

zunächst in genauer Analyse seiner zahlreichen Taufschriften und -agenden (von 1525–1527) präzise die Entwicklung seiner Gedanken auf und kann sie dann in ihrer Eigenart – zwischen Tradition und Reformation – zutreffend charakterisieren. Bemerkenswert ist Hubmaiers Ausgangspunkt, eine (nominalistisch und „pietistisch“) stark verdünnte Ekklesiologie und Sakramentenlehre, von der er (mit Zwingli) nur Taufe und Abendmahl gelten läßt. Seine Tauflehre knüpft zunächst an die alte scholastische Distinktion der drei Taufen an: des *baptismus fluminis, flaminis et sanguinis*, der Wasser-, Begierde- oder Geist- und der Bluttaufe; doch deutet er sie, im vollen Gegensatz zur Volkskirche und ihrer Kindertaufe, zu seinem eigenen System um. Der Geisttaufe (als dem eigentlichen Geschehen der inneren Wiedergeburt) folgt die Wassertaufe lediglich als äußeres Bekenntnis zu Gemeinde und Kirchengemeinschaft, worauf dann die lebenslängliche Bluttaufe (in der Leidensnachfolge Christi) notwendig folgt. Die Entwicklung seines Verhältnisses zu Zwingli, dem er sich anfangs verbunden glaubt, von dem er sich aber wegen der vermeintlichen Inkonsistenz des Festhaltens an der Kindertaufe und der Obrigkeitstheorie trennt, ist sehr überzeugend und eindringlich dargestellt. Aber auch sein notwendiger Gegensatz zu Luther und dessen Anschauungen von der Alleinwirksamkeit Gottes im Heilsgeschehen wird so deutlich. Das Buch ist außerordentlich hilfreich für das Verständnis des frühen Täufertums und für die Taufdiskussion überhaupt, die ja mit der Kirchlichkeit wesentlich zu tun hat. Katholischerseits ist da sicher noch eine Menge aufzuarbeiten, da die Täufer nicht nur „der linke Flügel der Reformation“, Spiritualisten oder später gewalttätige Schwärmer waren, sondern eine durchaus eigenständige kirchliche Bewegung, die die Tauflehre und -praxis neu durchdachte und darzulegen versuchte.

Wien

Johannes Emminghaus

KÜNG HANS, *Was ist Firmung?* (Theologische Meditationen, 40) (52.) Benziger, Zürich 1976. Brosch. sfr 7.80.

1974 erschien eine eingehende exegetisch-historisch-systematische Untersuchung des Küng-Schülers J. Amougou-Atangana, *Ein Sakrament des Geistempfangs?* (Freiburg), deren „Schlüsselstellen“ Küngs „Handschrift“ erkennen ließen. In dieser kurzen theologischen Meditation formuliert Küng nun selber einige Thesen, die im wesentlichen die Arbeit von Amougou zusammenfassen. Deshalb wird auch für alle weiteren Belege, Literaturangaben und Einzelbegründungen auf Amougou verwiesen. Wer nicht die Zeit und Mühe aufwenden kann, diese größere Untersuchung selbst durchzuarbeiten, findet so in Küngs theologischer Meditation eine eindrucksvolle Kurzfassung und – vor allem – eine Zusam-

menfassung der heutigen theologischen und pastoralen Problematik des Firmsakraments.

Hier wie dort geht es vor allem um die Frage der Eigenständigkeit des Firmsakraments und dessen Verschiedenheit vom Taufsakrament. Weil es im ganzen NT keinen einzigen Hinweis auf eine besondere Firmung gibt und weil darüber hinaus gezeigt werden kann, wie sich seit dem 3. Jh. der Firmritus aus der Taufe herausentwickelt hat, folgt, daß die Firmung „kein autarkes und autonomes, also von der Taufe unabhängiges Sakrament“ (29) ist. Darum kann die Firmung nur im strikten Zusammenhang mit der Taufe gespendet und theologisch verstanden werden. Firmung ist Vertiefung, Vollendung und Erneuerung der Taufe, zumal wenn die christliche Initiation unter der Voraussetzung der Praxis der Kindertaufe ein gestreckter Prozeß ist. In dieser Situation kann die Firmung dem „notorischen Grundmangel“ der Kindertaufe abhelfen, indem sie den in der Kindertaufe proklamierten Ruf Gottes dem Firmling bewußt macht, zur persönlichen Glaubensentscheidung aufruft, die bloß passiv empfangene Taufe in das aktive Bekenntnis und Handeln überführt und die in der Taufe grundsätzlich zugesagte Aufnahme in die Kirche durch die öffentliche Einverständniserklärung feierlich bekräftigt.

Während den bisher referierten theologischen Erkenntnissen und Thesen nahezu alle heutigen Dogmatiker zustimmen werden, ist Küng Außenseiter, da er sich bezüglich der pastoralen Praxis des Firmalters für die Firmung vor der Zulassung zur Eucharistie einsetzt. Sowohl die altkirchliche Ordnung spricht – nach Küng – für die „Vollendung der Taufe“ vor der Zulassung zum eucharistischen Mahl als auch sind Pubertät und Adoleszenz psychologisch-pädagogisch-pastoral wegen der altersspezifischen Spannungen und Erfahrungen wenig zum Empfang der Firmung geeignet. Deshalb empfehlen nach ihm entwicklungspsychologische Erwägungen die Firmung in den ersten Schuljahren. Das Kind ist offen und fähig zu begreifen, was Christsein für das eigene Leben bedeutet. Ich halte diese These für bedenkenswert und wichtig, obwohl ich sie nicht zu teilen vermag. Vor allem ist zu bedauern, daß wegen der Uneinigkeit der Dogmatiker und Pastoraltheologen im Hinblick auf das Firmalter (und was dahintersteht: im Hinblick auf die Sinngebung der Firmung) die amtskirchlichen Entscheidungsstellen ein weiteres Argument haben, es bei der gegenwärtigen, gewiß unzutraglichen Praxis des Firmalters bewenden zu lassen. Wie oft kann man im Gespräch mit kirchlichen Stellen hören: Die Theologen untereinander sind sich ja auch nicht einig... Was sollen wir denn tun?

Das Büchlein gibt einen vortrefflichen Einblick in die heutige Problematik des Firmsakraments. Auch wenn man nicht mit allem

einverstanden ist, zumal nicht mit den pastoralen Konsequenzen, müßte diese kleine Schrift eigentlich eine Pflichtlektüre für jeden Seelsorger und jeden Lehrer sein, der andere in das Firm sakrament einführt.

Wien

Gisbert Greshake

DYER GEORGE J. (Hg.), *Ein katholischer Katechismus*. (343.) Kösel, München 1976. Ln. DM 25.—.

Dem Leser sei empfohlen, zuerst die beiden Vorworte dieser deutschen Ausgabe eines amerikanischen Katechismus zu lesen. Die 18 Autoren bedingen auch einen Pluralismus der Meinungen. Das Buch will „ein Katechismus für mündige katholische Christen“ sein, aber „kein Katechismus im Sinn einer lehramtlichen Verlautbarung der Kirche“ (9).

Anzuerkennen ist das Bemühen um Übereinstimmung mit dem Dogma — wenn auch die Interpretation des Dogmas gelegentlich sehr freizügig ist. Sehr uneinheitlich ist die Unterscheidung zwischen verpflichtender Lehre der Kirche, theologischen Auffassungen und persönlichen Meinungen der Vf. durchgeführt. Nicht selten vermißt man klare Begriffsbestimmungen. Verschwommene Formulierungen fallen auf, z. B. über Offenbarung und Glaube (15 ff.). Wenig wählerisch ist man gelegentlich in den Ausdrücken. Geradezu peinlich wirkt es, wenn eine Terminologie durcheinandergeworfen wird, die seit anderthalb Jahrtausenden Geltung hat: „Die Einheit von Gott und Mensch in Jesus ... ist eine Einheit im Wesen Jesu, eine personale Einheit, eine Einheit in seiner Person“ (102). (Die Gottheit Jesu wird eindeutig gelehrt; das sei gegenüber einer rein negativen Kritik an dem Katechismus eigens gesagt.) In einem Teil der Beiträge wird allzu ausgiebig vom Vokabular des Existentialismus Gebrauch gemacht. Zu Klarheit und Verständlichkeit trägt das nicht immer bei. Manchmal erweckt es beinahe den Eindruck der Phrasenhaftigkeit. Erstaunt liest man: Jesu Kreuzestod sei „eine politische Hinrichtung“ gewesen. Die Initiative dazu sei von der „kolonialen Besatzungsmacht“ ausgegangen; die jüdische Führung habe Jesus nur im Stich gelassen (103). Die Antwort auf die folgenden Fragen über den Erlösertod würde man sich theologisch tiefer wünschen (103 f.).

Die positive Einstellung zur Marienverehrung ist anzuerkennen. Während die übrigen Mariendogmen korrekt behandelt werden, sind die Sätze über die Jungfräulichkeit Marias mindestens unklar (107 f.). Auch sonst drückt sich ein Vf. einmal um eine Glaubenswahrheit herum, z. B. um die Frage der persönlichen Unsterblichkeit (120 ff.). Die ganze Eschatologie hat ein kollektivistisches Gepräge. Die Idee vom Gottesreich, die hier (ganz richtig) zugrundegelegt wird, ist derart einseitig dargestellt, daß das individuelle, persönliche Moment kaum noch zu erkennen ist, das doch in der Bibel so eindringlich her-

vortritt. Die Frage ist doch nicht: Individuum oder Gemeinschaft!

Vom Abschnitt über das Sittengesetz (211 ff.) sei die erfreuliche Betonung der Gnade und die Christozentrik hervorgehoben. Im übrigen wird auch in der Sittenlehre durch die Art, wie die Dinge gesagt werden, ab und zu mehr Verwirrung gestiftet als Auskunft geboten. Ärgerlich ist es, wenn das viel strapazierte „gut informierte Gewissen“ beschworen, zugleich aber die Information verweigert wird, die man von einem Katechismus erwarten müßte (296). „Der voreheliche Geschlechtsverkehr eines verlobten Paares, das sich liebt“, wird nur als „eine gewisse moralische Unordnung“ beurteilt (297). Zur Frage der Unauflöslichkeit der Ehe (Wiederverheiratung Geschiedener) nimmt das Buch nicht eindeutig Stellung. Der Vf. des Kap. über das Gewissen nennt einen seiner tragenden Begriffe selbst „äußerst irreführend“ (236). Nachdem er zuvor die kirchliche Lehrautorität in Fragen der Moral theoretisch anerkannt hat (230 f.), wird später dieses Lehramt auf dieselbe Stufe mit den Meinungen der Moraltheologen gestellt.

Fragwürdiges und Unausgereiftes paßt wohl nicht in den Rahmen eines „Katechismus“. Das Buch wirft mehr Fragen auf, als es beantwortet. Schade! Es ist nämlich auch viel Schönes darin enthalten.

Salzburg

Peter Eder

MORALTHEOLOGIE

RING THOMAS GERHARD, *Auctoritas bei Tertullian, Cyprian und Ambrosius*. (Cassiciacum, Bd. XXIX) (XVI u. 269.) Augustinus-V., Würzburg 1975. Kart. DM 98.—.

Diese Würzburger Dissertation untersucht den Begriff auctoritas bei den drei bedeutendsten lateinischen Kirchenschriftstellern vor Augustin und dient der Erhellung der historischen Voraussetzungen für das, was man heute fragend über Autorität verhandelt. Denn R. ist überzeugt, „daß Vergangenheitserhellung einen wesentlichen Beitrag zur Gegenwartsbewältigung liefert“ (1). Ein einführender Abschnitt stellt die typisch römische, klassische auctoritas-Vorstellung, auf der die christlichen Schriftsteller aufbauten, in ihrer Mehrschichtigkeit dar. Die Ausführungen über die christliche Verwendung des auctoritas-Begriffs beginnen mit einer Vorüberlegung zur Ausbildung des christlichen Latein.

Wohl durch Tertullian fand das Wort auctoritas Eingang in die christliche Sondersprache, zunächst als auctoritas Gottes im Sinn des geoffenbarten Gotteswillens, die auf freie Bejahung durch den Menschen zielt. Von ihrer absoluten Gültigkeit leitet sich ab die auctoritas der Apostel (und der Propheten), der von Tertullian stark betonten Tradition und der Schrift, der apostolischen Kirchen und des Bischofs. Notwendige Vor-