Kanon und in den drei neu hinzugekommenen Hochgebeten nahezu gleich. I. Hochgebet (Canon Romanus): „Darum, gütiger Vater, feiern wir, deine Diener und dein heiliges Volk, das Gedächtnis deines Sohnes, unseres Herrn Jesus Christus. Wir verkünden sein heilbringendes Leiden, seine Auferstehung von den Toten und seine glorreiche Himmelfahrt. *So bringen wir aus den Gaben,* die du uns geschenkt hast, dir, dem erhabenen Gott, *die reine, heilige und makellose Opfergabe dar:* das Brot des Lebens und den Kelch des ewigen Heiles".

Ganz ähnlich im II. Hochgebet: „Darum, gütiger Vater, feiern wir das Gedächtnis des Todes und der Auferstehung deines Sohnes *und bringen dir so das Brot des Lebens und den Kelch des Heiles dar."*

Das III. Hochgebet sagt nichts anderes: „Darum, gütiger Vater, feiern wir das Gedächtnis deines Sohnes. Wir verkünden sein heilbringendes Leiden, seine glorreiche Auferstehung und Himmelfahrt und erwarten seine Wiederkunft. *So bringen wir dir* mit Lob und Dank *dieses heilige und lebendige Opfer dar".*

Und schließlich noch das IV Hochgebet: „Darum, gütiger Vater, feiern wir das Gedächtnis unserer Erlösung. Wir verkünden den Tod deines Sohnes und sein Hinabsteigen zu den Vätern, bekennen seine Auferstehung und Himmelfahrt und erwarten sein Kommen in Herrlichkeit. *So bringen wir dir seinen Leib und sein Blut dar,* das Opfer, das dir wohlgefällt und der ganzen Welt Heil bringt".

Im völlig gleichlautenden: *Wir bringen dir dar* aller Hochgebete wird also das Opfer der Kirche ausdrücklich benannt, es entfaltet sich nur als Ganzes im Nehmen, im anamnetischen Preisen und im Genießen der Gaben, bleibt aber in sich ein Ganzes und ontologisch Gleichzeitiges. Kurz gesagt: Im memores offerimus verschränken sich so das sacrificum Christi und die oblatio der Kirche.

Es hat bei der Reform nicht an Vorschlägen gefehlt, diese Stelle des Kanons entsprechend der theologischen Bedeutung stärker hervorzuheben. Man hat es (zum Glück!) nicht getan: Die lapidare Kürze dieser Formulierung ist nicht durch Paraphrasen besser zu machen. Ist doch eine gewisse Verbalisierung und Geschwätzigkeit eine nicht zu leugnende Gefahr der gegenwärtigen Liturgiereform. Die Stelle ist im Kanon daher so geblieben und in die neuen Hochgebete auch fast wörtlich so übernommen. Die verbale Prägnanz birgt aber nun zweifellos die Gefahr in sich, daß man sie (oft gehört!) leicht überhört, da dem Wort an dieser Stelle keine Ausdruckshandlung, die ja stets der bloßen Sprache überlegen ist, zugesellt ist. Umso notwendiger ist es daher, die vorausgehende Gabenbereitung nicht bloß funktional als das mechanische Bereitstellen der Gaben zu begreifen, sondern in ihrer spirituellen

Bedeutung besser und tiefer zu erfassen. Denn dort klingt das „offerimus", „wir bringen dar", bereits auf; zwischen den beiden gleichlautenden Wendungen in der Opferbereitung und -darbringung schwingt sich somit ein großer Bogen, der beide aufs engste miteinander verzahnt. So heißt es nämlich schon bei der Bereitung des Brotes: „Gepriesen bist du, Herr, unser Gott, Schöpfer der Welt. Du schenkst uns das Brot, die Frucht der Erde und der menschlichen Arbeit. *Wir bringen (offerimus)* dieses Brot vor dein Angesicht, damit es uns das Brot des Lebens werde". Und parallel beim Kelch: „Gepriesen bist du, Herr, unser Gott, Schöpfer der Welt. Du schenkst uns den Wein, die Frucht des Weinstocks und der menschlichen Arbeit. *Wir bringen (offerimus)* diesen Kelch vor dein Angesicht, damit er uns der Kelch des Heiles werde".

In der gegenwärtigen Praxis werden diese Begleitgebete bei uns meist still verrichtet. Das ist nicht unbedingt zu tadeln: Nach der Fülle von Worten im Wortgottesdienst und in der Predigt und vor dem wiederum laut vorgetragenen Hochgebet ist diese Weile der Stille sicher eine geistliche Wohltat. Es ist zu bedenken, daß die Stille ja nicht einfach eine Pause ist, sondern daß die Allgemeine Einleitung (Nr. 23) sie ausdrücklich als „Element der Feier" (tamquam pars celebrationis) bezeichnet und im Schweigen oft spirituell viel mehr zu geschehen vermag als im Reden, wenn es kein „leeres", sondern ein „gefülltes Schweigen" ist. Es wäre also ein grobes Mißverständnis, die beiden Gebete als minder wichtig für den Vollzug der Feier zu betrachten; ohne sie käme ein Kernanliegen der Meßfeier nur undeutlich und geradezu unvorbereitet zum Ausdruck. Etwas so Wesentliches verlangt die innere Bereitung, womöglich nicht nur im Wort, sondern auch in einer passenden Ausdruckshandlung, die — wie gesagt — jenem an Ausdruckskraft stets emotional und affektiv überlegen ist. Zugegeben: Nicht einmal die kurze Weile in der Meßfeier wird dazu ausreichen, wenn schon die Eucharistie „Mitte und Höhepunkt des ganzen christlichen *Lebens* und der christlichen *Gemeinde*"[23] ist, „Wurzel und Angelpunkt der christlichen *Gemeinde*"[24], „der Gipfel, dem das Tun der Kirche zustrebt und zugleich Quelle, aus der all ihre Kraft strömt"[25]. Die Messe gehört also integriert ins gesamte Leben der Gemeinde und des einzelnen, wo sie allein Quelle, Angelpunkt, Mitte und Gipfel sein kann. In sich selbst isoliert, wäre sie geistlich ohne Voraussetzung. Es muß daher dringende und drängende Aufgabe der Verkündigung sein, die Meß-Spiritualität des Gottesvolkes so zu vertiefen, daß jedem deutlich im Bewußtsein steht, was die Gaben- und Opferbereitung innerhalb des Gesamts der Messe bedeutet, ohne daß es bei jeder Feier wieder umfänglich neu gesagt werden müßte. Selbstverständliches muß ja nicht immer im Vollzug neu benannt werden, wenn nur sonst dafür gesorgt ist, daß es selbstverständlich ist und im Alltag gelebt wird[26]. Das ist aber der Auftrag der Gesamtpastoral, nicht der von Meßtexten allein! Insofern kann die Stille unter der Gabenbereitung sogar förderlich sein.

Es wäre nun zu fragen, was pastoral geschehen könnte und müßte, um die nur funktionale „Gabenbereitung" spirituell als „Opferbereitung" tatsächlich lebendig und erlebbar zu machen. Denn das ist zweifellos ein Kernpunkt der ganzen heutigen Meß- und Liturgieerziehung. Erweist es sich doch zunehmend, daß die „Dressur" zur tätigen Teilnahme Drusch auf leeres Stroh ist, wenn die Gemeinde lediglich dazu verhalten wird, häufiger etwas zu tun oder zu sagen oder zu singen als früher! Ziel muß es sein, daß die „ganze Feier so gestaltet wird, daß sie zur bewußten, tätigen und

---

[23] Vat. II. Bischofsdekret Nr. 30. [24] Vat. II. Priesterdekret Nr. 6.

[25] Vat. II. Liturgiekonstitution Nr. 10.

[26] Zum Ganzen vgl. *Joseph A. Jungmann*, Messe im Gottesvolk. Ein nachkonziliarer Durchblick durch Missarum Sollemnia. Freiburg 1970, 7—24; *ders.*, Die Gebete zur Gabenbereitung (= LJ 23/1973, 186—203).

vollen Teilnahme der Gläubigen führt, einer Teilnahme, die Leib und Seele umfaßt und von Glaube, Hoffnung und Liebe getragen ist"[27].

Diese Aufgabe muß zunächst die Verkündigung leisten, außerhalb und innerhalb der Meßfeier. Das ist die Glaubensverkündigung schlechthin. Wir müssen zur Kenntnis nehmen, daß in einer Volkskirche die Glaubensentscheidung in der Kindertaufe gewissermaßen vorweggenommen scheint, allerdings mit der logischen Konsequenz, daß das Taufkatechumenat dann lebenslang nachzuholen ist, soll Kirchlichkeit nicht zu einem „Christsein ohne Entscheidung" degenerieren. Der Glaube ist zwar, von Gott her, „eingegossene" oder „übernatürliche" Tugend, ein Ganzes, von Gott frei geschenkt und nur ein anderes Wort für das Gnadenleben selbst. Aber der Glaube ist auch, vom Menschen her, lebenslanger Lernprozeß[28]. Lernprozeß nicht als Häufung von auswendig gelernten Katechismuswahrheiten, sondern als organisches geistiges Wachstum, als Erwerb von Erfahrungen, die zur Lebenshilfe im Glauben werden. Der Sinn von Volkssprachlichkeit in der Liturgie, von vermehrter Lesung der Schrift und der strengen Verpflichtung zur Predigt innerhalb der Messe an Sonn- und Feiertagen bezweckt doch, dem heutigen Menschen vom konkreten Zeitbewußtsein her assimilierbare neue Mitteilungen zu machen über seinen Glauben, der ihm in letzter Instanz hilft, sich von Gottes unverbrüchlicher Treue angenommen zu wissen; von der Hoffnung als dem Überstieg zu Gott als den Vollender über alle menschliche Unzulänglichkeit hinaus und zur Freude an der Zukunft und an ganz neu geschenkten Möglichkeiten; von der Liebe Gottes, die den Menschen ermächtigt, mit dem Mitmenschen und Bruder zu überzeugenden Ausdrucksformen der Kirchlichkeit und Solidarität vorzustoßen, auch außerhalb und schon vor dem Kirchenraum. Vermutlich wird man dem modernen Menschen das Brot vom Tisch des Wortes in neuer Weise reichen und brechen müssen, wenn schon so fundamentale Begriffe wie „heiligmachende Gnade" ihm nahezu zu Leerformeln geworden sind, die ihn kaum mehr treffen und betreffen. Denn erst dann, wenn sich jemand auf die Verkündigung und Gott bewußt eingelassen hat, wird man ihn ermutigen können, sich Gott hinzugeben. Der Weg ist kaum abkürzbar.

Die Selbsthingabe bedarf stets der sinnenfälligen Mittel, sie geschieht nicht unmittelbar, „rein geistig". Das Verschenken seiner selbst geschieht unter Menschen immer in konkludenten Zeichen, schon natürlicherweise. Kameraden, Freunde, Eheleute verschenken sich aneinander im Bedeutungshaften. Auch die Liebe zu Gott erweist sich ja in der (damit geradezu identischen) Liebe zum Nächsten. Der Opfergang der Gemeinde war von allem Anfang an Geste der Caritas, um damit letztlich Gott zu meinen. Es wäre sicher gut, wieder einen solchen Opfergang zu pflegen und stets neu zu stimulieren. Allerdings befinden wir uns da vielfach in der Situation der Urgemeinde, wo das „Nehmen" des zur Eucharistie bestimmten Brotes bereits das des lange vorher beigesteuerten bedeutete und nicht als zeichenhafte aktuelle Hingabe empfunden wurde: Unser Kirchenvolk zahlt ja auch Kirchenbeitrag oder -steuer und delegiert damit den Pfarrer zur Beschaffung des Notwendigen für Sonntagsfeier und Bedürfnisse der Gemeinde. Wahrscheinlich bedarf es der Gedankenanstöße und Anregungen, speziell bei besonderen Anlässen oder in speziellen Not- und Katastrophensituationen oder bei brennenden Problemen der Weltkirche oder der Menschheit, damit die Selbsthingabe im Zeichen ihren Ausdruck findet oder doch lebendig im Bewußtsein steht. Man wird das aber kaum allsonntäglich stereotyp wieder tun können. Doch sollte das Bewußtsein der notwendigen Einbindung der Caritas (als Selbstvollzug der Kirche) in den Gottesdienst lebendig erhalten bleiben, wie ja auch die Verkündigung in der Liturgie ihren unaufgebbaren Platz hat. Die Trias Verkündi-

---

[27] Allgemeine Einleitung des Meßbuches, Nr. 3.

[28] *Rudolf Ruppert*, Lebendige Liturgie — ein Lernprozeß der ganzen Gemeinde. Überlegungen zur Praxis der liturgischen Erwachsenenbildung. Frankfurt 1975.

gung — Diakonie — Liturgie muß in der Gemeindeversammlung, beim Zusammenkommen im Namen Jesu, zum Ausdruck kommen. Ganz besondere Bedeutung könnte das eventuell haben bei Jugend- und Kindergottesdiensten, wenn die Geste des Hergebens von Eigenem für andere sinnenfälligen Ausdruck bekommen kann: Konkrete Opfer für die dritte Welt, für Lepradörfer, Hungernde; Hergabe von Kleidung oder Spielzeug oder Spardoseninhalt beim Opfergang von Kindern oder Erstkommunikanten etc. Die Bildung des Menschen zur Hingabe an Gott bedarf des erfahrbaren natürlichen Fundaments. Ich verwirkliche die Gottesliebe außerdem nicht nur in der Nächstenliebe, ich „lerne" sie auch dort.

So bedarf auch der vielerorts übliche rituelle sonntägliche Opfergang, in dem die Ministranten oder Mitglieder der Gemeinde Brot und Wein zu Beginn der Eucharistie aus dem Kirchenraum zum Altar tragen, unbedingt einer Verlebendigung: Geschieht nämlich die Herbeibringung der Gaben grundsätzlich schon als Symbol, so ist die ritualisierte Form oftmals nur noch „Symbol dieses Symbols", also fast nichts mehr. Dieser Gabengang könnte aber eine gute Ausdruckshandlung sein, wenn er tatsächlich von der Gemeinde getragen wäre. Auch der Brauch, daß jeder zur Messe Kommende und Kommunizierende am Eingang der Kirche das Hostienbrot (etwa aus einem Gefäß, mittels einer kleinen Schaufel oder Zange) in die Meßpyxis oder auf eine große Patene legt, die dann zu gegebener Zeit zum Altar getragen wird, kann leicht nur als die rein praktische Maßnahme mißverstanden werden, daß der Priester nur die akkurat genaue Zahl von nötigen Hostien in der Messe konsekriere. Könnte man (eventuell) neben der Pyxis das Körbchen für das Geldopfer aufstellen, ohne daß der peinliche Eindruck entsteht, man „kaufe" die eingelegte Hostie? Das Geldopfer könnte so (ganz im Sinne der schon angeführten Weisung der Allg. Einl. des Meßbuchs) deutlicher seinen rechten Bezug bekommen. Könnte nicht auch, besonders bei einem kleineren Kreis von die Messe Feiernden, der Geber eines Meßstipendiums zugleich auch der Herbeibringer der Opfermaterie sein? Für den konkreten Fall wären sicher viele Möglichkeiten offen, den Symbolgestus lebendig zu gestalten.

Aufgabe der Liturgiereform ist es zweifellos zunächst und vor allem, die *tätige* Teilnahme des Gottesvolkes an seiner Meßfeier zu ermöglichen. Alle praxis ohne theoria ist aber dauernd in Gefahr, zum Leerlauf zu werden. Der angeführte Artikel 3 der Allg. Einl. des Meßbuchs verlangt daher außer der tätigen Teilnahme auch die *bewußte*, die *ganzmenschliche* mit Leib und Seele und vor allem die aus *Glaube, Hoffnung und Liebe*. Nur wenn wir diese fundamentalen Erfordernisse der „Tätigkeit" im Auge behalten, kann die Liturgiereform gelingen.

Firma Karl Michelic

Bauspenglerei, Turmdeckung, Kupferarbeiten

4020 Linz-Kleinmünchen, Straßlandweg 23, Tel. 45 1 75

HUBERT MÜLLER

Von der Seelsorgehilfe zum pastoralen Dienst

Die Stellung der Seelsorgehelferin/Gemeindereferentin in kirchenrechtlicher Sicht*

Die Frage nach der kirchenrechtlichen Stellung der „Seelsorgehelferin" — diese traditionelle Bezeichnung wird zunächst bewußt verwendet — ist durch die Entwicklung der kirchlichen Berufe während der letzten 10 Jahre aktuell und dringlich geworden. Ein halbes Jahrhundert hindurch hat die Seelsorgehelferin als hauptberufliche Mitarbeiterin der Amtsträger in der Gemeinde — vor allem in der Diaspora und der Großstadt — allgemeine Anerkennung gefunden und ihre nicht ohne anfängliche Schwierigkeiten gewonnene berufliche Position behauptet[1]. Seit einigen Jahren nun ist das Gefüge der kirchlichen Dienste und Ämter in Bewegung geraten, von der die Stellung der bisherigen Seelsorgehelferin nicht unberührt bleiben kann. Infolge wachsenden Priestermangels ist ein verstärkter Einsatz von Laien notwendig geworden, für die neue Zugangswege zum pastoralen Dienst eröffnet sind[2].

In allen deutschsprachigen Ländern hat die Zahl der Abiturientinnen und Abiturienten beträchtlich zugenommen, die ein Hochschulstudium absolvieren mit dem Ziel, als Laientheologen einen kirchlichen Beruf zu ergreifen[3]. Zum gleichen Ziel führen auch die seit einigen Jahren bestehenden Fachhochschulen mit graduiertem religionspädagogischem Abschluß. Für Kandidaten, deren Eignung für den pastoralen Dienst auf Grund einer Tätigkeit im kirchlichen Bereich bereits erwiesen ist, soll künftig eine praxisbegleitende Ausbildung etwa in Form eines theologischen Fernkurses genügen. Hinzu kommt die vom II. Vatikanum ermöglichte Wiedereinführung des Diakonats als eines eigenständigen Amtes[4], der in Deutschland anders als in der Schweiz amtlicherseits in besonderer Weise gefördert und teilweise als Sammelbecken für alle unmittelbaren und dauerhaften Heilsdienste in der Kirche betrachtet wird[5]. Diskutiert und zum Teil auch angestrebt wird schließlich die Zulassung auch der Frau zum Diakonat[6] und sogar zum Presbyterat[7].

Es liegt auf der Hand, daß diese Situation, die auch eine stärkere Auffächerung der pastoralen Aufgaben in Gang gebracht hat, die Frage nach dem spezifischen Platz der bisherigen Seelsorgehelferin im veränderten Ämtergefüge der Kirche aufwirft. Für eine solche Standortbestimmung spielt der kirchenrechtliche Aspekt, der im Folgenden darzustellen ist, keine unerhebliche Rolle. Die Bestimmungen, die unter kirchenrechtlicher Rücksicht das Berufsbild bisher geprägt haben, und die Überlegungen zu einer Fortentwicklung der diesbezüglichen Rechtsnormen sind aber nur verständlich, wenn der ekklesiologische Zusammenhang gesehen und beachtet wird. Eine rein positivistische Betrachtungsweise, die theologische Vorgegebenheiten außer acht ließe, kann gesetzlichen Regelungen und Institutionen in der Kirche nicht gerecht werden.

---

* Der Beitrag geht in seiner Anlage und Konzeption auf ein Referat zurück, das am 6. 5. 1975 auf der Konferenz der Diözesanreferentinnen für Gemeindereferentinnen (Seelsorgehelferinnen) und Katechetinnen in der Katholischen Akademie Hamburg gehalten wurde.

[1] Vgl. die Festschrift 50 Jahre pastoraler Frauenberuf: Am Anfang war eine Idee, hg. von der Berufsgemeinschaft kath. Frauen im pastoralen Dienst e. V., Frankfurt/M. 1976. Die Behauptung der deutschen Synode: „Die haupt- und nebenberufliche Mitarbeit von Laien im pastoralen Dienst der Gemeinde hat sich erst in jüngster Zeit herausgebildet ..." (SYNODE 1/1976/10) übersieht total die bereits Jahrzehnte währende Tätigkeit der Seelsorgehelferinnen!

[2] Vgl. SYNODE 1/1976/11.

[3] *L. Karrer*, Laientheologen in pastoralen Berufen, Mainz 1974; *F. Klostermann*, Laientheologen und Laientheologinnen in kirchlichen Berufen: Diakonia 7 (1976) 44—49.

[4] Vgl. *P. Hünermann*, Diakonat — Ein Beitrag zur Erneuerung des kirchlichen Amtes?: Dokumentation XP 9 (1974) Heft 1, 5—62.

[5] Vgl. HerKorr 29 (1975) 540.

[6] SYNODE 7/1973/37—50; *C. Vagaggini*, L'ordinazione delle diaconesse nella tradizione greca e bizantina: OrChrP 40 (1974) 145—189; *B. Weiss*, Zum Diakonat der Frau: TThZ 84 (1975) 14—27; SYNODE 1/1976/13 und 23.

[7] *I. Raming*, Der Ausschluß der Frau vom priesterlichen Amt, Köln-Wien 1973.

I. Theologische Ortsbestimmung

1. Vorkonziliares Kirchenverständnis

Das theologische Verständnis des Berufes der „Seelsorgehelferin" ist eingebettet in das Verständnis, das die jeweilige Epoche von der Kirche hat. Der Ursprung dieses Berufes liegt in der Zeit unmittelbar nach dem ersten Weltkrieg, in der das Selbstverständnis der Kirche von zwei unterschiedlichen Faktoren bestimmt war. Auf der einen Seite haben die im 11. Jh. in der gregorianischen Reform anhebende Klerikalisierung und Zentralisierung der Kirche ihren juristischen Höhepunkt und Abschluß gefunden im Kirchlichen Gesetzbuch des Jahres 1917/18, das auf die Organisation und den Vollzug des Heilsauftrages der Kirche einen starken Einfluß ausgeübt hat. In ihm spiegelt sich das seit dem 12. Jh. dominierende, einseitig hierarchische Kirchenbild. Kirche wird vorwiegend von ihrem Gipfel bestimmt. Der Hl. Geist erscheint außer im Bereich einer intimen, privaten Spiritualität des einzelnen nur als Garant für die Unfehlbarkeit der Hierarchie, mit der die Kirche so gut wie identisch ist. Alles, was in der Kirche geschieht, wird dem Klerus verdankt, von ihm bestimmt und geleitet[8]. Die Einschätzung der Laien wird an diesem Maßstab gemessen. Auf die Frage: „Was ist das Gebiet der Laien?" antwortet Talbot: „Zu jagen, zu schießen, sich zu unterhalten. Diese Dinge verstehen sie, aber sich in kirchliche Angelegenheiten zu mischen haben sie gar kein Recht"[9].

Gegen diesen einseitig hierarchisch-juridischen Kirchenbegriff entsteht etwa zur gleichen Zeit eine massive Reaktion, die durch die Theologie des 19. Jh. vorbereitet ist und die sich nach dem ersten Weltkrieg durchzusetzen beginnt. Sie läßt sich schlagwortartig kennzeichnen durch Begriffe wie liturgische Bewegung, Bibelbewegung, ökumenische Bewegung, Laienapostolat usw. So positiv, großartig und notwendig dieser Aufbruch war und so zukunftsträchtig er werden sollte, so begrenzt und eng waren zunächst die Möglichkeiten, die mit ihm gegeben waren. Dies gilt es ins Auge zu fassen, um den Beruf der Seelsorgehelferin, der im Zusammenhang mit dieser *Bewegung* entsteht, theologisch zu begreifen. Der Beruf durchlebt sein Anfangsstadium neben einem weiterbestehenden, ausgesprochen legitimistischen Verständnis des kirchlichen Amtes, d. h. die Konzeption des Amtes ist stark von äußerlichem Legitimitätsdenken geprägt. Der Amtsträger wird individualistisch als unmittelbarer und einziger Mittler zwischen Gott und den Menschen verstanden. Seine Vermittlung ist mit rechtlichen Kategorien überprüfbar, formal-juridisch abgesichert.

So schreibt Pius XI. in seiner Enzyklika „Ad catholici sacerdotii" vom 20. 12. 1935: „Der Priester . . . ist der ordentliche Ausspender fast aller Sakramente, die da sind die Kanäle, durch welche die Gnade des Erlösers zum Heile der Menschheit uns zufließt. Fast bei jedem entscheidungsvollen Schritt seines Erdenweges findet der Christ an seiner Seite den Priester, bereit, ihm mit der von Gott verliehenen Vollmacht jene Gnade mitzuteilen oder zu vermehren, die das übernatürliche Leben der Seele ist"[10].

Das Amtspriestertum erscheint als der ordentliche, eigentliche, um nicht zu sagen, einzige Weg, auf dem den übrigen Gliedern der Kirche das Leben im Hl. Geist zufließen kann: typisches Schema einer einseitigen vertikalen Kirchenstruktur!

Welche Rolle kommt im Rahmen dieses Kirchen- und Amtsverständnisses dem Beruf der Seelsorgehelferin zu? Wenn alle Seelsorge, wie es in der Pastoraltheologie von Franz Schubert heißt, dem von Christus gegründeten Priesterstand zukommt, der das Gottesreich weiterzubauen hat, wenn Seelsorge den geweihten Hirten der Kirche vorbehalten ist[11], bleibt den nichtordinierten Gliedern der Kirche konsequenterweise überhaupt kein Platz für eine unmittelbare berufliche Seelsorgetätigkeit. Und so wird

---

[8] *H. Fries*, Wandel des Kirchenbildes und dogmengeschichtliche Entfaltung: Mysterium Salutis IV/1, 272.
[9] Zit. bei *O. Karrer*, John Henry Newman: Hochland 40 (1947/48) 530.
[10] Heilslehre der Kirche, Freiburg/Schweiz 1953, 808 f; vgl. auch c. 682 CIC.
[11] *F. Schubert*, Theorie der Seelsorge, Graz[3] 1935.

in der Aufbruchsituation der zwanziger Jahre nicht nach neuen Trägern der Seelsorge Ausschau gehalten, nach Beteiligung der Laien am pastoralen Dienst, sondern nach einer *Hilfe* für die Hierarchie[12], die ihren pastoralen Auftrag auf Grund der Entfremdung weiter Kreise vom Leben der Kirche nicht mehr erfüllen kann. Es gilt der Slogan: „Die Seelsorger (Priester) werden allein nicht fertig, sie brauchen *Hilfe*"; oder wie Bischof Benzler von Metz es auf dem Katholikentag 1913 formuliert hat: „Die Zeit ist vorüber, wo der Geistliche allein zum Wohl der Seelen wirken kann, heute brauchen wir auch den *Beistand* der Laien". Mit anderen Worten: Laienapostolat als verlängerter Arm der Hierarchie; nicht eigenständige apostolische Tätigkeit, sondern *Hilfs*tätigkeit; nicht Seelsorge, sondern Seelsorge*hilfe;* dafür wurde zu Beginn des Jahrhunderts langsam ein Raum eröffnet. Und so hat sich die Seelsorgehelferin — der Name kommt nicht von ungefähr! — in den ersten Jahrzehnten auch selbst verstanden.

Noch 1950 schreibt M. Ruckmich, die im Jahre 1926 zusammen mit Pater W. Wiesen in Freiburg i. Br. die „Berufsgemeinschaft katholischer Gemeindehelferinnen" gegründet hatte, über den Aufgabenbereich der Seelsorgehelferin: „Kernstück, bewegende und tragende Mitte allen Tuns der Seelsorgehelferin ist ihr, als echtes Anliegen der Seelsorge vollzogener Hausbesuch bei den Gliedern der Gemeinde... Diese Hausbesuche als Mittel persönlicher christlicher Begegnung mit den Menschen, als die Möglichkeit, dem einzelnen die religiöse Verantwortung, die der Pfarrseelsorger an ihm erfüllen will, deutlich zu machen, sind der Raum, in dem die frauliche Art und Wirkweise die Seelsorge besonders werthaft *unterstützen* kann. Das erste Anliegen des Hausbesuches der Seelsorgehelferin heißt: Verbindung schaffen zwischen Pfarrer und Pfarrmitglied..."[13]

Dieses Verständnis der Seelsorgehelferin als eines verlängerten Arms der Hierarchie bei einer einseitig vertikalen Ausrichtung der Seelsorgestrukturen infolge des vorherrschend hierarchologisch bestimmten Kirchenbildes, zu dem als weitere Komponente der geschlechtsspezifische Beitrag kommt, den die Frau für eine ansonsten nur von Männern betriebene Pastoration leistet, ist für die theologische Beschreibung des Berufs der Seelsorgehelferin entscheidend. Die Seelsorgehelferin nimmt eine nur subsidiäre apostolische Funktion wahr, keine eigenständige.

2. *Weiterentwicklung im II. Vatikanum*

Das in groben Strichen skizzierte Bild der Kirche in der ersten Hälfte dieses Jh., in dem auch der Ursprung des Berufs der Seelsorgehelferin zu sehen ist, hat im II. Vatikanum eine notwendige Ergänzung, bis zu einem gewissen Grade sogar eine Korrektur erfahren. Allerdings enthält die Kirchenlehre des Konzils, gerade was die Theologie des Laientums betrifft, weiterhin zahlreiche Elemente, die an die alte Konzeption erinnern. Sowohl im 4. Kapitel der Kirchenkonstitution als auch im Dekret über das Laienapostolat finden sich Wendungen, die die Hierarchie weiterhin als Spitze der Kirche betrachten und die erst anschließend anerkennen, daß die Laien *auch* noch dazugehören[14]. Dies zeigt sich besonders dort, wo den Laien Begriffe zugestanden werden, die in früheren Theorien dem Klerus reserviert waren: Christus, der Prophet, Priester und Hirt wirkt *auch* durch die Laien. Der Dienst des Wortes und der Sakramente ist in besonderer Weise dem Klerus anvertraut; an ihm haben aber *auch* die Laien bedeutsamen Anteil. Die Kirche kann durch die Hierarchie allein ihre Funktion nicht ausüben; sie bedarf *auch* der Laien. Häufig wird betont, daß die Laien die Arbeit der Bischöfe und Presbyter *ergänzen* können.

Solche Anklänge an die frühere Position finden sich im II. Vatikanum auch in der Darstellung der verschiedenen Formen des Laienapostolates, obgleich der Begriff des Apostolates in seiner umfassenden Bedeutung gebraucht wird und auch die Laien in jener göttlichen Sendung gesehen werden, die aus der Sendung des Sohnes und des

---

[12] Zum Folgenden s. *W. Wiesen*, Die berufliche Mitarbeit der Frau in der Seelsorgehilfe, Freiburg² 1935.

[13] *M. Ruckmich*, Die berufliche Mitarbeit der Frau in der kirchlichen Seelsorge, Freiburg 1950, 42 f.

[14] Zum Folgenden s. *M. Keller*, Theologie des Laientums: Mysterium Salutis, IV/2, 401.

Geistes hervorgeht und die die Kirche in der Kraft des Geistes durch die Geschichte hindurch weiterführt. Das Konzilsdekret über das Laienapostolat unterscheidet zwischen einem persönlichen und einem gemeinschaftlichen Apostolat der Laien. Als *persönliches* Apostolat gelten das Zeugnis des gelebten Glaubens, das Bekenntnis des Glaubens im Wort, die Ausrichtung der Welt am Leben des Glaubens und die Vertretung des Seelsorgers in Notsituationen. Unter den Formen des *gemeinsamen* Apostolates werden vor allem jene Vereinigungen und Werke genannt, die wie die Katholische Aktion Ausführungsorgane der Hierarchie sind. Es folgt dann der Artikel 22 über die hauptamtlichen Laien im kirchlichen Dienst:

„Besondere Ehre und Empfehlung verdienen in der Kirche jene Laien, die, ehelos oder verheiratet, sich selbst für immer oder auf Zeit mit ihrem Fachwissen dem Dienst an der kirchlichen Institution und an deren Werken hingeben. Es gereicht ihr zur großen Freude, daß die Zahl der Laien von Tag zu Tag wächst, die den ihnen eigentümlichen Dienst den apostolischen Vereinigungen und Werken anbieten, sei es innerhalb der Grenzen ihres eigenen Volkes, sei es auf internationaler Ebene, sei es vor allem in den katholischen Gemeinschaften der Mission und der jungen Kirchen"[15].

Das theologische Verständnis der Tätigkeit dieser Gruppe in der Kirche ist so unzulänglich und so farblos, daß es nicht verwundert, wenn sich die „Seelsorgehelferin" bei der Lektüre dieses Textes möglicherweise überhaupt nicht erkennt. Es ist zwar anzuerkennen, daß das letzte Konzil die Laien nicht nur als Lückenbüßer und Helfer des Klerus anspricht, sondern auch einen weitgehend eigenen Zuständigkeitsbereich für sie sucht und diesen vornehmlich in Aufgaben der zeitlich-weltlichen Ordnung findet; es ist aber nicht zu übersehen, daß das Laienapostolat, sobald es um innerkirchliche, gemeindliche Aktivitäten geht, wieder ausschließlich und grundsätzlich von der Hierarchie her konzipiert ist. Außer jenem Apostolat, „das schlechthin alle Christgläubigen angeht, können die Laien darüber hinaus in verschiedener Weise zu unmittelbarer Mitarbeit mit dem Apostolat der Hierarchie berufen werden ... Außerdem haben sie die Befähigung dazu, von der Hierarchie zu gewissen kirchlichen Ämtern herangezogen zu werden, die geistlichen Zielen dienen"[16].

Neben dieser eher traditionellen Konzeption findet sich im Zweiten Vatikanischen Konzil jedoch auch ein Neuansatz, der dazu berechtigt, von einer ekklesiologischen Wende zu sprechen. Der Neuansatz kommt im Aufbau der Kirchenkonstitution schon äußerlich dadurch zum Ausdruck, daß der Gliederung der Kirche in Hierarchie und Laien das allen Gliedern Gemeinsame vorgeordnet ist, nämlich daß Kirche ein Mysterium darstellt und daß Kirche Volk Gottes ist. Gerade die Darstellung der Kirche als Volk Gottes zeichnet ein Bild der Kirche, das sich nicht an irgendwelchen historischen staatlichen Modellen orientiert, sondern an der Grundurkunde des christlichen Glaubens, am Neuen Testament. Am augenfälligsten ist dieser Neuansatz im Artikel 12 der Kirchenkonstitution zu erkennen:

„Derselbe Heilige Geist heiligt außerdem nicht nur das Gottesvolk durch die Sakramente und die Dienstleistungen, er führt es nicht nur und bereichert es mit Tugenden, sondern teilt den einzelnen, wie er will, seine Gaben aus und verteilt unter den Gläubigen jeglichen Standes auch besondere Gnaden. Durch diese macht er sie geeignet und bereit, für die Erneuerung und den vollen Aufbau der Kirche verschiedene Werke und Dienste zu übernehmen gemäß dem Wort: Jedem wird der Erweis des Geistes zum Nutzen gegeben. Solche Gnadengaben, ob sie nun von besonderer Leuchtkraft oder aber schlichter und allgemeiner verbreitet sind, müssen mit Dank und Trost angenommen werden, da sie den Nöten der Kirche besonders angepaßt und nützlich sind"[17].

In diesem Abschnitt erscheint Kirche als *communio*, als Gemeinschaft der durch Gottes Geist zusammgeführten und von ihm geleiteten Gläubigen, in der verschiedenartige Gnadengaben obwalten, die alle der Auferbauung des Leibes Christi dienen sollen. Mit diesen Gnadengaben oder Charismen sind nicht primär außerordentliche, sondern durchaus alltägliche Begabungen und Berufungen gemeint, und zwar in großer Ver-

---

[15] „Apostolicam actuositatem" n. 22 a.
[16] „Lumen gentium" n. 33 c.
[17] „Lumen gentium" n. 12 b.

schiedenartigkeit und großer Vielfalt. In diesem Sinne läßt sich von einer charismatischen Grundstruktur der Kirche sprechen, die auch die Amtsträger in der Kirche umgreift[18]. Gerade am Verständnis des Amtes wird die neue Sicht der Kirche als *communio* vielfältiger Gaben und Dienste deutlich.

Das II. Vatikanum charakterisiert das Amt als Sendung. Sendung ist etwas Dynamisches und nimmt eine Relation nach zwei Seiten für sich in Anspruch: Vertretung dessen, der sendet, und Dienst an dem, zu dem gesandt wird. Amt bedeutet Vertretung Christi, insofern dieser Haupt der Kirche ist, wobei Stellvertretung nicht neuplatonisch in einer übersteigerten Repräsentationsmystik mißverstanden werden darf. Der Amtsträger steht nie für sich, ist nie selbständiger Mittler zwischen Gott und den Menschen — das wäre der religionsgeschichtliche Priesterbegriff —, sondern bleibt immer Vikar dessen, der als einziger die Menschheit vertreten hat. Zweitens meint Sendung *Dienst*. Im II. Vatikanum ist „Dienst" geradezu der Name für Amt, und zwar nicht nur im aszetischen, sondern im theologischen Sinne. Die Beziehung, die im Dienst ihren Ausdruck findet, ist für das Amt nicht eine zusätzliche Qualifikation, sondern ist für das Amt schlechthin konstitutiv: Amt ist Relation[19]. Mit diesem Verständnis des kirchlichen Amtes als eines Dienstes für das Gottesvolk hat das Konzil alle Herrschaftsansprüche und alle Herrschaftsstrukturen ad absurdum geführt und die Wende zu einem neuen, vor allem an den Apostelbriefen orientierten Kirchenbild eingeleitet, das nicht in der Form einer Pyramide zu sehen ist, sondern eher, wenn man im Bild bleiben will, in konzentrischen Kreisen, die sich umeinander legen und die verschiedenen Dienste, Begabungen, Berufungen und Befähigungen versinnbilden, die alle der Auferbauung des Ganzen dienen müssen.

Es liegt auf der Hand, daß sich in diesem konziliaren Kirchenbild das theologische Verständnis der bisherigen Seelsorgehelferin wandeln muß: Nicht mehr Seelsorge*hilfe*, sondern ein eigenständiger pastoraler Dienst, dem eine eigene Berufung und Begabung inmitten des Gottesvolkes zugrunde liegt; eine eigenständige Aufgabe, die ihren Teil beiträgt zur Auferbauung der Gemeinde[20]. Diesem Verständnis sucht die neu eingeführte Berufsbezeichnung „Gemeindereferentin" Rechnung zu tragen. Bei der Beschreibung dieses Berufes in seinem Verhältnis zu anderen pastoralen Diensten, vor allem denen der geweihten Amtsträger, ist nicht zuerst nach unterscheidenden Kriterien zu suchen, sondern von der legitimen Vielfalt kirchlicher Berufungen auszugehen und zunächst das Zusammenspiel aller geistlichen Kräfte und Dienste zum Nutzen des Ganzen ins Auge zu fassen.

II. Kirchenrechtliche Stellung

1. Im Kirchlichen Gesetzbuch

Der CIC (1917/18) rechnet noch nicht mit einer beruflichen Mitarbeit von Laien im Heilsdienst der Kirche. Seelsorge — als Dienst am Wort und als Dienst am Sakrament verstanden — ist den Klerikern vorbehalten, die durch sakramentale Weihe in einen *ordo* (Diakonat, Presbyterat, Episkopat) aufgenommen[21] und durch Übertragung eines Kirchenamtes im eigentlichen Sinne oder durch spezielle Bevollmächtigung kirchenamtlich mit pastoralen Befugnissen (z. B. zur Spendung des Bußsakramentes[22] und zur

---

[18] *A. Grillmeier:* LThK Das Zweite Vatikanische Konzil I 190; *H. Heimerl,* Ist der Laienbegriff noch aktuell?: La Chiesa dopo il Concilio II/2, Milano 1972, 801.

[19] Vgl. *H. Müller,* Zum Verhältnis zwischen Episkopat und Presbyterat im Zweiten Vatikanischen Konzil, Wien 1971, 267 f; *J. Lenzenweger,* Das Priesterbild im Wandel vom Tridentinum zum Vaticanum II: Priesterbild im Wandel (FS f. A. Gruber), Linz o. J. (1972), 110—113.

[20] Vgl. „Apostolicam actuositatem" n. 25 a. Die Eigenständigkeit der Aufgabe gegenüber der der Amtsträger bei der Auferbauung des Gottesreiches hat auch Otfried Müller (Erfurt) in der Festansprache zum 25jährigen Jubiläum der Berufsgemeinschaft „Diasporaseelsorgehelferinnen im Bonifatiuswerk" am 23. 4. 1975 in Berlin hervorgehoben.

[21] Vgl. cc. 108 § 3 und 109 CIC. [22] Vgl. cc. 872 und 879 § 1 CIC.

Verkündigung des Gotteswortes[23]) ausgestattet werden. Seelsorge*hilfe* hat als eine Form des Laienapostolates zur Unterstützung des hierarchischen Apostolates erst später die Anerkennung der kirchlichen Hierarchie gefunden. Aus kirchenrechtlicher Sicht lassen sich dazu, wenn die arbeitsrechtlichen Fragen außer acht bleiben, nur wenige Angaben machen. Insofern diese apostolische Aufgabe von der zuständigen Autorität auf gewisse Dauer übertragen und insofern sie rechtmäßig zu einem geistlichen Zwecke ausgeübt wird, ist sie kanonistisch als Kirchenamt im weiteren Sinne zu charakterisieren[24]. Was dies bedeutet, erhellt aus der Feststellung, daß sie damit in der Rechtsordnung der Kirche den gleichen Rang einnimmt wie die Tätigkeit des Sakristans, Organisten, Glöckners, Totengräbers, der Kantoren, Ministranten[25] und anderer „Kirchenbediensteter aus dem Laienstand"[26]. Nach universalkirchlichem Recht obliegt bei all diesen Diensten die Anstellung dem Kirchenrektor (Pfarrer), der auch die Dienstaufsicht ausübt[27]. Der Ortsoberhirt beschränkt sich in der Regel darauf, die Eignung zu prüfen. Darüber hinaus war es bisher in Deutschland zumeist üblich, der ‚Seelsorgehelferin' jene *missio* zu erteilen, die auch für den schulischen Religionsunterricht[28] gegeben wird. Diese Rechtspraxis wirkt insofern eigentümlich, als einerseits die katechetische Tätigkeit in der Gemeinde nach universalkirchlich geltendem Recht überhaupt nicht einer oberhirtlichen Beauftragung bedarf. Der noch in Geltung befindliche c. 1333 § 1 CIC spricht dem Pfarrer die Verantwortung für die religiöse Unterweisung der Kinder in der Gemeinde zu und ermächtigt ihn, ggf. andere in der Pfarre wohnende Geistliche und auch Laien zur Mithilfe heranzuziehen[29], so daß universalkirchenrechtlich für die Glaubensunterweisung in der Gemeinde eine Intervention der bischöflichen Autorität gar nicht gefordert, sondern vielmehr die Erteilung der missio durch den Pfarrer vorgesehen ist[30]. Andererseits erstreckt sich die bisher übliche oberhirtliche Sendung nicht auf die vielfältigen anderen Aufgaben im weitgesteckten Tätigkeitsfeld des pastoralen Dienstes, so daß es eine spezifische, die gesamte pastorale Tätigkeit umfassende oberhirtliche Sendung für diesen Beruf bisher nicht gegeben hat. Daß diese Situation unter kirchenrechtlicher Rücksicht unzureichend und für die betroffene Berufsgruppe unbefriedigend ist, liegt auf der Hand.

2. Im Konzilsdekret über das Laienapostolat

Welche Möglichkeiten einer kirchenrechtlichen Aufwertung bestehen? Ein erster Hinweis ist im Dekret des II. Vatikanums über das Laienapostolat gegeben. Im 5. Kapitel, das sich mit der Einordnung des Laienapostolates in das Gesamtapostolat der Kirche und speziell mit der Zuordnung zur kirchlichen Hierarchie befaßt, heißt es: „Schließlich vertraut die Hierarchie den Laien auch gewisse Aufgaben an, die enger mit den Ämtern der Hirten verbunden sind, etwa bei der Unterweisung in der christlichen Lehre, bei gewissen liturgischen Handlungen und in der Seelsorge. Kraft dieser Sendung unterstehen dann die Laien bei der Ausübung ihres Amtes voll der höheren kirchlichen Leitung"[31]. In diesem Text ist von einer Form des Laienapostolates die

[23] Vgl. cc. 1328 und 1337 CIC.
[24] Vgl. *K. Mörsdorf*, Lehrbuch des Kirchenrechts I, München[11] 1964, 273.
[25] *K. Mörsdorf*, Die Stellung des Ministranten nach dem kanonischen Recht: AkathKR 143 (1974) 448–453.
[26] *K. Mörsdorf*, Lehrbuch des Kirchenrechts II, München[11] 1967, 325 f.
[27] Vgl. c. 1185 CIC. Nach der am 15. 9. 1974 in den bayerischen Diözesen in Kraft getretenen Dienstordnung für Gemeindeassistenten und -assistentinnen erfolgt die Anstellung dieser Berufsgruppe durch das Bischöfliche Ordinariat, das auch für Fortbildung, Stellenwechsel usw. zuständig ist. Unmittelbarer Dienstvorgesetzter ist der Pfarrer. Die oberste Dienstaufsicht liegt beim Generalvikar (AkathKR 143 (1974) 503 f).
[28] Vgl. *H. Heimerl*, Laien im Dienst der Verkündigung, Wien 1958, 77–102; *J. Lederer*, Der Religionsunterricht im bayerischen Schulrecht: Ecclesia et Ius (FS f. A. Scheuermann), München 1968, 761 ff.
[29] Vgl. *H. Flatten*, Missio canonica: Verkündigung und Glaube (FS f. F. X. Arnold), Freiburg 1958, 136.
[30] *F. Claeys-Bouuaert*, Mission canonique: DDC VI 891. [31] „Apostolicam actuositatem" n. 24 e.

Rede, unter die zweifellos auch die Tätigkeit der Gemeindereferentin fällt. Seelsorge wird ausdrücklich als ein Bereich genannt, in dem dieses Apostolat ausgeübt werden kann.

Drei Begriffe signalisieren den Fortschritt, den der Konzilstext gegenüber einer vorkonziliaren Auffassung enthält: 1. Der Text spricht nicht von Seelsorge*hilfe*, sondern von Aufgaben in der Seelsorge (cura animarum) und erkennt damit den unmittelbar pastoralen Charakter dieses Laienapostolates an[32]. 2. Es ist nicht nur sehr vage und unbestimmt von apostolischer Tätigkeit der Laien die Rede, sondern diese Form des Laienapostolates wird ausdrücklich Amt (munus) genannt. „Munus ist der allgemeinste ämterrechtliche Begriff"[33]. 3. Die Übertragung dieses Amtes schließlich bezeichnet das Konzilsdekret als Sendung (missio)[34]. In früheren Entwürfen hatte es sogar *missio canonica* geheißen[35]. Das Konzil wollte aber nicht in kanonistische Kontroversen bezüglich der Möglichkeit von Jurisdiktion für Laien eintreten[36] und entschied sich deshalb für die allgemeinere Bezeichnung *missio*, die für nähere juristische Festlegungen offen ist. „Aus der ganzen Textgeschichte ergibt sich eindeutig, daß hier nicht nur an akthafte Übertragungen von gewissen Aufgaben zu denken ist, sondern auch an richtige Ämter, die zwar zunächst in den Kompetenzbereich der Hierarchie fallen, zu deren Ausübung aber keine kirchliche Weihe- oder Leitungsgewalt göttlichen Rechtes erforderlich ist und die darum auch Laien übertragen werden können, ohne daß diese dadurch dem Klerikerstand angehören müßten"[37].

Das Konzil hat sich zwar nicht um eine konkrete Aufgabenumschreibung bemüht und auch nicht festgelegt, in welcher rechtlichen Form die Sendung erfolgen soll, es hat aber mehr als nur die theologische Grundlage geboten, um Laien, die unmittelbar pastorale Aufgaben in Zusammenarbeit mit der Hierarchie übernehmen, durch eine kirchenamtliche Sendung zu beauftragen, die nicht nur wie bisher *ein* Tätigkeitsfeld, nämlich die katechetische Arbeit, umfaßt, sondern sich auf den gesamten übernommenen pastoralen Dienst erstreckt. Es ist deshalb möglich und auch angezeigt, die früher den „Seelsorgehelferinnen" erteilte missio für die Glaubensunterweisung auszuweiten zu einer „Sendung zur Mitarbeit im pastoralen Dienst", die sich auf alle übernommenen Aufgaben bezieht[38].

---

[32] Nicht vereinbar mit dieser Position des II. Vatikanums scheint die auf der Bischofskonferenz vom 22. bis 25. 9. 1975 in Fulda getroffene Feststellung, „daß die sakramentale Weihe eine notwendige Voraussetzung ist für jene kirchlichen Aufgaben, für die jemand auf Dauer in den kirchlichen Dienst genommen wird und die sich unmittelbar auf den Heilsdienst beziehen" (HerKorr 29 (1975) 540). Diese Auffassung kann sich auch nicht auf das Missionsdekret des II. Vatikanums berufen, das zwar für Männer, die tatsächlich einen diakonalen Dienst ausüben, die Diakonenweihe für angebracht (s. „Ad gentes" n. 16 f), nicht aber für notwendig erachtet.

[33] *K. Mörsdorf*, Die Rechtssprache des CIC, Paderborn 1937 (1967), 186.

[34] Zum Folgenden s. *F. Klostermann:* LThK Das Zweite Vatikanische Konzil II 676 f.

[35] *Missio canonica* bedeutet im geltenden Recht Übertragung von Jurisdiktion, sei es durch Verleihung eines Kirchenamtes, sei es durch spezielle Delegation (*K. Mörsdorf:* LThK VII 452 f). Die im deutschen Sprachraum übliche Verwendung dieses terminus technicus auch für die Befugnis zur Erteilung des Religionsunterrichts stellt eine Begriffserweiterung dar, die ursprünglich auf die Säkularisierung des Schulwesens in Deutschland um die Mitte des vorigen Jahrhunderts zurückgeht und in das Konkordatsrecht Eingang gefunden hat (*H. Flatten*, a. a. O. 127—131 und 137—141), die aber nicht im *universalkirchlichen* Recht verankert ist (vgl. *K. Mörsdorf*, Die Rechtssprache des CIC 149 f).

[36] Zu dieser Problematik s. *U. Mosiek*, Verfassungsrecht der Lateinischen Kirche I, Freiburg 1975, 217—229.

[37] *F. Klostermann*, a. a. O. 677.

[38] Vgl. auch *H. Schmitz*, Die Gesetzessystematik des CIC, München 1963, 45. In diesem Sinne hat sich auch das „Kolloquium europäischer Pfarrgemeinden", ein Gesprächskreis, der über die nationalen Grenzen innerhalb Westeuropas hinweg regelmäßig Probleme der Pfarrei erörtern will und sich auf seiner achten Versammlung im Juli 1975 in Lissabon mit dem Thema „Dienste und Ämter in der Kirche" befaßte, einmütig ausgesprochen (s. Christ in der Gegenwart 27 (1975) 258). Die deutsche Synode ist auf die rechtliche

Durch eine solche kirchenamtliche „Sendung zur Mitarbeit im pastoralen Dienst" wird die übernommene Tätigkeit — im II. Vatikanum *munus* genannt — aber noch nicht *juristisch* als eigenständiger Dienst (ministerium) im Sinne des nachkonziliaren Kirchenrechtes konstituiert, wozu aber der Rahmen des universalkirchlichen Rechts durchaus die Möglichkeit bietet.

3. Im Motu Proprio „Ministeria quaedam"

Seit dem 1. Jänner 1973 sind die im MP „Ministeria quaedam"[39] veröffentlichten Normen über die Neuordnung der Disziplin bezüglich der ersten Tonsur, der niederen Weihen und des Subdiakonats in Kraft[40]. Sie brachten in verfassungs- und ämterrechtlicher Hinsicht einen wichtigen Fortschritt: Den Klerus bilden nur noch die drei *ordines* Diakonat, Presbyterat und Episkopat; Lektorat und Akolythat, die universalkirchlich bestehen bleiben, heißen nicht mehr *ordines*, sondern *ministeria* und sind nicht einzig den Kanditaten für Diakonat und Presbyterat vorbehalten, sondern können als ständige Dienste übertragen werden. Lektoren und Akolythen sind in jedem Falle Laien[41]. Von grundlegender ämterrechtlicher Bedeutung ist dabei die Tatsache, daß es in der geltenden Rechtsordnung der Kirche nunmehr auch für Laien Dienstämter (ministeria) gibt, die als solche juristisch konstituiert sind und die kirchenamtlich in einem liturgischen Ritus *(institutio)* übertragen werden.

Darüber hinaus ist dieses Motu Proprio ämterrechtlich insofern von Belang, als es die Möglichkeit eröffnet, neben den beiden universalkirchlich konstituierten Ämtern, Lektorat und Akolythat, weitere Dienste für Laien formell einzurichten: „Es steht nichts im Wege, daß die Bischofskonferenzen außer den in der lateinischen Kirche allen gemeinsamen Diensten noch andere vom Apostolischen Stuhl erbitten, deren Einführung sie in ihrem Land aus besonderen Gründen für notwendig oder sehr nützlich erachten. Dazu gehören z. B. die Dienste des Ostiariers, des Exorzisten und des Katecheten, sowie andere Dienste, die denen übertragen werden sollen, die sich caritativen Aufgaben widmen, wo ein solcher Dienst nicht dem Diakon anvertraut ist"[42]. Unter den in diesem Text angeführten Beispielen für die Schaffung weiterer Dienstämter für Laien ist zwar nicht die Mitarbeit in der Seelsorge ad verbum zu finden, aber der als Beispiel genannte Dienst des Katecheten umfaßt in etwa in den Missionsländern die Tätigkeit, die seit Jahrzehnten die ‚Seelsorgehelferin' in der Diaspora und Großstadt ausgeübt hat und die nun auf Grund neuer Zugangswege für Laien zum pastoralen Dienst auch von diesen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern in den verschiedensten Aufgaben der Gemeinden wahrgenommen wird. Außerdem ist die Auf-

---

Regelung nicht eingegangen, setzt aber offensichtlich eine *umfassende* Sendung voraus, wenn sie erklärt: „Von der jedem Christen unmittelbar durch Taufe und Firmung gegebenen Sendung sind die pastoralen Dienste im engeren Sinn zu unterscheiden. In ihnen nehmen Laien, *von den Bischöfen ausdrücklich beauftragt*, in bestimmten Sachbereichen am amtlichen Auftrag der Kirche teil" (SYNODE 1/1976/9). Die Dienstordnung für Gemeindeassistenten und -assistentinnen in den bayerischen Diözesen (s. oben Anm. 27) erwähnt die oberhirtliche Sendung mit keiner Silbe, während es in Band 2 — IV A 23 der von der Bundesanstalt für Arbeit in Nürnberg herausgegebenen „Blätter zur Berufskunde" heißt: „Nach Abschluß der gesamten Ausbildung wird die kirchliche Sendung und Beauftragung durch den zuständigen Bischof erteilt (Missio canonica)." (Katholischer Gemeindereferent / Gemeindereferentin, Bielefeld 1976, 14).

[39] Kleriker- und Weiherecht (Nachkonziliare Dokumentation Bd. 38), Trier 1974, 24—61.

[40] Vgl. Einführung und Kommentar von *H. Schmitz*: ebd. 2—23.

[41] Die Päpstliche Kommission für die Revision des Kirchlichen Gesetzbuches hat daraus die Konsequenz gezogen, die Normen über Lektorat und Akolythat nicht beim Weiherecht unterzubringen (Communicationes 7 (1975) 36). Es fehlt allerdings im Entwurf für das Laienrecht, wo sie nach der Neuordnung ihren legitimen Platz im künftigen Gesetzbuch finden müßten (vgl. *H. Müller*, De suppressione ordinum minorum et de nova institutione ministeriorum in Ecclesia Latina: PerRMCL 63 (1974) 112), noch ein Abschnitt über Dienstämter für Laien (vgl. Communicationes 6 (1974) 50 ff).

[42] MP „Ministeria quaedam", Einleitung.

zählung im Text nur exemplarisch, so daß vom universalkirchlichen Recht her durchaus die Möglichkeit besteht, den pastoralen Dienst von Laien, von Frauen wie von Männern, als eigenständiges Amt (ministerium) rechtlich zu konstituieren, wenn die Bischofskonferenzen dies in ihrem Land „für notwendig oder sehr nützlich erachten"[43].

4. Im künftigen Partikularkirchenrecht.

Für die deutschsprachigen Länder hat eine Kommission auf der Basis der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der liturgischen Kommissionen des deutschen Sprachgebietes Vorschläge für Ausführungsbestimmungen zu diesem Motu Proprio erarbeitet. Auf Grund ihrer Beratungen vom 8. bis 11. Juli 1974 in Delémont hat die Kommission den Bischofskonferenzen mit Hinweis auf die in dem päpstlichen Rahmengesetz eröffneten Möglichkeiten vorgeschlagen, bei der zuständigen universalkirchlichen Instanz für ihren Bereich ein *ministerium* zu beantragen, das Laien übertragen wird, die nach qualifizierter Ausbildung in den pastoralen Dienst der Kirche treten. Eine Beschlußfassung der drei Bischofskonferenzen in Österreich, der Schweiz und Deutschland ist bisher noch nicht erfolgt.

Das gelegentlich geäußerte Bedenken, ein solches *ministerium* könne als „Pseudo-Ordo" mißverstanden werden und in eine ungute Rivalität zum *ordo* geraten, ist nicht begründet. Abgesehen davon, daß es nach geltendem Recht *ordines* und *ministeria* bereits nebeneinander gibt, ohne daß die befürchteten Schwierigkeiten eingetreten sind, zeigt die Geschichte der alten Kirche neben den drei Weihegraden Episkopat, Presbyterat und Diakonat eine große Vielfalt an Ämtern und Diensten[44], deren Organisation ganz und gar auf die konkreten Bedürfnisse abgestellt war und deshalb außerordentlich flexibel gehandhabt wurde. Ämter, die nicht mehr benötigt wurden, verschwanden wieder; neue, durch die konkreten Verhältnisse geforderte Dienste traten an ihre Stelle[45]. Diese Dienste waren nicht eine Konkurrenz der geweihten Amtsträger, sondern echte Erfordernisse der Gemeinde.

Worum es in der gegenwärtigen Situation der Neuordnung der kirchlichen Ämter kanonistisch vor allem geht und was durch die Schaffung des vorgeschlagenen *ministerium* angezielt wird, ist die Anerkennung der von Laien[46] hauptamtlich auf Dauer übernommenen Dienste auch im Rechtsbereich der Kirche, wie es in den letzten Jahren aus der Sicht verschiedener theologischer Disziplinen verlangt worden ist[47].

B. Kleinheyer schreibt: „Die Bischofskonferenzen wären gut beraten, wenn sie von dem Angebot des römischen Modellbuches Gebrauch machten. Nach Art der Dienste im Lektorat und Akolythat können die Bischofskonferenzen weitere, ähnliche Dienste beantragen. Der Dienst eines Katecheten, eines Pastoralassistenten oder Pastoralreferenten in einer Gemeinde ist für das Leben dieser Gemeinde so wichtig, daß eine Einweisung in diesen Dienst in einer gottesdienstlichen Feier angezeigt scheint"[48].

Nachdem die Gemeinsame Synode der Bistümer in der BRD die von Laien als Lebensaufgabe übernommene Mitarbeit im Heilsdienst der Kirche wie die Tätigkeit von Diakonen und Presbytern als pastoralen Dienst anerkannt hat, ohne den Unterschied zu der im Weihesakrament gründenden Sendung zu verwischen[49], dürfte einem Antrag der Bischofskonferenz auf Einrichtung eines *ministerium* für die beruflich in der Seelsorge tätigen Laien und damit einer *kirchenrechtlichen* Aufwertung ihrer Arbeit grundsätzlich nichts im Wege stehen.

---

[43] Ebd. [44] Vgl. *W. M. Plöchl*, Geschichte des Kirchenrechts I, Wien² 1960, 67—71.
[45] *H. Müller*, a. a. O.: PerRMCL 63 (1974) 102.
[46] *B. D. Dupuy* regt eine Aufwertung der pastoralen Mitarbeit der Frau durch Schaffung eines „fraulichen Dienstamtes" an, das als solches neben dem „dreifachen hierarchischen Dienstamt des Mannes" konstituiert und durch Handauflegung übertragen werden soll (Mysterium Salutis IV/2, 519).
[47] Vgl. *W. Beinert*, Das Amt, die Ämter und die Gemeinde: ThGl 65 (1975) 55 ff.
[48] *B. Kleinheyer*, Auf sieben Stufen zum Altar?: Christ in der Gegenwart 27 (1975) 38.
[49] Die pastoralen Dienste in der Gemeinde: SYNODE 1/1976/1—24.

Mit der Konstituierung jenes ministerium sind noch nicht die zahlreichen Einzelprobleme gelöst, die durch die unterschiedlichen Zugangswege zum pastoralen Dienst[50] und die damit begonnene Differenzierung innerhalb der pastoralen Laienberufe[51] aufgeworfen sind. Es dürfen auch an eine solche kirchenrechtliche Einrichtung, die teilhat an der Begrenztheit jeder rechtlichen Ordnung in der Kirche, keine falschen Erwartungen geknüpft werden, die von vornherein nicht erfüllt werden können. Wohl aber erhält der von Laien übernommene pastorale Dienst durch die Konstituierung als *ministerium* seine im universalkirchlichen Recht verankerte Grundlage, deren er bisher entbehrte, und seinen legitimen Platz neben dem des Presbyters und Diakons[52] in der kirchlichen Rechtsordnung, die im Zuge der Revision des CIC auch formell ein eigenes Dienstrecht erhalten soll[53].

---

[50] Über den derzeitigen Stand des Einsatzes von Laien mit theologischem Hochschulabschluß im pastoralen Dienst informiert *M. Gartmann*, Pastoralreferenten/-assistenten in der Gemeindepastoral: Diakonia 7 (1976) 52—55.

[51] Die deutsche Synode, die sich für eine einheitliche Benennung in allen Diözesen einsetzt, unterscheidet zwischen dem „Pastoralreferenten" mit theologischem Hochschulabschluß und dem an einer Fachhochschule oder an einer Fachschule ausgebildeten „Gemeindereferenten". In der Anfängerzeit sollen diese Dienste jeweils „... assistent" heißen (SYNODE 1/1976/23; s. dazu *M. Plate*, Das deutsche Konzil, Freiburg 1975, 144).

[52] Auf einem vom Beirat der Arbeitsgemeinschaft deutschsprachiger Pastoraltheologen vom 24. bis 26. Oktober 1975 in München veranstalteten Symposion „Mitarbeiter im pastoralen Dienst", das einem umfassenden Erfahrungsaustausch zwischen den Berufsvertretern, den Institutionen der Ausbildung und den Vertretern zahlreicher Ordinariate diente, wandten sich die Teilnehmer gegen die von einigen Bischöfen propagierte Hinführung *aller* kirchlichen Dienstträger zur sakramentalen Weihe. Vordringlich erschien die Sicherstellung, daß Mitarbeiter im pastoralen Dienst nicht nur als Diakone, sondern weiterhin auch als Laien eingesetzt werden. Das Symposion sprach sich dafür aus, in der gegenwärtigen Situation die Entwicklung soweit wie möglich offenzuhalten, um durch langfristige Begleitung und Kontrolle der konkreten Erfahrungen die notwendigen Voraussetzungen für eine gute Steuerung der weiteren Entwicklung zu gewinnen. Auch die deutschsprachige Regentenkonferenz, die sich vom 18.—22. Juli 1976 in Chur mit dem Thema: „Die neuen kirchlichen Dienste und Ämter in ihrer Auswirkung auf den priesterlichen Dienst" befaßte, befürwortet in einem Votum an die Bischofskonferenzen des deutschen Sprachgebietes die Eigenständigkeit pastoraler Laiendienste und lehnt die Bestrebungen ab, den ständigen Diakonat zum Sammelbecken für alle hauptamtlichen kirchlichen Dienste werden zu lassen.

[53] Vgl. Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche Bd. 10, Münster 1976, 96 und 106. Eine Tagung katholischer Kirchenrechtler am 11./12. Oktober 1974 in München hat sich eingehend mit Fragen des kirchlichen Dienst- und Disziplinarrechts befaßt und wichtige Vorarbeit für das Projekt geleistet.

ALOIS KRAXNER

Gemeinde auf sich selbst gestellt — ohne hauptamtliche Priester

Dieses Referat war eine Diskussionsgrundlage für eine Tagung in Wiener Neustadt, Bildungshaus St. Bernhard, 10./11. Oktober 1975. Es ist sehr pragmatisch, behandelt nicht die theologische Problematik, sondern sucht nach praktischen Lösungen für die nächste Zukunft.

Problemlage: Der Mangel an Priester- und Ordensberufen wird sich in den nächsten Jahren empfindlich verschärfen. Daraus ergibt sich die akute Frage: Wie kann trotz dieser Tatsache der Glaube in den christlichen Gemeinden lebendig erhalten werden? Was kann getan werden, daß es in ihnen trotzdem einen lebendigen Vollzug der Grundfunktionen gibt: Verkündigung, Liturgie, Diakonie?

I. Grundsätzliche Überlegungen

1. Die positive Seite des Mangels an Priester- und Ordensberufen

So bedauerlich der Rückgang an Priester- und Ordensberufen auch ist, so entstehen durch diese Tatsache auch sehr positive Strömungen innerhalb der Kirche, besonders in den Kirchen der Dritten Welt. Durch den Mangel an diesen Berufen wird die Verantwortung der Laien für das Glaubensleben in der Gemeinde herausgefordert. Und es gibt viele Anzeichen, daß sie dieser Herausforderung entsprechen. So übernehmen in den Ländern der „Dritten Kirche", aber auch in den westlichen Ländern, Laien wichtige Aufgaben innerhalb der Gemeinde.

2. Enger Zusammenhang zwischen der Auffassung von Kirche — Gemeinde und der pastoralen Aufgabenverteilung

Die konkrete Aufgabenverteilung innerhalb der Gemeinde ist nicht nur eine rein pragmatische Regelung, sondern hat wichtige theologische, soziologische und psychologische Hintergründe. Sie hängt ab von der Auffassung über das Wesen und die Struktur der Kirche. Je nach dieser Auffassung wird man verschieden an die Lösung der Probleme herangehen.

Sehr vereinfacht ausgedrückt gibt es zwei Grundmodelle von Gemeinden und entsprechend auch von der Aufgabenverteilung in der Gemeinde.

a) Kirche = Hierarchie

Gemeinde, die seelsorglich versorgt wird

Dieses Modell war bis in die letzte Vergangenheit vorherrschend und ist auch heute noch weit verbreitet. Die Gemeinde wird durch einen Priester (Einmannpfarre) oder durch mehrere Priester seelsorglich versorgt. Die Priester sorgen für möglichst alle Belange in der Gemeinde, indem sie auch selbst das meiste tun. Sie sind allein zuständig für den Vollzug der Grundfunktionen in der Gemeinde: Verkündigung, Liturgie, Diakonie. Sie leiten auch die Gruppen, falls es welche gibt. Sie sorgen sogar für die Veranstaltung des Pfarrballes. Die Laien haben im Leben der Gemeinde als solcher kaum etwas zu sagen oder zu tun. Ihre religiöse Tätigkeit ist auf die Familie und das öffentliche Leben beschränkt. In Reinkultur gibt es dieses Modell kaum, aber es gibt auch heute noch viele Pfarreien, die in diese Richtung tendieren.

b) Kirche = Gemeinschaft der Glaubenden

Gemeinde, deren Leben aktiv von den Laien mitgetragen wird

Auch in dieser Gemeinde gibt es einen hauptverantwortlichen Beauftragten oder ein hauptverantwortliches Team, aber sie machen nicht alles selbst. Sie suchen die verschiedenen Charismen in der Gemeinde zu entdecken und zu fördern. Sie arbeiten mit Laien oder auch Ordensleuten (Schwestern) zusammen und überlassen ihnen wichtige Aufgaben, auch solche, die bisher nur der Priester getan hat. Sie haben auch Anteil am Vollzug der Grundfunktionen: an der Verkündigung (Religionsunterricht, Erst-

kommunion-, Firmvorbereitung, Predigt), am Vollzug der Liturgie und Diakonie. Die Gemeinde als ganze fühlt sich verantwortlich, daß die für eine christliche Gemeinde notwendigen Dinge geschehen, und daß auch jemand da ist, der sie tut. Verantwortung trägt diesbezüglich nicht nur der Priester oder Bischof, sondern die Gemeinde, oder zumindest die lebendigen und wachen Mitglieder der Gemeinde. In diese Richtung gehen die Bemühungen in vielen Missionsländern, besonders in Südamerika, die schon lange viel zu wenig Priester haben und sich nicht der Illusion hingeben, in Zukunft für jede Gemeinde einen zu bekommen.

c) Bedeutung der beiden Modelle für die Lösung bezüglich der Zukunft

Wenn wir heute auf Grund des Priestermangels nach Lösungen für die Zukunft suchen, dann können die Lösungsversuche in diese beiden Richtungen gehen. Geht der Versuch in die 1. Richtung, dann würde die Lösung darin bestehen, daß einfach an Stelle des Priesters ein Diakon oder ein Laie als Gemeindeassistent (haupt- oder nebenberuflich) tritt. Er würde dann die Gemeinde versorgen. Nur für die Eucharistie und Beichte braucht es einen Priester. Geht der Lösungsversuch in die 2. Richtung, dann braucht es zwar auch einen Hauptverantwortlichen, der gefunden werden muß, aber es braucht zugleich eine Mentalitätsänderung in der Gemeinde, und eine Gruppe von Leuten, die Aufgaben übernehmen und mittragen.

3. Situation in Groß- und Kleingemeinden

Im Vordergrund der Überlegungen stehen heute oft die Kleingemeinden, die nicht mehr besetzt werden können. Tatsächlich fällt bei diesen Gemeinden die Not deutlicher ins Auge. In Wirklichkeit aber ist die Not genau so groß, wenn eine Großgemeinde einen Kaplan weniger oder überhaupt keinen Kaplan mehr bekommt. Geschieht nichts gegen diesen Ausfall, dann werden die Folgen in kurzer Zeit sichtbar werden. Die Großgemeinden sind also genauso von dieser Frage betroffen wie die Kleingemeinden.

II. Lösungsversuche

1. Bezüglich der Kleingemeinden

a) Excurrendo-Provisur

Kann heute eine Pfarre nicht mehr mit einem Priester besetzt werden, dann wird meist der Nachbarpfarrer oder ein Religionsprofessor, der nicht am Orte wohnt, zum Excurrendo-Provisor ernannt, der die Pfarre „mitversorgt". Diese Lösung ist als Dauerlösung ohne Stilwechsel in der Pastoral für Priester und Gemeinde unerträglich. Der Priester ist überlastet und kann sich fast nur noch auf den sakramentalen Aspekt der Pastoral beschränken. Er hat keine Zeit für die Leute. Die Gemeinde hat keine Bezugsperson; und nach und nach wird das christliche Leben verkümmern. Soll die Excurrendo-Provisur Zukunft haben, muß sie unbedingt mit einem Wandel in der Pastoral verbunden werden. In welcher Richtung dieser Wandel gehen müßte, wird später unter e) besprochen.

b) Zusammenlegung zu einer Großgemeinde

Es gibt z. B. in Niederösterreich viele Kleingemeinden, die in anderen Diözesen bei fast gleicher Struktur schon durch Jahrhunderte zu einer Großgemeinde zusammengefaßt sind. Die Leute haben sich daran gewöhnt und die Seelsorge ging gut. Heute sind sie in der Situation der Großgemeinde mit zu wenig Priestern. Gegen die Zusammenlegung spricht: 1. Sie bringt ohne Änderung im Stil der Pastoral keine Einsparung der Kräfte; 2. Die Kleingemeinde wird immer mehr als eine ideale Einheit für die Pastoral erkannt.

c) Pfarrverband mit einem Team für den ganzen Bereich an einem zentralen Ort

Die Hauptverantwortung für den Pfarrverband liegt bei diesem Team. Das Team könnte aus einem Priester, Diakon und Laien bestehen. Dadurch könnte man Priester, wenn auch kaum Personal, einsparen. Außerdem gibt es die Vorteile der Teamarbeit.

Es besteht eher die Möglichkeit der Entfaltung der spezifischen Fähigkeiten des einzelnen und der Aufgabenteilung. Nachteile: Der Pfarrverband hat die Tendenz zur Großgemeinde mit ihren Schwierigkeiten. Bei den herkömmlichen Formen der Pastoral wird es schwierig sein, die einzelnen Gemeinden lebendig zu erhalten. Es müßte auf alle Fälle eine Bezugsperson in den einzelnen Gemeinden geben (dies ist nötig für die Gemeinde, wie für das Team), und man müßte mit allen Kräften das Eigenleben der Gemeinde fördern.

d) Die Gemeinde wird Ordensfrauen anvertraut

Diese Lösung ist häufig in einigen Ländern der Dritten Welt. Aber auch bei uns gibt es hiefür konkrete Beispiele. Schwestern übernehmen die gängigen Arbeiten in der Pfarre. Sie können zugleich im Religionsunterricht, in der Kinderarbeit, Altenhilfe etc. tätig sein. So können die Schwestern auch in kleineren Pfarreien zu zweit und dritt Arbeit finden und ein kleines Team bilden. Wie die Erfahrung zeigt, werden Ordensfrauen auch von der Gemeinde gerne angenommen. Für die Eucharistie und Sakramentenspendung kommt ein Priester. Juridisch ist er Excurrendo-Provisor.

e) Gemeinden auf sich selbst gestellt

Die Gemeinden sollen primär selbst die verschiedenen Aufgaben wahrnehmen und sie Leuten aus ihrer Mitte übertragen. Die Hauptverantwortung liegt bei der Gemeinde, aus deren Mitte Leute gefunden werden, die verschiedene Aufgaben übernehmen. Einer von ihnen ist der Gemeindeassistent und als solcher der Beauftragte des Bischofs und die Bezugsperson für die Gemeinde. Er macht aber die Aufgaben, die in der Gemeinde anfallen nicht allein, sondern mit anderen. Der Priester ist bei diesem Modell Inspirator, Koordinator der Kleingemeinden und nimmt die Funktion wahr, die nur er wahrnehmen kann (Vorsitz in der Eucharistie, Beichte...). Er ist dann nicht „Blaulichtpriester", er ist auch nicht nur der „dogmatische und juridische Leiter der Gemeinde", sondern Leiter, indem er seine Mitarbeiter inspiriert und ihnen hilft, ihre Aufgaben zu erfüllen. Versteht man die Excurrendo-Provisur in diesem Sinn, dann kann sie Zukunft haben. Auch der Pfarrverband müßte seine Bemühungen in diesem Sinn ausrichten.

2. Bezüglich der Großgemeinden

a) Priester (Kapläne) werden abgezogen

Die Arbeit in der Pfarre läuft wie bisher weiter. Zahl der Gottesdienste wird vermindert. Für Religionsunterricht wird vorgesorgt (überpfarrlich). Arbeiten, die nicht mehr gemacht werden können, werden unterlassen.

b) Kapläne werden durch Diakone oder Pastoralassistenten ersetzt

Diese Umstrukturierung führt auf der Grundlage der Weihen zu einer Neuverteilung der Arbeit. Im übrigen muß diese Veränderung keinen neuen Stil in die Pastoral bringen. Es sind beide anfangs genannte Modelle möglich.

c) An Stelle der Kapläne soll die ehren- und nebenamtliche Mitarbeit der Laien treten

Der Pfarrgemeinderat mit seinen Ausschüssen soll konkrete Aufgaben übernehmen. Es werden Gottesdiensthelfer bestellt. Firm- und Erstkommunionunterricht wird Laien übertragen etc. Bei diesen Versuchen hat man primär die Großgemeinde als ganze im Auge.

d) Aufteilung der Großgemeinde in Sprengelgemeinden

Das Unbehagen und Ungenügen bezüglich der Großgemeinde führte in manchen Ländern zur Bildung von Basisgruppen und zur Forderung, die Großgemeinde in Kleingemeinden aufzuteilen, sei es kategorial, sei es territorial. Die Personalfrage wird dadurch noch akuter. Diese Umstrukturierung ist nur möglich, wenn die Teilgemeinden „auf sich selbst gestellt" existieren können.

Zusammenfassung: Die verschiedenen Lösungsversuche zeigen den inneren Zusammenhang zwischen der angestrebten Lösung und der Auffassung von Gemeinde, speziell des Verhältnisses von Priester und Laie, und von hauptamtlich Angestellten

und Laien, die neben- und ehrenamtlich Aufgaben übernehmen. Ein zweites Problem ist die praktische Durchführbarkeit der verschiedenen Lösungsversuche. Für eine Reihe von Versuchen gibt es bereits positive und negative Erfahrungen. In diesem Zusammenhang wäre auch die Funktion des Religionsunterrichtes und die Stellung der Katecheten in den Gemeinden zu überlegen. Sie wirken nicht selten in einem luftleeren Raum ohne Kontakte zur Gemeinde, und oft auch ohne Kontakt zum Priester oder Laien, der in der Gemeinde hauptverantwortlich tätig ist.

III. Hinführung der Gemeinden zur Selbständigkeit – Hilfen und Selbsthilfe

Einführende Bemerkungen: Die Vertreibung der ausländischen Missionare aus Gebieten Indonesiens war Anlaß für die Entfaltung der eigenen Kräfte der einheimischen Kirche. Im „Acht-Punkte-Programm" der Kirche in *Zaire* heißt es: „Die Laien sollen allein sein, damit sie sich nicht durch die Anwesenheit des früheren Pfarrers in der Ausübung ihrer neuen Funktion gehemmt fühlen." Die Anwesenheit des Priesters kann auch ein Hindernis sein für die Entfaltung der eigenen Kräfte einer Gemeinde. Nach zahlreichen Erfahrungen gibt es in den Gemeinden viel mehr Möglichkeiten der Selbsthilfe, als man allgemein annimmt und auch die Laien selbst sich fürs erste zutrauen.
Die folgenden Vorschläge und Hinweise betreffen:
a) Gemeinden, die bereits nur mehr excurrendo-providiert werden, b) Gemeinden, die in nächster Zukunft den eigenen Priester verlieren, c) Großgemeinden, denen ersatzlos Kapläne abgezogen werden, oder die sich in Sprengelgemeinden gliedern möchten.

1. Die Vorbereitung der Gemeinde auf die neue Situation

Unsere Gemeinden sind auf die neue Situation völlig unvorbereitet. Wenn Priester abgezogen werden, ist ihre einzige Aktivität meist der Versuch, trotzdem noch irgendwo einen Priester aufzutreiben oder gegen den Abzug zu protestieren. Die Ursache hierfür ist zweifach:
1) Die Sorge, daß die einzelnen Gemeinden Priester haben, betraf bisher nur den Bischof und die Ordinariate. Die Gemeinde hatte weder ein Recht noch die Pflicht der Mitsorge (mit Ausnahme der Schweiz, wo Pfarrer schon immer von der Gemeinde gewählt wurden).
2) Man ist es gewohnt — besonders in kleinen Gemeinden —, daß der Priester allein die Grundfunktionen in der Gemeinde vollzieht. Der Priester hat auf Grund einer langen Tradition und eines ausgeprägten Priesterbildes eine sehr feste Position in der Gemeinde, selbst wenn er als Mensch kritisiert wird. Ihm wird auch besonders in Fragen des Glaubens ein Vertrauen entgegengebracht, das man nicht bereit ist, Laien oder Diakonen sofort zu schenken.
Die Gemeinden können sich nur selbst helfen, wenn eine Mentalitätsänderung in folgender Richtung vor sich geht:
a) Es muß das Bewußtsein entstehen: wir können uns nicht nur auf Hilfe von außen verlassen — oder allein auf die Hilfe des noch anwesenden Priesters —, wir müssen uns selbst helfen. Wir müssen selbst etwas tun, daß der Glaube in der Gemeinde lebendig bleibt.
b) Die Laien in der Gemeinde müssen erkennen, daß sie in Sachen des Glaubens nicht nur passive Empfänger sind, sondern daß sie auch aktiv zur Weitergabe und Verlebendigung des Glaubens etwas tun können. Diesbezüglich gibt es im Vergleich zur Vergangenheit gegenwärtig in vielen Gemeinden eher einen Rückschritt. Die Eltern, die Vorbeter und Lehrmeister haben sich in der Vergangenheit diesbezüglich mehr zugetraut, als es heute viele Laien tun. Die Lehre vom Wirken des Geistes und den Charismen in allen Gliedern der Gemeinde ist neu zu entdecken. Nur auf diesem Hintergrund können die Laien sich selbst und ihren Mitchristen etwas zutrauen.

c) Diese Mentalitätsänderung betrifft auch das Verhalten zum Priester. Er ist nicht mehr der Allein-Zuständige. Er ist der Inspirator, der Koordinator, der sorgt, daß die Fähigkeiten der einzelnen — die Charismen — zum Tragen kommen. Deswegen bleibt er trotzdem der Beauftragte des Bischofs, der im Namen Christi die Gemeinde leitet, der Eucharistie vorsteht usf. Aber dieses „Leiten" ist großzügiger. Der Priester muß gar nicht am Ort sein, er muß nicht alles selber tun. Er muß nur dafür sorgen, daß es andere tun und so der Glaube lebendig bleibt.

Bei einem solchen Wandel der Mentalität wird es möglich, daß Laien in der Gemeinde auch wichtige Aufgaben übernehmen. Diese Laien werden es anfangs schwer haben, sie werden nicht gestützt durch einen Vertrauensvorschuß auf Grund des Amtes. Sie müssen durch ihre persönliche Glaubwürdigkeit die „Annahme" durch das Volk gewinnen.

Wie kann diese Mentalitätsänderung vor sich gehen? Eine Gelegenheit bietet die Sonntagspredigt, besonders in Pfarreien, die schon ohne Priester sind oder bald ohne Priester sein werden. In dieser Situation ist die Aufmerksamkeit und Aufnahmefähigkeit größer. Auch das Gespräch im Pfarrgemeinderat oder in Gruppen kann diesbezüglich erfolgreich sein. Der beste Weg ist das Lernen durch Erfahrung. Die Christen wissen im Durchschnitt sehr wenig von den Schätzen, die in ihren Mitchristen verborgen sind, wie auch von den Nöten.

2. Übertragung von Aufgaben

Eine der fruchtbarsten Möglichkeiten des Lernens ist das Tun. Durch das Tun wird der Mensch gefordert. Dieses Gefordertsein bringt den Lernprozeß richtig in Gang. Es ist nur zu achten, daß die Leute nicht überfordert werden. Sonst werden sie mutlos und trauen sich noch weniger zu als am Anfang. Konkrete Aufgaben:

a) Gottesdiensthelfer

Es geht hier nicht so sehr um den Kommunionspender, der in kleinen Gemeinden meist gar nicht so wichtig ist, sondern um jene, die die Fähigkeit gewinnen sollen, Gottesdienste zu gestalten.

b) Priesterlose Gottesdienste

Es gibt in der Erzdiözese Wien bereits die Erlaubnis, daß aus besonderen Gründen anstelle der sonntäglichen Eucharistiefeier ein Wortgottesdienst mit Kommunionspendung gehalten werden darf. Diese Anlässe sollen ausgenützt werden. Das ist aber nur möglich, wenn es in der Gemeinde Leute gibt, die dazu imstande sind. Das könnten die oben genannten Gottesdiensthelfer sein, die heranzubilden wären. Hier ist aber nicht nur der Sonntagsgottesdienst gemeint. Es können auch andere Gottesdienste sein, zu denen der Priester nicht kommen kann (Advent, Fastenzeit, Maiandachten, Bittprozession etc.).

c) Teilnahme an der Verkündigung

Es gibt gegenwärtig verschiedene Möglichkeiten, die eingeübt werden: Taufgespräche — Hinführung zur Erstkommunion und zur Beichte — Vorbereitung zur Firmung — Glaubensgespräche als Wiederbelebung der alten „Christenlehren".

d) Teilnahme an der Diakonie

Eine wichtige Aufgabe der Gemeinde ist die Sorge um die Kranken. Aus dem „Acht-Punkte-Programm" der Kirche in Zaire: „Zum Beispiel sollen wir in allen Pfarreien Laien heranbilden für die Pastoraltätigkeit unter den Kranken: sie besuchen, ihnen aus der Hl. Schrift vorlesen, mit ihnen beten usw. Wie es in der Frühkirche gehalten wurde, so sollen auch wir Laien haben, die in der Lage sind, Sterbenden beizustehen und sie auf den Tod vorzubereiten, ihnen die hl. Kommunion zu bringen, in den Privathäusern, in den Krankenhäusern oder in den Gefängnissen."

Das sind einige Beispiele für die Übertragung von Aufgaben. Man könnte noch andere hinzufügen.

3. Theologische Bildung

Leute, die sich im oben genannten Sinn engagieren, spüren sehr bald die Notwendigkeit einer tieferen theologischen Bildung.
Für diese Leute können die verschiedenen Möglichkeiten theologischer Weiterbildung durch die religionspädagogische Akademie, durch den theologischen Fernkurs, durch Glaubensseminare aktuell und fruchtbar werden.

4. Praktische Ausbildung der Mitarbeiter

Sie ist je nach Aufgabe dringend notwendig. Ein konkretes Beispiel: Jede Gemeinde, die mitprovidiert wird, sollte einen Gemeindeassistenten haben. Dieser braucht unbedingt eine Ausbildung. Vgl. die Möglichkeit einer berufsbegleitenden Ausbildung in unserer Diözese.

5. Spirituelle Bildung der Mitarbeiter

Die Frage der Spiritualität ist bei zwei Gruppen besonders akut:
1) bei jenen, die sich schon als Jugendliche für einen ständigen Dienst in der Kirche entscheiden. Bei diesen ist, falls eine entsprechende Bildung ausbleibt, der Unsicherheitsfaktor bezüglich der geistigen Weiterentwicklung sehr groß;

2) bei jenen, die durch allgemeine Wahl eine Aufgabe übernehmen. Bei diesen Wahlen sind oft andere Gründe als die Spiritualität eines Menschen maßgebend (z. B. Position in der Öffentlichkeit etc.). Bei Erwachsenen, die sich für solche Aufgaben zur Verfügung stellen, ist meist schon eine entsprechende Spiritualität vorhanden. Selbstverständlich bedarf auch sie der Vertiefung.

6. Hilfen für den Priester

Im Acht-Punkte-Programm der Kirche von Zaire wird die Abberufung der Priester von bestimmten Gemeinden gefordert, damit sie nicht die Entwicklung der Gemeinde zur Selbständigkeit verhindern. Die Anwesenheit des Priesters kann tatsächlich ein Hindernis hiefür sein, wenn er das Problem und die neue Aufgabe nicht sieht. Sieht er aber diese Aufgabe, so kann er auch eine unersetzliche Hilfe leisten, damit die oben genannten Ziele erreicht werden können. Es ist grundsätzlich zu betonen, daß die Übernahme von verschiedenen Aufgaben durch Laien den Priester nicht abwertet, sondern eher aufwertet. Es werden vielleicht weniger Priester gebraucht, aber diese wenigen haben eine umso größere Aufgabe. Sie sollen jene sein, die die letzte Verantwortung tragen und die Tätigkeit der Laien inspirieren und koordinieren. Dies zeigt sich auch darin, daß sie allein die Vollmacht haben, der Eucharistie vorzustehen.

Selbstverständlich braucht der Priester einen neuen Führungsstil. Dieser neue Führungsstil setzt eine große Umstellung in der Mentalität des Priesters voraus. Diesen Wandel werden wir uns aber nicht ersparen können. Er setzt sich besonders in den wachen Ländern der „Dritten Kirche" immer stärker durch.

7. Hilfen, die von außen kommen müssen

Die Einzelgemeinden können diese Umstellung nicht mit eigenen Kräften vollziehen; sie bedürfen der Hilfen von seiten der Diözese, der Bildungshäuser, der Ordensleute, die sich auf diese Aufgaben spezialisieren. Nur in einer vertrauensvollen Zusammenarbeit sind die gestellten Aufgaben zu bewältigen.

IV. Zusammenfassung

Man kann die Dringlichkeit dieser Aufgaben nicht überschätzen. Die meisten Kleingemeinden, die keinen eigenen Priester bekommen, befinden sich auf dem Land, das sich geistig in einem Umbruch befindet. Es geht darum, eine Repaganisierung zu verhindern. In manchen ländlichen Gebieten Frankreichs hat sie sich bereits durchgesetzt. Der Pfarrer von Ars hat um diese Gefahr gewußt. Deswegen darf man diese

Gemeinden nicht ohne Priester lassen, ohne zugleich echte Alternativen zu schaffen. Eine Alternative geht in die dargestellte Richtung.

Die Dringlichkeit ist auch groß bezüglich der Großgemeinden auf dem Land und in der Stadt, auch wenn sie nicht so sehr ins Auge fällt. Eine Kirche, die in einer pluralistischen Gesellschaft zu leben hat und die nicht mehr durch die Gesellschaft gestützt wird, muß von möglichst vielen ihrer Mitglieder aktiv mitgetragen werden.

EUGEN MENSDORFF-POUILLY

Wandlungssymptome der religiösen Ausdrucksformen junger Menschen

Es ist hinlänglich bekannt, daß sich die Erwartungen der Kirche mit den Vorstellungen der jungen Menschen bezüglich der Formen der Religiosität vielfach nicht mehr decken. Verschiedene Untersuchungen der letzten Jahre haben dieses Phänomen festgestellt[1]. Um von gegenseitigen Anschuldigungen, wie etwa die veralteten Strukturen einer „Amtskirche" oder die „Unwilligkeit junger Menschen sich in die Kirche integrieren zu lassen", wegzukommen, möchte ich versuchen, das Problem zunächst aus einer soziologischen Perspektive darzustellen. Damit soll erreicht werden, daß wir uns einigermaßen Klarheit über die Art des Konflikts schaffen, die Symptome beschreiben und den Ursachen nachgehen können. Abschließend werden einige richtungsweisende Konsequenzen für die kirchliche Pastoral gegeben.

1. Symptome

Wir gehen aus von den beiden Begriffen: Religiosität und Kirchlichkeit. Unter Religiosität verstehen wir ganz allgemein eine im Sozialisationsvorgang übertragene Einstellung, d. h. jegliche Art der „Religion der Person", die imstande ist, als interpretative Sinnmatrix dem Menschen eine Welt-, Fremd-, Selbst- und Krisendeutung zu ermöglichen[2]. Kirchlichkeit ist eine im Laufe des kirchlichen Sozialisationsprozesses aufgebaute Einstellung zur Kirche, also eine sozial ausgeprägte Form von Religiosität, die sich in äußerlich festgelegten Normen und Riten niederschlägt[3].

Wir können feststellen, daß die traditionelle Form der Kirchlichkeit bei jungen Menschen in zunehmendem Maß zurückgeht. Zulehner spricht in diesem Zusammenhang von einem „Verdunsten der Kirchlichkeit"[4]. Die Diskrepanz zwischen kirchlichen Erwartungen und den Vorstellungen der jungen Menschen läßt sich besonders in 3 Bereichen aufweisen: in der Lehre (Glaubenssätze und -inhalte); im religiösen Tun (Kirchgang, Sakramentenempfang); in der Lebensführung (Verhalten gegenüber kirch-

[1] *G. Schmidtchen*, Zwischen Kirche und Gesellschaft; Forschungsbericht über die Umfragen zur gemeinsamen Synode der Bistümer in der BRD, Freiburg 1972; *P. M. Zulehner*, Kirche und Priester zwischen dem Auftrag Jesu und den Erwartungen der Menschen; Freiburg 1974.

[2] *Th. Luckmann*, Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft, Freiburg 1963, 20.

[3] *P. M. Zulehner*, Religiosität und Kirchlichkeit, in: ThPQ 122 (1974) 336—346; *G. Biemer / J. Müller / R. Zerfaß*, Eingliederung in die Kirche, Mainz 1972, 72 ff.

[4] *P. M. Zulehner*, Verfällt die Kirchlichkeit in Österreich? Graz 1971.

lichen Normen und Weisungen). Beunruhigend ist vor allem der lautlose Abfall breiter Schichten, die Gleichgültigkeit gegenüber kirchlichen Weisungen und Geboten und die Irrelevanz kirchlicher Autorität in weiten Bereichen der Kirchenmitglieder.

Anstatt jedoch unsere Lage zu beklagen und uns nach vergangenen Zeiten zurückzusehnen, versuchen wir die Probleme in einem größeren Zusammenhang zu sehen. Im Laufe der Geschichte nahmen die religiösen Ausdrucksformen der Menschen sehr verschiedenen Charakter an und unterlagen einem ständigen Wandel. Die von der Kirche entfaltete Form der Religiosität ist geschichtlich entstanden und daher auch zeitlich bedingt. Den jungen Menschen sprechen die von der Kirche entfalteten Formen der Religiosität heute offenkundig wenig an, sie erschweren ihm daher den Zugang zur Kirche. Könnten nicht verschiedene religiöse Bewegungen der letzten Jahre, die besonders unter jungen Menschen Fuß faßten, Ausdruck einer zu engen Gestaltung des Glaubens in der Kirche sein?

2. Einige Ursachen

Nach Piaget ist die Jugendzeit jene Lebensperiode des Menschen, in der er sich der Aufgabe, die Rolle eines Erwachsenen übernehmen zu müssen, gegenübersieht[5]. In diese Periode fällt für den jungen Menschen das Problem, die gesellschaftlichen Normen zu übernehmen und an den sozialen Einrichtungen verantwortlich mitzuarbeiten. Dieser Prozeß der Sozialisation, des Hineinwachsens in die Gesellschaft, wurde in den letzten Jahren durch zwei Faktoren wesentlich verändert. 1. erfordert die zunehmende Spezialisierung der einzelnen Lebensbereiche eine längere und differenziertere Ausbildungszeit und verzögert somit den Eintritt in das Leben eines Erwachsenen. Der 2. Faktor ist rein statistisch. Die Zahl der jungen Menschen zwischen 14 und 24 Jahren ist im letzten Jahrzehnt rapid angestiegen. In den USA registrierte man zwischen 1960 und 1970 einen Zuwachs von 42 Prozent bei dieser Altersgruppe[6]. Auch andere Nationen, besonders Länder der dritten Welt, verzeichnen ähnliche Entwicklungen[7]. Die Altersgruppe zwischen 14 und 24 ist in den Jahren von 1890 bis 1960 um 12,5 Millionen angewachsen. In den Jahren 1960 bis 1970 um weitere 13,8 Millionen, also um mehr als in den vorausgegangenen 70 Jahren.

Diese soziologischen Fakten verdeutlichen, daß die Kirche nicht eine reibungslose, automatische Eingliederung der jungen Menschen in ihre Reihen voraussetzen kann. Mit der Verlängerung des Prozesses der gesellschaftlichen Sozialisation hat auch der Prozeß der Eingliederung in die Kirche neue Schwierigkeiten erfahren. Mehr denn je steht die Kirche mit der Gesellschaft in einer engen Wechselbeziehung. Es gibt keine Herauslösung des Religiösen aus dem gesellschaftlichen Bereich[8]. Und gerade von kirchlicher Seite ist man bemüht, eine gesellschaftliche Irrelevanz der Kirche zu vermeiden (z. B. anläßlich der Diskussion über die Abtreibung in verschiedenen Ländern). Aber gerade wegen der engen Verknüpfung von Religion und Gesellschaft müßte man kirchlicherseits bereit sein, Veränderungen in diesem gegenseitigen Verhältnis wahrzunehmen, statt sie zu ignorieren oder daraus einen Vorwurf an die jungen Menschen zu münzen.

---

[5] *J. Piaget*, Das moralische Urteil beim Kind, Zürich 1954, 28 ff.

[6] *W. McCready*, Die Kluft zwischen den Generationen und die Zukunft der Kirche, in: Concilium 11 (1975), 366—371, 366.

[7] Vgl. *D. Meadows*, Die Grenzen des Wachstums, Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit; Stuttgart 1972.

[8] *F. Fürstenberg*, Die unbewältigte Säkularisierung, Religionssoziologische Überlegungen zum Forschungsbericht „Zwischen Kirche und Gesellschaft" in: *K. Forster* (Hg), Befragte Katholiken — Zur Zukunft von Glaube und Kirche; Auswertung und Kommentare zu den Umfragen für die gemeinsame Synode der Bistümer in der BRD, Freiburg 1973, 198—208.

Wenden wir uns etwas genauer den Gründen dieses veränderten Verhältnisses zwischen Kirche und Gesellschaft zu[9]. Am Verhalten der jungen Menschen der Kirche gegenüber wird der Wandel besonders deutlich, was kurz aufgezeigt werden soll.

Konkurrierende Wertsysteme

Durch viele Generationen wurde religiöses Glaubensgut durch kirchliche Sozialisationsträger weitergegeben. Vielfach standen Schulen und Erziehung unter der Obhut der Kirche und leisteten neben einer allgemeinen Wissensvermittlung und Bildung auch religiöse Sozialisation. Ein einheitlich christliches Weltbild, unterstützt durch eine fast ausschließlich sakrale Kunst, blieb von störenden Einflüssen weitgehend verschont. Heute steht der junge Mensch einer Vielfalt von Meinungen und Ansichten gegenüber. Normen und Werte sind nicht mehr durch Einheitlichkeit und allgemeine Annahme gekennzeichnet, sondern werden umstritten und stehen in Widerspruch zu einander. Die Religion hat dabei ihre „überwölbende Symbolkraft"[10] verloren und steht mitten unter anderen konkurrierenden Wertsystemen. Der junge Mensch ist geneigt, Erfahrungen aus anderen gesellschaftlichen Bereichen auf die Kirche zu übertragen und stößt hier auf Widerstand. Die Form der Meinungsbildung im öffentlichen und im kirchlichen Bereich wäre ein Beispiel dafür. Der einst fixe Standort der Kirche in der Gesellschaft ist variabel geworden[11]. Das Abstützen auf bloß äußere Strukturen (Macht, gesellschaftliche Positionen) ist nicht mehr möglich.

Ein „Auswahlchristentum" (Zulehner)

Hand in Hand mit diesem Stellungswechsel der Religion in der Gesellschaft geht eine Veränderung der Stellung der Religion im Bewußtsein des einzelnen vor sich. Auch hier erhält Religion einen „variablen Ort". Aus dem „Angebot" der Kirche wird „ausgewählt", was zur momentanen Bewältigung einer Lebenslage notwendig erscheint. Dieses Verhalten vieler Kirchenmitglieder hat Zulehner durch umfangreiches Datenmaterial aufgezeigt[12]. So halten es beispielsweise viele Menschen für gut und wünschenswert, daß die Kirche auch weiterhin Gebote gibt und Normen erläßt, jedoch fühlen sich die gleichen Menschen nicht durch kirchliche Gebote und Vorschriften gebunden. In dieser Form verliert die Religion zunehmend an Bedeutung im Leben der Menschen.

3. Neue Formen der Religiosität

Während man feststellen kann, daß die traditionellen Formen der Kirchlichkeit im Abnehmen begriffen sind, kann man dennoch nicht von einem Desinteresse an religiösen Fragen und Glaubensproblemen sprechen. Es gibt viele Anzeichen dafür, daß das Interesse für Religion und besonders für religiöse Erfahrung bei vielen jungen Menschen sehr groß ist. Bewegungen wie Taizé und sein Jugendkonzil, oder die Jesuspeople und die Pfingstbewegung sind unübersehbare Phänomene, die vorwiegend junge Menschen betreffen[13]. Einige Merkmale charakterisieren diesen religiösen Aufbruch.

---

[9] Zu diesem Themenbereich ist eine größere Arbeit des Verfassers in Vorbereitung.

[10] *P. L. Berger*, Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft; Elemente einer soziologischen Theorie, Frankfurt 1973, 122—146.

[11] *Th. Luckmann*, Religion in der modernen Gesellschaft, in: J. Wössner (Hg), Religion im Umbruch, Stuttgart 1972, 3—15.

[12] *P. M. Zulehner*, Religion nach Wahl, Grundlegung einer Auswahlchristenpastoral, Wien 1974; vgl. *ders.*, Kirche und Priester, a. a. O. 98—117.

[13] *R. Schutz*, Ein Fest ohne Ende, Freiburg 1974; TIME-Magazine, April 29, 1974, 50; *R. Kleiner*, Die IV Römische Bischofssynode zum Thema „Basisgruppen", in: ThPQ 123 (1975) 40—49; *Metz/Schlick*, Die Spontangruppen in der Kirche, Aschaffenburg 1971; *D. Emeis*, Die Spontangruppen in der Kirche, Ein Weg zur Überwindung von Identitätskrisen im Glauben, in: Diakonia 4 (1973) 223—234.

Es ist zunächst die Suche nach einer gelebten Gemeinschaft. Strukturen treten in den Hintergrund, wo das Zeugnis einer Gemeinschaft zum Durchbruch kommt. Das schlichte Zeichen einer Gemeinschaft kann darum einen Widerhall finden, der weit hinausgeht über die Grenzen der Menschen, die sie bilden. Wo ein paar Menschen, einzeln genommen, nicht viel vermöchten, können dieselben Menschen, zum gemeinsamen Leben vereint, fest in einem Glauben bestehen. Eine solche Gemeinschaft bildet eine Zelle der Kirche. Wie schwach das Zeichen der Einheit auch sein mag, schreibt R. Schutz[14], es erhält seinen Wert, sofern es eine Lebenswirklichkeit deutlich macht, sofern es eine in seinem Innersten bestehende Einmütigkeit zum Tragen bringt. Dann rüttelt es auf. Denn Leben überträgt sich und bricht um so leichter durch, als dabei eine tiefinnere Übereinstimmung zum Tragen kommt. Die ständige Bemühung um die Einheit macht den Menschen innerlich ausgeglichen, bringt Denken und Tun, Sein und Handeln in Einklang. Solch inneres Gleichgewicht kommt in dem Maße zustande, wie wir Schritt für Schritt versuchen, mit dem Besten und zugleich auch dem Innersten unseres Selbst, mit Christus in uns konsequent zu sein. Gemeinsames Leben gibt es nur dann, wenn alle sich darauf einstellen, zusammen aufzubauen. Das Zeichen der Einheit, das dann unter den Menschen aufleuchtet, ist mehr als jede noch so hervorragende Einzelleistung.

Zur Suche nach echter Gemeinschaft gesellt sich auch der Wunsch vieler junger Menschen nach religiöser Erfahrung. Nicht ein abstraktes Wissen von religiösen Wahrheiten ist gefragt, sondern gelebter, erfahrener Glaube. Der Ausdruck eines solchen Glaubens verlangt eine innere Übereinstimmung. Die neuen religiösen Bewegungen wollen zeigen, daß das Christentum nicht in erster Linie eine Organisation, eine soziologische Struktur oder eine Ideologie ist, sondern eine Inspiration, die zum gelebten Zeugnis drängt. Notwendigerweise führt dies zu einem Pluralismus der Ausdrucksformen. Unwillkürlich stehen wir hier vor der Spannung, die zwischen dem einzelnen, seinen religiösen Überzeugungen und der Gemeinschaft und ihren notwendig einheitlichen Ausdrucksformen (gleichbleibende Formulierungen, Gesänge, Wiederholungen von Gebärden) entsteht. Was bleiben muß, ist die Einmütigkeit aller auf dem gemeinsamen Grunde. Sonst geht die Sichtbarkeit der Kirche in ihrer Einheit verloren.

4. Pastorale Konsequenzen: Weitere Formen der Identifikation mit der Kirche

Wir sind vom Befund ausgegangen, daß sich die kirchlichen Erwartungen mit den Ausdrucksformen jugendlicher Religiosität vielfach nicht decken. Gesellschaftliche Veränderungen, aber auch der Wandel im Verhältnis von Religion und Gesellschaft, trugen zur Entstehung dieser Kluft bei. Im Laufe der Geschichte haben die Christen, die glaubten, ohne sichtbare Strukturen auskommen zu können, unwissentlich wieder neue geschaffen. Kein Mensch kann an der Institution vorbeisehen. Wir können aber einsehen, daß wir selbst Urheber der Institution sind. Sie soll den Menschen entlasten und nicht belasten.

Eine Entlastung des Menschen durch die Institution Kirche geschähe z. B. in der Befriedigung folgender grundlegender Bedürfnisse:

1. dem Bedürfnis nach Zuwendung (Solidarität, Zusammenhalten, Liebe, Gemeinschaft);
2. dem Bedürfnis nach Bestätigung (Anerkennung durch andere, Selbstwertempfinden);
3. dem Bedürfnis nach umfassender Sinnhaftigkeit (Orientierung);
4. dem Bedürfnis nach ständig erneuter Belohnung (Emotionen)[15].

Man wird überlegen müssen, in welcher Weise die Kirche in ihren Formen der Kirchlichkeit diesen legitimen Bedürfnissen des heutigen Menschen nachkommen kann, ohne dabei den Anspruch des Evangeliums aufzugeben.

---

[14] *R. Schutz*, Warten auf das Ereignis Gottes — Aktualisierung der Regel von Taizé, Freiburg 1974, 59 ff.

[15] *A. Etzioni*, The Active Society, New York 1968.

Bisher hat die Kirche als Institution im allgemeinen Dienste angeboten, die von bestimmten Orten ausgehen. So wurde die Messe gefeiert, es wurden Sakramente gespendet, Versammlungen abgehalten, Räte und Konferenzen einberufen. All dies spielte sich innerhalb der Grenzen einer bestimmten Pfarrei ab. Diese Art von Diensten wird zwar weiter angeboten, ist aber in abnehmendem Maß gefragt. Die künftige Form einer Kirchlichkeit wird mehr auf Deutung von Symbolen, auf ein Angebot von Lebensorientierung, auf Erlebnis von Glauben in einer Gemeinschaft ausgerichtet sein[16]. Es wird nötig sein, andere Formen der Identifikation mit der Kirche zu finden, als wir sie bisher kennen. Gerade bei jungen Menschen treffen wir häufig eine Abneigung gegen eine vollkirchliche Integration. Es sind aber vielfach diese jungen Menschen, die für ein Engagement in einem kirchlichen Teilbereich (z. B. Jugendarbeit) durchaus zu haben sind. Man könnte sich eine graduelle Identifikation denken, die allmählich zu einer vollen Teilnahme am Leben der Kirche führt[17].

Aus der Sozialpsychologie ist bekannt, daß man sich mit einer Gruppe dadurch identifiziert, daß man regelmäßige Kontakte aufrecht hält, die wesentlichen Werte und Zielvorstellungen der Gruppe für das eigene Leben als bedeutsam betrachtet, und das Gefühl hat, von der Gruppe geschätzt und angenommen zu werden[18]. Als „Gruppe" ist hier die konkrete Gemeinde angesprochen. Ihr kommt die wichtige Aufgabe zu, dem religiösen Wissen lebensgestaltende Relevanz und Schutz zu verleihen und gleichsam als „soziales Stützsystem" zu fungieren[19]. Dabei ist die Pflege der menschlichen Beziehungen weithin Voraussetzung für die Wirkkraft der geistlichen Angebote und Heilsvollzüge der Kirche[20]. Im selben Maß, als die Kirche deutlich macht, daß ihr an der Mitarbeit mehr liegt als an der Mitgliedschaft, wird sie sich in den Augen des jungen Menschen als eine problemorientierte, wandlungsfähige, helfende Institution erweisen. Bei der Suche nach erweiterten Formen einer künftigen Kirchlichkeit wird den Kontakten auch außerhalb des kirchlich sakramentalen Bereichs besonderes Augenmerk geschenkt werden müssen.

Wir müssen in der Kirche mehrere Ebenen der Partizipation anbieten und auch eine zeitweilige Mitarbeit anerkennen. Es geht nicht so sehr darum, sich nach etwas Vorgegebenem zu richten, sondern darum, in seinem eigenen Streben authentisch zu sein. Wenn wir den Mut haben, den jungen Menschen zu ihrem Selbstausdruck zu verhelfen, werden sie die Kirche weniger von außen als abweisende Institution erleben, sondern von innen die Kirche zu ihrer Sache machen, d. h. selber Kirche werden.

---

[16] Vgl. *McCready*, a. a. O. 370.

[17] Vgl. *H. R. Schlette*, Die sogenannte „partielle Identifikation" mit der Kirche, in: Concilium 7 (1971) 399—406.

[18] *H. Carrier*, Die Zugehörigkeit zur Kirche, in: Sozialpsychologische Überlegungen zur Zugehörigkeit zur Kirche, *Menges/Greinacher* (Hg), Mainz 1964, 42—60.

[19] *P. L. Berger / Th. Luckmann*, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, Stuttgart 1971.

[20] Vgl. *H. Fleckenstein*, Kirchenbesuch und aktive Mitarbeit am kirchlichen Leben in ihrer Beziehung zum Verhältnis zur Kirche und Gemeinde, in: *K. Forster* (Hg), Befragte Katholiken, a. a. O. 73—82; *W. Bartholomäus*, Kleine Predigtlehre, Zürich 1974, 17—21; *R. Zerfaß*, Die „distanzierte Kirchlichkeit" als Herausforderung an die Seelsorge, in: LS 22 (1971), 249—265.

PETER GRADAUER

Römische Erlässe und Entscheidungen

Theologische Studienanstalten

In den letzten zwei Jahren wurden einige theologische Fakultäten im Verband anderer Hochschulen kanonisch neu errichtet, anderen schon bestehenden Fakultäten wurde der Titel „päpstlich" zuerkannt. Die jüngste und bekannteste Maßnahme dieser Art ist die Errichtung einer theologischen Fakultät in der „Kirchlichen Gesamthochschule Eichstätt". Das entsprechende römische Dekret zeigt einleitend auf, daß bereits im Jahre 1614 das theologische Studium in Eichstätt als „Collegium Willibaldinum" errichtet wurde und daher als eines der ältesten tridentinischen Seminare Deutschlands anzusehen ist. Durch vorzügliche Führung erlangte diese philosophisch-theologische Hochschule bald solche Bedeutung, daß sie viele Studenten auch aus nichtdeutschen Diözesen anziehen konnte. In jüngster Zeit ist das Ansehen dieser Studienanstalt weiter derart gestiegen, daß die Bayerische Bischofskonferenz sie zur „Kirchlichen Theologischen Hochschule in Bayern, Sitz Eichstätt" erklärt und später in die neu errichtete „Kirchliche Gesamthochschule Eichstätt" eingegliedert hat. Aus diesem Grunde hat auch die bayerische Staatsregierung die Fakultät als „Fachbereich Katholische Theologie der kirchlichen Gesamthochschule Eichstätt" öffentlich anerkannt und ihr die Vollmacht verliehen, den akademischen Grad des Doktors zu verleihen und das Habilitationsverfahren durchzuführen. Durch einen Vertrag zwischen dem Hl. Stuhl und dem Freistaat Bayern vom 4. September 1974 wurde dem Fachbereich das Recht bestätigt, akademische Grade zu verleihen, die in ähnlichen Disziplinen und unter denselben Voraussetzungen von den staatlichen Universitäten und anderen gleichgestellten Einrichtungen verliehen werden.

Nachdem sich die zuständige römische Kongregation vergewissert hatte, daß alle akademischen Bestimmungen der katholischen Kirche in der genannten Studienanstalt genau beobachtet werden, besonders was die Anzahl ausgewählter Dozenten anlangt, erhob sie auf Wunsch des Bischofs von Eichstätt und kraft päpstlicher Vollmacht die „Theologische Studienanstalt Eichstätt" (Fachbereich katholische Theologie der kirchlichen Gesamthochschule Eichstätt) zur „Theologischen Fakultät" und übertrug dieser die Vollmacht, die akademischen Grade des Baccalaureates, Lizentiates und Doktorates zu verleihen und die venia docendi nach Maßgabe der kanonischen Bestimmungen über höhere Studien zu erteilen. Die römische Kongregation ernannte überdies den Ortsordinarius zum Großkanzler der Fakultät und übertrug ihm gleichzeitig alle diesbezüglichen Rechte und Pflichten, vor allem die Rechtmäßigkeit der Lehre, den Lebenswandel und die kirchliche Disziplin zu überwachen, sämtlichen Dozenten vor ihrer Ernennung die kanonische Sendung (missio canonica) zu erteilen und diese gegebenenfalls zu widerrufen; ferner die Statuten der Fakultät, die Studienordnungen und Studienpläne an die Kongregation für das katholische Unterrichtswesen einzureichen. (Dekret der Kongregation für das katholische Unterrichtswesen vom 25. Januar 1975; AAS LXVII/1975, 505–506.)

In ähnlicher Weise war zwei Jahre vorher eine theologische Fakultät in der päpstlichen Universität von Ecuador – in der Hauptstadt Quito – errichtet worden; vorausgegangen war dort ein von der Bischofskonferenz des Landes errichtetes „Höheres Institut für theologische Studien". (Dekret vom 30. Juni 1973; AAS LXVI/1974, 174–175.)

Zu Luzern in der Schweiz war im Jahre 1574 unter Papst Gregor XIII. von den Jesuiten eine Schule für humanistische Studien ins Leben gerufen worden; diese wurde 1647 zu einer theologischen Hochschule erweitert und seit dem Jahre 1771 „theologische

Fakultät" genannt; der Apostolische Stuhl erkannte 1926 und 1938 diesen Titel „Fakultät" an, zumal er sich auch im weltlichen Bereich schon eingebürgert hatte. In den sechziger Jahren bemühte sich die Schweizerische Bischofskonferenz um eine noch deutlichere Bekräftigung dieses Ranges. Die Kongregation für das katholische Unterrichtswesen erkannte zunächst in einem Telegramm am 19. April 1970 diese theologische Fakultät von Luzern als „kanonisch" an; der Regierungsrat von Luzern gab dieser Verfügung und der vorgelegten Studienordnung ebenfalls seine Anerkennung und förderte in entgegenkommender Weise diese Bestrebungen. Der Ortsordinarius wurde auch hier zum Großkanzler der Fakultät ernannt und eingesetzt mit allen Rechten und Pflichten, die in den römischen Normen vorgesehen sind. Nach einem glücklich verlaufenen Triennium des Experimentes erfolgte die endgültige „Errichtung, Approbation und immerwährende Bestätigung" dieser theologischen Fakultät. (Dekret vom 25. Dezember 1973; AAS LXVI/1974, 423–425.)

Im rhätoromanischen Gebiet der Schweiz bestand wohl schon sehr früh in der Bischofsstadt Chur eine Ausbildungsstätte für Priester, im Zeitalter der konfessionellen Wirren erlosch sie jedoch; seit 1807 besteht in Chur wieder ein diözesanes Seminar; über Bitten des Diözesanbischofs wurde dieses 1968 als „Theologische Hochschule" kanonisch errichtet, zunächst mit dem Recht, den Grad des „Baccalaureates der Theologie" zu verleihen; dazu kam nach fünf Jahren des Experimentes auf Bitten der Schweizerischen Bischofskonferenz die Befugnis, auch das Lizenziat zu erteilen. (Dekret vom 1. Januar 1974; AAS LXVI/1974, 426–427.)

Im Jahre 1974 erhielten auch drei altehrwürdige und verdiente theologische Studienanstalten in Polen die römische Auszeichnung und Anerkennung: Der theologischen Fakultät von Krakau, 1397 von der Königin Hedwig unter Papst Bonifaz IX. gegründet, sowie der theologischen Fakultät von Breslau, 1702 von Kaiser Leopold I. gegründet, wurde der Titel „päpstlich" zuerkannt; im Metropolitanseminar von Posen wurde eine theologische Fakultät kanonisch errichtet und ebenfalls mit dem Titel „päpstlich" ausgezeichnet. Alle drei Dekrete tragen das Datum vom Pfingstsonntag, 11. Juni 1974. (AAS LXVII/1975, 149–152.)

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.

ANGELUS SILESIUS, *Cherubinischer Wandersmann.* (55.) 2. Aufl. EOS-V., St. Ottilien 1975. Kart. DM 3.40.

BALKENOHL MANFRED, *Der Antitheismus Nietzsches.* Fragen und Suchen nach Gott. Eine sozialanthropologische Untersuchung. (Abh. z. Sozialethik, hg. v. Weber/Rauscher, Bd. 12) (270.) Schöningh, Paderborn 1976. Kart. DM 24.—.

BAMBERG CORONA, *Wer sich dem Anspruch stellt.* Zum Gebetscharakter des Lebens. (Geist und Leben, hg. v. Knoch/Wulf) (158.) Echter, Würzburg 1976. Kart. lam. DM 16.80, S 140.—.

BECK IRENE, *Das Problem des Bösen und seiner Bewältigung.* Eine Auseinandersetzung mit der Tiefenpsychologie von C. G. Jung vom Standpunkt der Theologie und Religionspädagogik. (206.) Reinhardt, München 1976. Paperpack DM 38.50.

BLAZEJOVSKYJ DMYTRO, *Ukreinian and Armenian Pontifical Seminaries of Lviv* (1665—1784) (Analecta OSBM, Ser. II, sect. I, vol. 39) (XXVII u. 280.) Rome 1975.

BLEISTEIN ROMAN, *Die jungen Christen und die alte Kirche.* (158.) (Herderbücherei Bd. 547) Freiburg 1975. Kart. lam.

BLOCHING KARL-HEINZ, *Texte über Gott.* Anregungen zum Nachdenken. (Topos Taschenbücher, Bd. 46) (144.) Grünewald, Mainz 1976. Kart. lam. DM 9.80.

CAPON ROBERT FAARAR, *Der göttliche Fuchs.* Pirschgänge im theologischen Revier. (166.) Walter, Olten 1976. Paperback DM/sfr 22.—.

CARSTEN CATARINA, *Psychisch krank.* Bericht einer Journalistin aus einer offenen Nervenklinik. (157.) Herder, Wien 1976. Kart. lam. S 117.—, DM 17.80.

DEUTSCHER CARITASVERBAND FREIBURG, *Unser täglich Brot für 1977.* Ein Abreißkalender für Haus und Beruf. Werthmann-Haus, Freiburg. DM 2.70.

DIRNBECK JOSEF, *Die brennenden Körbe der Schildbürger.* Religion und Sprache in literarischen Annäherungen. (122.) Styria, Graz 1976. S 128.—, DM 17.80.

DRABEK ANNA M., *Die Verträge der fränkischen und deutschen Herrscher mit dem Papsttum von 754 bis 1020.* (Veröff. d. Inst. f. Österr. Geschichtsforschung, Bd. 22) (128.) Böhlaus Nachf., Wien 1976. Brosch. S 426.—.

FIEDLER PETER u. a., *Werkstatt Bibelauslegung.* Bilder — Interpretationen — Texte. (136.) KBW Stuttgart 1976. Ln. DM 24.—.

FOHRER GEORG, *Die Propheten des Alten Testaments.* Bd. 5: Die Propheten des ausgehenden 6. und des 5. Jahrhunderts. (182.) Mohn, Gütersloh 1976. Paperback DM 32.—.

FRANK ISNARD WILHELM, *Der antikonziliaristische Dominikaner Leonhard Huntpichler.* Ein Beitrag zum Konziliarismus der Wiener Universität im 15. Jh. (Archiv f. österr. Geschichte, Bd. 131) (415.) Österr. Akademie der Wissenschaften, Wien 1976. Brosch. S 480.—.

FRANK JOHANNES, *Sozialpsychologie für die Gruppenarbeit.* (Jugend — Bildung — Erziehung, hg. v. U. Beer) (142.) Katzmann, Tübingen 1976. Kart. DM 14.80.

FRANKEMÖLLE HUBERT, *Jesus von Nazareth.* Anspruch und Deutungen. (Projekte z. theol. Erwachsenenbildung, hg. v. Emeis/Exeler/Rück, Bd. 4) (192.) Grünewald, Mainz 1976. Kart. DM 24.80.

GOETSCHI RENE, *Der Mensch und seine Schuld.* Das Schuldverständnis der Psychotherapie in seiner Bedeutung für Theologie und Seelsorge. (383.) Benziger, Zürich 1976. Kart. lam.

GOLDMANN CHRISTOPH/KAISER HEIDI, *So schön ist unsere Welt — was machen wir aus ihr?* (Reihe Relief: Religion — Entdeckungen u. Fragen, Heft 2 f. d. Primarstufe) (X u. 20.) Benziger, Zürich 1976. Kart. sfr 14.80.

GRAF OLAF, *Sieh, ich komme bald!* Erwägungen zur Offenbarung des Johannes. (XVI u. 264 S., 8 Bildtafeln) EOS-V., St. Ottilien 1976. Ln. DM 48.—.

HEIDEL JOHANNES B., *Das Geheimnis des Neuen Bundes — die Kirche.* Bd. I.: Die Kirche — die größte Selbstoffenbarung Gottes. (48.); Bd. II: Die Kirche — die Familie des ewigen Vaters. (198.) EOS-V., St. Ottilien o. J. Kart. DM 3.40 bzw. 6.80.

HEIMLER ADOLF, *Selbsterfahrung und Glaube.* Gruppendynamik, Tiefenpsychologie und Meditation als Wege zur religiösen Praxis. (358.) (Pfeiffer Werkbücher, hg. v. O. Betz, Nr. 132) München 1976. Kart. DM 28.—.

HEINE SUSANNE, *Leibhafter Glaube.* Ein Beitrag zum Verständnis der theologischen Konzeption des Paulus. (223) Herder, Wien 1976. Kart. lam. S 180.—, DM 29.50.

HENGEL MARTIN, *Juden, Griechen und Barbaren.* Aspekte der Hellenisierung des Judentums in vorchristlicher Zeit. (SBS hg. v. Haag/Kilian/Pesch 76) (187.) KBW Stuttgart 1976. Kart. lam. DM 18.—.

HERR THEODOR, *Naturrecht aus der kritischen Sicht des Neuen Testamentes.* (Abh. z. Sozialethik, hg. v. Weber/Rauscher, Bd. 11)

(298.) Schöningh, Paderborn 1976. Kart. DM 42.—.

KEILBACH WILHELM, *Religion und Religionen.* Gedanken zu ihrer Grundlegung. (Abh. z. Phil., Psych., Soziologie d. Religion u. Ökumenik, hg. v. J. Hasenfuß, NF 35) (246.) Schöningh, Paderborn 1976. Kart. DM 32.—.

KOCH MAGDALENA, *Christian Lyrics.* I heard their weeping. Ich habe ihr Weinen gehört. Christliche Lyrik. (41.) Regency Press, London 1976. Kart.

KOMMISSION FÜR DIE RELIGIÖSEN BEZIEHUNGEN ZUM JUDENTUM, *Richtlinien und Hinweise für die Konzilserklärung „Nostra Aetate"* Art. 4. (Nachkonziliare Dokumentation. Bd. 49) (40.) Paulinus-V., Trier 1976. Kart. lam. DM 9.80.

KONGREGATION FÜR DAS KATHOLISCHE BILDUNGSWESEN, *Die theologische Ausbildung der künftigen Priester.* (63.) Rom 1976. Kart.

KÜHNELT-LEDDIHN ERIK VON, *Das Rätsel Liebe.* Leidenschaft — Lust — Leid und Laster. Materialien zu einer Geschlechtertheologie. (434.) Herold, Wien 1975. Ln. S 198.—.

LOTZ INGE/KRENZER ROLF, *Hast du unseren Hund gesehen?* Neue Spiellieder für 3—8jährige. (72.) Kaufmann, Lahr/Kösel, München 1976. Snolin DM 12.80.

MACNUTT FRANCIS, *Die Kraft zu heilen.* Das fundamentale Buch über Heilen durch Gebet. (225.) Styria, Graz 1976. Kart. lam. S 168.—, DM 24.—.

MARTINSONS J., *The Laws of God.* Must replace Existing Laws. A project of law reforms. (118.) Author's Edition. Paperback $ 4.—.

MAYER FREDERICK, *Einladung zur Tat.* Ein Kreativkonzept für die religiöse Erziehung. (190.) Herder, Wien 1976. Kart. lam.

OSER FRITZ, *Das Gewissen lernen.* Probleme internationaler Lernkonzepte im Bereich der moralischen Erziehung. (578.) Walter, Olten 1976. Paperback DM/sfr 37.—.

PESCH RUDOLF, *Das Markusevangelium.* I. Teil: Einleitung und Kommentar zu Kap. 1, 1—8, 26. (HThK/II) (XXIV u. 421.) Herder, Freiburg 1976. Ln. DM 90.—.

S. CONGR. PRO INSTITUTIONE CATHOLICA, *Enchiridion Clericorum.* Documenta ecclesiae futuris sacerdotibus formandis. (LXIII u. 1566.) ed. II. Typ. polygl. Vaticanis 1975. L 30.000.

SCHALIT ABRAHAM, *Namenwörterbuch zu Flavius Josephus.* Supplement I. (143.) Brill, Leiden 1968. Ln. Gld. 124.—.

SCHATZ KLAUS, *Ein Konzilszeugnis aus der Umgebung des Kardinals Schwarzenberg.* Das römische Tagebuch des Salesius Mayer O Cist (1816—1876). (Veröff. d. Inst. f. Kirchengeschichte v. Böhmen-Mähren-Schlesien, NF Bd. 6) (228.) Königstein/Ts. 1975. Brosch.

SCHEELE PAUL-WERNER, *Nairobi — Genf — Rom.* Die Weltchristenheit vor und nach der 5. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen. (Konfessionskundliche Schriften d. J.-A.-Möhler-Instituts, Nr. 13) (198.) Bonifaciusdruck Paderborn 1976. Kart. lam. DM 9.80.

SCHERER BRUNO STEPHAN, *Gebete für Liebende.* Damit ihr die Freude habt. (79.) Rex-V., Luzern 1976. Pappband lam. sfr 14.80.

SCHINNER HANS, *Breitensee — Vom Dorf zur Großstadtpfarre.* (Veröff. d. kirchenhist. Inst. d. kath. theol. Fak. d. Univ. Wien, Bd. 18) (224 S., 10 Abb.) Dom-V., Wien 1976. Kart. lam. S 220.—, DM 31.50.

SCHOECK HELMUT, *Schülermanipulation.* (157.) (Herderbücherei, Bd. 565) Freiburg 1976. Kart. lam. DM 5.90.

SCHULZ HEINZ MANFRED, *Gemeinde als lebendige Katechese.* Kinder und Erwachsene auf dem Weg zum Glauben. Vorschulalter, Kommunion, Beichte, Firmung. (155.) Grünewald, Mainz 1976. Kart. DM 13.50.

SLASKIE STUDIA HISTORYCZNO THEOLOGICZNE Bd. VIII. (358.) Katowice 1975.

VAVANIKUNNEL GEORG, *Die eucharistische Katechese der Anaphora der Apostel Mar Addai und Mar Mari in der syro-malabarischen Kirche gestern und heute.* (Das östliche Christentum, NF. Bd. 26) XIV u. 186.) Augustinus-V., Würzburg 1976. Brosch. DM 25.—.

VOBBE GERHARD, *Jesus Christus — Erfindung oder Wirklichkeit?* (Abh. z. Phil. Psych., Soziol. d. Religion u. Ökumenik hg. v. J. Hasenfuß, NF 33) (241.) Schöningh, Paderborn 1976. Kart. DM 32.—.

WALF KNUT, *Das bischöfliche Amt in der Sicht josephinischer Kirchenrechtler.* (Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht, Bd. 13) (150.) Böhlau, Köln 1975. Brosch. DM 32.—.

WALTER HERMENEGILD, *Kreuzweg.* (16.) 6. Aufl. EOS-V., St. Ottilien 1975. Kart. DM 0.90.

WEIER REINHOLD, *Das Theologieverständnis Martin Luthers.* (Konfessionskundl. u. kontroverstheol. Studien, Bd. 36) (317.) Bonifaciusdruck, Paderborn 1976. Ln. DM 40.—.

ZULEHNER PAUL MICHAEL, *Heirat — Geburt — Tod.* Eine Pastoral zu den Lebenswenden. (279.) Herder, Wien 1976. Kart. lam. S 196.—, DM 32.—.

HERAUSGEBER

ARENS ANTON, *Pastorale Bildung.* Erfahrungen und Impulse zur Ausbildung und Fortbildung für den kirchlichen Dienst. (306.) Paulinus-V., Trier 1976. Kart. DM 44.80.

BAUCH A. / GLÄSSER A. / SEYBOLD M., *Zehn Jahre Vaticanum II.* (115.) Pustet, Regensburg 1976. Kart. lam. DM 9.80.

BLASIG WINFRIED, *Sonntag für Kinder.* Kindergottesdienst für jeden Sonn- und Feiertag im Kirchenjahr. Heft 6: Vom 17.—

34. Sonntag im Jahreskreis (Lesejahr B) (124.) Benziger, Zürich 1976. Kart. sfr 9.80.

BROWN R. E. / DONFRIED K. P. / REUMANN J., *Der Petrus der Bibel.* Eine ökumenische Untersuchung. (255.) Calwer/KBW, Stuttgart 1976. Kart. DM 24.—.

BRUGGER WALTER, *Philosophisches Wörterbuch,* (XLVII u. 592.) Herder, Freiburg[4] 1976. Ln. DM 68.—.

ELZE R. / SCHMIDINGER H. / SCHULTE NORDHOLT H., *Rom in der Neuzeit.* Politische, kirchliche und kulturelle Aspekte. (208.) Österr. Akad. d. Wissenschaften, Wien — Rom 1976. Geb, S 360.—.

FITZGERALD M. / KHOURY A. TH. / WANZURA W., *Moslems und Christen — Partner?* (Islam und westliche Welt, Bd. 1) (205.) Styria, Graz 1976. Kart. lam. S 180.—, DM 25.—.

FRANKOWSKI J. / WIDIA B., *Warszawskie Studia Biblijne.* (FS f. Jan Stepien) (432.) Akademia Teologii Katolickiej Warszawa 1976. Ln.

MAAS-EWERD THEODOR / RICHTER KLEMENS, *Gemeinde im Herrenmahl.* Zur Praxis der Messfeier. (Pastoralliturgische Reihe, FS f. F. J. Lengeling) (399.) Benziger, Zürich/Herder, Freiburg 1976. Ln. DM 44.—.

OÖ. LANDESREGIERUNG, *Der hl. Wolfgang in Geschichte, Kunst und Kultur.* Ausstellungskatalog. (160 S., 8 Farbtafeln, 48 Abb., 1 Faltkarte) Linz 1976. Kart. lam. S 70.—, DM 11.—.

PAUS ANSGAR, *Grenzerfahrung Tod.* (347.) Styria, Graz 1976. Kart. lam. S 340.—, DM 47.—.

PROBST MANFRED / PLOCK HEINRICH / RICHTER KLEMENS, *Katechumenat heute.* Werkbuch zur Eingliederung von Kindern und Erwachsenen in die Kirche. (Pastoralliturgische Reihe) (160.) Herder, Freiburg 1976. Kart. lam. DM 22.80.

REINHARDT RUDOLF, *Verzeichnis der gedruckten Arbeiten Johann Adam Möhlers* (1796—1838). (71.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1975.

RENGSTORF KARL HEINRICH, *A complete Concordance to Flavius Josephus.* Vol. II E—K (549.) Brill, Leiden 1975. Ln. Gld. 580.—.

RESCH ANDREAS, *Mystik.* (Imago mundi, Bd. V) (385.) Resch-V., Innsbruck 1975. Kart. lam. DM 50.—.

SAUER RALPH, *Mit Kindern Eucharistie feiern.* (254.) Pfeiffer, München/Styria, Graz 1976. Kart. S 175.—, DM 24.—.

ST. MARTINS-VERLAG EISENSTADT, *Diözese Eisenstadt, gestern, heute, morgen.* (120 S., 3 Farb.-, 128 Schwarzweiß-Bilder. Eisenstadt 1976. Kart. lam. S 120.—.

ZILESSEN DIETRICH, *Religionspädagogisches Praktikum.* (VI u. 224.) Diesterweg, Frankfurt / Kösel, München 1976. Kart. DM 18.—.

BUCHBESPRECHUNGEN

BIBELWISSENSCHAFT AT, NT

BEYERLIN WALTHER (Hg.), *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament.* (Grundrisse zum Alten Testament. ATD Ergänzungsreihe Bd. 1) (303 S., 4 Tafeln, 15 Abb.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1975. Kart. DM 28.—.

Dieser Band, der erste in der Reihe der „Grundrisse zum Alten Testament", die die Kommentarreihe „Das Alte Testament Deutsch" (ATD) ergänzen soll, ist eine Gemeinschaftsarbeit von Altorientalisten und Alttestamentlern. Ein sachgerechtes Verständnis des atl Schrifttums ist heute ohne den Vergleich mit den Religionen der biblischen Umwelt nicht mehr möglich. Darum will B. mit diesem Buch „aus der Fülle des erschlossenen Schrifttums eine begrenzte, wohl überschaubare Auswahl wesentlicher Vergleichstexte" bieten. Gegenüber der von Greßmann hg. Sammlung „Altorientalische Texte zum Alten Testament" von 1926 (Nachdruck 1970) und dem monumentalen Werk der „Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament" von J. B. Pritchard ([3]1969) und anderen Textausgaben bieten die Bearbeiter im vorliegenden Textbuch Übersetzungen nach dem neuesten Stand der Forschung, entsprechende Einleitungen zu den einzelnen Texten sowie Hinweise und Anregungen zum Vergleich mit dem AT. Die Angabe der neuesten Editionen und Bearbeitungen der Originaltexte sowie eine ausgewählte Bibliographie ist jeweils besonders dankenswert für ein weiteres Studium. Kriterium und auch Grenze der Auswahl war die Beschränkung auf Umwelttexte, die religionsgeschichtlich für das AT relevant sind. Die Gliederung des Materials erfolgt nach den Bereichen des AO (ägyptische — mesopotamische — hethitische — ugaritische — nordsemitische Texte des 1. Jt.), innerhalb der Sprachgruppen nach literarischen Gattungen (Mythen — Epen — Kulthymnen — Rituale — persönliche Gebete — Weisheit — Prophetensprüche — Vertragstexte — Inschriftenmaterial — Briefe etc.). Ein Stichwortregister sowie ein Bibelstellenregister ermöglichen eine vielfältige Verwendung des Bandes als religionsgeschichtlichen Kommentar zum AT.
Anstelle einer vollständigen Aufzählung der reichhaltigen Texte sei nur auf einige hingewiesen, deren Aufnahme bzw. Behandlung gegenüber bisherigen Sammlungen neu und besonders dankenswert scheint: so die Zeugnisse zur persönlichen Frömmigkeit in Ägypten (56—70), Teile von noch nicht vollständig publizierten sumerischen Schöpfungsmythen, der sumerische Text zum Thema Sprachverwirrung (112 f) mit der neuesten Interpretation, die kurze Information zum

Stand der Diskussion zur Interpretation des ugaritischen Baalszyklus (210 f), dessen Texte nach dem Vorschlag von C. A. Moor angeordnet sind, mit ausführlichen Einführungen zum jeweiligen Textzusammenhang und Hinweisen auf das AT. Unter den nordsemitischen Texten des 1. Jt. v. Chr. sei das sonst sehr mühsam zu findende epigraphische ‚Kleinmaterial' hervorgehoben (vgl. die Siegel 260 f; das Amulett 266 f; die Graffiti 267 ff) oder die Briefe (Nr. 21 269 f und 23 271 f) aus dem Ägypten des 6. Jh. Hethitische religiöse Texte sind m. W. überhaupt zum erstenmal in größerem Ausmaß in einem deutschsprachigen Handbuch zum Vergleich mit dem AT weiteren Kreisen zugänglich.
Auch wenn dieser Sammlung vom Umfang her Grenzen gesetzt sind, darf gesagt werden, daß sie in Textauswahl, Einführungen und Anmerkungen ein sehr umfassendes und zugleich differenzierendes Bild der religiösen Umwelt des AT ergibt. Persönliche Wünsche des Rez., die diesem Urteil keinen Abtrag tun möchten, wären u. a.: die Aufnahme einiger weiterer Texte zum Vergleich mit der theologischen Geschichtsschreibung des AT, wie sie z. B. der Große Text Hattusilis III in der hethitischen Literatur, im mesopotamischen Schrifttum etwa die sogen. Chronik Weidner und in Ägypten die demotische Chronik darstellen. Bei den hethitischen Instruktionen hätte vielleicht die Diskussion über eventuelle Beziehungen zum ‚apodiktischen Recht' des AT (Vgl. VT 23/1973, 63 ff.) angemerkt werden können. Die in RB 80 (1973) 531—546 neu interpretierte Inschrift der Zitadelle von Amman (ca. 800 v. Chr.) schiene eine interessante Parallele zu Formgeschichte und Inhalt atl kultischer Gesetze. Die Deir Alla Texte mit einigen von J. Hoftijzer 1973 herausgestellten Berührungspunkten zur atl Prophetie waren 1975 noch nicht publiziert bzw. zugänglich; zur Meschainschrift (255) vgl. noch: M. Miller in PEQ 106 (1974) 9—18.
Herausgeber und Mitarbeiter haben mit diesem Textbuch einem echten Bedarf für Lehrer, Studenten und Prediger des AT entsprochen. Die sorgfältige Sammlung und Übertragung des z. T. schwierig zugänglichen Materials verdient allen Dank; sie darf bereits zu den unentbehrlichen Studienbüchern für das AT gezählt werden. Darüber hinaus wird sie Interesse und Verständnis für das religiöse Denken der Menschheit außerhalb der Bibel und für den unauflöslichen Zusammenhang zwischen ao. Religionsgeschichte und Geschichte der biblischen Offenbarung wecken können. Der Reihe der Grundrisse zum AT bleibt nur zu wünschen, daß die folgenden Bände der verheißungsvollen Eröffnung entsprechen.

Linz *Johannes Marböck*

RENDTORFF ROLF, *Israel und sein Land*, Theologische Überlegungen zu einem politischen Problem. (Theologische Existenz heute, Nr. 188) (53.) Kaiser, München 1975. Brosch. DM 7.80.

Der bekannte Alttestamentler behandelt ein sehr heikles Problem: Israel als jüdischer Staat — eine Frage an die Christen. Gibt es ein jüdisches Volk, Volk und Religion, Volk und Land, Jerusalem, Land Israel und Diaspora, Israel und sein Land im Nahostkonflikt.

Dem durchschnittlich informierten Christen, aber oft auch dem Fachtheologen, ist das Judentum eines der größten Rätsel: ein verfemtes Volk, verfolgt und geknechtet, in seiner Existenz noch vor wenigen Jahrzehnten durch eine Wahnsinnsideologie bedroht, hat die dynamische Kraft, einen Staat in Palästina zu gründen und ihn Israel zu nennen. Es hat die Kraft, die bereits seit Jahrtausenden zur Literatur gewordene hebräische Sprache zu beleben und zu einer modernen Umgangssprache weiterzuentwickeln. Nach R. wäre es falsch, die Gründung des Staates Israel als einen Akt für sich zu nehmen. Dieser Akt ist in Kontinuität mit der Geschichte des jüdischen Volkes von der biblischen Zeit bis in unser Jahrhundert zu verstehen. Wenn es auch für den christlichen Leser sehr unverständlich erscheint, so muß dennoch immer neu darauf hingewiesen werden: jüdische Religion und Land Israel kann man nicht trennen.

R. verschweigt nicht, welche menschlichen und religiösen Probleme sich daraus ergeben; denn dieses Land war nicht leer und unbewohnt, als es Juden aus allen Teilen der Welt zu bevölkern begannen. Haben nun die Juden von ihrer tausendjährigen Geschichte das Recht auf dieses Land, haben die Araber von ihrer tausendjährigen Geschichte her das Recht auf dieses Land? Aber kann es auf die Frage nach einem solchen Recht eine Antwort geben? Eine Gegenfrage: Ist der jahrtausendelange Traum eines vertriebenen Volkes nach diesem Land nicht ein ebensolches „Recht" wie das tatsächliche Wohnen der Araber in Palästina seit dem frühen Mittelalter? Wir können nicht dem einen das Recht geben und es dem anderen absprechen. Der Boden Palästinas ist aktueller denn je. Er wird immer mehr ein Beispiel für die Reife der Völker, die Jahrtausende durch Offenbarungsreligionen geprägt sind und wird zum Prüfstein für Juden, Moslem und Christen!

R. betont ausdrücklich, daß in dieser kleinen Studie weder Lösungen vorgeschlagen noch echt diskutiert werden können. Aber diese Zeilen sollten die Christen aufrütteln, sie zum Denken über ein grundsätzliches Phänomen anregen, ohne das letztlich auch christliches Dasein unverstanden bleibt. Oft hört man: bei uns gibt es doch gar keine Juden (mehr!?), es fehlt auch die Zeit, sich theologisch mit dem Judentum zu beschäftigen. Doch diese kleine Studie kann wohl jeder lesen, ohne daß er in allzugroße Zeitnot

kommt. Es wird nur ein Gewinn, eine Bereicherung sein.

Linz *Karl Jaroš*

BRAULIK GEORG, *Das Testament des Mose.* Das Buch Deuteronomium. (Stuttgarter Kleiner Kommentar, AT 4) (84.) KBW Stuttgart 1976. Kart. DM 7.80.

In der Reihe der Kleinen Kommentare, die rasch wächst, ist jetzt das ganz ausgezeichnete Heft zum Buch Deuteronomium erschienen. Es stammt aus der Feder des Wiener Alttestamentlers und ist eine Nebenfrucht seiner jahrelangen wissenschaftlichen Beschäftigung mit diesem Buch des AT, die sich hoffentlich bald in zwei Monographien zeigen wird: einer Untersuchung über die Mittel der deuteronomischen Rhetorik, erhoben an Dtn 4, und einer Untersuchung über die theologische Botschaft des Buchs Deuteronomium. Bei diesem Kleinen Kommentar merkt man deutlich, wie schwer es dem Vf. fiel, sich auf den engen Rahmen von 84 Seiten zu beschränken: das Heft ist außerordentlich dicht geschrieben. Man sollte es deshalb nicht wie eine Novelle herunterlesen wollen, sondern sollte es — was ja auch dem Sinn dieser Kommentarreihe entspricht — zusammen mit dem Bibeltext lesen, den es kommentiert. Dann wird es zum Verständnis des Textes sehr hilfreich sein. Das gilt zum mindesten vom Kommentar, der auf S. 18 beginnt. Leider erfaßt er nicht das ganze Buch Deuteronomium, sondern — wieder dem Charakter der Reihe entsprechend — eine Auswahl der wichtigsten Kapitel. B. hat folgende Texte ausgewählt: Dtn 1—11 ganz, dann Dtn 12, Dtn 16—18, Dtn 26, Dtn 27, Dtn 28, Dtn 28—32, Dtn 33, Dtn 34. Das heißt, er hat vor allem in der konkreten Gesetzessammlung weite Aussagengebiete ausgelassen. Das ist sehr vernünftig, weil man bei den Benutzern vor allem theologisches Interesse voraussetzen muß. Andererseits wäre es sicher auch sehr nützlich gewesen, Hilfen zum Verständnis der konkret ins Leben eingreifenden legislativen Texte zu bekommen.

Die dem Kommentar vorangestellte „Einleitung" zeigt zunächst die Funktion des Buchs Deuteronomium im jetzigen Pentateuch: es steht hier im Zusammenhang des Moseschicksals und bildet das „Vermächtnis" dieser großen Gestalt. Dann wird der Name des Buchs kurz erörtert. Die darauf folgende Übersicht über die Gattung und den Aufbau des Buchs ist äußerst wichtig und bietet klärende Hinweise, die man in anderen Kommentaren meist vermißt. Dann wird das Verhältnis des Buchs zu den Geschichtsbüchern bis zum 2. Buch der Könige erörtert, mit denen es einmal in dem sogenannten „Deuteronomistischen Geschichtswerk" eine Einheit bildete. Schließlich geht der Blick noch weiter zurück in der Vorgeschichte des Buchs: Es wird dargestellt, welche Rolle eine Vorstufe des jetzigen Buchs bei der Bundeserneuerung Joschijas von Jerusalem im Jahre 621 v. Chr. und vorher schon im Zusammenhang eines „Bundeskults" gespielt haben dürfte. Eine Zusammenfassung der „Theologischen Grundlinien" leitet dann zum eigentlichen Kommentar über.

Der letzte Deuteronomiumskommentar in deutscher Sprache stammt aus der Feder von Gerhard von Rad, und das war einer der größten Kenner des Deuteronomiums. Sein Kommentar ist entsprechend wertvoll und wird bleibende Bedeutung haben. Ein solcher „Kleiner Kommentar" kann ihn wegen seiner Kürze und wegen des Auswahlcharakters auch nicht einfach ersetzen. Dennoch wird man sagen müssen, daß B. da, wo er sich äußert, gegenüber G. von Rad häufig Neues sagt, Korrekturen anbringt, den Text noch genauer in den Griff bekommt. Das Buch Deuteronomium ist nicht unter den eingängigsten und naheliegendsten Büchern des AT. Doch enthält es so wichtige Texte wie das Gebot der Gottesliebe oder das eigentliche Glaubensbekenntnis Israels, das sogenannte kleine historische Credo von Dtn 26. Und es ist sehr wichtig für das Verständnis vieler anderer Bücher des AT. In gewissem Sinn ist es literarisch die „Mitte des Alten Testaments". So wünsche ich diesem Kommentar recht viele Benutzer!

Frankfurt/M *Norbert Lohfink*

BORSE UDO, *Der Standort des Galaterbriefes.* (BBB 41) (XVII u. 202.) Hanstein Köln 1972. Kart. DM 46.—.

Die Untersuchung greift die Fragestellung der 1903 erschienenen Preisarbeit von A. Steinmann auf. Seine Methoden und Thesen sollen im Licht der exegetischen Arbeit der letzten 60 Jahre überprüft werden und zu einer exakteren Standortbestimmung des Gal führen. B. schließt sich der „Landschaftshypothese" (= Nordgalatienhypothese) an und hält an der grundsätzlichen Einheitlichkeit des 2. Kor fest, gliedert ihn aber in 2 Kor A (= Kap. 1—9) und 2 Kor B (= Kap. 10—13) auf. Er entwickelt eigenständig die sogenannte „Bemessungsmethode" und die „Einpassungsmethode" weiter. Neben äußeren Anhaltspunkten berücksichtigt er vor allem spezifische Übereinstimmungen in sprachlicher Eigenart, in Gedankenführung, in der zeitgeschichtlichen und psychologischen Situation zwischen Gal und 1 Kor, 2 Kor A, 2 Kor B und Röm. Die Vergleiche werden einzeln, auf breiter Basis, sehr umsichtig und mit großer Methodentreue durchgeführt.

Das Ergebnis der Studie lautet: Gal zeigt auffallende Übereinstimmungen mit 2 Kor B. Die von verschiedenen Ansätzen ausgehenden Einzelanalysen führen zum selben Schluß. Gal ist nach 1 Kor und 2 Kor A im Spätherbst 57 verfaßt worden. „Das Schreiben an die Gemeinden Galatiens entstand in Mazedonien während der dritten Missionsreise, kurze Zeit vor dem Aufbruch Pauli nach Korinth, und zwar als erster Brief eines

aufeinanderfolgenden Diktats mit dem Abschnitt 2 Kor 10—13, einige Wochen nach der Abfassung des Briefteils 2 Kor 1—9" (178). Der Gal ist einige Monate (vielleicht 3) vor dem Röm entstanden. Die Einzelvergleiche und zeitgeschichtlichen Anhaltspunkte führen nach B. zur Folgerung, daß die paulinische Rechtfertigungslehre erstmalig ausführlich erörtert wurde wegen der Mißstände in Galatien, daß aber der Rechtfertigungsgedanke schon 2 Kor 5, 21 nachweisbar sei im Gegensatz zur Folgerung von Kertelge (170 f). Die Register helfen, das Vergleichsmaterial leichter zu finden. Die in der Untersuchung detaillierte Gliederung vermißt man in der Inhaltsangabe. Die Studie entstand noch vor dem Erscheinen des Galaterkommentars von F. Mussner (HThK IX).

Der Arbeit in dieser sehr dornigen Frage muß ein großangelegtes, durchdachtes und mit der Forschungsgeschichte konfrontiertes Konzept bescheinigt werden. Einige Anfragen sollen den Wert der Untersuchung nicht schmälern, sondern auf Offenes aufmerksam machen. Da ist zunächst die Vorentscheidung (7—9) mit der Briefaufgliederung in 2 Kor A und 2 Kor B, die später durch Vergleiche mit Gal (§ 8) abgesichert und weitergeführt wird, aber zum Zweck einer möglichst genauen Standortbestimmung des Gal. Die in § 9—10 angeführten, mehrfachen Belege tun dies auch. Aber ist damit auch zugleich erwiesen, daß 2 Kor A und 2 Kor B wirklich eine ursprünglich von Paulus intendierte Einheit darstellen? Ließe sich nicht eine spätere Redaktion im Sinn einer Zusammenfügung durch einen Paulusschüler ebenso leicht erklären? Denn für den Wegfall eines Briefschlusses von 2 Kor A können nur mehr minder psychologische Vermutungen beigebracht werden.

Das große Problem bei der Standortbestimmung des Gal sind die zeitgeschichtlichen Einzelheiten, die ja die Abfassungsverhältnisse aufhellen sollen. In § 11 legt B. sehr geistvolle Spekulationen über die Mitarbeit des Titus, über das Kollektenanliegen des Paulus und die Gemeindesituation von Korinth und Galatien vor. Sie sind aus den Briefen erschlossen. Viele Vermutungen und Eventualitäten sollen eine These tragen: Gal und 2 Kor B wurden fast gleichzeitig geschrieben. Aber reichen diese Spekulationen aus, um die vom Autor gemachten weittragenden Konsequenzen zu ziehen? Läßt sich die im Röm entfaltete Rechtfertigungslehre wegen des geringen Entstehungsabstandes der Briefe tatsächlich als eine *direkte* Weiterführung der im Konflikt mit den Galatern und Korinthern vorgetragenen Argumente bewerten? Gerade die in § 11 angestellten Überlegungen verlangen nach einer vertiefenden, exegetischen Absicherung der aufgestellten Thesen.

St. Pölten *Ferdinand Staudinger*

SAND ALEXANDER, *Das Gesetz und die Propheten.* Untersuchungen zur Theologie des Evangeliums nach Matthäus (Biblische Untersuchungen hg. von O. Kuss, Bd. 11) (XIII u. 246.) Pustet, Regensburg 1974. Kart. lam. DM 47.—.

Der Professor für Exegese und Theologie des NT an der Ruhr-Universität Bochum legt seine Habilitationsschrift vor. Der 1. Teil der Arbeit will die theologische Eigenart des Mt-Ev bestimmen (1—31). Ein einheitlicher Hauptgedanke, dem alles unterzuordnen ist (wie liturgisches Perikopenbuch, katechetisches Handbuch etc.), kann nicht festgestellt werden, vielmehr spiegelt es „das Ringen einer sich im Prozeß der Konsolidierung befindlichen frühchristlichen Gemeinde" wider. Der 2. Teil ist der Bedeutung des Gesetzes im Mt-Ev gewidmet. Die Diskussion um das rechte Gesetzesverständnis spielt eine zentrale Rolle in ihm, hatte aber schon in der Verkündigung Jesu einen festen Platz. In welchem Sinn eine Neuordnung und Neubewertung der Tora tattfand, wird besonders aus den Antithesen der mt Bergpredigt einsichtig. In ihnen findet eine Auseinandersetzung ihren Niederschlag, die bei den Propheten begonnen, in der Predigt Jesu ihren Höhepunkt erreicht hatte und in der Gemeinde des Mt Fortsetzung findet. „Die These, Mt sei ein strenger Nomist, der die Fortdauer und Gültigkeit der Tora gegenüber Libertinisten verteidigt, läßt sich auch nicht stützen durch die häufig erhobene Behauptung, daß Mt durch redaktionelle Anfügungen, Ergänzungen und Veränderungen bemüht sei, Jesus als neuen Moses, die Bergpredigt als neue Tora, das ganze Ev als Gegenstück zum Pentateuch darzustellen, d.h. daß Mt ein jüdischer Rabbi sei, der nicht nur eine neue Halacha schaffe und damit gegenüber den anderen Evangelisten ein stark nomistisches Interesse bekunde (wenn auch unter neuen Vorzeichen), sondern der auch die Predigt Jesu vorwiegend als Gesetzessammlung verstanden und konzipiert habe" (213).

Der 3. Teil handelt über die Propheten und ihr Schicksal (125—177). Dem prophetischen Element im Mt-Ev „ist bis jetzt in der exegetischen Forschung nur wenig Aufmerksamkeit zuteil geworden". Ihm nachzugehen, sieht der Vf. „als wesentliches Ziel" seiner Untersuchungen. Über Jesus wird festgestellt: Mt habe das Bekenntnis eines Teiles seiner Gemeinde, nach dem Jesus einer der großen Propheten oder der Prophet der Endzeit sei ... endgültig korrigiert; zwar behalte er die prophetischen Elemente bei, wenn er vom Wirken und Reden Jesu spricht, wenn er die Verbindung zwischen Jesus, der Gemeinde und dem geschichtlichen Jesus herstellt, wenn er den Glauben seiner Gemeinde an Jesus darstellt als einen Glauben, der eben etwas ganz Neues ist, etwas vom AT, von der jüdischen Apokalyptik, von der jüdisch-hellenistischen Weisheitslehre, vor allem aber

von der rabbinischen Lehre des Judentums nach der Tempelzerstörung völlig Verschiedenes (167). Der 4. Teil gilt der Formel „das Gesetz und die Propheten" (vgl. Mt 5, 17). Sie besagt „nicht primär die literarische Zusammenfassung zweier Schriftgruppen des Alten Testaments, sondern der Zusammenfassung der von Gott verfügten Lebensordnung, die ursprünglich in dem Gewand der Tora an Israel erging, die dann später durch den Spruch der Propheten neu und eindringlicher gesagt wurde" (217). Der entscheidende Inhalt von Gesetz und Propheten ist die „Gerechtigkeit", das Gott wohlgefällige rechte Verhalten des Menschen, das Tun des Willens Gottes. Im Schluß- (5.)-Teil „Zusammenfassung und Ergebnis" wird auch vom Sitz im Leben des Mt-Ev gesprochen. „Nur soviel kann gesagt werden, daß Matthäus sein Evangelium für eine Gemeinde schreibt, die in Auseinandersetzung steht mit dem zeitgenössischen Judentum, welches das ‚Israel gegenüber Jesus' repräsentiert" (221). In dieser Auseinandersetzung gehe es überwiegend um die rechte Auslegung der Tora, die als Offenbarung des Willens Gottes das Tun der Barmherzigkeit als Norm einer besseren Gerechtigkeit fordere. Ein ausführliches Schriftstellenverzeichnis bietet Hilfe für die Benützung und Auswertung der Arbeit, die viele Stellen des Mt erklärt. Das Buch schärft den kritischen Sinn gegenüber den vielen, oft einseitigen Auffassungen des Mt-Ev.

ERNST JOSEF, *Die Briefe an die Philipper, an Philemon, an die Kolosser, an die Epheser.* (RNT hg. von O. Kuss) (452.) Pustet, Regensburg 1974. Ln. DM 54.—.

Die traditionelle Einführungswissenschaft hat die genannten 4 Briefe unter dem Titel „Gefangenschaftsbriefe" zusammengefaßt. Paulus bezeichnet sich in diesen Briefen als „Gefangener"! Die 1. Aufl. des Kommentars zu diesen Briefen erschien im RNT 1950: Die Thessalonicherbriefe, die Gefangenschaftsbriefe und die Pastoralbriefe übersetzt und erklärt von K. Staab und J. Freundorfer (7. Band: Paulusbriefe II). Schon das äußere Bild (Umfang und Titelblatt) reizen zu einem Vergleich zwischen diesen beiden Auflagen. Was hat sich in den 25 Jahren in der Bibelwissenschaft geändert! Der neue Band enthält nicht mehr die beiden Thessalonicherbriefe; für die Pastoralbriefe ist ein eigener Band (RNT 7/2) von N. Brox 1969 veröffentlicht worden. Die Gemeinschaft „kleine Paulusbriefe" ist aufgelöst! Für die 4 Briefe hat man einen stattlichen Band von 450 Seiten in der Hand; in der 1. Aufl. wurden für diese Briefe 110 Seiten (53—163) beansprucht. Der Band von Brox hat 343 Seiten. Die Literaturangaben sind sehr angewachsen. Die Exkurse sind verdoppelt. Hypothesen über literarische und religionsgeschichtliche Fragen kamen und gingen; sie mußten einer Diskussion unterzogen werden. Ein ausführliches Stellenregister (407—438) und ein gutes Sachregister (442—446) sorgen für Benützbarkeit und Möglichkeit der Auswertung.

Auch der Titel regt zum Vergleich an. Es wird nicht mehr von „Gefangenschaftsbriefen" gesprochen. Die 4 Briefe weisen so starke Differenzen in literarischer und theologischer Hinsicht auf, daß von einer geschlossenen Gruppe nicht mehr die Rede sein kann. Die 4 Briefe werden auch nicht mehr als Paulusbriefe zusammengefaßt. Philipper- und Philemonbrief gelten als unbestritten paulinisch. Für den Epheserbrief konstatiert der Vf, ein Theologe aus dem Schülerkreis des Paulus habe im Stil der Weisheitsrede auf der Grundlage der Theologie des Apostels ein Schreiben verfaßt, dem er nachträglich den Charakter eines Gemeindebriefes verleihen wollte (266). Für den Kolosserbrief mit seinem „gebrochenen Verhältnis" zu den früheren Paulusbriefen, seiner inneren Distanz zu den pseudepigraphischen Schriften und den deutlichen Übereinstimmungen mit dem echten Philemonbrief postuliert der Vf. eine „Schultheologie, die sich bereits zu Lebenszeiten des Apostels in seiner unmittelbaren Umgebung entfaltet haben kann" (152). Die 4 Briefe werden nicht in der kanonischen Reihenfolge behandelt; schon in der 1. Aufl. wurde die Reihenfolge aufgestellt: Kol, Philem, Eph, Phil; jetzt werden zuerst die beiden echten Paulusbriefe behandelt: Phil und Philem, dann Kol und Eph, der Kol benützt hat.

Trotz der Unterschiede ist der neue Kommentar dem ursprünglichen in der Intention treu geblieben, die wissenschaftliche Exegese einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich zu machen. Dieser Band führt in alle heutigen Fragestellungen ein, versucht gute Lösungen der Probleme anzubieten und überfordert einen Leser nicht, der einigermaßen theologisch vorgebildet ist. Seitdem in der Vesper der Liturgia horarum die 3 Cantica, Eph 1, 3—10; Phil 2, 6—11; Kol 1, 12—20, gebetet werden (vgl. auch „Gotteslob"), präsentieren sich diese Briefe jede Woche dem Seelsorger. Wenn er sie samt ihrem Kontext besser versteht, werden die Cantica sein Beten und Meditieren bereichern.

St. Pölten *Alois Stöger*

SCHNACKENBURG RUDOLF, *Das Johannesevangelium,* III. Teil. Kommentar zu Kap. 13—21 (HThK IV/3) (XVI u. 477.) Herder, Freiburg 1975. Ln. DM 87.—.

Zehn Jahre nach dem 1. Bd. erscheint der 3. und letzte dieses Standardwerkes joh. Kommentierung und joh. Theologie. Der Bd. enthält die Abschiedsreden Jesu, seine Passion und die Erscheinungen des Auferstandenen, die Teile des Jo-Ev, denen der Seelsorger oft in der Liturgie begegnet. Während der langen und intensiven Arbeit ergaben sich Wandlungen des Standpunktes in der Entstehung des 4. Evangeliums. Sie finden sich im letzten Exkurs. Die von vielen Forschern geteilte Grundansicht hat sich nicht

geändert. Unser letztes kanonisches Evangelium ist in einem längeren Entstehungsprozeß gewachsen und hat dabei Traditionen verschiedener Herkunft aufgenommen. Der Evangelist, der sie rezipiert und interpretiert hat, wollte ein Evangelium eigener Prägung schaffen. Schließlich hat eine dem Evangelisten nahestehende Redaktion sein Werk mit einigen Auffüllungen und Zufügungen herausgegeben (464). Letztlich stützt sich das Jo-Ev auf die Autorität „eines Herrenjüngers, der freilich wohl nicht unmittelbar am Entstehungsprozeß des Werkes beteiligt war, sondern als Traditionsträger und Zeuge mehr im Hintergrund bleibt" (464), „des Jüngers, den der Herr liebte", der kaum der Zebedäide Johannes ist (449—463). Kap. 15—16 bzw. 17 („Gebet des scheidenden Christus") will Vf. „eher anderen Mitgliedern des johanneischen Kreises als dem Evangelisten zuschreiben" (463). Erhebliche Gründe scheinen ihm auch dafür zu sprechen, daß die zweite Deutung der Fußwaschung (13, 12—27) und kleinere Zusätze im Kap. 13, wohl auch das „neue Gebot" (13, 34 f) durch die Redaktion eingebracht wurden (463). „Aber die Redaktion gab dem Werk keine völlig neue Ausrichtung, sondern erweiterte es nur und adaptierte es stärker an die Bedürfnisse der Gemeinde" (463). Einige Erklärungen werden den Seelsorger besonders interessieren. Nicht selten hört man die Meinung, der Evangelist habe eine Kirche der „Auserwählten" oder der „Kinder Gottes" im Sinn, die aus der Welt gesammelt werden, die joh. Gemeinde sei eine esoterische, „christliche Mysteriengemeinde". Tatsächlich stellt der Evangelist die Gemeinde in die missionarische Weite des Urchristentums. Die Kirche ist in seinem Evangelium „nicht das beherrschende Thema, wohl aber eine durchgängige Perspektive" (245). — Die fünf Paraklets prüche haben nicht allein große Bedeutung für das Verständnis der joh. Gemeinde, sondern auch für heutiges Kirchenverständnis: „Jesu Worte und Intentionen sind ‚im Geist', in seinem Geist auszulegen. So schwierig das im einzelnen sein mag, der Hl. Geist ermutigt und befähigt dazu, gibt neue Einsichten und neue Impulse. Er ist das dynamische, vorantreibende Prinzip der Kirche" (173).

Die Passionsgeschichte trägt unverkennbar die Züge der Handschrift des Evangelisten, läßt aber nicht verkennen, daß der Verfasser auch hier Tradition verwendet hat, wahrscheinlich einen vorjohanneischen Passionsbericht. — In der Mariologie trifft man oft auf 19, 26 f. In den Worten Jesu an die Mutter und den Jünger wird Maria als Repräsentantin aller das wahre Heil Suchenden. „Der Jünger, der Maria und mit ihr alle nach dem Heil Ausschauenden bei sich aufnimmt, ist der menschliche Garant dafür, daß sich die irdische Offenbarung Jesu in die Zukunft erstreckt, seine Worte nicht verhallen, seine ‚Zeichen' richtig gedeutet und verstanden werden" (325). Für den heutigen Menschen birgt das Jo-Ev schwerwiegende Probleme: geschichtliche, sprachliche, theologische. Nach dem Schlußkapitel ist die Stärke dieses Evangeliums die existentiale Redeweise, die in die Gegenwart verlagerte Eschatologie, die vom Kreuzessieg Christi ausgehende Zuversicht, die zum Handeln in der Welt verpflichtet. „Der Glaubende, der die Botschaft des Johannesevangeliums erfaßt, gewinnt an Jesus Christus festen Halt für die Gegenwart und Zukunft und wird auf die brüderliche Liebe als entscheidende Handlungsnorm hingewiesen" (470).

Wer zu diesem Werk greift, findet sichere Führung durch das Labyrinth von Problemen, Lösungsversuchen und Deutungen. Bei aller profunden Gelehrsamkeit ist das Werk lesbar und immer gegenwartsbezogen. Hoffentlich studieren es viele Seelsorger, um die johanneische Gedankenwelt den heutigen Menschen näherzubringen.

St. Pölten *Alois Stöger*

VÖGTLE ANTON, *Was Ostern bedeutet.* Meditation zu Matthäus 28, 16—30, (108.) Herder, Freiburg 1976. Kart. lam. DM 10 80.

Eine von Angst um die Zukunft besorgte Überlegung sagt: „Eine Überlebenschance könne doch nur ein Christentum erwarten, das seine in sich einsichtigen kräftigen Impulse zu sozialem und gesellschaftlichem Engagement in die heutige und künftige Weltsituation einbringt, das mit der Magna Charta der alle und alles umfassenden Liebe als entscheidende Handlungsnorm ernst macht" (102). Dazu bemerkt Vf. der vorliegenden Meditation: „So wesentlich und unaufgebbar dieser gesellschaftsrelevante Bezug christlichen Glaubens und Lebens ist, droht hier doch die Gefahr, die Mitte christlichen Glaubens, und das ist die uns im österlichen Christus geoffenbarte Zukunft, die dem Christen für Gegenwart und Zukunft festen Halt zu geben vermag, aus dem Blick zu verlieren" (103).

Mt 28, 16—20, das „Manifest" des erhöhten Christus gilt als „Meisterstück" des „Meisters der Kompositionstechnik". Nach einer kurzen Einführung und einer gegliederten Übersetzung wird die erzählende Einleitung (16—18 a) und das Manifest des Auferstandenen (18 b—20) mit seinem Vollmachtswort, seinem Sendungsbefehl und einer Beistandszusage eingehend analysiert, auf den Aussagewillen hin untersucht und nach der bleibenden Aktualität befragt.

Der Vf. sieht es als „Nebenfrucht" der vorliegenden" Betrachtung eines Musterbeispiels einer Erscheinungserzählung", für „die unbestrittene Erkenntnis der Forschung" volles Verständnis zu erwecken, daß die „Erscheinungserzählungen" (Lk 24, 13—35. 36—53; Apg 1, 4—11; Mt 28, 16—20; Joh 20, 19—23. 24—29; 21, 1—23) aus dem Bedürfnis entstanden sind, die nur knappe Bekenntnistradition: „er gab sich zu sehen . . ." (1 Kor

15, 5) in ausgeführten Erzählungen zur Darstellung zu bringen (10). Ihre Ausgestaltung haben sie im Dienst der aktuellen und aktualisierenden Verkündigung erfahren (10). Sie wollten darlegen: Was bedeutet Ostern hier und heute? „Den Ansatzpunkt für diese Erscheinungserzählungen lieferte wohl die uralte Umschreibung des den Osterglauben auslösenden offenbarenden Impulses durch ‚er machte sich sichtbar', ‚er gab sich zu sehen', ‚er ließ sich sehen' " (29). Diese Angabe erlaubt es uns nicht „ohne weiters das den Osterglauben begründende Widerfahrnis in seiner Konkretion zu fassen" (29). Paulus jedenfalls hat als sachgemäße Bezeichnung seiner eigenen Ostererfahrung (vgl. Gal 1, 15 f) das ihm überlieferte „er ließ sich sehen" (1 Kor 15, 3—8) bestätigt. Mit dieser Formel haben die atl Gotteserscheinungserzählungen den anthropomorph sichtbar werdenden und redenden Jahwe eingeführt. „Weil Jesus im Sinn des Osterglaubens durch die Auferweckung zu gottgleicher Daseinsweise und Aktionsmächtigkeit erhöht wurde, konnte sich von jenem alttestamentlichen Offenbarungsmodell her die erzählerische Ausgestaltung des ‚er ließ sich sehen' mühelos nahelegen" (30). Was ist aber das Widerfahrnis, das die Überlieferung mit „er ließ sich sehen" ausdrückte? Vf. antwortet: „Der Osterglaube der Urjünger muß auf einem Geschehen beruhen, das nicht einfach aus den Jüngern erklärt werden kann, sondern das selbst ihren Glauben erst entstehen ließ" (18), ein Etwas, das in Galiläa geschehen sein muß, „das ihnen diesen für jede jüdische Form der Heilsbringererwartung unerhörten und unmöglichen Glauben aufnötigte" (18). Was ist dieses Geschehen, das sich den Jüngern aufdrängte und das die älteste Bekenntnisüberlieferung (1 Kor 15, 3 ff) mit der Formel wiedergibt „er ließ sich sehen" und das später durch das Sehen von Erscheinungen des Auferstandenen dargestellt wird? Paulus gibt seine Auffassung und jedenfalls auch die seiner Umgebung wieder, wenn er im Anschluß an das uralte Bekenntnis (30er Jahre!) schreibt: „Danach erschien er mehr als fünfhundert Brüdern zugleich; die meisten von ihnen sind noch am Leben, einige sind entschlafen" (1 Kor 15, 6). Wie wird die Hypothese des Vf. (vgl. in den obigen Texten „wohl", „konnte") mit diesem Text fertig? Sicher bliebe die Erscheinung ambivalent, wenn sie nicht von der Offenbarung begleitet wäre (vgl. Gal 1, 15 f; Mk 16. 1—8). Was der Vf. über den Inhalt des Manifestes sagt, wirft auf vieles Licht, was noch immer sehr aktuell ist. Eine Meditation, die sehr zum Nachdenken anregt!

St. Pölten *Alois Stöger*

SCHNEIDER GERHARD, *Parusiegleichnisse im Lukas-Evangelium.* (Stuttgarter Bibelstudien 74) (106.) KBW Stuttgart 1975. Kart. lam. DM 14.80.

Der Studie des Bochumer Neutestamentlers geht es um die Frage, „*wie* Lukas die ihm vorgegebenen Parusietexte im Sinne einer zeitgemäßen Antwort redigierte" (5). In der Einleitung (9—19) wird kurz die jüngste Forschungsgeschichte vorgestellt, die Arbeitsmethode angegeben und der Leser mit den Positionen von W. G. Kümmel und St. G. Wilson konfrontiert, die in diesem Buch kritisch überprüft werden.

Entsprechend dem Textbefund geht Sch. in drei Schritten vor. Er analysiert zunächst (I. Abschnitt) den lukanischen Q-Stoff, soweit er das Parusiethema betrifft: Lk 12, 39 f. 41—46. 35—38; 19, 12—27; 17, 26—30; 3, 9. 17; 10, 9. 11. Das Ergebnis schaut kurz so aus: Lk ist von der Nähe der Basileia überzeugt; den Termin der Parusie kann man nicht angeben; ihre unmittelbare Nähe läßt sich aus den Texten nicht beweisen. „Die Verkündigung der Nähe des Reiches interpretiert die Heilungen und Dämonenbannungen als Handeln Gottes zur Herbeiführung seiner Herrschaft, deutet also das Wesen des Gottesreiches" (54). Im II. Abschnitt (55—70) werden die Aussagen aus dem von Lk benützten Markus-Stoff untersucht. Lk 21, 25—33 par Mk 13, 24—32 (sprossender Feigenbaum), von Lk übergangener bzw. umgedeuteter Mk-Stoff führen dabei zum Schluß, daß Lk in die Mk-Vorlage stärker redigierend eingegriffen hat als in den Stoff der Redequelle, vor allem durch Streichungen. Eine Naherwartung läßt sich trotz Lk 9, 27 und 21, 32 nicht aufweisen. Der III. Abschnitt geht dem Sondergut des Evangeliums nach (Lk 18, 1—8), bespricht eingehend die „Individualisierung" der Erwartung (sie wurde in den vorausgehenden beiden Abschnitten schon beobachtet) und streift die Parusieerwartung in der Apg. Die gottgewollte Völkermission ist dort das eigentliche parusieverzögernde Element (88 f).

Sch. bucht als Ergebnis (91—98) im Gegensatz zu W. G. Kümmel und St. G. Wilson: Lukas tilgt nicht die Naherwartung, sondern interpretiert sie *neu*, indem er die Parusieverzögerung systematisch zu begründen versucht, die Parusieerwartung „individualisiert" und besonders im Sondergut „Interesse am Schicksal des Menschen nach dem Tod" zeigt: Lk 10, 20; 12, 21. 33 f; 16, 8 f. 25 (94). Er kennzeichnet (12, 35) die Aufgabe der Jünger als Dienstbereitschaft und Wachsamkeit. Gerade durch die Betonung der „Stetsbereitschaft" ist die lukanische Eschatologie heute darin aktuell, daß sie echte Erwartungshaltung verkündet, die Geduld und Hoffnung zugleich lebt. Sie läßt aber auch zugleich festhalten an der Parusie, denn „von der Ankunft des Herrn am Ende erwarten wir die Auferweckung der Toten und das Endgericht. Denn durch diese Taten Gottes findet die Welt ihre Vollendung" (98).

Dieser methodisch klaren und von pastoralen Interessen geleiteten Studie sollte der Katechet und Prediger in den „Lk-Lesejahren"

seine Aufmerksamkeit schenken. Zu wünschen wären ähnliche redaktionskritische Untersuchungen zum übrigen Gleichnisstoff bei Lk, weil sie Theologie und Aktualität des Lk unserer Zeit näher brächten und die Antwort des Glaubens vertieften.

St. Pölten *Ferdinand Staudinger*

KNOCH OTTO, *Der Geist Gottes und der neue Mensch.* Der heilige Geist als Grundkraft und Norm des christlichen Lebens in Kirche und Welt nach dem Zeugnis des Apostels Paulus. (Geist und Leben, Studien zur Verwirklichung der christlichen Botschaft). (269.) KBW Stuttgart 1975. Kart. DM 28.—.

Angesichts der Hilflosigkeit der meisten Christen im Umgang mit den Glaubensaussagen über den Hl. Geist, nicht zuletzt infolge mancher einseitiger Auffassungen über Taufe, Firmung und Amt, möchte der Passauer Exeget in diesem für weitere Kreise bestimmten Buch die urkirchliche Erfahrung, wie sie in den Briefen des Apostels Paulus ihren Niederschlag gefunden hat, freilegen, um auf diese Weise zu helfen, „für das Leben der Gemeinde, ihre Gottesdienstfeier, die gegenseitige Verantwortung ihrer Glieder wie auch für den Lebensvollzug eines jeden Christen Grundlegendes wieder zu sehen bzw. neu zu entdecken, zurückzugewinnen und weiter zu entfalten auf die Gegebenheiten des Heute hin" (226). Nach einer kurzen Einleitung bietet K. zunächst einen Abriß des Lebens Pauli (21—45) und legt dann im Hauptteil „das Wirken des Geistes Gottes und Christi" nach den Aussagen der Paulusbriefe dar (46—225). Die Kapitel dieses Teiles tragen die Überschriften: A. Die theologischen Voraussetzungen der Geistaussagen des Paulus. B. Der Geist Gottes als Grundkraft und Norm christlichen Lebens. C. Der Geist Gottes als Lebensprinzip der christlichen Gemeinden: Die „Gaben" des Geistes. D. Der Gottesdienst und das Leben in den paulinischen Gemeinden. — K. fügt dem breitangelegten Hauptteil noch in dem Schlußteil „Ansätze für eine Erneuerung der Kirche und des Christseins aus dem Geist Gottes: Ausblick" (226—239) seinen Darlegungen entsprechende Texte aus dem II. Vatikanum und einen kurzen Hinweis auf die grundsätzlich positiv beurteilte Charismatische Bewegung unserer Tage bei. In den am Ende des Buches beigefügten Anmerkungen finden interessierte Leser sehr wertvolle Belege und weiterführende Literaturangaben.

Der von den Hgn. der Reihe „Geist und Leben" angesprochene Leserkreis wird für diese solide, übersichtliche und verständliche Darlegung dankbar sein. Die ausführliche Zitation der biblischen Texte erspart dem Leser das Nachschlagen und macht ihn aufmerksam auf die Fülle der biblischen Aussagen. Allerdings stellt sich dem Rez. dabei die Frage, ob die Fülle (vor allem auch die Länge) der Zitate tatsächlich immer zum besseren Verständnis der Aussagen hinführt, da doch die einzelnen Texte selbst oft einer Auslegung bedürfen, zumal keineswegs alle Texterklärungen einzig möglich sind. Ob es dem Anliegen des Buches nicht besser entsprochen hätte, einige wenige Aussagen ausführlicher zu erklären und in ihrer Bedeutung für heute aufzuzeigen? Wenn K. schreibt, der Glaube sei keine Wirkung des Geistes (56), so dürfte dies vor allem im Hinblick auf den von K. mehrfach zu Recht herangezogenen Text 2 Kor 4, 6 nicht haltbar sein oder zumindest eine Differenzierung erfordern. S. 79 zitiert K. mehrfach die Aussage von Gal 5, 22, indem er gegen den Wortlaut des Textes „Frucht des Geistes" von „Früchten des Geistes" spricht (Paulus dürfte den Werken des Fleisches 5, 19 nicht zufällig „die Frucht des Geistes" gegenüberstellen). Übrigens könnte gerade diese Stelle auch herangezogen werden, wenn es darum geht (z. B. S. 186), Kriterien für die discretio spirituum zu nennen. Sehr bedauerlich ist, daß K. zu Beginn seines Buches die verbreitete Redeweise „von der dritten göttlichen Person als dem unbekannten Gott gerade im christlichen Raum zu sprechen" als berechtigt anführt. Es handelt sich dabei um einen — leider durch Prediger immer wieder angestellten — Unfug; denn schließlich ist der Hl. Geist kein dritter Gott!

Wien *Josef Weismayer*

PESCH RUDOLF/SCHNACKENBURG RUDOLF (Hg.), *Jesus und der Menschensohn.* (FS f. A. Vögtle) (488.) Herder Freiburg 1975. Linson DM 72.—.

Festschriften gelten oft als „Friedhöfe schöner Ideen". Dies kann man mit Sicherheit nicht von dieser für Anton Vögtle zum 65. Lebensjahr erstellten Schrift behaupten; denn die Hg. haben es gewagt, die Beiträge (von den Ausnahmen K. Lehmann und O. Kaiser abgesehen) auf Untersuchungen zum Thema „Menschensohn", dem das besondere Interesse des Jubilars gilt, einzuschränken. Auf diese Weise ist nicht nur eine Sammlung von Aufsätzen entstanden, die über den neuesten Stand der Forschung informiert, sondern überdies die Forschung selbst weiter führt und zu neuen Untersuchungen anregt. Wie bedeutsam dieses Werk für die neuere Exegese und die darauf fußende Systematik und Verkündigung ist, geht aus dem Überblick über die dem Rezensenten besonders auffallenden und anregenden Ergebnisse hervor. Während *P. Weimar* in sorgfältiger Weise auf die lange Entstehungsgeschichte der Menschensohnaussagen von Dan 7 (ursprünglich die Beauftragung eines himmlischen Wesens aus dem Umkreis Gottes in der himmlischen Ratsversammlung; später eine himmlische Entsprechung des eschatologischen Gottesvolkes, Gabriel?) eingeht — in die gleiche Richtung weist der aus führliche Beitrag von *K. Müller* —, konzentriert sich *A. Deißler*, der von einer Aufhel-

lung der Traditionsgeschichte des Textes Dan 7 nicht viel erwartet, auf die vorliegende Textgestalt und sieht im Menschensohn „die Repräsentationsgestalt der ‚Heiligen des Höchsten'" (91). Nach *E. Schweizer* bleibt es sehr „wahrscheinlich, daß Jesus zum ersten Mal einen nur bildhaft gebrauchten Ausdruck aufgegriffen und ihm neue Bedeutung gegeben hat" (102). Die Angaben in aethHen und 4 Esr können nach Schweizer durch juden-christliche Gedanken beeinflußt sein.
Hinsichtlich der Frage „‚Menschensohn' oder ‚ich' in Q: Lk 12, 8—9/Mt 10, 32?" gelangt *J. B. Higgins* zu dem Ergebnis, daß anscheinend mehr für Lk 12, 8 f als die ältere Form des Logions spricht (gegen Colpe — Jeremias), da der Entwicklungsprozeß von anscheinender Vieldeutigkeit und Schwierigkeit zu bedachter Klarheit und Einfachheit führte (123). *H. Schürmann* bemerkt, daß der Menschensohn im Redestoff der synoptischen Evangelien immer nur in Abschluß- und Einleitungswendungen vorkommt, und folgert aus seiner scharfsinnigen Einzeluntersuchung, der Menschensohntitel gehöre einerseits nicht zur ältesten Schicht der Logienüberlieferung und sei andererseits nicht mehr die grundlegende und tragende Christologie der Endredaktion der Redequelle (146 f). In seiner Studie zu den Menschensohnworten der vormarkinischen Passionsgeschichte macht *R. Pesch* zunächst darauf aufmerksam, daß die Verbindung des Menschensohns mit den Traditionen vom leidenden Gerechten für die Menschensohnaussagen der vormk Passionsüberlieferung charakteristisch ist; im Laufe seiner Untersuchung zeigt er dann — abweichend von einem heutigen Trend —, daß Jesus selbst den Schritt von Lk 12, 8 zu Mk 14, 62 getan hat und diese Logien ebenso wie 9, 31 a und die Abendmahlsworte (!) als auf Jesus zurückgehende Überlieferung zu gelten haben. Nach Pesch war die Passion des Menschensohns von Jesus selbst angesagt und wurde von der Urgemeinde im Licht der Passio justi erzählt. In seinem Beitrag „Das Verhalten Jesus gegenüber und das Verhalten des Menschensohns" tritt übrigens auch *W. G. Kümmel* dafür ein, daß nach wie vor die Verankerung von Mk 14, 62 im Leben Jesu nicht mit triftigen Gründen bestritten werden könne und vor allem Mk 8, 38 ganz der Verkündigung Jesu entspreche (223 f). Hinsichtlich Mk 10, 45 zeigt *K. Kertelge*, daß die Aussage vom dienenden Menschensohn, die ursprünglich allein aus dem Begründungszusammenhang von 10, 42—45 verstanden werden sollte, in der von seiner sühnenden Lebenshingabe aufgehoben ist und dieser sowohl die Nähe zum historischen Jesus gibt wie auch vor einer soteriologischen Engführung verwahrt (239).
G. Schneider hebt hervor, daß Lk wenigstens sieben Menschensohnworte von sich aus gebildet hat und damit „spezifische Inhalte" (281 f) verbindet (z. B. Leidensweg). Bei der Auslegung des einzigen Menschensohnwortes in der Apg (7, 56) betont *F. Mußner* gegenüber R. Pesch, daß das „Stehen" des Menschensohns keineswegs als Ausdruck für das Gericht über Israel zu deuten ist (dem Partizip ἑστώς kommt nach Mußner überhaupt keine besondere Bedeutung zu) und die Stephanusrede auch nicht, wie seit Haenchen oft behauptet wird, das Ende der urkirchlichen Judenmission bedeutet. *E. Ruckstuhl* wendet sich in seinem Beitrag „Abstieg und Erhöhung des Menschensohns" (anders als *J. Riedl*) gegen die mißverständliche Redeweise vom „Abstieg des Menschensohns", da nach Joh — auch nach 3, 13! — nur vom Abstieg des Gottessohnes die Rede ist. (Warum aber verwendet R. selbst die getadelte Ausdrucksweise im Titel seines Beitrags?) Hinsichtlich der oft vermuteten Bezugnahme der Ecce-homo-Szene auf die Menschensohnüberlieferung kommt *R. Schnackenburg* zu einem negativen Ergebnis, während *U. Wilckens* zwar einerseits (mit Vögtle) darin übereinstimmt, daß 1 Kor 15, 47 und Röm 5, 15 nicht in spezifischem Zusammenhang mit der Menschensohntradition stehen, aber andererseits die Meinung vertritt, Paulus greife bei der Abwehr der in Korinth verbreiteten Meinungen auf die ihm bekannte Menschensohnchristologie (vgl. 1 Thess 4, 16) zurück, wenn er diese nun auch in ganz neuer Akzentuierung (Vorrang der Soteriologie und der Auferstehungstheologie) vortrage. Betreffs des Zitates von Ps 8 in Hebr 2, 6 legt *E. Gräßer* dar, daß hinter diesem Zitat nicht die danielische oder gar synoptische Menschensohnüberlieferung steht, sondern (ähnlich wie s. E. 15, 45; hier unterscheidet sich Gräßer von Wilckens) die Urmenschvorstellung. In der Apk des Joh wird, wie *E. Lohse* darlegt, der Titel Menschensohn lediglich nur zweimal in Schilderungen, die von Dan 7, 13 abhängig sind, verwendet, doch fehlt auffallenderweise der Hoheitstitel gänzlich bei den Logien, die unverkennbar mit synoptischen Menschensohnworten verwandt sind (so bes. 3, 5; aber auch so 2, 21 f; 3, 21; 2, 10; 3, 7).

Außer den angeführten Autoren tragen auch die Untersuchungen der übrigen Mitarbeiter zur Diskussion und Erhellung der Menschensohnaussagen bzw. des Kontextes dieser Worte bei (*C. K. Barrett, M. Black, I. Broer, J. Gnilka, F. Hahn, S. S. Smalley*; die fremdsprachlichen Beiträge wurden übersetzt). *K. Lehmann* resumiert und ergänzt hier im wesentlichen seine in letzter Zeit mehrfach veröffentlichten beachtenswerten Gedanken über das Verhältnis der Exegese als historisch-kritischer Wissenschaft zum dogmatischen Verstehen. *O. Kaiser* versucht in einem auffallend breiten und leider nur schwer verständlichen Essay die Menschensohnaussagen und Menschensohnforschung aus der Sicht der Wissenschaftssoziologie und Kommunikationstheorie aufzuzeigen.

Wien *Jakob Kremer*

KIRCHENGESCHICHTE

LENZENWEGER JOSEF (Hg.), *Acta Pataviensia Austriaca.* Vatikanische Akten zur Geschichte des Bistums Passau und der Herzöge von Österreich (1342—1378). I. Bd.: Klemens VI. (1342—1352) (Publikation d. österr. Kulturinstituts in Rom II Abt., 4. Reihe) (780.) Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien 1974. Brosch. lam. S 780.— DM 130.—.

Das umfangreiche Werk führt die klassische Tradition der großen Edition der Vergangenheit fort. Es stellt eine staunenswerte Leistung dar, was etwa an den Konkordanzen deutlich aufscheint. Das Buch ist eine wichtige Arbeit für eine künftige Geschichte der Diözese Linz und der dort gelegenen alten Klöster.

Die Einleitung macht mit den bisherigen Publikationen aus den von Papst Leo XIII. allgemein zugänglich gemachten Archivbeständen des Vatikans vertraut. Die vom Hg. benützten Registerreihen mußten in mühevoller Kleinarbeit harmonisiert werden. Der Quellenbericht (Abschnitt 5) zeigt die ganze Problemlage auf. Der Hauptteil umfaßt 438 (+ 2) Texte sowie 6 Nachträge. Die erhaltenen Originalurkunden in Empfängerarchiven sind extra vermerkt. L. hat folgende Methode gewählt, um nicht alle Urkunden im vollen Wortlaut bringen zu müssen: Die immer wiederkehrenden formelhaften Abschnitte hat er in einem Fundus von 30 Formularen zusammengestellt und nur die aussagekräftigen Abschnitte der Acta voll wiedergegeben. Dabei ist jeweils der Hinweis auf das dazugehörige Formular vermerkt. Die Texte selbst sind normalisiert und eventuelle Varianten nicht ausgeworfen. L. bietet auch selbst eine Auswertung des Quellenmaterials „Passau und Österreich in ihrer Beziehung zur Kurie von Avignon unter Papst Klemens VI." (174—264). Diese Darstellung sollte als Sonderdruck Verbreitung finden. Ein ausführliches Personen- und Ortsnamenverzeichnis schließt den wichtigen Band ab. Es ist zu hoffen, daß der angekündigte 2. Band und die Fortsetzung der Reihe bis 1378, die in Absprache mit anderen Kulturinstituten in Rom geplant ist, bald erscheinen werden.

Stift St. Florian *Karl Rehberger*

BAUMGARTNER KONRAD, *Die Seelsorge im Bistum Passau zwischen barocker Tradition, Aufklärung und Restauration.* MThSt I/19) (XXVIII u. 572 S., 8 Tafeln) Eos-V. St. Ottilien 1975. Brosch. DM 60.—.

Der gut gewählte Titel umschreibt den Inhalt des vorliegenden Werkes ziemlich genau. Geschildert wird die Seelsorge im Bistum Passau von etwa 1760 bis 1830, einer Zeit des Umbruchs und der Übergänge, in manchem verwandt mit der Epoche, in der wir leben. Der Umstand, daß in diese Jahre die Abtrennung der österreichischen Lande vom Bistum Passau fällt (1783 bzw. 1785), stellte Vf. vor das Problem, wie weit er dieses Gebiet in seine Abhandlung noch einbeziehen sollte. Er entschloß sich dafür, sich im wesentlichen auf das Territorium der heutigen Diözese Passau zu beschränken (3). Dennoch werden zahlreiche Fakten bes. aus dem Bereich der heutigen Diözese Linz berichtet. Vor allem aber treffen viele der gewonnenen Erkenntnisse mehr allgemeiner Natur auch für den österreichischen Raum zu.

Nach einer längeren Einleitung werden die Passauer Fürstbischöfe vorgestellt. Dieser Abschnitt hätte am ehesten Kürzungen vertragen. Besonders gut gelungen scheint mir das Lebensbild Auerspergs (1783—1795) zu sein. Dann werden die Kräfte der Seelsorge (Welt- und Ordensklerus) beschrieben. Der Einfluß Sailers auf das Priesterbild und die Reaktivierung der Seelsorge wird an vielen Stellen deutlich gemacht. Die Behandlung des konkreten Anteils der alten Orden an der Seelsorge vom 18. zum 19. Jh. kommt etwas zu kurz, hingegen wäre der Rückgriff auf die mittelalterlichen Klostergründungen entbehrlich gewesen. Auf die verschiedenen Seelsorgemethoden (z. B. Katechese, Predigt, Volksmission) wird ausführlich eingegangen und ihre Problematik (etwa im Fall der sogenannten Parhamerschen Missionen) scharf gesehen. Sehr interessant ist das Kap. über die Volksfrömmigkeit mit den detaillierten Schilderungen abergläubischer religiöser Praktiken. Die verwendeten Termini (wie „Breve de Marcha", Lukaszettel, Hexenrauch etc.) hätten wohl erklärt werden müssen.

Alles in allem hat Vf. sein Thema auf Grund primärer Quellen und zeitgenössischer Literatur ausgezeichnet bewältigt. Erwähnung verdienen das ausgewogene Urteil (vgl. die Hinweise auf die josefinischen Maßnahmen, 8f, 431) und die hohen stilistischen Qualitäten der Darstellung. Die Arbeit geht an Umfang und Qualität weit über die üblichen Doktorarbeiten hinaus.

SIRCH BERNHARD, *Der Ursprung der bischöflichen Mitra und päpstlichen Tiara.* (Kirchengeschichtliche Quellen und Studien, Bd. 8) (XI u. 212 S., 133 Abb.) Eos-V., St. Ottilien 1975. Kunstleder DM 68.—.

Obwohl Th. Klauser in seiner Rektoratsrede über den Ursprung der bischöflichen Insignien und Ehrenrechte (Bonn 1948) nur die Vermutung geäußert hatte, daß die bischöfliche Mitra auf das „kamelaukion" der Staatswürdenträger zur Zeit Konstantins des Großen zurückgehe, ist man seither dieser Ansicht vielfach kritiklos gefolgt. Es war daher um so dringender, die Frage neu aufzurollen. Vf. hat sich in seiner Dissertation dieser mühevollen Aufgabe unterzogen und, da eng damit zusammenhängend, auch die Anfänge und die Entwicklung der päpstlichen Tiara untersucht. Er kommt zu folgendem Ergebnis: Die Mitra fand erst im 11. Jh. un-

ter dem wachsenden Einfluß des AT Eingang als liturgische Kopfbedeckung des Papstes und später auch der Bischöfe und Äbte. Eine außerliturgische päpstliche Kopfbedeckung mag schon im 8. Jh. gebraucht worden sein, entwickelte sich aber nur allmählich zur Krone mit einem, zwei und schließlich drei Reifen. Die ausschließliche Verwendung des Wortes Tiara als terminus technicus für das Triregnum gehört erst dem 19. Jh. an.

Der Wert des Buches liegt vor allem in der Fülle des ausgebreiteten Materials, das zu sichten schwierig genug war, zumal Ausdrücke, wie *cidaris, tiara, infula, phrygium, corona,* immer wieder synonym verwendet wurden. Mit viel Geschick hat Vf. die hauptsächlichsten Entwicklungslinien aufgezeigt, ohne freilich eine definitive Lösung der Probleme anbieten zu können. Gegenüber Klauser darf er jedoch die größere Glaubwürdigkeit beanspruchen. Die Widerlegung der Thesen P. Salmons, der Zusammenhänge zwischen Würdeabzeichen im Römerreich und solchen der Kirche sieht und sich hierfür auf eine Reihe von Zeugen beruft, macht sich Vf. wohl etwas zu leicht. Er zitiert aus den Schriften eben dieser Zeugen Belege, die für atl Ursprung der Mitra sprechen, weicht aber einer Diskussion der von Salmon herangezogenen Stellen aus. Ebenso vermißt man ein wirkliches Eingehen auf den Befund bei der Öffnung des Grabes Bonifaz' VIII. im Jahre 1605. Im Zusammenhang damit ist bereits von einer „thiara tribus coronis ornata" die Rede (166). Dennoch vertritt Vf. die Ansicht, daß Bonifaz nur den zweiten Kronreif hinzufügte. Was besagt dann der zitierte Passus? Gelegentliche Zitationsfehler (ein Aufsatz Baumgartens z. B. soll nach S. 178 Anm. 342 im Jahre 1965, nach S. 189 jedoch 1905 erschienen sein; S. 1 Anm. 2 muß richtig „Klauser, Liturgiegeschichte 36 f." heißen) werden wohl letztlich Druckfehler sein.

Der an sich hoch interessante Bildteil (133 Abbildungen!) steht leider weithin unverbunden neben dem Text. Erst gegen Schluß der Abhandlung finden sich Verweise auf die Bilder. Für das Gros des Textes muß man sich jedoch die zugehörigen Darstellungen selbst zusammensuchen, was nicht ganz einfach ist, da auch der zugehörige (und allzu knappe) Bildkommentar (201—212) nicht den Bildern selbst beigefügt wurde. Dabei sind offenbar auch Fehler passiert; so paßt die Beschreibung 22 kaum zu dem entsprechenden Foto. Jedoch hat jedes Buch einige Mängel.

Wir begrüßen dieses Werk nicht nur als interessante Lektüre und wertvolle Materialsammlung, sondern auch als einen Diskussionsbeitrag zur Frage der Verwendung kirchlicher Würdezeichen, die nicht zuletzt wegen Ablegung der Tiara durch Paul VI. (1964) neue Aktualität erhalten hat.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

ROSSMANN HERIBERT, *Die Geschichte der Kartause Aggsbach bei Melk in Niederösterreich.* (Analecta Cartusiana Bd. 29—30) (465.) Institut für Englische Sprache und Literatur, Universität Salzburg 1976. Kart.

In großen Zügen war die Geschichte der Kartause Aggsbach auch bisher bekannt. Ausgehend von seinen Studien zu Vinzenz von Aggsbach (2) hat jedoch Vf. nun eine so umfassende Geschichte des Klosters erstellt, daß sich keine andere österreichische Kartause einer gleich gründlichen Behandlung rühmen darf. Besonders wertvoll ist es, daß nicht nur der äußere Ablauf der Stiftsgeschichte von der Gründung (1380) bis zur Aufhebung (1782) beschrieben wird, sondern auch die auf uns gekommenen Relikte eingehend gewürdigt werden: die Stiftsgebäude (8—26); die entfremdeten Kunstschätze (27—39); das Archiv (326—333, 374 bis 376); die (nur mehr fragmentarisch rekonstruierbare) Bibliothek (334—369). Erwähnung verdienen auch: die gegenüber den bisherigen Verzeichnissen verbesserte „Reihe der Prioren" (370—373); das umfangreiche Literaturverzeichnis zum Thema (379—416); das eingehende Personenregister (417—465), das sogar die verwendeten Autoren berücksichtigt, gelegentlich jedoch kleine Mängel (falsche Seitenangaben, Zahlenstürze) aufweist. Ein Ortsverzeichnis wird leider vermißt.

Da auch für die Kartausen Gaming und Mauerbach neuere Studien vorliegen (von R. Hantschk bzw. H. Paulhart, Analecta Cartusiana 5 u. 7), sind wir nun über die Wirksamkeit der Kartäuser in Niederösterreich relativ gut unterrichtet.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

STURMBERGER HANS, *Adam Graf Herberstorff.* Herrschaft und Freiheit im konfessionellen Zeitalter. (518 S., 18 Abb.) Verlag für Geschichte und Politik, Wien 1976. Ln. S 380.—.

Mit dem OÖ. Bauernkrieg des Jahres 1626 trat Adam Graf Herberstorff, der bayrische Statthalter in OÖ., unmittelbar ins Rampenlicht jenes historischen Geschehens, das mit der Niederlage der aufständischen Bauern einen düsteren Abschluß fand. Die OÖ. Landesgeschichtsschreibung des 19. Jh. zollte dem Zuchtmeister des Landes wenig Anerkennung, und der Linzer Bischof Franz Josef Rudigier ließ das Grabmal des Statthalters mit Tüchern verhüllen, wenn er in der Kirche zu Altmünster die Messe zelebrierte. Hans Sturmberger hat nach einem umfangreichen Quellenstudium in seiner Herberstorff-Biographie die umstrittene Persönlichkeit einer möglichst objektiven Wertung unterzogen. Adam Graf Herberstorff ist als österr. Adeliger am 15. April 1585 im Schlosse Kalsdorf in der Steiermark geboren, wurde streng protestantisch erzogen und trat nach seinen Studien in die Dienste des Pfalzgrafen von Pfalz-Neuburg. Als sein Herr zum Katholi-

zismus übertrat, vollzog auch Herberstorff einen Glaubenswechsel, der ihm Karriere in Aussicht stellte. Wenige Jahre später übernahm Herberstorff im Dienst des Bayernherzogs Maximilian, des mächtigen Herrn der katholischen Liga, am 20. August 1620 das Amt des Statthalters in dem an Bayern verpfändeten Land ob der Enns. 1628 wurde er Landeshauptmann von OÖ, nach seinem Tod am 11. September 1629 fand er eine letzte Ruhestätte in der Kirche zu Altmünster. In seinen Maßnahmen der Durchführung der Gegenreformation handelte Herberstorff als Exekutor Kaiser Ferdinands II. Als er Praktiken wie das Frankenburger Würfelspiel anwandte, ging dieses Geschehen als Akt unmenschlicher Willkür in die Geschichte ein. Herberstorff war in seinem gegenreformatorischen Katholizismus von dem paulinischen Gedanken beseelt: Unus dominus, una fides, unum baptisma. Zeichen von Toleranz sind nur in Einzelfällen zu verzeichnen, der Astronom Johannes Kepler bescheinigt dem Statthalter jedoch Aequanimitas.

Die Gegnerschaft gegen die bayrische Besatzung einigte den Adel, die landesfürstlichen Städte, die protestantischen Bauern und die katholischen Prälaten. Die Landstände wehrten sich um die autonomen Rechte der ständischen Landesverfassung gegen die zentralistischen Tendenzen des Landesfürsten. Als praktizierender Katholik trug Herberstorff allerdings wesentlich zur Rekatholisierung des Landes bei. Sein Regime brachte außerdem eine gesteigerte Stärkung eines oö. Landesbewußtseins.

Abschließend ist darauf hinzuweisen, daß Sturmbergers Werk weit über die Grenzen des rein Biographischen hinausgreift und reiche Beiträge und Ergänzungen zur oö. Landesgeschichte bietet.

Linz *Rudolf Ardelt*

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

BISER EUGEN, *Glaubensverständnis.* Grundriß einer hermeneutischen Fundamentaltheologie. (Theologisches Seminar) (192.) Herder, Freiburg 1975. Kart. lam. DM 24.—.

In seinem neuen Werk skizziert B. das Selbstverständnis einer Fundamentaltheologie, die als hermeneutische Fundamentaltheologie den Ansprüchen einer gewandelten geistigen Situation gerecht zu werden sucht. Allgemein soll hier der Grundgedanke, daß der Einheit des Glaubensaktes struktural eben nur der hermeneutische Begründungsweg zu genügen vermag, systematische Relevanz gewinnen.

Nach zeitanalytischen Hinweisen und der Kritik traditioneller Wege der Glaubensverantwortung gelingt es B. sowohl in Abhebung von der extrinsezistischen wie auch intrinsezistischen und nur auf den einzelnen beschränkten Vorgangsweise der Fundamentaltheologie sehr schön, den *Eigensinn* des Glaubens herauszustellen und über diese Einsicht das Selbstverständnis einer neu orientierten Fundamentaltheologie zu fundieren. Es muß der Glaube „hermeneutisch, also nach Art eines sich selbst tragenden Verstehens begründet werden, d. h. die ihm eigene Gewißheit muß ihm selbst anstatt, wie in der extrinsezistischen Ableitung, außer ihm liegenden Beweisgründen entnommen werden" (55). Der Vorteil einer solchen hermeneutischen Glaubensbegründung liege vor allem in einer Vereinfachung des Problembestandes wie auch des Verfahrens selbst. Die Strukturanalyse will den Glauben als „Grundwort umfassender Verständigung", d. h. als Akt des Verstehens ausweisen. Zentral erweist sich dieser Glaube seiner Struktur nach als Credere Deum Deo. So bestimmt, würde der Glaube den von M. Heidegger entwickelten Grundbedingungen des hermeneutischen Zirkels entsprechen (64f). Seiner Struktur nach habe dieser Glaube dialogisch-responsorischen Charakter (72). In unmittelbarer Evidenzvermittlung ist sich in ihm der Glaubende 1. der Tatsache des Dialogs, 2. der Existenz des Redenden (Gott) und 3. seiner eigenen Existenz bewußt. Für das Selbstverständnis des christlichen Glaubens ist Jesus Christus das letzte „Wort" der göttlichen Selbstmitteilung, weshalb sich solcher Glaube immer im Anschluß an den lehrenden und zur Nachfolge rufenden Jesus zu vollziehen hat. Er erbaut sich nicht — wie die traditionelle Fundamentaltheologie nahezulegen scheint — auf einem durch „Gottesbeweise" gesicherten Boden, vielmehr führt er durch sich selbst zu Gott, „sofern er, hermeneutisch gesehen, eine ‚Horizontverschmelzung' (Gadamer) mit dem Gottesbewußtsein Jesu betreibt" (83). Jesus ist der „Wegbereiter und Vollender" des Glaubens. Freilich bleibt gegen eine so orientierte Fundamentaltheologie, so unaufgebbar Bisers Einsicht in den Eigensinn des Glaubens auch ist, noch manches zu fragen. Daß alle Offenbarung im ‚Wort' vermittelt ist und nur in einem ganz bestimmten Akt des Verstehens (Glaube) als *göttliche* Offenbarung den Menschen zu erreichen vermag, darf ja nicht darüber hinwegsehen lassen, daß es im Rahmen einer theologischen Systematik den von B. so *unmittelbar* aufgegriffenen und bestimmten Sinn des Glaubens denkend zu verantworten gilt. Nicht, daß positiver Glaube konstruiert werden sollte. Das ohnehin nicht. Aber dem auf sich selbst reflektierenden Glauben muß es auch gelingen, in einer kritischen Sinnreflexion den Eigensinn dessen, was Glaube heißt, im *Gesamtraum* menschlicher Sinnverwirklichungen herauszustellen und gegen Reduktionismen verschiedenster Art zu sichern. Für diese unerläßliche Aufgabe aber kann es nicht mehr einfach genügen, im Rückgriff auf die ‚Redesituation' den Glauben lediglich von sich selbst her zu verstehen, so einzigartig diese ‚Situation' tatsächlich ist. Den Horizont hiefür könnte nur

eine *universale Sinn- bzw. Sprachkritik* bereitstellen. Von hier aus wäre dann zweitens der Wirklichkeitssinn der göttlichen Offenbarung zu bestimmen. Die Akzentuierung des Offenbarungscharakters der göttlichen Offenbarung, m. a. W. der ‚Gottunmittelbarkeit' im Glauben als besonderem Akt des Verstehens, ist ja immer in Gefahr, die geschichtliche *Bestimmtheit* der Offenbarung zugunsten eines geradezu ‚mystischen' Glaubensvollzuges preiszugeben bzw. zu relativieren. Denn so sinnvoll es durchaus ist, den Glauben im Sinne einer ‚Horizontverschmelzung' mit dem Gottesbewußtsein Jesu zu charakterisieren, darf in einer solchen Charakteristik des Glaubens eben niemals außer acht bleiben, wie in Jesus das göttliche Heilshandeln zuletzt in der Überwindung von Sünde und Tod sein nicht relativierbares Zentrum findet. Der Theologie ist die denkende Aneignung dieses zentralen Heilsereignisses zur Aufgabe gestellt. Den an eine solch denkende Aneignung gestellten Anforderungen kann unseres Erachtens aber nicht mehr von einer bloß hermeneutischen Denkposition her entsprochen werden. Es ist uns klar, daß die Fundamentaltheologie nicht selbst schon diese Aneignung im Sinne theologischer Systematik zu leisten hat. Wohl aber hat sie in der Herausstellung der für diese Aneignung erforderlichen Bedingungen jenes *kritische Bewußtsein* zu eröffnen, in dem diese Aneignung als Systematik sich zu bewegen und ihre Aufgabe zu erfüllen hat. Und eben für die Eröffnung dieses kritischen Bewußtseins dürfte der hermeneutische Denkansatz nicht ausreichen. Das aber soll daran nichts ändern, daß sich im Rahmen einer hermeneutischen Fundamentaltheologie wohl die Struktur des Glaubens recht ursprünglich zur Aufhellung bringen läßt. Nur erschöpft sich in solcher Aufhellung nicht schon die Aufgabe der Fundamentaltheologie als denkende Glaubensverantwortung.

Bei all dieser Kritik wird es aber sicherlich zu würdigen sein, daß es B. gelingt, das, was Glaube heißt, in sehr wesentlicher Hinsicht ins Auge zu fassen. Und immerhin ist die von daher geforderte hermeneutische Grundorientierung der Fundamentaltheologie ein sehr ernstes Motiv, das in der Diskussion um das Selbstverständnis dieser theologischen Disziplin seine Berücksichtigung finden muß.

Wien *Johann Reikerstorfer*

GOLDSCHMIDT HERMANN LEVIN, *Weil wir Brüder sind.* Biblische Besinnung für Juden und Christen. (199.) KBW Stuttgart 1975. Kart. lam. DM 24.—.

Der Autor war mit dem von Franz Rosenzweig begründeten jüdischen Lehrhaus in Zürich engstens verbunden. Sein Werk muß daher im Zusammenhang mit den geistigen Idealen dieser Richtung jüdisch-religiösen Denkens gesehen werden. G. selbst geht darauf in zwei zentralen Abschnitten des Buches (169—177) ein. Seine Grundposition in der Begegnung von Judentum und Christentum beschreibt G. als *dialogisch* im Gegensatz zur Haltung der Gleichgültigkeit oder der Dialektik. Diese Dialogik bedingt nach G. eine „heilsgeschichtliche Arbeitsteilung" beider Religionen und rechnet „mit wesentlicher gegenseitiger Ergänzung bei unverwischter, ungemilderter Verschiedenheit ohne jede gegenseitige Relativierung" (13). So können „die Christen immer bessere Christen, die Juden immer bessere Juden werden!" (13). In der Folge stellt er sieben Thesen zur jüdisch-christlichen Begegnung auf, deren vierte die eben genannten Maximen neuerlich betont. Den Thesen selbst und ihrer Intention kann man nur voll beipflichten. Freilich bewegen sie sich noch im Formalen. Ihre inhaltliche Füllung erhalten sie in jenen Kapiteln des Buches, in denen G. an Hand von biblischen Texten einzelne Grundhaltungen jüdisch-christlicher Religion behandelt. Die Art und Weise der Benützung dieses Textmaterials wird dem Untertitel des Werkes „Biblische Besinnung für Juden und Christen" voll gerecht.

Freilich muß man aus religionshistorischer Sicht hier seine Fragen anmelden. Sind die herangezogenen Texte für G. nicht eher Aufhänger für seine eigenen — zweifellos beachtenswerten und hilfreichen — Gedanken, als eine exegetisch tragfähige Basis? Läßt sich das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20, 1—16) wirklich als eine Aussage über das Nacheinander von Judentum, Christentum und Islam (vgl. 33) verstehen? Was G. in seinen biblischen Besinnungen vorlegt, bewegt sich auf weite Strecken in einem Bereich, der vielleicht am ehesten mit der allegorischen Exegese der Kirchenväter oder den agadischen Midraschim rabbinischer Herkunft zu vergleichen ist. Das ist *keine* Kritik an den Gedanken G.-s, sondern nur die Frage, ob seine Gedanken es nötig haben, mit dem Mantel biblischer Autorität umkleidet zu werden, wo sie doch in sich gesehen einsichtig und akzeptabel sind. Was G. im Anschluß an Gen 1, 28 über die *Schöpfung*, oder Dtn 5, 6 über *Hoffnung* und *Zukunft* sagt, was er an 1 Kg 3, 9 anschließend über die *Weisheit* ausführt oder in Verbindung mit Koh 1, 9 zum Thema *Frieden* reflektiert, ist unabhängig davon gültig, ob es sich aus den genannten biblischen Texten auch exegetisch einwandfrei ableiten läßt. Vom religionshistorischen Standpunkt aus kann man freilich die Frage stellen, ob dem Dialog der konkreten historisch gewordenen Religionen nicht die Analyse der konkreten geschichtlichen Entwicklung mehr Effizienz verleihen würde. So betont G. etwa sehr treffend den geistesgeschichtlichen Unterschied zwischen klassisch antiker und biblischer Anthropologie und sagt, daß es letzterer um „das wirkliche Glück des wirklichen Menschen" (73) gehe. Ähnlich äußert er sich auch zum Thema Nächstenliebe an Hand von Lk 10, 29 und

betont historisch sehr richtig, daß gegenüber dem AT im NT „nichts von Grund auf Neues hinzugetreten ist" (93). Es gelingt G. auch bezüglich der Auffassungen von Buße (119 ff) und Leid (123f) grundlegende Gemeinsamkeiten zwischen Judentum und Christentum festzustellen.

Verwunderlich ist vielleicht, daß die Frage nach der individuellen Unsterblichkeit kaum berührt wird (vgl. 133). Hier kommt wohl ein wichtiger Unterschied in den Möglichkeiten jüdischen und christlichen theologischen Denkens zum Vorschein. Besonders deutlich wird das in den Aussagen G.'s über den Atheismus, den er „als eine nicht auszuschließende Möglichkeit des Judentums", wenn auch als einen „Abweg" charakterisiert (137). An dieser Stelle fällt es vielleicht besonders auf, daß G. eine sehr spezifische Sicht des Judentums hat, die sicher nicht als allgemein repräsentativ angesehen werden kann. Wie er selbst sagt, ist die Orthodoxie, für ihn „keine fruchtbare Bewährung der Wahrheit des Judentums" (141). Damit zeigt sich wohl ein heute allgemein festzustellendes Phänomen: der Dialog ist dort am fruchtbarsten, wo jene miteinander reden, die die „Orthodoxien" überwunden haben. Aber ihr Gespräch ist zu weitgehender Fruchtlosigkeit in den „Orthodoxien" verurteilt. Das deutet G. vielleicht dadurch an, daß er davon spricht, daß „die heute endgültige Neuzeit alles in Frage zieht, was ihr gegenüber endgültig zum Mittelalter geworden ist" (167). So gesehen hat dieses Buch eine wesentliche Aufgabe nach zwei Seiten hin. Ob die Orthodoxien aller Provenienz Goldschmidts Gedanken werden zu würdigen wissen?

Wien *Ferdinand Dexinger*

TRILLHAAS WOLFGANG, *Perspektiven und Gestalten des neuzeitlichen Christentums.* (263.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1975. Kart. DM 28.—.

Der Sammelband weist eine beachtliche Anzahl von Beiträgen zu charakteristisch protestantischen Themenstellungen auf, wie die Beziehung der Reformation zu Wissenschaft, Ethik, Staat, Philosophie, Säkularisation u. a. Dazu kommt eine Reihe Portraits protestantischer „Hagiographie", die man gern im Sinn des eigentlich etwas irreführenden Buchtitels für das gesamte „Christentum" beanspruchen möchte. Denn wer wollte nicht einen Philippus Melanchthon, einen Paul Gerhardt, einen J. S. Bach und selbst einen Ph. J. Spener im katholischen Heiligenhimmel sehen? Insofern kann das Buch als ökumenisch angesprochen werden. Das ist ein Trost. Ansonsten könnte der Titel und Geist des Buches sehr auf die Vereinnahmung aller zukunftsweisenden Richtungen der Neuzeit hinauslaufen. Oder ist es ein bloßer Fauxpas der Hg., das Christentum der Neuzeit einfach mit dem Protestantismus gleichzusetzen? Das Kapitel „Protestantisches Christentum" (9—24) scheint in diese Richtung zu weisen und daher eine nähere Analyse zur Charakterisierung des gesamten Buches zu rechtfertigen.

Mich stört z. B., daß der einschneidende Wandel des *auctoritas*-Denkens zu Beginn der Neuzeit wie eine reformatorische Entdeckung angesehen wird, ohne das Problem universal geistesgeschichtlich zu sehen. Unter Umständen könnten die Jesuiten selbige für sich beanspruchen, wo doch das „Cogito, ergo sum" von einem ihrer Schüler 100 Jahre später stammt. Mir fehlt vor allem eine kritische Bemerkung, zu welch unerhörtem Schriftdogmatismus auf 200 Jahre zunächst das Magisterium von Wittenberg geführt hat (11). Das Beklagenswerte ist nur, daß man sich im katholischen Raum der Gegenreformation vielfach den nämlichen Rhythmus aufdrängen ließ, weil halt der erbsündliche Mensch von Natur aus zur Perversion geneigt ist.

Die teilweise ungeschichtliche Faszination der anbrechenden Neuzeit vor den Quellen und Modellen des Altertums ist bei Reformatoren und Zeitgenossen überaus verständlich, müßte aber etwa in ihren Konsequenzen hinsichtlich des Amts- und Gemeindeverständnisses stärker relativiert werden (13). Was Vf. über die Notwendigkeit eines „Minimums an Organisation" (15) für die kirchliche Arbeit sagt, wird man auch katholischerseits beachten dürfen. Nur scheint mir das Bewußtsein, daß das Reich Gottes nicht immer in den Büros der Kirchenführung bewerkstelligt wird, doch auch in Zeiten größter kirchlicher Machtentfaltung lebendig gewesen zu sein: „der babest ist ze junge ... hilf, herre, dîner kristenheit", hieß es schon im Mittelalter.

Die historische Kritik wird einfach für den Protestantismus veranschlagt, ohne eines Richard Simon (1638—1712) Erwähnung zu tun und der unleugbaren Tatsache, daß durch den Protestantismus obgenannte Kritik innerhalb der Christenheit zunächst in Verruf geriet, so daß man sich eines Lorenzo Valla (1406—1457) nicht mehr erinnern wollte.

Daß die Aufklärung des 18. Jh. durch den Protestantismus in Deutschland gegen Radikalisierung abgepolstert wurde, stimmt zum Teil. Nur scheint mir der Pietismus auch nicht einfach mit „Protestantismus" schlechthin identisch zu sein (18 f). Die vergleichbare Entwicklung in England wird verzerrt dargestellt. Daselbst ist doch allgemein bekannt, daß ein starker vorreformatorischer christlicher Humanismus viel Wind aus den Segeln genommen hat.

Daß aus der „Freiheit eines Christenmenschen" gleich die neuzeitliche Gewissensfreiheit entspringt, ist wohl Wunschdenken (19). G. E. Lessing hätte diesbezüglich ein ander Lied zu singen gewußt, noch im 18. Jh. Die Intoleranz dürfte in Madrid und Genf, München und Wittenberg, Marburg und Wien, London und Paris gleichmäßig groß gewesen sein. Es ist zwar demütigend, aber heilsam für alle Konfessionen, zu wissen, daß

die Ursprünge der Toleranz wohl in Handel und Wirtschaft zu suchen sind, auch nicht im Protestantismus.
Wenn es etwas pathetisch heißt, daß der Protestantismus die ganze „Last der Aufklärung und der historischen Kritik" (22) getragen habe, dann nähert sich die Darstellung doch der Hagiographie für eine Institution, und von der als typisch protestantisch erklärten „Selbstkritik" (21) bleibt dabei wenig übrig.

Regensburg *Gerhard B. Winkler*

RENGSTORF KARL HEINRICH (Hg.), *A complete Concordance to Flavius Josephus.* Vol. I: A-Δ (XXVII u. 546.); Vol. II: E-K (549.) Brill, Leiden 1973, 1975. Ln. Gld. je 580.—.
SCHALIT ABRAHAM, *Namenwörterbuch zu Flavius Josephus.* Supplement I. (143.) Brill. Leiden 1968. Ln. Gld. 124.—.

Mit dem Erscheinen der ersten zwei Bd. (2 werden noch folgen) wurde ein Werk verwirklicht, das in seinen Anfängen an die zwei Jahrzehnte zurückreicht. Das gesamte Vokabular aller Werke des Josephus Flavius wird in der doppelten Form einer Konkordanz und eines damit verbundenen Wörterbuchs wiedergegeben. Wer das umfangreiche literarische Erbe des Josephus Flavius auch nur annähernd kennt, mußte — abgesehen von allen Problemen, die mit der Textüberlieferung verbunden sind — schon von daher vermuten, daß die Durchführung eines solchen Unternehmens kaum die Arbeit eines einzelnen Theologen oder Philologen sein konnte. Das Vorwort des Hg. bestätigt, daß sich viele Kräfte die Arbeit teilen mußten, wenn auch die Planung und letzte Gesamtverantwortung beim Hg. als dem Leiter des ganzen Projekts lag. Der Minister für Wissenschaft und Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen hat durch Bereitstellung von umfangreichem Personal und Sachmitteln die Ausarbeitung von Anfang an großzügig gefördert und das Gelingen praktisch sichergestellt. Bd. II wurde auch von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften unterstützt.

Es gab schon früher Versuche, das Werk des Josephus lexikalisch zu bearbeiten. Zu den ersten zählt der Schweizer Theologe J. B. Ott (1661—1742), dessen 7 ungedruckte Foliobände mehr als Materialsammlung zur Erklärung des NT gedacht sind denn als Konkordanz. Das von dem Würzburger Theologen Franz Oberthür als Fortsetzung seiner dreibändigen Josephus-Ausgabe geplante Wörterverzeichnis ist nie im Druck erschienen. Etwas weiter gedieh das fast vollständige Register zu Contra Apionem, das nach dem Tod von J. G. Müller (1800—1875) durch C. J. Riggenbach und C. von Orelli publiziert wurde. Für privaten Gebrauch, vor allem wieder zur Erläuterung des NT, war das Wörterverzeichnis gedacht, das A. Schlatter (1852—1938) auf rund 1280 Quartblättern in fast lebenslanger Arbeit anlegte und von dessen Erträgnissen viel in die bekannten Kommentare des Autors eingegangen ist. Das von H. S. J. Thackeray (1868—1930) begonnene und später von R. Marcus fortgeführte „Lexicon to Josephus" hatte mit vielen Schwierigkeiten zu kämpfen und erfaßte in den 4 von 1930—55 erschienenen Faszikeln nur ein Viertel des Vokabulars. So bringt die jetzt im Erscheinen begriffene Konkordanz ein Werk zum Abschluß, dessen Fehlen schon von manchem gespürt, dessen Erarbeitung aber bisher noch niemand gelungen war.

Hg. und seine Mitarbeiter hatten eine Reihe von Problemen zu bewältigen. Es ging um die Entscheidung, ob ein Wörterbuch zu Josephus geschaffen werden sollte oder eine auch alle Belegstellen umfassende Konkordanz. Man muß es als glückliche Lösung werten, daß sich R. zu einer Kombination von beidem entschloß. Mit Ausnahme von Partikeln, Präpositionen und dgl. führt nun jedes Lemma die deutschen Bedeutungen an, die zwecks einer größeren Brauchbarkeit des Werkes auch ins Englische übersetzt wurden. Entscheidend für seinen Wert ist natürlich die Tatsache, daß für die Erstellung des Grundtextes die 4 hauptsächlichen Ausgaben von B. Niese (editio maior et minor), S. A. Naber und H. S. J. Thackeray/R. Marcus/A. Wikgren/L. H. Feldman herangezogen und aus ihren Übereinstimmungen ein *textus receptus* geschaffen wurde, während Sonderlesarten und Konjekturen eigens (durch eckige Klammern) als solche gekennzeichnet sind. Es ist selbstverständlich, daß mit diesem Prinzip nur eine *Arbeitsgrundlage* geschaffen wurde, der Benützer aber in manchen Fällen noch selber über den Wert der einzelnen Lesart entscheiden muß. Positiv zu bewerten ist auch die Tatsache, daß der Kontext auf den Sinnzusammenhang Rücksicht nimmt und nicht mechanisch ausgewählt wurde. Insgesamt wird man, auch von der drucktechnischen Gestaltung her, die Leistung dieses Werkes anerkennen müssen, das für viele Historiker, Philologen und Bibelwissenschafter zu einem unentbehrlichen Hilfsmittel werden wird.

Das Namenwörterbuch, das die vielen geographischen und Personennamen des Josephus in der Reihenfolge des griechischen Alphabets mit allen Traditionsvarianten bringt (1—128) und durch einen hebräisch-griechischen Index (134—143) sowie Nachträge (129—133) ergänzt ist, wurde von Schalit zur Entlastung der Konkordanz ausgearbeitet. Wieviel wissenschaftliche Arbeit in ihm steckt, wird nur ein sorgfältiger Benützer Fall für Fall in etwa ermessen können.

Linz *Albert Fuchs*

DOGMATIK

SCHRANER ANTON, *Katholischer Katechismus.* (271.) Christiana-V., Stein am Rhein 1975. Plastik-brosch. DM/sfr. 9.80, S 69.—.

Im großen und ganzen ein „alter" Katechismus, im üblichen Frage-Antwort-Spiel aufgebaut, nur um einige aktualisierte „Erklärungen" und Zitate aus dem II. Vatikanum ergänzt. — Insgesamt werden 337 Fragen gestellt und beantwortet — obwohl bei dieser „systemimmanenten", d. h. von einem vorgefaßten Plan her auf unbedingte Treue gegenüber dem Althergebrachten abgestellten Methode weder wirkliche Fragen noch heute wirksame Antworten gestellt bzw. gegeben werden können. Das hermeneutische Prinzip dieser Art von „Lehre" ist ja gerade nicht im Erfahrungshorizont der Glaubensgemeinschaft von heute, inmitten einer pluriformen und kritischen Gesellschaft, angesiedelt, sondern in der Normativität einer abstrakten, weil letztlich geschichts-(und so auch gesichts-)losen „Wahrheit", die weder Bewegung kennt noch eine solche auszulösen vermag. — Als Überblick über das herkömmliche und in seiner Geschlossenheit vielleicht manchen immer noch imponierende Frage-Antwort-System mag auch ein solcher Versuch immer noch seinen Dienst erweisen.

Der Katechismus ist in 3 Teile gegliedert: Der Glaube — Die hl. Sakramente — Die Gebote. Neuere theologische Erkenntnisse — mit Ausnahme der schon erwähnten Konzilszitate — finden kaum Eingang in den Aufbau und die Erklärungen. Das Fehlen der heilsgeschichtlichen Dimension, der Pneumatologie und einer verantwortbaren Eschatologie beweist die einseitige Orientierung am „Althergebrachten", das es zwar zu wahren, aber doch heute zu verkündigen gilt. Dieser Aufgabe wird der Katechismus nicht gerecht.
Graz *Winfried Gruber*

BEUTLER JOHANNES / SEMMELROTH OTTO (Hg.), *Theologische Akademie,* Bd. 12 (116.) Knecht, Frankfurt/M. 1975. Brosch. DM 14.80.

In der bewährten Reihe „Theologische Akademie" erscheinen mit diesem 12. Bd. wieder Beiträge, die ein breites Spektrum gegenwärtigen theologischen Fragens und Suchens wiedergeben. Neben alten und vertrauten Themen, in die Offenheit für den heutigen Problemhorizont gestellt, tauchen auch neue, ungewohnte auf.

Das „Fragen" drückt sich schon in dem von vielen wieder neu gewagten Versuch zu beten aus, weil als Voraussetzung „Beten kraft des Gebetes Jesu" immer neu zu entdecken ist, wie es *F. Lentzen-Deis* in seinem Beitrag unternimmt. — *H. Kessler* stellt „Überlegungen zur biblisch-christlichen Heilshoffnung" an, die wegführen sollen von einem individualistisch verzerrten Heilsverlangen und im Rahmen einer universalen Eschatologie eine christlich verantwortbare Option für Zukunft vermitteln. — „Die Theologie der Befreiung in Lateinamerika und ihre Hermeneutik" behandelt *M. Manzanera.* Er will vor allem den Kern dieser prophetischen Theologie herausstellen, indem einige wichtige hermeneutische Fragen — Hermeneutik als „Theorie des Verstehens" — an die Theologie der Befreiung gestellt und einer Erklärung zugeführt werden. Schon die Frage nach ihrem Verständnis von Theologie überhaupt führt auf neue Wege und Zusammenhänge im Theorie-Praxis-Verhältnis und so werden im Lichte dieser „Befreiungs-Hermeneutik" der Reihe nach biblische und systematische theologische Grundbegriffe neu gedeutet. Das „Reich Gottes" wird als konkretes Programm mit allem Ernst für die echte Menschenbefreiung verstanden. — Die Frage drängt sich auf, wie weit hier Vorstellungen von politisch motivierter Selbsterlösung mitspielen oder zumindest — vorerst noch leicht mißverständlich — genährt werden. — *H. Bacht* nimmt in seinem Vortrag „Heimweh nach der Urkirche — Um eine brüderliche und arme Kirche" die Frage nach der wahren Bedeutung von Brüderlichkeit und Armut auf, die beide in der heutigen kirchlichen Praxis noch viel zuwenig zum Tragen gekommen sind. — *J. B. Hirschmann* stellt „Die Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zu den Sakramenten" in ihrer drängenden Problematik zur Diskussion, die ja inzwischen mit wachsender Intensität weitergeführt wird. Die Frage, die hier so ausweglos erscheint, ist symptomatisch für die Unsicherheit, in der sich die traditionelle Sakramentenpraxis der heutigen Lebenssituation gegenüber befindet.
Graz *Winfried Gruber*

CASPER BERNHARD (Hg.), *Des Menschen Frage nach Gott.* (192.) (Theologie interdisziplinär Bd. 1) Auer, Donauwörth 1976. Kart. lam. DM 16.80.

Aus der Erkenntnis der Notwendigkeit, die großen und zentralen Fragen der Theologie fächerübergreifend anzugehen, hat der Kath.-theol. Fachbereich der Universität Augsburg über das Thema „Die Frage nach Gott" 1973 eine interdisziplinäre Woche abgehalten, deren Referate in diesem Buch abgedruckt sind. Damit wird eine Reihe „Theologie interdisziplinär" eröffnet, deren Anfang zunächst innertheologische Fächer umfaßt, später aber auch außertheologische Disziplinen miteinbeziehen soll.

Der Beitrag des Philosophen *A. Halder* eröffnet die hier vorgelegte Serie von instruktiven und konzentrierten Deutungen der Gottesfrage des heutigen Menschen: „Hegel und Nietzsche; Gott als die absolute Wahrheit und die Erfahrung des Nihilismus." An die Theologie ergeht daraus der Appell, ihr Verhältnis zur Metaphysik, an die sie sich gebunden fühlt, tiefer zu überdenken, um ein neues Sprechen über Gott zu lernen. — Auch aus der Sicht des Philosophen *J. Möller*

kann diese Konsequenz abgeleitet werden, zu der seine Erwägungen über „Das Ringen um einen neuen Gott — Grenzen und Bedeutung der Gott-ist-tot-Theologie" hinführen. Er zeigt ein neues Verständnis für „Das Gott-Menschliche als Vermittlung" auf, wodurch alle mit dem Wort vom transzendenten „Gott" als auch mit der Rede vom „Menschen" gegebenen Einseitigkeiten zu überwinden sind. — *F. Rauh* stellt „Die Frage nach Gott in der heutigen Naturwissenschaft", wobei es vor allem um das Offenhalten dieser Frage geht, nicht so sehr um die Beantwortung der möglichen Frage: Der methodische Atheismus der Naturwissenschaften darf nicht als ein thetischer, als weltanschauliche Grundsatzthese aufgestellt, werden. — Der Fundamentaltheologe *B. Casper* macht auf die Vielfalt aufmerksam, die „Die Frage nach Gott und das Geschehen der Offenbarung" enthält, ausgehend von Grunderfahrungen des Menschen und der treibenden Sinnfrage. In 5 Thesen wird im Anschluß an die grundsätzlichen Einsichten eine Methode der existentiellen Gottesbegegnung entworfen. — Der Alttestamentler *R. Kilian* zeigt, wie „Gott und Gottesbilder im Alten Testament" aus tiefsten Lebenserfahrungen des einzelnen und des ganzen Volkes Gottes ihre Überzeugungskraft erhalten. — Der Neutestamentler *E. Neuhäusler* stellt im umfangreichsten Beitrag die Frage: Gotteserfahrung Jesu — ein Interpretament zu seiner Weisungslehre? Er will zeigen, welchem Gott Jesus begegnet ist, welchen Gott er verkündet: Der Gott der Parabeln Jesu ist in eminenter Weise „Sein in Relation" zum Menschen (159). Nicht nach dem „Wesen" Gottes fragt die Schrift, sondern nach seinem Verhältnis zum Menschen und den dadurch erschlossenen Möglichkeiten für den Menschen. — Der Pastoraltheologe *K. Forster* verweist auf „Pastorale und gesellschaftliche Dimensionen der Gottesfrage". Er wählt 4 Problemkreise aus, um die konkrete Glaubenssituation, in der sich die Gottesfrage erst in ihrer ganzen Brisanz zeigt, anschaulich zu machen.

Die hier gesammelten Vorträge machen für die vielfältige Gestalt der „Gottesfrage" hellhörig und bedeuten so eine echte Hilfe, die erwartete Antwort — wie sie uns im Glauben aufgetragen ist — wenigstens in Ansätzen leisten zu können.

Graz *Winfried Gruber*

PAUL EUGEN, Matthias Scheeben. (Wegbereiter heutiger Theologie, hg. v. Fries/Finsterhölzl) (387.) Styria, Graz 1976. Ln. S 240.—, DM 35.—.

Dem Kölner Dogmatiker Matthias Joseph Scheeben (1835—1888) ist der 9. Bd. der verdienstvollen Reihe gewidmet. Er wird mit einer kenntnisreichen Übersicht über Leben, Werk und Bedeutung aus der Feder von E. Paul eröffnet (9—50); er ist auch verantwortlich für die Auswahl der Texte aus dem umfangreichen Oeuvre. Nicht nur die relativ leicht zugänglichen Schriften aus der Edition der Hauptwerke durch J. Höfer und M. Grabmann werden erschlossen, sondern auch schwer erreichbare Zeitschriften- und Lexikonartikel werden reproduziert. Die Scheeben-Renaissance, die in den fünfziger Jahren statthatte, erscheint heute verwunderlich: die bald sehr abstrakte, bald bilderüberladene Sprache des rheinischen Theologen macht uns den Zugang zu seinen Arbeiten nicht leicht. Dennoch ist er mit Recht unter die „Wegbereiter" aufgenommen worden. Seine theologische Erkenntnislehre ist bis zur Stunde unübertroffen; seine Überlegungen zum sensus fidelium und zur Hierarchie der Wahrheiten muten sehr modern an; die theologische Anthropologie vermag seiner Theologie wesentliche Anregungen zu entnehmen. Nicht zuletzt interessieren uns seine ekklesiologischen Gedanken, unter denen das Dogma von 1870 verständlicherweise einen breiten Raum einnimmt. Scheeben hielt seine Definition für inopportun, setzte sich aber nachher lebhaft dafür ein. Sein organisches Kirchenverständnis öffnete ihm die Möglichkeit, den Papst besser als viele andere zeitgenössische Theologen als Strukturelement innerhalb der Gesamtkirche darzustellen. Manche Anstöße kann der von der Herrlichkeit der göttlichen Gnade faszinierte Wissenschaftler für eine derzeit dringliche Synthese von theologischer und christlicher Existenz geben. Es ist zu wünschen, daß sich viele Leser dieses Bandes dazu verleiten lassen, wieder einmal in der Dogmatik Scheebens selber oder in seinen „Mysterien des Christentums" zu lesen.

Bochum *Wolfgang Beinert*

MORALTHEOLOGIE

RAUH FRITZ /HÖRGL CHARLOTTE (Hg.), *Die Grenzen des menschlichen Ethos.* (131.) (Patmos Paperback) Düsseldorf 1975. Kart. DM 19.80.

Die Vf. verstehen unter Ethos „das von einem einzelnen oder einer Gruppe tatsächlich vollzogene sittliche Verhalten" (7). Der etwas befremdend anmutende Titel des Buches erklärt sich demnach so, daß die Autoren der Ansicht sind, das menschliche Verhalten gerate in Grenzsituationen, wo deutlich werde, daß sittliche Normen infolge ihrer Geschichtlichkeit und Wandelbarkeit als eingegrenzt erscheinen. Solche Grenzsituationen wollen die Beiträge exemplarisch durchspielen. P. Stockmeiers Beitrag ist sehr informativ bezüglich der Versuche des frühen Christentums, ethische Normen zu finden, so z. B. in der Frage der Sklaverei und des Kriegsdienstes. F. Rauh bringt eine gedrängte und präzise Darlegung zum Thema „Schutz des Lebens als theologisch-naturwissenschaftliches Grenzproblem", wobei Schwangerschaftsabbruch, Euthanasie und Organtransplantation zur Sprache kommen.

Das Ausgreifen des Ethos von seiner rein intramundanen zu einer die Transzendenz einbeziehenden Form behandelt der Beitrag von Ch. Hörgl. Mag der Begriff „Erfahrung" auch etwas unpräzise gehandhabt sein, so zeigt die Autorin doch beeindruckend das, was man als „religiöse Anlage" zu bezeichnen gewohnt war. Auf seine krude historisch-kritische „Essenz" skelettiert, erscheint im Artikel von W. Hörmann „Jesus und das Tragische" Jesu Sterben, wenn man es mit den Tragödien des Sophokles vergleicht, auch als tragisch. Ein sehr engagierter Versuch, der aber auch nicht an der — uns so erscheinenden — Dialektik Gottes vorbeikommt: der von Gott zum „Fluch" Gemachte (Gal 3, 13) wurde auch „erhöht", wenn das Handeln Gottes für uns Heilssinn haben soll. Ist da das Tragische letztlich nicht doch „aufgehoben"?

In einer außerordentlich differenzierenden Analyse geht P. Härlin auf das Problem der Selbsttötung ein und fragt, inwieweit die Todeswahl eine legitime Identitätsentscheidung eines Menschen sein kann. Er rollt das Thema auf vom psychologisch diagnostizierten Legitimitätsverlust eines Subjekts her und folgert, daß ein solcher Verlust ein Notrecht zur Selbsttötung bedingen kann. Der Artikel stellt ein treffendes Beispiel dafür dar, welchen Beitrag die Psychologie zur anthropologischen Basis der ethischen Normfindung leisten kann. Die Möglichkeiten und Grenzen ethischer Rede untersucht F. Furger in sprachanalytischer Hinsicht und kommt zum Schluß, daß eine kritisch begründete ethische Rede sinnvoll möglich sei. Er versucht das klassische Naturrecht dem deontologischen, die heutige Argumentationsweisen dem teleologischen (Grundwerte als ethische Ziele sichernden) Sprachspiel zuzuordnen. Der Autor weist darauf hin, daß neben diesen „ausgrenzend-normierenden" Sprachspielen sowohl in der Bibel wie in anderen Kulturräumen noch weitere ethische Sprachspiele gelten.

Das Buch wird der ethisch Geschulte ebenso mit Gewinn lesen wie der interessierte Laie.

Linz *Georg Wildmann*

WOLF ERNST, *Sozialethik*, Theologische Grundfragen (XVI u. 356.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1975. Kart. DM 34.—.

Vf. († 1971) war Professor für systematische Theologie an der Evang. Theolog. Fakultät in Göttingen. Unter Mitarbeit von F. und U. A. Wolf hat Th. Strohm aus dem Nachlaß die vom Vf. zum erstenmal 1959 und bei wiederholter Nachbearbeitung zuletzt 1968/69 gehaltenen Vorlesungen „Theologische Grundfragen der Sozialethik" der Öffentlichkeit zugänglich gemacht. Es handelt sich um das sozialethische Vermächtnis der protestantischen „Theologie der Souveränität Gottes", die ab 1919 das theologische und ökumenische Denken sowie die öffentliche Willensbildung besonders nach dem zweiten Weltkrieg stark mitgeprägt hat. In Wolfs Bemühungen zeigt sich eine Vereinbarkeit der lutherischen und der von Barth neu durchdachten reformierten Tradition. Die methodische Achse seines Entwurfs ist die reformatorische Distinktion und das doch unauflösliche Zusammensein von Gesetz und Evangelium. Die einzige Möglichkeit gültiger Erkenntnis stellt das Offenbarungswort dar. Von da aus wird der geradezu klassisch reformatorische Ansatz der gesamten Sozialethik sichtbar, wenn es etwa heißt: „Das Verhältnis der theologischen Ethik zur philosophischen ..., die sich um für die Ethik konstitutive Grundsätze bemüht, die als ‚christliche' Ethik dann etwa ein christliches Sozialprogramm entwerfen und so vor die Gefahr der Gesetzlichkeit und Werkgerechtigkeit führen würde — das Verhältnis der theologischen Ethik zur philosophischen, auch zu einer „christlich-philosophischen", kann nur ein *kritisches* sein" (4). Sozialethik kann zunächst nicht in Allgemeinmenschlichkeit, sondern nur in der Universalität der Gnade Gottes begründet werden.

Den Kernbestand seiner materialen Sozialethik bildet die Institutionalität, die aus Schöpfung und Erlösung abgeleitet wird als dreigestaltiges Gegenüber, das von Gott und Mensch, Mensch und Mensch und Mensch und Welt. Die exemplarische Institutionalität, die sich so ergibt, lautet: Bund, Mitmenschlichkeit, Dominium. Ihnen ordnet nun Wolf die konkreten Institutionsgestalten Kirche — Staat, Ehe und Eigentum zu. „Institutionen sind soziale Daseinsstrukturen der geschaffenen Welt als Einladung Gottes zu ordnender und gestaltender Tat in der Freiheit des Glaubensgehorsams gegen sein Gebot" (173). Alle zukünftigen ethischen Aufgaben sind in den Rahmen dieser Institutionsdreiheit eingespannt. Das zentrale Problem der Wolfschen Sozialethik scheint jedoch in einem Abwehrimpuls zu liegen. Er sieht die Gefahr, daß sich aus der Einsicht in die normative Kraft des Faktischen und Empirischen die entscheidenden Prinzipien einer „Christlichen" Sozialethik ergeben könnten und somit die „Gefahr gesetzlicher Fehldeutungen des geforderten Glaubensgehorsams" (304) eintreten könnte. Die emphatische Konzentration auf die Bannung solcher Gefahr führt zu einer fatal erscheinenden Vorgangsweise: Man läßt zuerst einmal die katholische Soziallehre aus der als völlig sündhaft gebrochen angesehenen gesellschaftlichen Empirie des Humanen „Prinzipien" für ein christliches Sozialprogramm erheben, z. B. solche, die einen grundsätzlichen Antikommunismus zu begründen scheinen, um ihr dann mit Hilfe der aus der Bibel erhobenen „richtungsweisenden Konstanten" den Vorwurf der „Werkgerechtigkeit" zu machen, schlußendlich aber doch zu attestieren, daß inhaltlich gar keine so großen Unterschiede bestünden, wenn man nur die Sturheit „philosophischer

Prinzipien" durch die Flexibilität „biblischer Konstanten" ersetze (so etwa bei den Problemen Arbeit, Eigentum, Mitbestimmung, 199—226). Die methodische Achse Gesetz-Evangelium kann gelegentlich in ein Dilemma führen, wie etwa das Beispiel Todestrafe zeigt: der säkularistische Staat, der nicht mehr „Bund" oder „Evangelium" ist, der offenbar also nur noch „Gesetz" verkörpert, kann als solcher nicht mehr „an Gottes Statt" Sühne durch den Tod einfordern. Woraus folgen würde, daß Todesstrafe nur dort denkbar ist, wo „biblische Verhältnisse" herrschen. Woraus eingefleischte Humanisten folgern könnten: je säkularistischer der Staat, desto humaner die Justiz!

Eine klassisch reformatorisch angesetzte Ethik also, daher auch ein Abbild ihrer Stärken und Schwächen. Aber davon einmal abgesehen, ein ungemein gedankenreiches, detailfreudiges und stimulatives Unterfangen, das man jedem Ethiker, Moralisten und Anthropologen empfehlen muß, ist doch fast die Hälfte des Buches den fundamentalethischen Fragen: Gottebenbildlichkeit, Sünde, Gesetz, Gewissen, Naturrecht, Christusnachfolge, gewidmet.

Linz *Georg Wildmann*

PASTORALTHEOLOGIE

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

Um die zum Teil enthusiastisch begrüßte, zum Teil verdächtigte „gemeindliche Beichte" (in der Praxis mit unterschiedlichen Namen, wie Bußfeier, Bußgottesdienst u. ä. bedacht) ist es in letzter Zeit ruhiger geworden. Leider! Denn was sich als verheißungsvoller Auftakt ankündigte, wurde vielfach mißdeutet und verkannt und im Zusammenhang damit oft um den möglichen „Erfolg" gebracht. Tröstlich in diesem Zusammenhang, daß sich wenigstens der offizielle Ordo poenitentiae (1974) (wenn auch nur als Anhang!) dieses Problemkreises annimmt. Um so erfreulicher sind alle Veröffentlichungen, die in sachgemäßer, aufgeschlossener und unvoreingenommener Weise auf dieses in vielen Gemeinden dankbar gebrauchte Versöhnungselement zu sprechen kommen und Wege zur Verwirklichung zeigen.

Dazu gehört vorliegendes Buch. Es reißt wichtige bußtheologische, historische und praktische Fragen an. Vor allem zeigt es, daß die gemeindliche Beichte einen guten Stellenwert in der kirchlichen Tradition hat und es bei ihrer „Neuentdeckung" eigentlich vor allem um ihre Neubelebung sowie eine Erneuerung der Form geht. Den grundsätzlichen Erörterungen schließen sich Perspektiven zur praktischen Gestaltung der gemeindlichen Beichte und Wahl passender Termine an. Dem folgt eine Serie von ausgeführten Formularen für bestimmte Zeiten sowie konkrete Anlässe.

Es wäre zu wünschen, daß das Buch zur Klärung von Fragen und zu sachgerechtem Vollzug hilft. Vor allem: Daß man begreift, daß Vielfalt liturgischer Bußformen auch Ausdruck der vielfältigen versöhnenden Gnade ist, sein kann und sein will.

Bamberg *Hermann Reifenberg*

GAREIS BALTHASAR /WIESNET EUGEN (Hg.), *Hat Strafe Sinn?* Aus juristischer, psychologischer, ethischer und pastoraler Sicht nehmen Stellung: E. Benda/B. Gareis u. a. (244.) Herder, Freiburg 1974. Kart. lam. DM 26.80.

Die Zunahme der Kriminalität und der Terrorakte sowie die gegenläufige Humanisierung und Milderung des Strafvollzuges erhitzen heute die Gemüter. Gerichtssaalberichte werden in der Tagespresse am meisten gelesen. Die juristische Sicht menschlichen Strafens wird kurz und präzis von E. Benda und E. Naegeli dargestellt. Das derzeitige Grundgesetz ist zugleich konservativ und progressiv, indem es einerseits die Sicherung der Freiheit des einzelnen und der Menschenwürde übernimmt, progressiv hinsichtlich der Mittel, der menschlichen Würde in der Wirklichkeit des Lebens der Gegenwart Geltung zu verschaffen, vor allem in der Sorge für eine gerechte Sozialordnung. Je mehr der Staat das Vergeltungsstrafrecht anwendet, um so deutlicher tritt das Aggressionsmoment hervor. Die Tendenz des heutigen Strafens ist das Prinzip des Helfens.

Die Sicht der Psychologie und der Verhaltensforschung geht von den Schuldgefühlen aus. Soll nun aufgrund von Schuld und Sühne gestraft werden? Nein: Sühne kann nie durch Strafe erzwungen werden, denn sie setzt eine reife Persönlichkeit voraus. Die ausgedehnten Berichte über die Verhaltensforschung sind interessant, aber für die Schuldfrage nicht so ergiebig. J. Gründel handelt über die ethischen Prinzipien des Strafrechtes, im besonderen über die Eigenart der Schuld, der Sühne und die Konsequenzen des Strafvollzugs. Das Strafrecht hat sowohl eine Individual- wie auch eine Sozialfunktion, der Strafvollzug soll eine Besserung des Verbrechers anstreben. Die sehr tiefgehenden Erwägungen W. Molinskis über Recht, Gerechtigkeit und Sittlichkeit ergeben eine gute Basis für seine Ethik der Strafe. Die pastoraltheologischen Konsequenzen ziehen B. Gareis und E. Wiesnet aus den dargebotenen Prinzipien. Sie legen Wert auf bestimmte Methoden des Strafvollzuges, die auch eine ganzheitliche Besserung des Delinquenten ermöglichen.

Für die Zusammenstellung der Referate und die Drucklegung werden nicht nur Gefängnispfarrer, sondern auch Sozialhelfer dankbar sein.

Karl Gastgeber

BERTSCH LUDWIG (Hg), *Theologie zwischen Theorie und Praxis.* Beiträge zur Grundlegung der Praktischen Theologie. (230.) Knecht, Frankfurt/M. 1975. Kart. lam. DM 25.—.

Die sich ständig ändernde Praxis im Alltag der Gemeinde läßt den Praktiker immer mehr nach der Theorie seiner Praxis fragen. Praktische Theologie wird heute als Theorie kirchlicher Praxis verstanden. *J. Heinrichs* hat dazu den begriffsgeschichtlichen Hintergrund mit großer Gründlichkeit erarbeitet und den Praxisbegriff einer transzendentaldialogischen Sinnanalyse unterworfen. Wenn Praxis im weitesten Sinn tätige Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit ist, so ist sie im spezifischen Sinn der Vollzug des Selbst ins andere, während Theorie der Vollzug des anderen im Selbst ist. Praxis ist die Hineingestaltung des Subjekts in andere Wirklichkeit, physisch oder geistig-kommunikativ bzw. dialogisch. Heinrichs bringt in die breite Auffächerung der Theoriebegriffe Ordnung: Theorie ist die Aufnahme der Wirklichkeit in das Subjekt; im Ausgang von der sinnlichen Wahrnehmung (empirische Theorie): relevant für die physisch-technische Praxis; im Ausgang vom sprachlichen Sinnverstehen als theoretische Theorie und praktische Theorie, relevant für die dialogische Praxis als praxisimmanentes Vollzugs- oder Primär-Wissen und als praxis-transzendentes Reflexions- oder Sekundärwissen. Die praktische Wirklichkeit ist eine Handlungswirklichkeit bzw. eine objektive Realität fürs Handeln. Theologie zeigt sich als eine Reflexion und Explikation christlichen Glaubens und der Gebetserfahrung. Die diffizile Auseinandersetzung zwischen theologischer und marxistischer Praxisbegründung zeigt, daß die Theologie nur eine der Glaubenspraxis immanente Theorie gelten läßt. Für die Praktische Theologie ergeben sich folgende Aufgaben: Theorie-Praxis-Vermittlung durch Glaubensverkündigung und christliches Leben.

F. Mennekes hat als Religionssoziologe die gesellschaftliche Wirklichkeit als eine Handlungs- und Wissenswirklichkeit bestimmt. Der Stellenwert der Religion in der heutigen Gesellschaft gewinnt an Bedeutung, wenn auch der Staat, die Wissenschaft und Gesellschaft durch Säkularisierung, Pluralismus und Diastase der Sinneinheit von Individuum und Gesellschaft zu liberalisieren bestrebt sind. Der Praktischen Theologie fällt die Vermittlung von Handlungs-Wissenswirklichkeit zu. *J. Beutler* wies nach, daß das Christentum nach dem Zeugnis des NT von Anfang an in einer Theorie-Praxis-Spannung lebt. Heilserwartung und das Bewußtsein des Heilsbesitzes bedrohen die aktiv-gestaltenden Kräfte im Christentum. Vom Glauben her polemisiert Paulus gegen das Gesetz, um der Liebe als der alles gestaltenden Kraft Raum zu schaffen. Bei Johannes nimmt der Mensch im Glauben jetzt schon teil am göttlichen Leben. Glauben und Tun bedingen sich gegenseitig. *L. Bertsch* behandelt die Rolle der praktischen Theologie bei der kirchlichen Entscheidungsfindung. Es geht konkret um die kritische Sicht kirchlicher Praxis. Wird heute nicht die Gefahr eines pastoralen Monophysitismus und Nestorianismus deutlich? Wieweit richtet sich die Kirche in ihrem Handeln nach dem gottmenschlichen Prinzip ihres Stifters? Der Ruf nach dem neuen Pfingsten wird auch in der Kirche immer lauter. Hat der Mensch unseres industriellen Zeitalters überhaupt noch einen Zugang zu den antiken und barocken Formen unserer Liturgie, Frömmigkeit usw.? Auch das Verhältnis der pluralistischen säkularisierten Welt zur Kirche ist belastet. Soll die Kirche ins Getto gehen, sich total anpassen oder ständig mit Konflikten leben? Es bleibt ihr nur das letztere. Bertsch bringt dann Leitlinien einer künftigen Sakramentenpastoral in einer pluralistischen Gesellschaft. Er betont den missionarischen, sinndeutenden und gemeindebildenden Charakter der Sakramente.

Zusammenfassend kann man die Herausgabe der tiefschürfenden Beiträge als eine wertvolle Hilfe für den Selbstvollzug der Kirche nur begrüßen. Theologen, Seelsorger und Gemeindemitglieder werden mit Gewinn danach greifen.

Graz *Karl Gastgeber*

EISELE GÜNTHER / LINDNER REINHOLD, *Ich brauche Hilfe.* Umgang mit Menschen in seelischer Not. (41.) Kösel, München 1975. Kart. lam. 4.20.

Dem Seelsorger, der heute überlastet ist und schwer Zeit findet, umfangreichere Bücher zu lesen, werden in diesem kleinen Bändchen wichtige, grundlegende Hinweise über den Umgang mit Menschen in seelischer Not gegeben. Bei vielen Menschen genießt der Priester noch einen Vertrauensvorschuß; an ihn wenden sich Menschen mit ihren Problemen.

Es wird zunächst auf Sackgassen aufmerksam gemacht, in die der hilfswillige Gesprächspartner geraten kann: eine Anregung zum Bewußtmachen der eigenen Motive, falsche bzw. nicht der Situation angepaßte Verhaltensweisen. Die auf C. Rogers zurückgehende klientenzentrierte Gesprächsführung wird dabei an einer Reihe von praktischen Beispielen vorgestellt, anhand derer der Leser feststellen kann, zu welcher Art des Gesprächsverhaltens er selbst neigt. Darin kann ein Anstoß liegen, die gröbsten Fehler zu vermeiden. Klientenzentrierte Gesprächsführung zu erlernen, bedarf freilich eines intensiven Trainings. Sodann werden wichtige Bereiche seelischer Not beschrieben, der Ablauf der Auseinandersetzung eines Sterbenden mit dem Tod, die Phasen der Trauer nach einem schweren Verlust, die innere Verfassung seelisch Kranker bei den am häufigsten vorkommenden psychischen

Störungen. Diese Information vermittelt, besonders da sie durch Beispiele gegeben wird, ein besseres Verstehen und zeigt, auf welche Weise dabei geholfen werden kann. Gut wird auch darüber gesprochen, wie ein hilfreiches Wort vom Glauben her eingebracht werden kann. Literaturangaben am Ende des Bändchens regen zur empfehlenswerten ausführlichen Beschäftigung mit den angeschnittenen Themenkreisen an.
Da jeder Mensch ein hilfreicher Mensch sein sollte, ist dem Büchlein ein breiter Leserkreis zu wünschen. Es kann auch manchem Betroffenen seine eigene Situation erhellen und so zur Verarbeitung helfen.
Linz *Wilma Immler*

SCHARFENBERG JOACHIM, *Seelsorge als Gespräch.* Zur Theorie und Praxis der seelsorglichen Gesprächsführung. (153.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen ^{2}1974. Kart. lam. DM 21.—.

Kann das Gespräch neben der Verkündigung zu einem Strukturelement der Kirche werden? Von dieser Frage geht der Vf.—Psychoanalytiker und Professor für praktische Theologie — aus.
Die Verkündigung als „proprium" evangelischer Seelsorge versuchte lange Zeit, sich gegen den sogenannten „säkularen Bereich" abzugrenzen. Als Psychoanalytiker sieht Sch. den Sinnzusammenhang zwischen Wort und Heilung und eröffnet dem Leser eine alte biblische Tradition, die vielfach unbeachtet blieb. Ausgehend von D. Bonhoeffers Meinung, das Wort sei der Konvergenzpunkt von Theologie und Psychologie, führt Sch. in die Gesetzmäßigkeit des Gesprächs und der Gesprächsführung ein. Im Vordergrund bleibt das seelsorgliche Anliegen und die Praxis des Seelsorgers. Das Seelsorgegespräch wird nicht einer eigenen Kategorie zugeteilt, sondern gründet wesentlich auf Elementen aus dem freien Gespräch, dem Lehrgespräch, dem Explorationsgespräch und der sogenannten helfenden Beziehung. Sch. wehrt sich gegen eine Zweigeleisigkeit im Denken, nach der man meint, „alle Gleichgewichtsstörungen des Menschen mit seiner Umwelt oder auch in sich selber der säkularen Institution überlassen zu können, während es lediglich darauf ankomme, festzustellen, ob der Mensch in seinem Gleichgewicht gegenüber Gott gestört ist, daß also sein Gottesverhältnis nicht in Ordnung ist" (61 f). Fallstudien verdeutlichen die theoretischen Auseinandersetzungen und tragen zu einer Klärung der Begriffe wie Übertragung und Gegenübertragung bei. Der an Gesprächsführung interessierte Seelsorger erhält Richtlinien für eine kritische Selbstprüfung in der Gesprächssituation und wird auf die Grenzen seiner Kompetenz hingewiesen (Neurosen, Psychosen).
Das Kap. „Mittel und Methoden der Gesprächsführung" behandelt beziehungsfördernde Grundhaltungen, Blockierungen, die Bedeutung der Frage und gibt Hilfen für die Weiterführung des Gesprächs. Angesichts der oft verwirrenden Vielfalt der Methoden werden dem Leser 3 Grundarten der Gesprächsführung dargelegt: die verhaltenstherapeutisch, die klientenzentrierte und die tiefenpsychologisch orientierte Gesprächsführung. Sehr anschaulich gelingt es, das Angstproblem im Gespräch zu erklären, sowie Hinweise für eine Gesprächsaufnahme und einen Abbruch zu geben.
Die zunehmende Bedeutung des Gesprächs in der seelsorglichen Praxis ist auch im katholischen Bereich spürbar. Das Verlangen nach individueller Zusprache, nach persönlicher Hilfe an Lebenswendepunkten (Zulehner) hat sich in verschiedenen Erhebungen der jüngsten Zeit deutlich gezeigt. Die Neuordnung der Sakramente andererseits sieht in vermehrtem Umfang die persönliche Zusprache des Priesters und das Gespräch vor. Jedem, der sich den Anforderungen heutiger Seelsorge stellt, wird das Buch eine praktische Hilfe sein.
Linz *Eugen Mensdorff-Pouilly*

LÉGAUT MARCEL, *Die Kirche, meine Mutter und mein Kreuz.* (295.) Herder, Freiburg 1975. Kart. lam. DM 34.—.
Nimmt man das zuletzt vom Vf. erschienene Buch zur Hand, ist man gespannt, ob es ihm nach dem bereits früher Gesagten gelungen ist, den glaubenden Menschen betreffende Fragen in gleicher Intensität und Überzeugungskraft weiterzuführen. Der neue Bd., der sich dem äußeren Erscheinungsbild nach an die „Erfahrung mit dem Glauben" und die „Erfahrung mit dem Menschen" anschließt, beschäftigt sich mit dem Thema Kirche.
Überraschend ist die Einfachheit, mit der Zusammenhänge aufgezeigt und offengelegt werden. Trotz des Eindruckes, daß das Gesagte stimmt, wagt man jedoch kaum zu hoffen, daß es verwirklicht werden könnte. Dies macht nachdenklich: Ist es zu utopisch, was L. meint, wenn er einer neu zu erringenden Innerlichkeit das Wort redet, aus der heraus sich alles andere ergeben würde; sind seine Gedanken zuwenig realistisch, zuwenig auf die Schwachheit und Begrenztheit der Menschen bezogen oder ist umgekehrt ein „Realismus", der es für unmöglich hält, daß solches verwirklicht wird, bereits eine Art des Unglaubens und der Hoffnungslosigkeit, gegen die sich schon die Predigt des AT und NT richtet? Ist unsere heutige Kirche zu stark in festgelegten Formen eingefangen, und sind deswegen andere Formen kaum mehr denkbar? Liegt es in dem uralten Problem, daß dieselben Formen, die eine Institution braucht, um vor dem Verfall bewahrt zu bleiben, zugleich auch die Gefahr mit sich bringen, daß sie abschirmen gegen das Wirken des Geistes, der Altes neu macht?
Ob es sich bei den Gedanken Légauts um *eine* Weise der Verwirklichung des Evangeliums handelt, die bestimmten Menschen in

besonderer Weise entspricht, die dann wieder auf andere beispielgebend wirken und deren Leben befruchten, oder ob es *die* Form des Christentums ist, die für jeden verbindlich sein müßte, der sich als Christ bekennt, bleibt ebenfalls eine Überlegung, die sich letztlich einer eindeutigen objektiven Antwort entzieht.

Was L. sagt, läßt in manchen Passagen nichts an Deutlichkeit zu wünschen übrig und ist unüberhörbar Auseinandersetzung mit der derzeit gültigen Praxis der Kirche. Dennoch ist kaum zu befürchten, daß sich jemand über die gemachten Vorschläge besonders aufregt. Liegt dies daran, daß L. kein Fachtheologe ist, dem eine solche Aufregung wohl kaum erspart bliebe, oder liegt es am Leserkreis der Bücher von L. oder an seiner Art zu schreiben? Seine Kritik kommt von innen heraus und ist ohne Aggressivität. Sein Plädoyer gilt einer wieder zu entdeckenden Innerlichkeit, wie sie die Christen der Urzeit erfüllt hat, seine Kritik gilt einer äußeren Legalität, die nur allzuleicht an die Stelle dieser Innerlichkeit tritt. L. schreibt für eine neue Kirche, deren Mitglieder aus der Erfahrung der Jesus-Begegnung leben, aus der sich dann alles andere ergibt. Was man liest, mutet manchmal wie ein schöner Traum an, zu schön um wahr zu sein, die Verweise auf das NT und die Eindringlichkeit der Worte lassen den Leser sich dann aber doch immer wieder fragen, ob man es sich nicht zu einfach macht und man nicht letztlich für eine Kirche an den Evangelien vorbei eintritt, wenn man das Verlangte zu schnell als Utopie abtut.

Der Leser, der sich von den Gedanken Légauts angesprochen weiß, wird aus diesem Buch nicht einfach Rezepte für eine neue Kirche erwarten dürfen, aber es werden sich ihm neue Perspektiven eröffnen, die abzuwägen und nachzudenken sich lohnt.

Linz *Josef Janda*

SAYER JOSEF, *Sozialer Wandel in der Kirche.* Eine empirische Untersuchung zur Sozialisation beim Priesterberuf. (313.) Patmus Paperback, Düsseldorf 1976. Kart. lam. DM 28.80.

S. beschäftigt sich am Beispiel der Priester mit Veränderungen in der Kirche. Dabei wird — vor allem beim Vergleich der einzelnen Altersgruppen der Priester (der Diözese Rottenburg) — ein Wandel in der kirchlichen Struktur, der Moral, der Mariologie, bei der Auslegung der Bibel oder im Bereich der Eschatologie beobachtet. Dazu kommt ein beträchtlicher Wandel in der Seelsorgepraxis, im Priesterbild (Unwiderruflichkeit der Entscheidung zum Priesterberuf, Einstellung zur Zölibatsnorm, Unterscheidung Priester und Laien) sowie im Kirchenleitbild. Die Studie bestätigt dabei Untersuchungsergebnisse, die später durchgeführt, jedoch früher veröffentlicht wurden, so die Umfrage unter den Priestern Deutschlands (von G. Schmidtchen) oder an der Österreichischen Priesterschaft (Institut für Kirchliche Sozialforschung Wien): Es gibt neben dem traditionellen Amtsverständnis (Schmidtchen nennt es ‚vertikal', S. hingegen ‚kultisch') ein erneuertes (nach Schmidtchen ‚horizontales', nach S. ‚professionelles'). Wertvoll an Sayers Typologie ist über Schmidtchen hinaus der Versuch, zwischen dem vertikalen und horizontalen Pol noch Zwischentypen zu benennen (vor allem der Gemeindepriester liegt etwa in der Mitte der Skala). Bestätigt wird in Sayers Umfrage auch, daß das Amtsverständnis nur Teil eines relativ geschlossenen theologischen ‚Weltbildes' ist, mit dem jeweiligen Amtsverständnis also auch weitere theologische Positionen anzutreffen sind (wie Kirchenbild, pastorale Vorstellungen, dogmatische und moraltheologische Formulierungen etc.).

Wie die vergleichbaren Studien versucht S. auch nach den Ursachen zu fragen. Er sucht sie unter den Sozialisanden der Priester, die einleitend analysiert und im 3. Teil (mit starkem Lokalkolorit aus dem Raum Tübingen) konkretisiert werden: Amtskirche, Seminar, Theologieprofessoren, Kollegen und Gemeinde rücken ins Blickfeld. Das Ergebnis ist einfach: Früher waren die Ansichten des Klerus relativ geschlossen (was sich heute noch in der älteren Priesterschaft niederschlägt), „weil" vor allem die Amtskirche (über Seminar und Theologieprofessoren) eine einheitliche und spirituell internalisierte Ausbildung der Priester sicherstellen konnte. Eine Auflösung der totalen Ausbildungsinstitution „Seminar", ein Wandel im Selbstverständnis der Theologieprofessoren in Richtung auf kirchenkritische Funktion, damit eine Abnahme des formenden Einflusses der „Amtskirche" und parallel dazu eine Öffnung der Priester für Bedürfnisse der Gemeinden hat diese uniforme Situation grundlegend verändert. Das bedingt Wandel und macht Pluralität in den Ansichten (über das Priesterbild, über dogmatische und moralische Fragen, in der Seelsorgepraxis oder im Kirchenleitbild) verständlich.

So bemerkenswert diese Zusammenhänge sind, so einsichtig sie auch dargestellt wurden: Insgesamt stellen sie den kritischen Leser nicht zufrieden. Es werden nämlich im Grund mehr Fragen geweckt (wenn auch vom Vf. nicht ausdrücklich formuliert) als beantwortet. Um es zunächst in einem Bild zu sagen: Auf die Frage, warum ich an Grippe erkrankt bin, kann ich natürlich sagen, weil ich dem Herrn „Mayer" begegnet bin, der auch erkrankt war. Warum ist aber dieser krank, so ist zwingend weiterzufragen. Diese nächste Frage unterbleibt bei S. Bei Schmidtchen oder auch in der österreichischen Studie ist sie gestellt. Der pastorale Grundkonflikt wird analysiert, also die wachsende Spannung zwischen kirchlichem und gesellschaftlichem Wertsystem (Schmidtchen), zwischen

Lebenswissen im Raum der Kirche und im Raum der Gesellschaft. Von diesen Sachfragen her wird die gegenwärtige Situation des innerkirchlichen Wandels erst deutlich. Erst von da her zeigt sich, daß der gesellschaftliche Wandel (der wiederum viele soziale, politische, ökonomische, aber auch geistige: darunter auch die Idee des Christentums, Ursachen hat) zu einem treibenden Faktor auch des Wandels von Religion und Kirche wird.
Daß dabei bestimmte „kirchliche Wirklichkeiten" für Wandlungen anfälliger sind als andere, ist weiter nicht verwunderlich: So wird man von der „Amtskirche" (die Gefühle des Vf. dürften bei diesem Begriff einer behutsamen Selbstreflexion bedürfen) ex definitione — wegen ihrer Verantwortung für die Identität des „Systems" (im umfassenden Sinn: also des vorfindbaren Auftrags Jesu) weniger innovative Reaktionen und Aktionen erwarten dürfen als von manchen (beileibe nicht allen!) Theologen (vor allem auch nicht von „der" protestantischen Theologie, von welcher der Tübinger Theologe S. überraschend undifferenziert spricht) oder vor allem von Priestern, die mit Gruppen (und wieder nicht allen) aus den Gemeinden zu tun haben, die unter starker Dissonanzerfahrung zwischen Kirche und Gesellschaft (Schmidtchen) leben. Und sollte nicht der zurückgehende direktive Einfluß „der" Amtskirche seit den fünfziger Jahren etwa über die Seminare nicht eben auch ein Stück positive (Re-)Aktion Kirchenverantwortlicher gegenüber der differenzierten und schwierigeren pastoralen Situation sein? S. deutet diese Haltung lediglich als „Machtverlust". Wiederum fragt man sich, warum nur diese Perspektive gesehen wird. Dabei verkenne ich keineswegs die Problemblindheit mancher kirchlicher Verantwortlicher oder auch den Versuch, die Situation durch eine Flucht in ein weltabgewandtes Getto zu klären. Aber selbst wenn es auch in „der" Amtskirche solche Bestrebungen gibt, und selbst wenn sie dort überwiegen sollten: So monolitisch (wie S. unkritisch unterstellt) erweist sich dem Insider nicht einmal die relativ geschlossene Gruppe des Episkopats. Und dieser macht allein keineswegs die Amtskirche aus. In etwa ist ja auch die untersuchte Priesterschaft ein Stück dieser Amtskirche.
Neben diesen religionssoziologischen Zusammenhängen müßten (wie etwa die österreichische Priesteruntersuchung ergab) auch sozialpsychische Perspektiven in Fragen der Innovationsbereitschaft im Klerus mituntersucht werden. Es gibt erwiesenermaßen Priester, die weniger auf Grund von Sozialisationseinflüssen oder wegen bestimmter Gemeindeerwartungen gegen jeglichen Wandel sind, sondern aus Gründen der eigenen Identität, die sie durch Veränderungen bedroht sehen. Ursprüngliches religiöses Sicherheitsverlangen macht vor allem ältere Priester immun gegen Reformen und Wandlungen in der Kirche in allen Bereichen. Jüngere Menschen hingegen haben erwiesenermaßen noch viel mehr psychische Energien, um ihre noch keineswegs verfestigte Persönlichkeit neu zu organisieren. Schließlich stellt sich — allerdings nunmehr jenseits der Studie von S., wohl aber in ihrem Anschluß — die entscheidende Frage, wie die Wandlungsvorgänge in der Kirche, wie sie von S. am Beispiel der Priesterschaft sehr konkret dingfest gemacht wurden, zu bewerten sind. Den Eindruck, den S. zwischen den Zeilen (oft auch in der Wahl von Ausdrücken) vermittelt, ist zu einfach: Nicht jeder Wandel ist einfach (aus der Perspektive des Menschen wie des Auftrags Jesu: was ja am Ende deckungsgleich sein muß) zu begrüßen, wie freilich auch nicht jedes Beharren dem Anliegen Jesu und damit den Menschen dient.

Passau *Paul M. Zulehner*

RICHTER KLEMENS, *Zum Berufspraxisbezug des Theologiestudiums.* (Studium kath. Theologie. Berichte — Analysen — Vorschläge. Bd. 4) (187.) Benziger, Zürich 1975. Kart.

Im bereits vorgestellten Programm der Curriculum-Revision der Kommission des Westdeutschen Fakultätentages (vgl. ThP Q 123 [1975], 208 ff) wird nun versucht, wie in den 3 projektierten Studienphasen der Berufspraxisbezug des Studiums aktiviert und realisiert werden könne. Selbstverständlich können nur Anregungen für die weitere Auseinandersetzung über diesen Bereich geboten werden. Konkret wird berichtet über die diesbezügliche Kommissionsarbeit (W. Bartholomäus). Über Probleme des Bereiches und Begriffes „Tätigkeitsfelder" (K. Richter) und überhaupt den Begriff der „Praxis" (G. Stachel) werden Überlegungen und Anregungen geboten. Über die hochschulpolitische Situation bezüglich der Argumentation zum Praxisbezug in der BRD (H. Neuser) wird informiert. Ein an die deutsche Regentenkonferenz gesandter Fragebogen mit einigen Bemerkungen der Adressaten wird dargeboten (G. Heinemann und K. Reinhardt). Schließlich werden 5 Curriculumentwürfe für das Studium von Tätigkeitsfeldern zum projektierten Wahlpflichtbereich des Studiums dargeboten: Verkündigung (R. Zerfass), Religiöse Erziehung und Unterrichtung (E. Paul), Beratung (H. Pompey), Gottesdienst (H. Plock, M. Probst, K. Richter) und Gemeindeorganisation, Gemeindeaufbau (A. Exeler, N. Mette, H. Steinkamp). Über die Verklammerung der 3 Ausbildungsphasen berichten vom Standpunkt der Priester(kandidaten) F. Kamphaus und für die Laientheologen im pastoralen Dienst L. Karrer. Ein Plädoyer für Supervision in allen 3 Ausbildungsphasen bietet H. Steinkamp. Über studienbegleitende Praktika eine Kürzestinformation von H. Reifenhäuser. Bezüglich der Erfahrungen der Weiterbildung in der Studienphase bringt W. Friedberger

Freisinger Erfahrungen ein. Schließlich Informationen über tätigkeitsfeldorientierte theol. Ausbildung außerhalb der theol. Hochschulen: an einer Fachhochschule (H. Reifenhäuser), Priesterausbildung in der Praxis (K. Lenfers) und praxisbegleitende Ausbildung (H. Goeke: Ein zweifellos interessanter Münsteraner-Versuch, die vortridentinische Ausbildung der Priesterkandidaten in Pfarren und nicht Seminaren vorzunehmen). Exemplarisch wird zuletzt versucht, für die Fächer Kirchengeschichte (K. Wittstadt) und systematische Theologie (E. Klinger) einiges zur Diskussion zu bringen.

Die dargebotenen Argumente und Erfahrungen sind unabhängig von der durch die Curriculum-Kommission projektierten deutschen Studienreform wichtiges Überlegungsmaterial für jede theol. Ausbildung heute. Die vorgelegten Überlegungen helfen zu einer differenzierteren Schau des meist recht unartikulierten Wunsches nach mehr „Praxis" in der Ausbildung. Die vorgelegten Curriculumentwürfe bedürften meines Erachtens vor allgemeiner Einführung besserer Evaluierung. Ein wesentliches Problem scheint mir darin zu liegen, wie man nun das doch wieder viel deutlicher erkannte Desiderat einer möglichst umfassenden theol. Ausbildung (Notwendigkeit der beruflichen Flexibilität, Gefahr des „Fachidiotentums", zunehmende Berufsmobilisierung und so weiter) mit den hier im Trend vorliegenden Spezialisierungswünschen vereinen kann, ohne zu utopischen Studiendauern zu kommen. Meines Erachtens fehlt es (zumindest in meinem Einschaubereich) weitgehend an der Bereitschaft fast aller Beteiligten, die Studienphase des Studierenden von dem ungeheuren Ballast an Nebenbeschäftigungen und zeitraubenden „Verpflichtungen" so weitgehend frei zu halten, daß man von einem tatsächlichen intensiven Studium sprechen kann. Die in jenem Bereich gewonnenen Erfahrungen wären sehr wohl zu gewinnende Freiräume, die dem notwendigen Praxisbezug des Theologiestudiums gewidmet werden sollten. Es ist aber utopisch zu erwarten, daß in der de facto zur Verfügung stehenden Zeit sowohl die Aufgabe eines „Glaubenskatechumenates", einer verantworteten Zurkenntnisnahme des von der Theologie erforschten Wirklichkeitsfeldes mit ihren Methoden (und nicht nur mit einigen Rosinen), sowie eine verantwortete Auseinandersetzung mit der für den Beruf angestrebten Praxis unter einen Hut zu bringen sind. Gelingt es nicht, hier Remedur zu schaffen, so bin ich überzeugt, daß trotz gegenteiliger Versicherungen nur ein noch immer größerer Dilettantismus um sich greifen wird.

Salzburg *Wolfgang Beilner*

LOTZ JOHANNES B., *Tod als Vollendung.* Von der Kunst und Gnade des Sterbens. (142.) Knecht, Frankfurt/M. 1976. Linson DM 16.80.

Das Buch bringt die Veröffentlichung des vollständig ausgearbeiteten Manuskriptes der Vorlesungen über den „Tod in theologischer Sicht", die Vf. bei den Salzburger Hochschulwochen 1975 — sie standen unter dem Leitthema „Grenzerfahrung Tod" — hielt. „Es sucht zu der Lebenskunst hinzuführen, die während des irdischen Lebens stets das andere Leben, das darin vorgezeichnet ist, vor Augen hat" (7). L. geht von der Überzeugung aus, daß sich der Tod in theologischer Sicht nicht klären läßt, ohne daß zuvor der Tod in philosophischer Sicht betrachtet wird. So geht es in der 1. Vorlesung um eine „Phänomenologie des Todes", die in einer Gesamtschau all das zusammenzufassen sucht, was die unmittelbare Erfahrung uns über den Tod lehrt. Dadurch wird das Erscheinungsbild des Todes gewonnen, bei dem — in der 2. Vorlesung — die „Ontologie oder Metaphysik des Todes" ansetzen kann.

Weil der Mensch Person ist, das zeigt die 1. Betrachtung, steht der Mensch anders zum Tod als das Tier: Sterben ist mehr als Verenden. Durch das wissende, personale Verhältnis zum Tod ist dem Menschen aber auch die Auseinandersetzung mit ihm auferlegt. Das geschieht in der 2. Vorlesung, die zu klären sucht, was der Tod zuinnerst und in Wahrheit ist, ein Ende oder ein Anfang. Unzureichende Sichten werden aufgezählt: Materialismus, Biologismus, der Humanismus in seiner diesseitig-technischen Prägung u. a., um zur anthropologisch-personalen Ebene zu gelangen, auf der allein die Lösung der Frage nach dem ereignishaften Sinn des Todes zu beantworten ist: nämlich das Offenbarwerden der Unsterblichkeit des Menschen und nicht nur der Seele. Gedanken, die im Gefolge K. Rahners und seiner „Theologie des Todes" (1958) entwickelt werden. Innerhalb dieser Vorlesung geht L. der „Unsterblichkeit im Spiegel der Geschichte" nach. Geschichtlichkeit und Selbstfindung des Menschen gehören zusammen, und zwar so, daß gerade im Tod der Übergang zum Ganz-Sein geschehen kann. Auch schon in diesem Sinn: Tod als Vollendung. Immer wieder stark und nachhaltig von Heidegger angeregt, kommt L. in dieser 2. Vorlesung zu den tiefsten Aussagen, wo er die „Grundspannung Seiendes-Sein" erläutert und von daher den Tod „nicht die Auflösung im Seienden, sondern das Verschwinden im Geheimnis des Seins" nennt (75), weshalb der Tod des Menschen nichts anderes als Verwandlung ist.

Die 3. Vorlesung bringt die „Theologie des Todes", die christologisch begründet und in das Licht der Heilsgeschichte als der Geschichte der Vollendung gestellt wird. Die von der neueren Theologie gegebenen Antworten auf die alten Fragen nach dem „Zwischenzustand" (zwischen dem individuellen Tod und der allgemeinen Auferweckung der Toten), wie sie von L. Boros, G. Lohfink u. a. gegeben werden, macht sich L. nicht zu eigen.

Mit bibeltheologischen und philosophischen Überlegungen differenziert er den Zwischenzustand, indem er 3 Phasen unterscheidet: den Weg fortschreitender Läuterung, den Eingang in die volle Schau der Herrlichkeit Gottes und schließlich die allseitige Vollendung durch die Verleiblichung, die uns erst die Auferweckung gewährt. — Wird das Problem des „Zwischenzustandes" mit der vorgeschlagenen Dreiteilung wirklich offenbarungsgemäßer gelöst? Die Frage will sicher nicht endgültig beantwortet sein.

Der Tod als Verwandlung ist das Zentrum der Verwandlung des Kosmos, stärkster Ausdruck für die Leibhaftigkeit des Heiles. Das Buch leitet an, den Vollzug der hier gebotenen und aus tiefer Meditation geschöpften Erkenntnisse als Lebensaufgabe zu übernehmen.

Graz *Winfried Gruber*

KERN WALTER, *Alter Glaube in neuer Freiheit.* Ansprachen und Vorträge. (155.) Tyrolia, Innsbruck 1976. Snolin S 98.—, DM 14.80.

Im Teil I sind 6 bisher unveröffentlichte Ansprachen, die in der „Geistlichen Stunde" von Radio Österreich I im November 1975 gesendet wurden, wiedergegeben. Sie enthalten möglichst verständlich gefaßte Ansprachen zu Allerheiligen, Allerseelen, Christkönig, zum ersten Adventssonntag, zu Weihnachten, Neujahr und Christi-Himmelfahrt. Der zeitgeplagte Prediger findet hier eine reiche Fundgrube von Beispielen und Zitaten. Besonders die Reihe über die „Letzten Dinge" ist theologisch zeitnah bewältigt, weil diese Ereignisse nicht an den Rand des Lebens oder darüber hinaus verschoben, sondern mitten in das Leben hinein genommen werden: im Leben wird der Tod mit- und vorentschieden!

Die Kurzessays des Mittelteils (gedruckt in GuL 1959—69) kreisen um die wechselweise Korrektur von „mehr Freiheit" und „mehr Gemeinschaft", um das Zusammengehören von Geist und Leib der Kirche und von Glaube und Aufklärung. Den Schlußteil bilden 3 Vorträge (gedruckt in StdZ 1972 bzw. 1976 und in ZKTh 1973). In „Der freiere Glaube" geht Vf. von der allgemeinen Glaubensnot aus und zeigt aus der Literatur über Gegenwartsanalysen und grundsätzliche Erwägungen, aus einigen neueren Statistiken und aus dem eigenen „Erfahrungsschatz" die Faktoren auf, die gegenwärtig unser Glaubensleben mitbestimmen: Säkularisierung, Funktionalität und Pluralismus. Daran werden die Tendenzen deutlich: von der Überlieferung zur Entscheidung, vom Spektrum zum Brennpunkt, von der Definition zur Kommunikation, vom Bekenntnis zur gesellschaftlichen Bewährung. Trotz der düsteren Zeitgeistdiagnose wird die Chance für den Glauben nicht übersehen: in einem freieren Raum wird auch das Glauben würdiger, aber nicht leichter. Im 2. Vortrag „Sind Christen konservativ oder revolutionär?" werden diese Modeworte zunächst analysiert, dann im Leben Christi und der Kirche geortet und letztlich als notwendiges dialektisches Geschehen erkannt. Im 3. Vortrag „Zukunft und Freiheit als theologische Kriterien" werden horizontale und vertikale Freiheit auf ihre Existenz und Wechselwirkung im christlichen Geistesleben befragt.

Es ist staunenswert, daß in einem so kleinen Büchlein so viele Anregungen und Zusammenhänge gefunden werden können. Alle, die an der gegenwärtigen Glaubensnot leiden, eine Analyse des Zeitgeistes brauchen und eine zeitnahe Verkündigung suchen, werden gern und immer wieder zu diesem Büchlein greifen.

Linz *Josef Hager*

KATECHETIK/PÄDAGOGIK

MAYER FREDERICK, *Aufforderung zur Menschlichkeit.* Erzieherische Weltperspektiven. (272.) Herder, Wien 1975. Kart. lam. S 178.—.

Bei diesem Buch handelt es sich um eine auszugsweise Übersetzung von „A History of Educational Thought". Es erschien 1973 in den USA in 3. Aufl. Vf. geht von der Überzeugung aus, in der Erziehung gehe es in erster Linie um Werte und nicht um Methoden. Bei der Darlegung seines Konzepts wählt er einen kosmopolitischen Ansatz, in dem geschichtlicher Rückblick als auch zukunftsweisende Modelle der Gegenwart Platz finden. In einer dem angelsächsischem Denken nahestehenden pragmatischen Weise werden die Erziehungsideale der alten chinesischen Schulen, der griechischen Klassiker und der christlichen Tradition herausgearbeitet und nebeneinandergestellt. Vf. versteht sein Werk als Grundlage eines neuen Erziehungssystems. Er verlangt eine neue Erforschung der menschlichen Fähigkeiten, eine konsequente Therapie für unsere gesellschaftlichen Institutionen und vor allem eine universelle Perspektive, ohne die der Mensch nicht überleben kann.

Das Buch umfaßt 4 Teile. Zunächst geht es um eine Abgrenzung der Thematik: es werden verschiedene Dimensionen der Erziehung aufgezeigt, wobei der Kreativität ein besonderer Platz zukommt. Der 2. Teil behandelt die Grundlagen der Erziehung in der Antike; daran schließt sich ein Kapitel über die zeitgenössische Erziehung und ihre Struktur. Der 4. Teil läßt die Auswirkungen der Erziehung auf die Entwicklung des Menschen erkennen und stellt kritische Fragen an etablierte Erziehungssysteme europäischer Provenienz. Deutlich wird dem Anliegen der Erziehung gegenüber der Aufgabe des Lehrens und Forschens der Vorrang eingeräumt. „Den Universitäten geht es hauptsächlich um die Ausbildung erstklassiger Gelehrter. Diese werden nach quantitativen Maßstäben bewertet und nicht

nach ihrer Fähigkeit, die Studenten zu motivieren und gleichlaufende Interessen bei ihnen zu wecken" (230). Die neue Erziehung versteht Intelligenz nicht als abstrakte Fähigkeit, sondern im Zusammenhang mit „Stimmungen, Intuitionen und Motivationen" (247). „Aufforderung zur Menschlichkeit" setzt in einer Zeit der überstarken Methodisierung der Pädagogik einen Kontrapunkt, weg von inhaltsfernem Perfektionismus, und gleichzeitig ein Aufgreifen großer erzieherischer Traditionen. Dem Vf. gelingt es, dem anspruchsvollen Untertitel des Buches gerecht zu werden.

Linz *Eugen Mensdorff-Pouilly*

HILGER GEORG, *Religionsunterricht als offener Lernprozeß.* (291.) Kösel, München 1975. Paperback DM 36.—.

Seit Ende der sechziger Jahre beherrscht die curriculare Diskussion die pädagogische Szenerie und sie hat schnell auch die RP erfaßt. Inzwischen hat man auch die Grenzen erkannt: „Geschlossene" Curricula mit ihren normativen Lernzielangaben und ihren starren Operationalisierungen, die alle einzuhaltenden Lernschritte einplanen, sind für den RU unbrauchbar. Sie übersehen, daß auch der Schüler mit Zielvorstellungen in den Unterricht kommt, außerdem wird die Komplexität des Unterrichtes unzulässig reduziert, da er doch als ein offener Prozeß angesehen werden muß, zu dessen Gelingen Lehrer und Schüler kooperieren müssen. So kam es zur Forderung nach „offenen" Curricula. Was damit gemeint ist, könnte besser umschreibend als definierend erschlossen werden: Die zunehmende Subjektwerdung des Schülers wird als das entscheidende Kriterium für den Curriculumprozeß angesehen; der Lernprozeß selber und nicht nur sein Endprodukt rückt in den Mittelpunkt der curricularen Reflexion; dieser muß im Kontext von Lernsituationen gesehen werden; es geht dabei vor allem um die Eröffnung bzw. Enthüllung der religiösen Dimension der Wirklichkeit, die aber nicht vorprogrammiert werden kann.

Hier entsteht allerdings die für den RU drängende Frage: Wie sollen Lebenssituationen und Glaubensinhalte miteinander verbunden werden? Dieses Problem kann in der gegenwärtigen Situation wohl kaum befriedigend gelöst werden. Nicht würde es gelöst, wenn man den Lehrplan nur vom Inhaltlichen her gestaltete, wobei die Situationen nur die Funktion eines vorübergehenden Aufhängers zu erfüllen hätten; ebensowenig aber mit einem einseitig problemorentierten RU, der vielfach daran krankt, daß nicht die Probleme der Schüler behandelt werden, sondern die der heutigen Gesellschaft, die die Schüler überfordern und zugleich frustrieren, weil sie zur Lösung nichts beitragen können. So weit aber die Probleme der Schüler aufgegriffen werden, muß erst das Problembewußtsein geweckt und angereichert werden, wenn nicht wieder ein schmalspuriger RU herauskommen soll. Der RU wird also weiterhin in der Spannung von geplanten Inhalten und Offenheit gegenüber den Situationen und in der Gestaltung selbst als offener Lernprozeß geführt werden müssen. H. gibt die Gründe an, die „offene" Curricula fordern: Der Mensch ist das Subjekt, das allem Seiendem gegenüber offen ist und alles Seiende benennt; er hat in der interpersonalen Dimension seiner Existenz seine Identität zu suchen, die auf keinen Fall durch bloße Imitation und Identifikation zu finden ist; als für die Zukunft offenes Wesen ist er ständig zur schöpferischen Neugestaltung aufgerufen; als transzendentes Wesen ist er ausgespannt zwischen Integration und Desintegriertheit; nur in der Kreativität kann er sich voll verwirklichen; als freies Wesen kann er nie ganz in Institutionen aufgehen; gerade für den Christen ist die Freiheit auf die Hoffnung in der Gestaltung der Welt abzustimmen.

Sosehr diese Postulate für einen offenen Lernprozeß voll zu würdigen sind, dürfen doch auch die Gefahren der „offenen" Curricula nicht übersehen werden: H. reißt dieses Problem bei der Besprechung einzelner Religionsbücher in bezug auf die Thematik seines Buches kurz an: Ein „offenes" Religionsbuch ist in besonderem Maß lehrer- und schülerabhängig, und das Risiko geht von einer monoperspektivischen und eindimensionalen Verwendung bis zur Zielosigkeit und Beliebigkeit. Dieser Gefahr ist bestimmt auch das von H. sehr gelobte Unterrichtswerk „Exodus", Band 3 und 4 für das 3. bzw. 4. Schuljahr der Grundschule ausgesetzt, das bis auf Ausnahmen keine direkten Arbeitsanweisungen, Fragen und Arbeitsimpulse enthält und so einen sehr großen Freiheitsraum für situationsbedingte Aktivitäten eröffnet. Gewiß wird dadurch jegliche Indoktrination und Bevormundung von Lehrern und Schülern vermieden. Genügt aber das in der Abfolge von Bildern und Texten grundgelegte didaktische Konzept, wenn auch im Lehrerkommentar bewußt klare Zielangaben vermieden werden? Ein Großteil unserer Religionslehrer ist nicht imstande, wenigstens ohne Orientierungshilfen in einem Lehrerhandbuch den RU lernzielorientiert und effizient zu gestalten. Man wird also prinzipiell der Forderung nach „offenen" Curricula, wie sie H. in seinem Buch darstellt, zustimmen, zugleich aber auch die Forderung erheben müssen, daß die Religionslehrer in ihrer Ausbildung soweit angehoben werden, daß sie damit auch arbeiten können. Orientierungshilfen an Zielangaben wenden die Lehrerhandbücher enthalten müssen, zugleich darf aber auch in den Religionsbüchern nicht ganz auf konkrete Aufgabenstellung, Arbeitsanweisungen und Fragen verzichtet werden. Auf ein wohlausgewogenes Maß zwischen Bewegungsfreiheit für

Lehrer und Schüler und unverzichtbaren Lernzielen und deren effiziente Vermittlung wird geachtet werden müssen.

Hilgers Buch fördert, wie in einem Vorwort mit Recht gesagt wird, „nicht nur die wissenschaftliche Diskussion, sondern ist auch für die Ausbildung und Fortbildung von Religionslehrern sehr bedeutsam". Man möchte es allen empfehlen, die sich für die laufende religionspädagogische Diskussion interessieren — sie müssen allerdings die Fachtermini beherrschen —, besonders aber müßte es in den Seminarbibliotheken allen Studenten der Religionspädagogik zugängig sein.

Linz *Sylvester Birngruber*

HOMILETIK

MÜLLER-SCHWEFE HANS-RUDOLF, *Die Praxis der Verkündigung.* Möglichkeiten geistlicher Rede in unserer Zeit (Homiletik 3. Bd.) (160.) Furche-V., Hamburg 1973. Kart. DM 35.—.

Wer das Buch ohne das Titelblatt läse, käme sicher nicht darauf, daß er eine praktische Homiletik in der Hand hat. Sollte er einen Titel suchen, schriebe er vielleicht: „Betrachtungen über Möglichkeit und Unmöglichkeit des Sprechens in unserer Zeit, vor allem des religiösen Sprechens". Das Werk bedenkt die Sprache der christlichen Verkündigung im Zusammenhang mit den vielfältigen Aspekten der modernen Sprachwissenschaften, orientiert sich an Namen, wie Schapp, Sölle, Hegel, Saussure, Lévi-Strauss, Tillich, Adorno, Barthes. Dem kath. Rez. fällt angenehm auf, daß auch kath. Autoren gleichrangig gewürdigt werden, z. B. K. Rahner, Schiwy, de Pater, was ja bei vielen evangelischen Theologen sich nicht von selbst versteht.

Das Buch beginnt mit dem Thema Geschichten und schließt mit dem Thema Erzählen. Beide Themen werden — wie nahezu alles, was dazwischen steht — im weit überschauenden Fernblick gewürdigt. Ausgehend von der kirchlichen Situation nach 1945 wird mit raschen, kräftigen Strichen die Entwicklung bis zum homiletischen Status quo angezeichnet, zunächst sogar illustriert mit Beispielen. Dann führt der beschrittene Weg über den „Protest" der politischen Predigt zu Linguistik und Strukturalismus, zu den großen bibelhermeneutischen Schulen und schließlich eben zum Problemfeld Erzählen, ohne daß es dabei einmal im vordergründigen Sinne praktisch zuginge. Wer also die Praxis der Verkündigung lernen will, muß ein anderes Buch hinzunehmen. Wer über die Hintergründe der Praxis reflektieren will, findet am Autor einen kundigen, belesenen Weggefährten.

München *Winfried Blasig*

DREISSEN JOSEF, *Kehrt um . . .* Homilien zu den Evangelien an den Sonn- und Festtagen. Lesejahr B. (355.). Bonifaciusdruck, Paderborn 1975. Snolin DM 28.—.

Nach den Homilien zum Lesejahr A („Ich aber sage euch . . .") legt D. jetzt den entsprechenden Bd. für das Lesejahr B vor. Das Buch enthält Homilien im Ausmaß von je 4 bis 6 Seiten zu den Evangelien aller Sonn- und hohen Feiertage des Markusjahres sowie thematische Predigten für Weihnachten, Ostern und Fronleichnam. Am Schluß jeder Homilie findet man einen Entlaßgruß, der sich auf die vorausgegangene Predigt bezieht und sie zusammenfaßt. Die Vorzüge, die man an Dreissens Homilienband 1 gerühmt hat, finden sich auch hier wieder: exegetische Klarheit, Zeitnähe und Klarheit der Sprache. Es liegt in der Eigenart der Homilie, daß sie versucht, die Perikope in ihrer Gänze zu behandeln. Der Prediger kann aber ruhig einen Gedanken herausgreifen und sich so zu einer thematischen Predigt anregen lassen, wie Vf. selbst in seinem Vorwort meint.

Für jeden Prediger eine rasche Orientierungshilfe in exegetischen Fragen und eine sehr brauchbare Anregung zur Erstellung einer eigenen Sonntagspredigt — so könnte man kurz das empfehlenswerte Buch charakterisieren.

STEFFENS HANS, *Sprich ein Wort.* Kurze Meditationen zu den Wochentagslesungen. Jahreskreis II/Bd. 3 (214.) Bonifaciusdruck, Paderborn 1975. Snolin. DM 19.—.

St. legt hier nach dem Bd. für den Weihnachts- und Osterfestkreis und dem Bd. für den Jahreskreis I den 3. abschließenden Band für das Lesejahr II der Wochentagslesungen vor. Im Aufbau und in der Art der Auslegung gleicht der Bd. den 2 vorausgegangenen, so daß ich auf die Rezension in der ThPQ 124/1976, 201 hinweisen kann. Wenn man die dort aufgezeigten Mängel beachtet, ist das nunmehr vollständig vorliegende dreibändige Werk eine recht brauchbare Hilfe für den Seelsorger, der Tag für Tag auf der Suche ist nach einer kurzen und praktischen Anleitung, wie er mit wenigen einführenden Worten den Gläubigen den Sinn der Wochentagslesungen zugänglich machen kann. Zu diesem Zweck kann man „den Steffens" ohne Bedenken empfehlen.

Neumarkt i. H. *Engelbert Leitner*

KAHLEFELD H. /KNOCH O. (Hg.), *Episteln und Evangelien.* Auslegung und Verkündigung. Ergänzungsbände. II. Ehe und Familie. (VIII u. 127.) Knecht, Frankfurt/KBW, Stuttgart 1976. Efalin DM 15.50.

Die der Abrundung der „exegetisch-homiletischen Kommentare zu den Perikopen der Sonn- und Feiertage" (vgl. Rez. ThPQ 122/1974, 409) dienenden Ergänzungsbände führen mit dem angezeigten Buch ihren vorletzten Schritt aus, indem den früheren Vorlagen (für Taufe und Firmung) hier der

Faszikel für die Trauung folgt. Ein geplanter Band „Ordination — Kirchliche Dienste" soll die Reihe beschließen.
Im Vorwort des Buches wird das breite Feld der Thematik aufgerissen: Es geht um die Trauung als persönliches Phänomen, aber auch um ihren Stellenwert „inmitten der Gemeinde". Es handelt sich ferner um den Gedankenkreis Ehejubiläum und nicht zuletzt um das Verständnis der Ehe überhaupt sowie alles dessen, was damit zusammenhängt. Dem dient im Buch zunächst eine grundlegende Einführung (zum Thema „Hochzeit") und danach eine reiche Zahl von Beiträgen verschiedener Mitarbeiter. Die Einleitung (von H. Kahlefeld) kann als vorzüglicher Beitrag gelten. Sie kommt in Kürze auf die wesentlichen Perspektiven zu sprechen und zeugt auch von trefflichem Urteil über den Stellenwert liturgischen Handelns bei der Trauung. Das ist beim im biblischen und liturgischen Feld bestens beheimateten Vf. (im Gegensatz zu manchen anderen Theologen speziell hinsichtlich ihrer Wertung des Liturgischen) eigentlich kein Wunder. Und doch bzw. gerade darum, soll es auch hier gesagt werden. Es folgen Skizzen zur atl-urgeschichtlichen Ehetheologie und zu ntl Perspektiven sowie betreffs ihrer Durchsetzung gegenüber zeitgenössischen (jüdischen und hellenistischen) Konzeptionen. Dem schließen sich Aspekte liturgiegeschichtlicher Entwicklung und eine Zusammenschau „Kirchliche Feier — Hausfeier" an. Im folgenden Teil wird von den verschiedenen Mitarbeitern versucht, den Kerngehalt der bei der Trauung vorgesehenen Perikopen zu deuten und entsprechende spirituelle Akzente zu setzen. Man möchte zunächst wünschen, daß die dort genannten Details im Sinne der in der Einführung ausgesprochenen Perspektiven das Verständnis von der Ehe in heutiger Zeit fördern. Sodann aber auch, daß sie beglückender, ermunternder und freudig gestimmter Trauungsfeier dienen.
Bamberg *Hermann Reifenberg*

SPIRITUALITÄT

TOURNIER PAUL, *Jeder Tag ist ein Abenteuer.* (222.) (Herderbücherei 531) Freiburg 1975. Kart. lam. DM 6.90.

Der bekannte Arzt und Tiefenpsychologe gibt in diesem Buch Anregungen zu einer menschlichen und christlichen Lebensgestaltung. Es ist ihm dabei ein besonderes Anliegen, menschlich und christlich ineinander zu sehen. Der Mensch darf sich nicht im Trott des Alltags dahintreiben lassen, sondern soll in seinem Leben offen sein für den Anruf der Zeit, der Situation und so für das Unvorhergesehene, das Abenteuer, letztlich für Gott. Weitere Themen sind, wie der Mensch Mißerfolge bestehen und zu einer angemessenen Sicherheit seiner selbst kommen kann. Die Antwort auf solche Fragen versucht der Autor aus einer Zusammenschau der Medizin, der Psychologie und der Religion zu geben, wobei die Ausführungen immer mehr zu einem religiösen Bekenntnis werden. Beispiele aus der ärztlichen Praxis und Zeugnisse aus dem persönlichen Leben lassen den Autor als engagierten Arzt und Christen erkennen.

FRIES HEINRICH, *Von der Partnerschaft Gottes.* Wir sind nicht allein. (125.) (Herderbücherei 528) Freiburg 1975. Kart. lam. DM 4.90.

Die Darlegungen des Vf. können als theologische Predigten oder Besinnungen zum Kirchenjahr, zu Fragen um Krankheit und Tod und zum Christsein heute bezeichnet werden. Dem Versuch einer Anknüpfung an das Denken und Empfinden des Lesers folgt eine sachliche Darlegung des Glaubensinhaltes mit einer anschließenden Anwendung auf das Leben. Eine lebensnahe Verkündigung ist ein drängendes Anliegen, wie es im letzten Abschnitt als Prinzip formuliert wird: „Die Botschaft des Evangeliums muß in den Zusammenhang dessen gelangen und gebracht werden, was Menschen wissen, erfahren, denken, wünschen, fragen. Ohne den Beziehungspunkt zum Menschen käme das Evangelium nicht an. Es würde den Menschen nicht betreffen und bewegen, es wäre fremd und beziehungslos" (116). Es ist die Frage, wie weit die Realisierung dieses Anliegens gelungen ist. Die Aufgabe geht auch über das Vermögen des einzelnen Theologen hinaus.
Linz *Eduard Röthlin*

HÄRING BERNHARD, *Gebet — Gewinn der Mitte.* (203.) Styria, Graz 1975. Kart. lam. S 190.—, DM 27.—, sfr 34.75.

Das Buch bietet in jedem Abschnitt eine Art Besinnung und Anregung mit vielen Bibelzitaten. Die Zusammenfassung ist als Gebet formuliert. Themen sind unter anderem die Namen Jesu, die Formen der Gegenwart Gottes, das Glaubensbekenntnis. Der letzte Abschnitt enthält einen Bericht über neue Formen kontemplativen Lebens. „So haben über hundert Kongregationen in den letzten Jahren neue Häuser des Gebetes eröffnet. Es geht ihnen dabei vor allem um eine Integration von Kontemplation und Apostolat, um ein radikales Zeugnis für die Priorität des Gebetes. Sie suchen eine Form der Gemeinschaft, die dieses Anliegen ausdrückt und fördert" (193). Der Vf. fühlt sich mit diesen Häusern des Gebetes und Gruppen der charismatischen Erneuerung verbunden. „In den vergangenen Jahren habe ich viel Anregung gefunden in den ‚Häusern des Gebetes'. Die Gebete, die ich hier niedergeschrieben habe, sind ihr Beten und sind ein Dank für das, was sie mich gelehrt haben" (8).
Die Gebetssprache wird manchen zu wortreich und nicht so leicht nachvollziehbar sein.
Linz *Eduard Röthlin*

DÉCHANET JEAN-MARIE, *Yoga hilft Christen.* Eine Möglichkeit. (165.) Herder, Wien 1975. Kart. lam. S 108.—, DM 15.20.

Das Werk ist kein Lehrbuch für Yoga. Nur in 2 Kap. werden einige praktische Hinweise gegeben. Doch warnt der Autor: „Niemand wird ein Yogi, wenn er ein Buch über Yoga liest oder die Anweisungen der Lehrbücher buchstabengetreu ausführt... Yoga ist Erfahrung..." Doch wird diese Aussage sofort wieder eingeschränkt mit dem Satz: „Steht einem kein Guru zur Verfügung, so kann ein Buch dieselbe Aufgabe erfüllen, vorausgesetzt, daß man in den Theorien und Lektionen den Geist des Autors und seinen Herzschlag spürt" (27 f). Das Hauptanliegen des Autors ist die Integration der Leiblichkeit und damit der Geschlechtlichkeit in die Gesamtperson: „Es geht um das Problem, daß der Mensch seine Leiblichkeit ablehnt oder vielmehr nicht annimmt" (7). Es ist ohne Zweifel ein Vorzug östlicher Meditationsweisen, daß sie den Körper einbeziehen. Die Haltung des Körpers und Atemübungen können eine große Hilfe sein. Ob diese Übungen so weitreichende Wirkungen haben können z. B. für die Integration der Sexualität, kann ich nicht beurteilen; eine Bilokation, wie sie auf S. 107 erwähnt wird, erscheint mir aber auf jeden Fall unmöglich. Die Einbeziehung der Lehre von den Temperamenten und der Astrologie erscheint mir nicht überzeugend: „Konstitution und Temperament, zusammen mit dem geheimnisvollen Einfluß der Naturgesetze, der Jahreszeiten, der Elemente und der Sterne, bilden die vielfältige Grundlage, auf der sich die Persönlichkeit entwickelt..." (84/5).

Der Autor, ein Benediktinermönch, ist schon vor Jahren mit praktischen Yogabüchern an die Öffentlichkeit getreten. Es kann ihm gerne geglaubt werden, daß er als Mensch und Christ Yoga als hilfreich erfahren hat. Die andere Frage ist, wie weit sein Buch für eine kritische Auseinandersetzung in der Frage der Beziehung von Christentum und Yoga eine Hilfe sein kann. Es erscheinen mir manche Aussagen widerspruchsvoll und zuwenig durchdacht. Kann man ohne Einschränkungen sagen, daß das wahre Selbst durch Yoga zu immer vollkommeneren Bewußtseinszuständen kommt, bis daß die „Seele sich mit dem Absoluten vereint, um sich in ihm besser zu erkennen" (106)? Oder erregt diese Formulierung nicht Unbehagen: „Ich habe Gott gesucht und suche ihn noch immer im Bestreben, mich selbst zu finden" (136)? Schließlich ist die Exegese nicht überzeugend, wenn es etwa heißt: „Das in den Seligpreisungen verkündete Ideal ist nicht für jeden" (149).

Linz *Eduard Röthlin*

HEER JOSEF, *Leben hat Sinn.* Christliche Existenz nach dem Johannesevangelium. (228) KBW Stuttgart 1974. Kart. DM 24.—.

„Wer heute Mut zum Leben anbietet, wer ein erfülltes gelingendes Leben verspricht und den Weg zum richtigen Leben verheißt, der hat Zulauf..." (H. Zahrnt). Ist es nicht ein Wagnis, auf die heutigen Fragen des Lebens Antwort aus dem Jo-Ev zu geben? Der Vf. wagt es in den 7 Teilen seines Buches: Auf der Suche nach dem sinnvollen Leben, Glauben — die Einladung Jesu an den Suchenden, neues Leben — die Antort Jesu für den Suchenden, Strukturen des neuen Lebens (Ich — bin — Worte), Realisierbarkeit des neuen Lebens (Wirken des Geistes, Kreuzesnachfolge), Weitergabe der Einladung zum neuen Leben (Wort, Gemeinde), neues Leben — sinnvolles Leben. Der Vf. stellt die Exegese in den Dienst am Leben glaubender Menschen. Er spürt die Fragen des Menschen auf, aus der Erfahrung, die auf zahlreichen Vortragsreisen gewonnen wurde, und aus der Literatur, die er kennt, und gibt aus den joh. Texten Antwort. „Die Situation, in die das vierte Evangelium hineinsprach, und die Situation, in die die heutige Theologie hineinzusprechen hat, sind einander darin ähnlich, daß beide von der Lebensproblematik bewegt sind" (214).

Dieses Buch sollte in der Hand der Seelsorger, Erzieher, Exerzitienleiter kommen; denn es bietet ein Modell, wie heutige Menschen über die Sinnfrage meditieren können, wie die Hl. Schrift aktualisiert werden kann und wie gerade das Jo-Ev dem heutigen hektischen Menschen meditative Heilung sein könnte.

St. Pölten *Alois Stöger*

SCHÜRMANN HEINZ, *Der Geist macht lebendig.* Hilfen für Betrachtung und Gebet. (163.) Herder, Freiburg.[4]1974. Kart. DM 8.80.

Das Büchlein erscheint schon in 4. Aufl., ein Zeichen seiner Qualität, die auch begriffen wird! Diese Betrachtungsvorlagen für Exerzitien, die auf Drängen veröffentlicht wurden, schöpfen aus den besten Quellen christlichen Betrachtens und Betens, aus dem Joh-Ev mit seiner Christuskonzentration und seiner meditativen Sehweise, aus Gebetserfahrung und Gebetslehre der christlichen Jahrhunderte und aus dem Exerzitienbüchlein des hl. Ignatius. In der Aufteilung des Stoffes schließt Vf. an die vier Wochen der Ignatianischen Exerzitien an: Loslösung, Nachfolge, Magis der Kreuzesnachfolge, Liebeseinigung. Das Evangelium spricht nicht von Meditationsschulung, aber zeigt uns Christus und redet viel von Liebe und vom Tun. Den Verstehenshorizont dieser Exerzitien umreißt das Wort: „Ihr tut das (!) Werk Gottes, wenn ihr an den glaubt (!), den er — der Vater — gesandt hat" (Joh 6, 29).

St. Pölten *Alois Stöger*

LANGE ERNST, *Nicht an den Tod glauben.* Praktische Konsequenzen aus Ostern. (Stundenbücher 125) (114.) Furche-V. Bielefeld 1975. Kart. DM 8.80.

Die sechs Rundfunkreden, die hier wiedergegeben sind, bedeuten ein lebendiges Zeugnis christlichen Glaubens an die Erlösung durch Christus. Die „Konsequenzen aus Ostern" sind tatsächlich sehr praktisch ausgerichtet auf die Hauptfragen des heutigen Menschen. Sie können uns helfen, das Leben mit reichem Sinn zu erfüllen. Der Schlußsatz müßte allen eine gute Weisung sein. „Heute ist der erste Tag vom Rest deines Lebens."

BOVET THEODOR, *Angst — Sicherung — Geborgenheit.* (Stundenbücher 124) (104.) Furche-V. Bielefeld 1975. Kart. DM 7.80.

Der Autor, Arzt und Seelsorger, versteht es gut, den Menschen unserer Zeit anzusprechen. Aus der Erfahrung der Ungesichertheit sucht dieser durch allerhand Mittel sich abzusichern und erlebt dabei erst recht den Mangel an Geborgenheit, die er so sehr ersehnt. Wie das Kind, das auch im dunklen Zimmer keine Angst hat, solang es von der Mutter an der Hand gehalten wird, so kann ihn die persönliche Hingabe an Jesus im Glauben zu letzter Geborgenheit führen.

HILDMANN GERHARD (Hg.), *Aus der Zeit, als ich alt war oder das Wunder der Liebe.* (64.) Furche-V. Bielefeld 1975. Kart. lam. DM 6.80.

Zwei tiefsinnige Geschichten, meisterhaft erzählt von Michèle Saint Lô und von W. Somerset Maugham („Sanatorium"), werden hier in guter Übersetzung und in angenehmem Großdruck geboten. Sie sind beide der „Rühmung der Liebe" gewidmet, die auch menschliche Tragödien zu verklären vermag. Jungsein oder Altern, Gesundheit oder Krankheit und selbst der Tod „ist nicht so wichtig wie die Liebe."

Zams/Tirol *Igo Mayr*

STOLZ BENEDIKT, *Der Rosenkranz, Licht und Kraft im Alltag.* Miriam-V., Jestetten 1975. Kart. lam. DM 5.80, sfr 7.20, S 44.—.

Es ist ungewöhnlich, daß nicht weit von den Golanhöhen entfernt, während des Oktoberkrieges 1973, Rosenkranzbetrachtungen geschrieben wurden. Dabei stammen diese Betrachtungen gar nicht aus unserer Zeit, sondern aus den Werken von Alban Stolz, der vor 100 Jahren einer der bedeutendsten kath. Schriftsteller war. Ein Verwandter von ihm nahm sich die Mühe, aus verschiedenen Werken des Urverfassers, diese Gedanken vorzulegen. Der Stil der realistisch harten Sprache, der zu seiner Zeit schockierte, wirkt in manchen Stellen des Buches nicht mehr recht. Interessant ist der Unterschied zwischen Schriftauslegung und theologischer Meinung jener Zeit, der allerdings nur selten durchblitzt. Uns wird es in 100 Jahren vielleicht noch schlechter gehen. Wer das Anliegen dieser Aussagen spürt, wird manches Originelle finden, das ihm beim Beten helfen kann. Es ist ja unverständlich, daß bei vielen der Rosenkranz heute nicht mehr ankommt in einer Zeit, da die Medizin mit den Wiederholungen des autogenen Trainings heilt; in einer Zeit, da die Wiederholungspraktiken der östlichen Meditationsmethoden, die nicht immer schon getauft sind, die geistliche Landschaft überschwemmen. Wie kurzsichtig sind wir geworden! Im Rosenkranz haben wir alles, was uns heilen kann: die Geheimnisse Jesu, die durch wiederholtes Einnehmen uns zutiefst prägen und die wunderbare Nähe Mariens, die den Beter in ihr Kraftfeld hineinnimmt und zu wandeln vermag. Wenn dieses Buch die Gedanken einiger Rosenkranzbeter wieder etwas belebt, hat es sich ausgezahlt.

Schardenberg *Johann Peschek*

DEICHGRÄBER REINHARD, *Gott ist genug.* Liedmeditationen nach Gerhard Tersteegen. (146.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1975. Kart. lam. DM 9.80.

Vf. bringt eine Auswahl aus dem „Geistlichen Blumengärtlein" des G. Tersteegen (Mystiker der evangelischen Kirche, 1697 bis 1769). Gerade bei der heutigen Aufgeschlossenheit für Meditation ist es interessant, an verschiedenen Beispielen zu sehen, wie Tersteegen durch sein Liedschaffen das Leben der Menschen zu vertiefen sucht. Überall spürt man seine Grundthese durch: sich ganz der Liebe Gottes überlassen, das ist der Weg zur vollkommenen Freude. Den 14 Liedtexten Tersteegens hat D. als Einführung eine ziemliche Fülle von philologischen, historischen und theologischen Überlegungen beigegeben. Vieles davon kann echte Hinführung und Vertiefung unterstützen. Die große Schwäche des Werkes aber ist, daß keine einzige Melodie darin enthalten ist. Tersteegens Lieder sind in der evang. Kirche nur zu einem ganz kleinen Teil lebendig und im kath. Bereich überhaupt unbekannt. Liedmeditation ist aber nur möglich, wenn ein Lied gesungen, wiederholt gesungen, wiederholt durchlebt werden kann. So hat das Büchlein zwar den Wert einer interessanten Studie zu Tersteegens Liedtexten, für Liedmeditation im eigentlichen Sinn ist es aber leider kaum verwendbar.

Linz *Johann Bergsmann*

OOSTERHUIS HUUB, *Auf halbem Weg.* (117.) Herder, Wien 1975. Kart. S 72.—, DM 11.80.

Wie schon in seinen früheren Büchern versteht es Vf. auch in seinem neuen Bänddchen sprachlich kraftvoll und meisterhaft, die Seelenverfassung des Christ-Gläubigen in diesem Leben, im Heute, auszusprechen. Das in Jesus Christus angebrochene Gottesreich der Erlösung erfährt der Christ besonders im vielfachen inneren und äußeren Terror unserer Tage als eben erst „auf halbem Weg", der totale Durchbruch der Erlösung in der Vollendung steht noch aus. Bei der oft recht harten Abrechnung mit der Gegenwart führt

der Autor den Leser bzw. Beter immer wieder zum Ansatz mutiger Hoffnung und Tat aus Christus. So gibt O. dem so angefochtenen Gläubigen heute eine recht wertvolle Gebets- und Lebenshilfe in die Hand.

Linz *Greil Franz*

LIPPERT PETER, *Der Mensch Job redet mit Gott.* (303.) Neuaufl. Ars Sacra München o. J. Linson DM 19.20.

Es sind nun mehr als 40 Jahre, da mir der Verlag die Druckbogen dieses Buches geschickt hat mit dem Auftrag, eine Verlagsvorbesprechung zu schreiben (die den wenig schönen Namen Waschzettel hat). Ich weiß nicht mehr, was ich damals schrieb. Ich weiß nur, daß ich hellicht begeistert war. Und nun erscheint dieses Buch wieder — und ich bin wieder begeistert. Wenn diese Stunde der Geschichte zu Ende wäre, und ich dürfte in die nächste Weltstunde nur ein halbes Dutzend Bücher mitnehmen, Peter Lipperts Job wäre dabei. Es war ein Theologe von hohen Graden, der dieses Buch schrieb, aber es ist doch kein Theologisieren, was uns hier anspricht, sondern das Herz. Ein Mensch ist von Gott erfüllt bis in die innerste Herzkammer. Ich weiß, es ist zuviel gesagt, wenn ich meine, Lippert habe die Confessiones des 20. Jh. geschrieben, aber etwas von der augustinischen Leidenschaft zu Gott hin hat Lippert inspiriert. Und daß Lippert ein Meister der Sprache war, wenn man will ein theologischer Dichter, gibt diesem Gespräch mit Gott noch besonderen Glanz. Vor 40 Jahren schon hatte ich den Eindruck, es sei das unüberbietbare Werk des unvergeßlichen Mannes, sein letztes und äußerstes Wort, das er zu sagen die Gnade hatte, und es überraschte mich nicht, daß er bald darauf mit Gott von Angesicht zu reden gerufen wurde, in die Anschauung Gottes, mit dem er hier in diesem Buch in der Situation des Glaubens im Gespräch ist. Wir reden heute so viel von Meditation — wieviel darin ist nur Gerede — aber hier haben wir wirkliche Meditation, in der ein Mensch, der Mensch schlechthin, um seinen Gott ringt.

Imst/Tirol *Heinrich Suso Braun*

NEKEL & FRIEDRICH

ELEKTRONIK IM BÜRO

Schreib- und Rechenmaschinen,
alle Marken und Typen,
Telefonanrufbeantworter,
Rufnummernwähler,
BANDA — Umdrucker, Diktiergeräte
ASSMANN und STUZZI
Fakturiermaschinen und Textverarbeitung.
Eigene Fachwerkstätte.

4020 Linz, Dametzstraße 47, Tel. Nr. 21 7 28

Sachregister

Theologisch-praktische Quartalschrift – 124. Jahr – 1.–4. Heft 1976

Abhandlungen Seite

Zur Diskussion über die Heilsbedeutung des Todes Jesu (Otto Knoch) 3– 14
Das kirchliche Amt und die Eucharistie (Josef Finkenzeller) 15– 27
Das Ökumenische Konzil und das Petrusamt (Wilhelm De Vries) 27– 40
Die „Relevanz" der Kirchengeschichte für die Beurteilung der heutigen kirchlichen Situation (Josef Lenzenweger) 105–115
Reflexionen zur Erklärung der Glaubenskongregation über einige Fragen der Sexualethik (Bernhard Häring) 115–126
Die Analogie des Weiblichen in der Trinität (Gottfried Bachl) 127–140
Anmerkungen zur anthropologischen Bedeutung der Arbeit (Günter Rombold) . . 140–148
Die Botschaft der Propheten (Johannes Marböck) 209–220
Die Heilsbedeutung des Todes Jesu (Otto Knoch) 221–237
Was ist aus dem Freitagsgebot geworden? (Josef Rief) 237–255
Ich glaube an Gott – den Schöpfer des Himmels und der Erde (Wolfgang Beinert) . 313–324
Die Beichte (Gisbert Greshake) 324–336
Sterbehilfe (Max-P. Engelmeier) 336–349
Gabenbereitung – Opferbereitung (Johannes H. Emminghaus) 349–359

Pastoralfragen

Zielgruppen der Tourismuspastoral (Georg Hager) 41– 46
Erweckung der Jugend für die Glaubensgemeinschaft (Rafael J. Kleiner) 47– 55
Probleme einer Missionsgesellschaft (Fridolin Rauscher) 148–159
Nach der Synode 72 in der Schweiz (Ivo Fürer) 160–167
Kirche von innen her erneuern helfen (Franz Haidinger) 255–263
Voraussetzungen für die sonntägliche Eucharistiefeier (Paul M. Zulehner) 264–272
Von der Seelsorgehilfe zum pastoralen Dienst (Hubert Müller) 360–369
Gemeinde auf sich selbst gestellt – ohne hauptamtliche Priester (Alois Kraxner) . 370–376

Mitteilungen

Die Beerdigung von Andersgläubigen auf konfessionellen Friedhöfen (Bruno Primetshofer) 55– 57
Das atl Textprojekt des Weltbundes der Bibelgesellschaften (Adrian Schenker) . . 167–168
Zusammenbruch und Wiederaufbau in der Diözese Linz (Anton Naderer) 273–279
Wandlungssymptome der religiösen Ausdrucksformen junger Menschen (Eugen Mensdorff-Pouilly) 376–380

Berichte

Römische Erlässe und Entscheidungen (Peter Gradauer) . . . . . 58 ff, 169–173, 280 f,381 f
Kirche in der Welt von heute (Paulus Gordan) 60–64, 282–286
Literaturbericht zur Pastoraltheologie (Karl Gastgeber) 65– 67

Eingesandte Bücher . . . . . 68 ff, 174 ff,287 ff, 383 f

Buchbesprechungen 71–107*, 176–207, 289–315*, 385–415

Verzeichnis der Mitarbeiter und Rezensionen 417*–419*

Verzeichnis der Mitarbeiter und Rezensionen des 124. Jahrganges 1976

Ardelt, Dr. Rudolf, Prof (Linz); *Bachl*, Dr. Gottfried, HS-Prof. (Linz); *Bauer*, DDr. Joh. B., Univ.-Prof. (Graz); *Beilner*, Dr. Wolfgang, Univ.-Prof. (Salzburg); *Beinert*, Dr. Wolfgang, Univ.-Prof. (Bochum); *Bergsmann* Johann, HS-Doz. (Linz); *Blasig*, Dr. Winfried, HS-Prof. (München/Linz); *Birngruber*, DDr. P. Sylvester, OCist. Prof. (Linz); *Böcklinger*, Dr. Karl, HS-Prof. (Linz); *Braulik*, Dr. P. Georg OSB, Univ.-Prof. (Wien); *Braun*, Dr. P. Heinrich Suso OFMCap, Guardian (Imst/Tirol); *Bruch*, Dr. Richard, Univ.-Prof. (Graz); *De Vries*, Dr. Wilhelm SJ, Univ.-Prof. (Rom); *Dexinger*, Dr. Ferdinand, Univ.-Prof. (Wien); *Emminghaus*, Dr. Johannes H., Univ.-Prof. (Wien); *Engelmeier*, Dr. med. Max, Prof. (Essen); *Fahrnberger*, Dr. Gerhard, HS-Prof. (St. Pölten); *Fellermeier*, Dr. Jakob, HS-Prof. (Bamberg); *Finkenzeller*, Dr. Josef, Univ.-Prof. (München); *Friedl*, Josef, Rel.-Prof. (Vöcklabruck); *Fuchs*, Dr. Albert, HS-Prof. (Linz); *Fürer*, Dr. Ivo, Bischofsvikar (St. Gallen/Schweiz); *Gastgeber*, DDr. Karl, Univ.-Prof. (Graz); *Geyer*, P. Carl Friedrich OFM (Münster); *Göttinger*, Dr. med. Ernst, Primararzt (Linz); *Gordan*, P. Paulus OSB, Generalsekretär (Rom); *Grabner-Haider*, Dr. Anton, Lektor (Graz); *Gradauer*, DDr. Peter, HS-Prof. (Linz); *Grausgruber*, Mag. theol. Johann, Stadtpfarrer (Wels); *Greil*, Franz, Rel.-Prof. (Linz); *Greshake*, Dr. Gisbert, Univ.-Prof. (Wien); *Griesmayr*, Sr. Mirjam (Linz); *Gruber*, DDr. Winfried, Univ.-Prof. (Graz); *Häring*, Dr. P. Bernhard CSSR, Univ.-Prof. (Rom); *Häupl*, DDr. Josef, HS-Prof. (Linz); *Hager*, Georg, Pfarrer (St. Gilgen); *Hager*, Dr. Josef, Rel.-Prof. (Linz); *Haider*, Anton, Stadtpfarrer (Linz); *Haidinger*, Franz, Diözesanseelsorger (Burg Altpernstein); *Hörmann*, Dr. Karl, Univ.-Prof. (Wien); *Honeder*, Dr. Josef, Prof. (Linz); *Huemer*, Dr. Franz, HS-Prof. (Linz); *Immler*, Dr. Wilma, Diözesanreferentin (Linz); *Janda*, Dr. Josef, Seminarregens (Linz); *Jaroš*, Dr. Karl, HS-Prof (Linz); *Kerndl*, Rainer, Theol.-Student (Linz); *Kienesberger*, Dr. P. Konrad OSB, Prof. (Kremsmünster); *Kleiner*, Dr. P. Rafael OSB, Univ.-Prof. (Rom); *Knoch*, Dr. Otto, HS-Prof. (Passau); *Kolb*, Dr. Anton, Univ.-Prof. (Graz); *Kraxner*, Dr. P. Alois CSSR, Provinzial (Wien); *Kremer*, Dr. Jakob, Univ.-Prof. (Wien); *Kritzer*, Dr. Karl-Heinz, Univ.-Ass. (Salzburg); *Larentzakis*, Dr. Gregor, Univ.-Prof. (Graz); *Leidl*, Dr. August, HS-Prof. (Passau); *Leitner*, Dr. P. Alois SM, Prof. (Linz); *Leitner*, Engelbert, Mag. theol., Pfarrer (Neumarkt i. H.); *Lenzenweger*, DDr. Univ.-Prof. (Wien); *Lohfink*, Dr. P. Norbert SJ, Univ.-Prof. (Frankfurt/M.); *Loven*, Karl, Rektor (Aachen); *Lukesch*, Dr. Anton, Spiritual (Graz); *Marböck*, Dr. Johannes, Univ.-Prof. (Graz); *Massa*, Dr. Willi, Rektor (Tholey/Saar); *Mayr*, P. Igo SJ, Spiritual (Zams/Tirol); *Mensdorff-Pouilly*, Dr. Eugen SM, Prof. (Linz); *Müller*, Dr. Josef, Univ.-Prof. (Wien); *Naderer*, Dr. Anton, Generalsekretär (Wien); *Pammer*, Michael, Mag. theol., Diözesanseelsorger (Linz); *Pangerl*, Dr. Kriemhild, HS-Ass. (Linz); *Peschek*, Johann, Pfarrer (Schardenberg); *Primetshofer*, Dr. P. Bruno CSSR, Univ.-Prof. (Linz); *Pritz*, Dr. Joseph, Univ.-Prof. (Wien); *Raberger*, Dr. Walter, Rel.-Prof. (Bad Ischl); *Rauscher*, Dr. P. Fridolin WV, Superior (Walpersdorf/Herzogenburg); *Reifenberg*, Dr. Hermann, HS-Prof. (Bamberg); *Reikerstorfer*, Dr. Johann, HS-Prof. (St. Pölten); *Rief*, Dr. Josef, Univ.-Prof. (Regensburg); *Röthlin*, Dr. Eduard, Spiritual (Linz); *Rombold*, DDr. Günter, HS-Prof. (Linz); *Schendl*, DDr. Peter, Rel.-Prof. (Ried i. I.); *Schenker*, Dr. P. Adrian OP, Univ.-Prof. (Fribourg); *Schiffers*, Dr. Norbert, Univ.-Prof. (Regensburg); *Schneider*, Dr. Gerhard, Univ.-Prof. (Bochum); *Schulte*, Dr. P. Raphael OSB, Univ.-Prof. (Wien); *Six*, Sr. Fabiola (Linz); *Splett*, P. Dr. Jörg, Prof. (Frankfurt/M.); *Stahr*, Dr. Siegfried, HS-Prof. (Linz); *Staudinger*, Dr. Ferdinand, HS-Prof. (St. Pölten); *Stöger*, Dr. Alois, Weihbischof (St. Pölten); *Vierlinger*, Dr. Rupert, Prof. (Linz); *Virt*, Dr. Günter, Univ.-Ass. (Wien); *Vorbichler*, Dr. P. Anton SVD, Univ.-Prof. (Wien); *Weismayer*, Dr. Josef, Univ.-Prof. (Wien); *Wiener*, Josef, Seelsorgeamtsdirektor (Linz); *Wildmann*, Dr. Georg, Prof. (Linz); *Wimmer*, Dr. Walter, Subregens (Linz); *Winkler*, Dr. P. Gerhard OCist, Univ.-Prof. (Regensburg); *Woschitz*, Dr. Karl, Prof. (Klagenfurt); *Zauner*, Dr. Wilhelm, HS-Prof. (Linz); *Zeilinger*, Dr. Franz CSSR, Univ.-Prof. (Graz); *Zinnhobler*, Dr. Rudolf, HS-Prof. (Linz); *Zulehner*, Dr. Paul M., HS-Prof. (Passau).

*

Antes/Uhde, Aufbruch z. Ruhe (E. Röthlin) 105*. *Antons* Kl., Praxis d. Gruppendynamik (E. Mensdorff-Pouilly) 307. *Auer A. u. a.*, Moralerziehung i. RU (S. Birngruber) 309 f. *Auer/Ratzinger*, Kl. Kath. Dogmatik Bd. 3 (S. Birngruber) 184 f.
Bardtke/Plöger, Zusätze z. Ester u. Daniel (A. Fuchs) 77 f. *Barta J.*, Jüd. Familienerziehung (F. Dexinger) 205 f. *Barton P.*, 1800 Jahre Christentum i. Österr. Bd. I/1, D. Frühzeit bis 788 (R. Zinnhobler) 180 f. *Baumgartner K.*, D. Seelsorge i. Bistum Passau (R. Zinnhobler) 394. *Bautz F.*, Biogr.-Bibliogr. Kirchenlexikon, 10. Lfg. (R. Zinnhobler) 297. *Bayer N. u. a.*, Religion i. Untergrund (M. Pammer) 190. *Becker J.*, D. Testamente d. 12 Patriarchen (A. Fuchs) 78. *Ben-Chorin Sch.*, Jüd. Glaube (F. Dexinger) 299 f. *Benoit E.*, Z. Namenstag geschrieben (H. S. Braun) 310 f. *Berger R.*, Bußgottesdienste (H. Reifenberg) 403. *Bertsch L.*, Theologie zw. Theorie u. Praxis (K. Gastgeber) 404. *Bettscheider H.*, Theol. u. Befreiung (N. Schiffers) 92 f.

Beutler/Semmelroth, Theol. Akademie Bd. 11/12 (W. Gruber) 91, 400. *Beyerlin W.,* Religionsgesch. Textbuch z. AT (J. Marböck) 385 f. *Biser E.,* Glaubensverständnis (J. Reikerstorfer) 396 f. *Blank/Welte,* Geschenkte Zeit (J. Splett) 195 f. *Book/Potthoff,* Firmung (F. Huemer) 192. *Borse U.,* D. Standort d. Galaterbriefes (F. Staudinger) 387 f. *Bosmans L.,* Hildegard Burjan (M. Griesmayr) 83. *Bovet Th.,* Angst - Sicherung - Geborgenheit (I. Mayr) 414. *Brandmüller W.,* D. Konzil v. Pavia-Siena, Bd. 1 u. 2 (R. Zinnhobler) 83. *Braulik G.,* D. Testament d. Mose (N. Lohfink) 387. *Bringemeier M.,* Priester- u. Gelehrtenkleidung (J. Emminghaus) 203 f. *Burghartz J.,* D. Bibel meditieren (J. Marböck) 312.
Carlen/Steinegger, FS Nikolaus Grass, Bd. 1 u. 2 (R. Zinnhobler) 305 f. *Casper B.,* D. Menschen Frage n. Gott (W. Gruber) 400 f. *Chagall M.,* Bibl. Botschaft (K. Loven) 204. *Comenius Institut Münster,* Christl. Erziehung i. Europa, Bd. 1 u. 2 (R. Vierlinger) 194. *Conzelmann/Lindemann,* Arbeitsbuch z. NT (A. Fuchs) 295. *Couto F.,* Hoffnung i. Unglauben (R. Schulte) 300.
Dahmen J., Deutsche Zisterzienserkunst (J. Emminghaus) 202 f. *Dalferth I.,* Sprachlogik d. Glaubens (A. Grabner-Haider) 73. *David/Schmalz,* Wie unauflöslich ist die Ehe? (G. Fahrnberger) 302 ff. *Déchanet J.,* Yoga hilft Christen (E. Röthlin) 413. *Deichgräber R.,* Gott ist genug (J. Bergsmann) 414. *Deissler A.,* Ich bin dein Gott (J. Marböck) 78 f. *Deissler A. u. a.,* Bei dir ist d. Quelle d. Lebens (J. Marböck) 79. *Dodd Ch.,* D. Mann, nach dem wir Christen heißen (G. Schneider) 81 f. *Doherty D.,* Divorce and Remariage (B. Primetshofer) 100. *Domann/Lippert,* Versöhnung (A. Haider) 190 f. *Dontried K.,* The Setting of second Clement (O. Knoch) 82 f. *Dordett A.,* Kirche zw. Hierarchie u. Demokratie (P. Gradauer) 304 f. *Dreissen J.,* Kehrt um! (E. Leitner) 411.
Eckert W., Thomas v. A. (A. Kolb) 176 f. *Eder P.,* Gottes Reich i. dieser Welt (J. Grausgruber) 298 f. *Egger W.,* Gemeinsam Bibel lesen (S. Stahr) 178 f. *Eicher P.,* Solidarischer Glaube (G. Virt) 98 f. *Eisele/Lindner,* Ich brauche Hilfe (W. Immler) 404 f. *Enomiya-Lasalle H.,* Zen-Meditation (W. Massa) 197 f. *Ernst J.,* D. Briefe an Phil, Phm, Kol, Eph (A. Stöger) 389.
Fakultätsvertretung Innsbruck, Franz Schupp (W. Raberger) 183 f. *Fauser W.,* D. Kommentar d. Rad. Brito (C. F. Geyer) 177. *Feifel u. a.* Handb. d. Rel. Päd., Bd. 3 (S. Birngruber) 192 f. *Feiner/Löhrer,* Myst. Salutis, Bd. 6/2 (G. Bachl) 88 f. *Ferlhumer H.,* D. Seelsorgestationen d. Diöz. Linz (R. Zinnhobler) 84 f. *Fischer B. u. a.,* Kult i. d. säkularisierten Welt (J. Emminghaus) 199 f. *Fischer H.,* Themat. Dialog-Gottesdienst (J. Emminghaus) 192. *Fohrer G.,* D. Propheten des AT, Bd. 1–4 (J. Marböck) 291 ff. *Franzen/Bäumer,* Papstgeschichte (A. Leidl) 179. *Friedli R.,* Fremdheit als Heimat (A. Vorbichler) 201. *Fries H.,* Von d. Partnerschaft Gottes (E. Röthlin) 412.
Ganoczy A. Sprechen von Gott (W. Gruber) 91 f. *Gareis W.,* Hat Strafe Sinn? (K. Gastgeber) 403. *Gert O.,* Prakt. theol. Handb. (K. Böcklinger) 96. *Goldbrunner J.,* Zeit f. Gespräch (E. Röthlin) 107*. *Goldschmidt H. L.,* Weil wir Brüder sind (F. Daxinger) 397 f. *Glutz-Walter M.,* Begegnung m. d. Herren (F. Greil) 312. *Greshake G.,* Gnade als konkrete Freiheit (G. Bachl) 86 ff. *Grillmeier A.,* Mit ihm u. in ihm. (G. Greshake) 300 ff.
Häring B., Gebet - Gewinn d. Mitte (E. Röthlin) 412; Zeichen d. Hoffnung (H. S. Braun) 311. *Hammershaimb/Meisner,* D. Martyrium Jesajas, Aristeasbrief (A. Fuchs) 76 f. *Hardick/Häcker,* Geistl. Vermächtnis (I. Mayr) 198. *Heer J.,* Leben hat Sinn (A. Stöger) 413. *Heinemann u. a.,* Diaconia et Ius (B. Primetshofer) 99 f. *Hildmann B.,* Aus d. Zeit, als ich alt war (I. Mayr) 414. *Hilger G.,* RU als offener Lernprozeß (S. Birngruber) 410 f. *Hostie R.,* Training z. Sensibilisierung (E. Mensdorff-Pouilly) 307 f. *Hucke u. a.,* Musik i. d. feiernden Gemeinde (J. Emminghaus) 199. *Hünermann P.,* Fr. A. Staudenmaier (J. Pritz) 182.
Illies J., Brudermord (J. Marböck) 293. *Im Hof U.,* Gesch. d. Schweiz (J. Honeder) 207. *Inst. f. Kirchenmusik,* Chorsätze z. Gotteslob. H. 3 (J. Bergsmann) 200 f.
Kahlefeld/Knoch, Epist. u. Evang. Ergbd. 2 (H. Reifenberg) 411 f. *Kampmann/Padberg,* D. Fall J. Wittig (J. Emminghaus) 180. *Keel O.,* D. Weisheit spielt vor Gott (K. Jaroš) 79 f. *Kern W.,* Alter Glaube i. neuer Freiheit (J. Hager) 409. *Kilian R.,* Ich bringe Leben i. euch (J. Marböck) 79. *Kleinheyer u. a.,* Werktagsmessen (J. Häupl) 312 f. *Klinger E.,* Christentum (W. Beinert) 302. *Knoch O.,* D. Geist Gottes (J. Weismayer) 392. *Knoch O. u. a.,* Wortgottesdienst d. Sonn- u. Feiertage B/1 (J. Häupl) 312 f. *Kottje/Moeller,* Ökum. Kirchengesch. Bd. 3 (R. Zinnhobler) 83 f. *Krenn K.,* D. wirkl. Wirklichkeit Gottes (J. Reikerstorfer) 71 ff.
Lange E., Nicht a. d. Tod glauben (I. Mayr) 413 f. *Langer W.,* Praxis d. Bibelunterrichts (S. Birngruber) 309. *Lapauw C.,* Meditation u. Gebet (H. S. Braun) 311. *Lateranum,* Miscellanea (K. Böcklinger) 189. *Légaut M.,* D. Kirche (J. Janda) 405 f. *Lehmann K.,* J. Christus ist auferstanden (W. Wimmer) 89 f. *Leidl A.,* Ostbair. Grenzmarken, Bd. 16/17 (K. Pangerl) 85 f. (R. Zinnhobler) 296 f. *Lenfers K.,* Trimm dich (J. Friedl) 311. *Lenzenweger J.,* Acta Pataviensia Austriaca (K. Rehberger) 394. *Lippert P.,* D. Mensch Job redet m. Gott (H. S. Braun) 415. *Lotz J.,* Tod als Vollendung (W. Gruber) 408 f.
Maas-Ewerd Th., Fürbitten beim Gedächtnis d. Hl., Bd. 1 u. 2 (J. Häupl) 313*. *Madey J.,* D. Kirche (G. Larentzakis) 95 f. *Madl H.,* Wenn ihr d. Bund haltet (J. Marböck) 291. *Mayer F.,* Aufforderung z. Menschlichkeit (E. Mens-

dorff-Pouilly) 409 f. *Merz-Widmer* V., Schon ist nahe d. Herr (F. Six) 104. *Meyer/Steiner*, Einzelbeichte (J. Emminghaus) 101. *Mitterhöfer J.*, Thema Mission (A. Lukesch) 201 f. *Modelle f. d. RU*, Heft 4–6 (F. Huemer) 191. *Möller J.*, D. Chance d. Menschen (J. Fellermeier) 290 f. *Mordstein H.*, Gebete (P. Schendl) 106*. *Müller-Pozzi H.*, Psychologie d. Glaubens (E. Mensdorff-Pouilly) 74 f. *Müller-Schwefe H.*, D. Praxis d. Verkündigung (W. Blasig) 411.

Neidhardt/Eggenberger, Erzählbuch z. Bibel (K. Kritzer) 193 f.

Oosterhuis H., Auf halbem Weg (F. Greil) 414 f.; Weiter sehen (J. Friedl) 311 f.

Paul E., Matthias Scheeben (W. Beinert) 401. *Pesch/Schnackenburg*, Jesus u. d. Menschensohn (J. Kremer) 392 f. *Peschke H.*, Christian Ethics (G. Wildmann) 188. *Pfammatter/Furger*, Theol. Berichte IV (R. Bruch) 96 f. *Pfleger K.*, Lebensausklang (I. Mayr) 198. *Pikulik J.*, État des recherches (K. Kienesberger) 206. *Pilz J.*, Alles ist einmal Ankunft (R. Kerndl) 196. *Porsch F.*, Pneuma u. Wort (W. Beilner) 80. *Preuss H.*, Taschen-Tutor AT/II (J. Marböck) 291. *Pröll F.*, Schlägler Schriften, Bd. 1 u. 2 (R. Zinnhobler) 85. *Pro Oriente*, Konziliarität (J. Finkenzeller) 93 ff. *Raffelt A.*, Proseminar Theologie (R. Zinnhobler) 206 f. *Rauh/Hörgl*, D. Grenzen d. menschl. Ethos (G. Wildmann) 401 f. *Recker Kl.*, Einheit u. Frieden (J. Friedl) 311. *Rehler S.*, Missale Beneventanum (J. Emminghaus) 198 f. *Rendtorff R.*, Israel u. sein Land (K. Jaros) 386 f. *Rengstorf K.*, Konkordanz z. Flavius Josephus, Bd. 1 u. 2 (A. Fuchs) 399. *Repges W.*, Jesus: Christus, Gottessohn (A. Leitner) 107*. *Richolet G.*, D. Heilige u. d. Nonne (R. Kerndl) 312. *Richter K.*, Z. Berufspraxisbezug (W. Beilner) 407 f. *Riedel Chr.*, Gedanken (F. Greil) 312. *Riemenschneider M.*, Rhodos (J. Emminghaus) 314*. *Rossmann H.*, D. Gesch. d. Kartause Aggsbach (R. Zinnhobler) 395. *Robert Ch.*, L'homme manipulé (K. Kienesberger) 186 f. *Rotter H.*, Grundlagen d. Moral (K. Hörmann) 185 f. *Rücker H.*, D. Begründungen d. Weisungen i. Pentateuch (G. Braulik) 177 f. *Rückers V.*, RU u. polit. Bildung (J. Janda) 103 f. *Ruf A.*, Grundkurs Moraltheol. (G. Virt) 187 f. *Ruppert R.*, Lebendige Liturgie (J. Emminghaus) 200.

Sand A., D. Gesetz u. d. Propheten (A. Stöger) 388 f. *Sayer J.*, Sozialer Wandel i. d. Kirche (P. Zulehner) 406 f. *Schalit A.*, Namenwörterbuch z. Jos. Flav. (A. Fuchs) 399. *Scharfenberg J.*, Seelsorge als Gespräch (E. Mensdorff-Pouilly) 405. *Schlier H.*, D. Apostel u. seine Gemeinde (K. Woschitz) 293 f. *Schmidt/Tietze*, Wien (J. Emminghaus) 314*. *Schmidtchen G.*, Umfragen (P. Zulehner) 102 f. *Schnackenburg R.*, D. Joh-Ev. 3. Teil (A. Stöger) 389 f. *Schneeberger V.*, John Wesley (R. Zinnhobler) 84. *Schneider G.*, Parusiegleichnisse (F. Staudinger) 391 f. *Schoder R.*, D. antike Griechenland (J. Emminghaus) 314*. *Schoeck H.*, D. Geschäft mit d. Pessimismus (J. Hager) 177. *Scholl N.*, Tod u. Leben (A. Leitner) 182 f. *Schraner A.*, Kath. Katechismus (W. Gruber) 400. *Schrödter H.*, D. Religion d. Rel. Päd. (S. Birngruber) 104 f. *Schüngel-Straumann H.*, Israel u. d. anderen? (J. Marböck) 291. *Schürmann H.*, Jesu ureigener Tod (F. Zeilinger) 81; *D. Geist macht lebendig* (A. Stöger) 413. *Schütz R.*, Psychoanalyse u. christl. Glaube (E. Mensdorff-Pouilly) 308. *Schulz H.*, Damit d. Kirche lebt (A. Haider) 102. *Schupp F.*, Glaube - Kultur - Symbol (W. Gruber) 90 f. *Schuster H.*, Leben d. Christen i. d. Welt (K. Gastgeber) 306 f. *Sirch B.*, D. Ursprung d. bisch. Mitra (R. Zinnhobler) 394 f. *Spaemann H.*, D. Holzpferd (E. Röthlin) 106* f. *Splett J.*, Wagnis d. Freude (E. Röthlin) 106*. *Steffens H.*, Sprich ein Wort, Bd. 1–3 (E. Leitner) 201, 411. *Stigler N.*, W. A. Neumann (G. Winkler) 297 f. *Stock A.*, Rel.-Päd. als Wissenschaft (F. Huemer) 191 f. *Stock K.*, Boten aus d. Mit-Ihm-Sein (W. Beilner) 295 f. *Stoeckle B.*, Grenzen d. autonomen Moral (G. Virt) 97 f; Wörterbuch christl. Ethik (G. Wildmann) 188 f. *Stolz B.*, Rosenkranz-Meditationen (J. Peschek) 414. *Stuhlmacher P.*, D. Brief an Philemon (J. Kremer) 294 f. *Sturmberger H.*, Adam Graf Herberstorff (R. Ardelt) 395 f. *Swanson R.*, The Horizontal Line Synopsis (A. Fuchs) 179.

Tannen U., Bis Deine Schöpfung (R. Kerndl) 196 f. *Tenzler J.*, Selbstfindung u. Gotteserfahrung (J. Fellermeier) 289 f. *Thomas L.*, Was erwartet uns drüben? (H. S. Braun) 311. *Torsy J.*, D. große Namenstagskalender (P. Gradauer) 313*. *Tournier P.*, Jeder Tag ist ein Abenteuer (E. Röthlin) 412. *Trillhaas W.*, Perspektiven u. Gestalten (G. Winkler) 398 f.

Vögtle A., Was Ostern bedeutet (A. Stöger) 390 f. *Volk G.*, D. Herz – unser Schicksal (E. Göttinger) 205. *Vrbecky J.*, Arbeitsblätter zum NT u. AT (S. Birngruber) 308 f.

Wachinger L., Erinnern u. Erzählen (F. Huemer) 191. *Waldenfels H.*, Meditation (E. Röthlin) 106* *Wehr G.*, Wege z. relig. Erfahrung (P. Schendl) 73 f. *Wehrle P.*, Orientierung am Hörer (W. Blasig) 195. *Welte B.*, Zeit u. Geheimnis (J. Fellermeier) 75 f. *Wiener/Erharter*, Zeichen d. Heils (W. Zauner) 189 f. *Wiles/Santer*, Documents in Early Christian Thought (J. B. Bauer) 181 f. *Wolf E.*, Sozialethik (G. Wildmann) 402 f.

Zerfass R., D. Streit um d. Laienpredigt (H. Reifenberg) 194 f. *Ziegenaus A.*, Umkehr - Versöhnung - Friede (J. Emminghaus) 101. *Zinnhobler/Pfarl*, D. hl. Wolfgang (R. Ardelt) 296. *Zulehner P.*, Kirche u. Priester (J. Wiener) 100 f.

Ein besonderes Buch zu einem besonderen Anlaß

Kremsmünster – 1200 Jahre Benediktinerstift

388 Textseiten, 218 Schwarzweißbilder, 12 Seiten Farbbilder,
Format 21 x 26,5 cm, Leinen mit Prägedruck und Vierfarbenbild.

Ladenpreis: S 548.– / DM 85.–.

Der Verlag hat sich bereits vor vier Jahren entschlossen, eine umfassende Dokumentation über das Stift Kremsmünster anläßlich seines 1200jährigen Bestehens vorzubereiten, die nunmehr im September d. J. erschienen ist. An diesem Band arbeiteten sechzehn Autoren, und zwar vornehmlich Angehörige des Kremsmünsterer Konvents, wodurch die Authentizität sowie der Kontakt mit dem Thema gewährleistet ist.

Der Inhalt des Buches – er reicht von der Gründung Kremsmünsters bis zu seiner Stellung in der Gegenwart – wurde so gestaltet, daß es für jedermann lesbar ist, ohne daß deshalb der wissenschaftliche Wert gemindert wird: Im gesamten geht es um eine Bestandsaufnahme des Stiftes Kremsmünster, das auch in unserer Zeit viele Aufgaben zu erfüllen hat und berufen ist, die Kontinuität im Sinne der christlichen Weltanschauung zu wahren. Dem entspricht der umfangreiche Bildteil, den Dr. Erich Widder zusammengestellt hat: auf mehr als 180 Seiten wird Kremsmünster vom Ursprung bis heute mit allen seinen Äußerungen vorgestellt. Hinweise auf die Kremsmünsterer Pfarren, auf die Äbte von Kremsmünster seit 777 und eine Bibliographie, die in solcher Vollständigkeit noch nie veröffentlicht wurde, runden das Werk ab.

Erhältlich in jeder Buchhandlung

Oberösterreichischer Landesverlag

Lexikon der christlichen Moral

Herausgegeben von Karl Hörmann

1756 Spalten und LXIII Seiten, Leinen S 650.–, DM 98.–

Wesentlich erweiterte und ergänzte Neuausgabe 1976 unter Mitarbeit von 38 Wissenschaftlern

ISBN 3-7022-1232-9

Auf dem Fundament der katholischen Sittlichkeitslehre wurden von 39 wissenschaftlichen Fachleuten (Theologen, Soziologen, Ärzte, Juristen u. a.) in 264 Stichwörtern die wichtigsten aktuellen Moralfragen und Moralprobleme dargestellt und bewertet. Die umfangreichen Literaturangaben in internationaler Auswahl sind auf den neuesten Stand gebracht. Ein einführender Überblick umreißt die Funktion der Moraltheologie in unserer heutigen Gesellschaft.

... Das Werk von K. H. ist eine hervorragende verdienstvolle und mutige Leistung. Sie bringt in dieser Stunde so mannigfaltiger Wirrnis zunächst einmal eine Antwort auf die Frage, wo wir stehen, von wo aus wir weiterdenken müssen ... Wer sich K. H.s Werk anschafft, verschafft sich etwas Solides.

Gustav Ermecke, Theol. Revue, Münster

... Alles in allem: ein gründlich gearbeitetes, ausgewogenes und überdies handliches Werk.

Entschluß

... Das Werk ist gesunder Tradition verpflichtet, zugleich aber dem Neuen aufgeschlossen, es ist kirchlich und modern seelsorglich orientiert und wissenschaftlich solide begründet. Über eine wahre Fülle von Material wird der Leser allumfassend informiert.

Theol. prakt. Quartalschrift

... Dieses Lexikon darf in der Handbücherei keines Seelsorgers und Erziehers fehlen. Aber auch für den religiös interessierten Laien stellt dieses Lexikon ein außerordentlich wertvolles Hilfsmittel zur Orientierung in den heute viel diskutierten Fragen und eine solide Grundlage für eine echte Gewissensbildung dar. Sehr zu empfehlen.

Bücherei-Nachrichten Salzburg

... Ein Standardwerk, das ausgezeichnet informiert und wissenschaftlich auf dem letzten Stand ist.

Kathpress, Wien

Das „Lexikon der christlichen Moral" werden alle jene Personenkreise nicht entbehren können, die durch ihren Beruf, ihre Stellung oder Funktion täglich mit den Menschen und ihren Konflikten befaßt werden: Theologen, Laientheologen, Seelsorger, Katecheten, Erzieher, Eltern, Psychologen und Psychotherapeuten, Politiker, Funktionäre, Ärzte, Juristen.

Tyrolia

Rudolf Ebneth

Die österreichische Wochenschrift „Der christliche Ständestaat"

Deutsche Emigration in Österreich 1933–1938

Reihe B: Forschungen Band 19 der Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte

XXVIII und 271 Seiten. Kt. DM 66.–

Die von dem 1933 nach Österreich geflüchteten Münchener Philosophen Dietrich von Hildebrand begründete politisch-kulturelle Wochenschrift „Der Christliche Ständestaat" hat 1933—1938 von Wien aus in betont christlich-konservativem Geist eine umfassende grundsätzlich-theoretische wie aktuell-politische Auseinandersetzung mit dem Phänomen des Totalitarismus geführt, wie er insbesondere im Nationalsozialismus verkörpert war. Sie wurde dabei von der Regierung Dollfuß, weniger von der Regierung Schuschnigg unterstützt. Der Anschluß 1938 beendete die Existenz der Zeitschrift. Die Arbeit ist zugleich ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Emigration, da Mitarbeiter der Zeitschrift eine umfassende Organisation der deutschen katholisch-konservativen Emigranten aufzubauen versuchten.

Die Reihe „Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte" umfaßt z. Zt. 40 Bände. Bitte, fordern Sie den ausführlichen Gesamtprospekt an!

Postfach 3080, D-6500 Mainz

Matthias-Grünewald-Verlag

Gemeinde als lebendige Katechese

Josef Müller

Gemeindekatechese

Perspektiven zu einer pastoralen Konzeption.

Mit einer von Veronika Scholßwohl erarbeiteten Zusammenstellung „Materialien – Modelle – Medien"

Grünewald Praxis

ca. 112 Seiten. Kst. ca. 13.50 DM

Das II. Vatikanische Konzil und die Deutsche Synode haben die Bedeutung der Gemeinde als Trägerin der Verkündigung und Glaubensvermittlung herausgestellt. Josef Müller entwirft das Konzept einer katechetischen Pastoral der Gemeinde und veranschaulicht es an ausgearbeiteten Modellen.

Heinz-Manfred Schulz

Katechese und Gottesdienst mit Kindern

Vorschläge aus der Praxis

128 Seiten. Kt. 12.80 DM

Schulz schildert Sonntags- und Werktagsmessen sowie Wortgottesdienste, die zusammen mit Kindern entwickelt oder doch für sie ausgedacht worden sind. All das ist katechetisch angelegt und wird von bestimmten Themen her anschaulich entwickelt, teilweise auch durch Zeichnungen illustriert. Gerade weil es nicht wörtlich ausführt, sondern berichtet, bietet es vielerlei Anregungen. Lothar Zenetti in: *Der Sonntag,* Limburg

Heinz-Manfred Schulz

Damit Kirche lebt

Eine Pfarrei wird zur Gemeinde

124 Seiten. Kt. 13.50 DM

Dies ist ein Buch für alle Christen, die nach Wegen der Erneuerung der Kirche suchen. Es zeigt, daß man nicht warten braucht und darf, bis die Erneuerung der Institution stattgefunden hat. Es macht Mut, den Exodus auch zu wagen aus der statischen Pfarrei hin zur dynamischen Gemeinde auf dem Weg. Gerade in einer Zeit der Krise der institutionellen Kirche erlebt man hier etwas vom Geist des Evangeliums und der Freude.

Heinz-Manfred Schulz

Gemeinde als lebendige Katechese

Kinder und Erwachsene auf dem Weg zum Glauben

Vorschulalter – Kommunion – Beichte – Firmung

155 Seiten. Kt. 13.50 DM

Gemeindekatechese hat in einer Zeit, in der viele Eltern und Erzieher in der religiösen Unterweisung und Hinführung zum Glauben ratlos sind, eine besondere Bedeutung. Die stufenweise Hinführung der Kinder zum Glauben ist eingebettet in die Katechese an und durch die Gemeinde. Hierzu legt Pfarrer Schulz aus den Erfahrungen seiner Gemeinde Konzept und Material vor.

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, Kobenhavn.

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

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

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

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

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

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

Bezugspreise ab Jahrgang 1976

	Jahresabonnement	Einzelheft
Österreich	S 165.—	S 48.—
Auslandsbezieher mit Zahler in Österreich	S 200.— (einschließlich 8 % Mehrwertsteuer)	S 58.—
Bundesrepublik Deutschland	DM 28.—	DM 8.—
Schweiz	sfr 33.—	sfr 9.50
Belgien, Luxemburg	bfr 400.—	bfr 120.—
USA	$ 11.—	$ 3.—

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.

Lautsprecheranlagen, Kirchenheizungen, Elektrische Orgeln

VERITAS

A-4010 Linz, Harrachstraße 5, Postfach 403

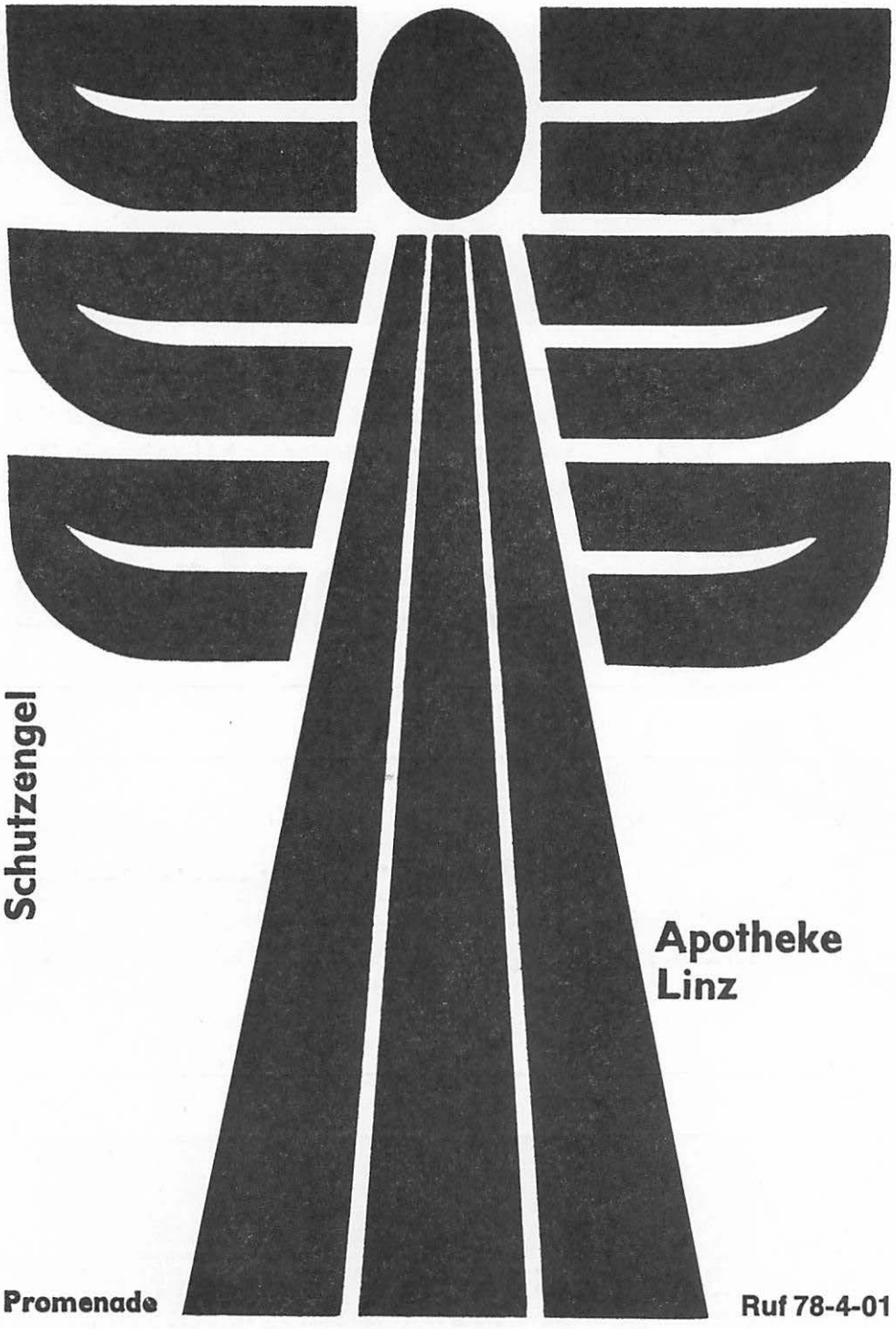
Werkstätte für Echt-Antik- und Betonglasfenster
und Mosaiken im Kloster S c h l i e r b a c h, OÖ.
A-4553 Schlierbach, OÖ., Telefon 0 75 82 / 27 50

glasmalerei

... die Versicherung
für alles, gegen alles.

Oberösterreichische
Landes-Brandschaden
Versicherungsanstalt

BAYREUTHER TURMUHREN
Stadlberger, Weiherwiesbach 19, A 5023 Salzburg, Tel. 0 62 22 / 21 56 20
Turmuhren · Glockenspiele · Glockenläutemaschinen



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